

## LES MUSULMANS POUVAIENT-ILS COMPRENDRE L'ARGUMENTATION LULLIENNE?

DOMINIQUE URVOY

*Centre Nationale de la Recherche Scientifique de Paris*

La question que nous posons ici recouvre deux aspects très différents. Il y a d'une part les résistances psychologiques que l'on pourrait qualifier de «globales» et qui sont dues à la difficulté, pour des sujets «informés» par l'univers mental d'une religion, de s'adapter à un univers mental sensiblement différent. De cela Lull a été conscient puisqu'il a proposé une méthode de type algébrique, destinée à dépassionner les débats, de la même façon que la formalisation moderne du discours logique a pour but premier de surmonter les pièges du langage: sous-entendus, double sens, intonations, etc.

Il y a d'autre part des résistances psychologiques que nous pourrions qualifier de «spécifiques» et qui porteraient sur les modalités de la nouvelle méthode proposée. Ce sont celles-ci qui nous occuperont surtout, mais voyons d'abord rapidement comment les premières se sont manifestées, et si Lull a vraiment su les surmonter.

La position de l'islam envers le christianisme est fixée par le Coran lui-même, qui lance contre ce dernier l'accusation de *tahrif* ou de *tabdil* envers la Révélation. Ces termes synonymes peuvent désigner soit l'altération, par juifs et chrétiens, du *sens* des Écritures, celles-ci étant transmises correctement dans leur matérialité, soit la modification des textes eux-mêmes. I. Di Matteo a montré que seul le premier sens a été admis pendant longtemps<sup>1</sup>. C'est, semble-t-il, seulement avec Jâhîz (IXe siècle) qu'une ambiguïté se dessine, ouvrant la voie à la remise en question des textes mêmes en possession des chrétiens, démarche qui trouve sa plus ample réalisation avec l'andalou Ibn Hazm (XIe siècle)<sup>2</sup>.

Pour l'essentiel le contact islamo-chrétien ne sort pas de ce contexte de la confrontation textuelle, et ce durant toute la période qui va jusqu'au début

<sup>1</sup> I. DI MATTEO, «Il *tahrif* od alterazione della Biblia secondo i musulmani», *Bessarione* XXVI, 1922, pp. 64-111 et 223-260.

<sup>2</sup> I. DI MATTEO, «Le pretese contraddizioni della S. Scrittura secondo I. Hazm», *Bessarione* XXVII, 1923, pp. 77-127.

du XIXe siècle, et notamment dans l'Occident musulman<sup>3</sup>. On peut toutefois souligner des nuances pour ce dernier, en particulier avec l'introduction de la discipline du *Kalâm* (théologie apologétique), dont l'impact le plus sensible en Andalus se trouve précisément dans la polémique anti-chrétienne, polémique qui joue essentiellement sur l'analyse des termes.

Cette orientation prioritairement anti-chrétienne est visible dès al-Bâjî (par ailleurs le principal adversaire d'Ibn Ḥazm), qui a consacré de nombreux efforts à l'union des princes des Taïfas contre l'avance des ennemis du Nord. Il met en place les ressorts principaux de la polémique: arguments kalâmiques *ad hominem* (dilemme, réfutation par l'absurde, ...) et accusation de ne pas savoir s'exprimer correctement (référence d'une part à la grammaire arabe, de l'autre aux règles de la logique)<sup>4</sup>. Ces ressorts seront repris par la suite, conjointement avec la méthode d'Ibn Ḥazm de réfutation des textes chrétiens par leurs contradictions entre eux ou à l'intérieur d'un seul.

Deux des plus grands noms de l'époque almoravide, le grand cadî de Séville Ibn al-ʿArabî et le cadî ʿIyâḍ de Ceuta, sont les polémistes anti-chrétiens les plus marquants de leur temps (selon la méthode que l'on vient d'indiquer), avec un auteur de moindre envergure, mais qui jouit finalement d'une beaucoup plus grande audience: le Cordouan Ahmad al-Khazrajî (1125-6/1187). Celui-ci vit deux ans à Tolède, entre 1145 et 1147, soit qu'il ait été capturé, soit qu'il y ait fui les troubles de sa ville. Il y trouve le mouvement de traductions de l'arabe au latin en pleine activité, et se heurte à l'effort de conversion des mudéjars. Le jeune lettré et traditionniste qu'il est se voit sollicité par ceux-ci, et il rédige son *Kitâb maqâmîʿ al-ṣulbân* («Les croix subjuguées»)<sup>5</sup> en réponse à un prétendu ouvrage d'un des principaux religieux de la ville, qui n'est pas nommé. Cet ouvrage prétexte, qu'il cite en entier, semble apocryphe car il tourne autour d'un argument qui n'apparaîtra chez les chrétiens qu'à la fin du XIIIe siècle: les croyances de l'islam sont par elles-mêmes toutes bonnes, la justice et le bien y prévalent, et l'acceptation des dogmes chrétiens le rendrait parfait. Cet artifice permet au musulman de se concentrer essentiellement sur la réfutation du christianisme sans avoir à faire l'apologie de sa propre religion.

L'argumentation est banale, tombant même dans la mauvaise foi: ainsi Dieu le Père doit être l'époux de Marie, mère de Jésus. Mais l'ouvrage, s'il est dépourvu de valeur spéculative témoigne de vues nouvelles sur le fait religieux. Un embryon de critique historique tout d'abord: le terme courant d'«altération» (*tahrîf*) des sources est ici transformé en l'idée que le christianisme, authentique à son origine, a été déformé et que, tel que nous le connaissons, il est le fruit d'un remodelage au IVe siècle par l'empereur Constantin et sa mère Héléne. Ils seraient en particulier les inventeurs des dog-

<sup>3</sup> Voir le tableau de la littérature polémique dans M. DE EPALZA, *La Tuḥfa, autobiografía y polémica islámica contra el Cristianismo de ʿAbdallâh al-Tarjûmân (fray Anselmo Turmeda)*, Rome 1971, pp. 66-77.

<sup>4</sup> A. TURKI, «La lettre du "Moine de France" à al-Muqtadir billâh, roi de Saragosse, et la réponse d'al-Bâjî, le faqih andalou (Présentation, texte arabe, traduction)», *Al-Andalus XXXI* (1-2), 1966, pp. 13-154.

<sup>5</sup> Ed. ʿAbd al-Majîd SHARFI, Tunis 1975.

mes de la mort de Jésus sur la Croix et de la Rédemption. Il y a également, sous un ton persifleur, des éléments d'ethnographie religieuse: c'est ainsi qu'al-Khazrajî décrit plusieurs miracles admis par les chrétiens de son temps; encore la valeur de ces notations est-elle très réduite par l'amalgame fait avec des récits merveilleux traditionnels<sup>6</sup>.

Ce ne sont malheureusement pas ces qualités incidentes qui assurent le succès de cette oeuvre, mais au contraire ses aspects les plus faciles qui la font utiliser jusque par un Morisque fixé à Tunis, au XVII<sup>e</sup> siècle. Tout en courant va ainsi jouer la carte de la réfutation par l'absurde, exploitant les méthodes de critique des textes d'Ibn Hazm, mais sans l'immense savoir de celui-ci. Un autre courant réduit l'argumentation *ad hominem* à montrer les contradictions entre l'ouvrage réfuté et quelques autres ouvrages chrétiens connus visiblement par hasard. C'est cette méthode, jointe à une dialectique kalâmique traditionnelle, que l'on trouve dans la polémique écrite un siècle plus tard par un Cordouan émigré en Orient, mais toujours présentée comme une réponse à une lettre envoyée par un prêtre de Tolède à Cordoue: *al-îlâm bi-mâ fi dîn al-Nasârâ min al-fasâd...*<sup>7</sup> («Démonstration de la fausseté de la religion des chrétiens...») est rédigé à al-Karak en 1285 et semble devoir être attribué au juriste Abû Ja'far al-Rawadî al-Qurtubî, qui s'était occupé précédemment, dans son *Kitâb al-amwâl* («Traité des biens») de 1278, des droits et des doctrines des juifs et des chrétiens.

A ce bref résumé nous pouvons ajouter le tableau éloquent que donne la *Tuhfa* de Turmeda, un siècle après Lull, des impossibilités de compréhension de la part d'un homme de moyenne intelligence et non soucieux d'une information objective, sans avoir pour autant les intuitions philosophiques d'un Ibn Hazm, les aperçus ethnographiques d'un al-Khazrajî, ou autres éléments stériles sur le plan de la confrontation mais féconds par ailleurs. Car il faut bien reconnaître certains aspects positifs indéniables de l'argumentation musulmane. Par exemple le maître oriental d'al-Bâjî, Juwaynî, pose déjà en partie le «problème synoptique»<sup>8</sup>, mais ni les communautés chrétiennes orientales que son texte visait n'en ont compris la portée, ni les musulmans du Maghreb n'ont su reprendre cette problématique.

Cet état de l'argumentation suffit par lui seul à comprendre le choix par Lull d'une démarche purement rationnelle, s'adressant à une élite intellectuelle, et sans références aux textes. Une autre démarche a été tentée, sans doute par Ramon Martí, en essayant de surenchérir sur le privilège accordé par les Arabes à leur langue<sup>9</sup>, mais cela ne pouvait permettre de surmonter tous les obstacles psychologiques que j'ai indiqués par ailleurs<sup>10</sup>.

<sup>6</sup> Textes rassemblés et traduits par F. DE LA GRANJA, «Milagros españolas en una obra polémica musulmana», *Al-Andalus* XXXIII (2), 1968, pp. 311-365.

<sup>7</sup> Ed. et trad. P. DEVILLARD, thèse inédite de la Faculté d'Aix en Provence, 10 janvier 1970; trois vol. ronéotypés.

<sup>8</sup> M. ALLARD, *Textes apologétiques de Guwaynî (m. 478/1085)*, Beyrouth 1968, pp. 1-96), notamment pp. 36-37.

<sup>9</sup> F. DE LA GRANJA, «Una polemica religiosa en Murcia en tiempo de Alfonso el Sabio», *Al-Andalus* XXXI, 1966, pp. 47-72.

<sup>10</sup> D. URVOY, «Les Musulmans et l'usage de la langue arabe par les missionnaires chrétiens au Moyen-Age», *Traditio* XXXIV, 1978, pp. 416-427.

Ramenés ainsi à la démarche lullienne, nous pouvons cependant nous poser la question suivante: par son choix, Lull pouvait-il travailler sur un terrain totalement déblayé? N'y a-t-il pas eu des antécédents, plus ou moins proches de sa démarche, qui ont, pour leur part, amené certaines réactions de la part des musulmans, et la mise en place de véritables «systèmes de défense» psychologiques?

Je ne dirai qu'un mot ici de l'usage par Lull de cercles, lettres et combinaisons algébriques, qui est l'aspect le plus frappant de sa méthode, mais qui ne donne que la forme de l'*Art*. J'ai émis par ailleurs l'hypothèse que cette méthode avait été élaborée sur la base de mécanismes sous-jacents à certains procédés de sciences occultes<sup>11</sup>, procédés suffisamment admis, aux yeux de Lull, dans les diverses cultures au milieu desquelles il oeuvrait pour pouvoir passer pour un terrain commun. Du moins pouvons-nous admettre que cet aspect ésotérique avait de fortes chances d'être une *captatio benevolentiae* dans la mentalité du temps et dans les milieux fréquentés par notre penseur.

En fait ce qui est sans doute le plus important est que cette formalisation correspondait également à des aspects de la méthode polémique musulmane<sup>12</sup> et que c'est dans cet héritage que s'enracine la fécondité ultérieure de la méthode combinatoire. Le coup de génie de Lull est d'avoir vu qu'il pouvait mettre en relation le défi, par les polémistes musulmans, de dénombrement exhaustif des combinaisons possibles de concepts, avec certains procédés combinatoires de la mantique et des talismans. Cette combinatoire des lettres représentant d'abord les éléments du cosmos qui composent des «mixtes», puis tous les éléments de la réalité qui s'articulent entre eux pour donner les faits individuels comme les lettres composent les mots et les phrases, sans que rien d'autre ne soit ajouté si ce n'est l'explicitation de ce qui était implicite, devient ainsi le support graphique d'une combinatoire plus profonde, à savoir l'examen du champ du possible.

Mais du coup il y a une distorsion car le support graphique renvoie à un univers mental ésotérique qui devient, à l'époque de Lull, un constituant de base de la mentalité islamique, tandis que la mécanique intellectuelle qu'il doit promouvoir n'a été prise au sérieux qu'une seule fois, au IX<sup>e</sup> siècle, par l'oriental al-Warrâq, alors que les auteurs ultérieures (notamment Ibn Hazm en Occident et Ghazâli en Orient) ne l'envisagent plus que comme un défi, une exigence idéale que l'adversaire devrait satisfaire sans que ni lui ni personne n'en soit jamais capable.

Ainsi, dès la présentation même de son *Art*, Lull devait-il heurter son auditoire cultivé par cette distorsion entre une présentation matérielle parfaitement admissible et une intention qui, elle, semblait présomptueuse. En moins scandaleux, sur le plan religieux, il y a ici quelque chose qui rappelle le projet de Lull dans les *Cent noms de Dieu* de partir du culte musulman envers le chiffre symbolique de quatre vingt dix neuf Noms Divins, pour le transcender par la prétention d'avoir découvert le centième, qui donne le sa-

<sup>11</sup> D. URVOY, *Penser l'Islam. Les présupposés islamiques de l'«Art» de Lull*, Paris 1980, et «Sur les origines des figures de l'«Art» lullien», *Cahiers de Fanjeaux*, 22, 1987, pp. 249-259.

<sup>12</sup> Cf. *Penser l'Islam*, ch. x.

voir ultime. Encore cet ouvrage n'est-il qu'un «montage orientaliste» uniquement destiné à un public chrétien.

Peut-être Lull a-t-il senti cette gêne chez ses interlocuteurs, ce qui donnerait la raison d'un paradoxe: d'après le témoignage de la *Vita coetanea* (§§ 26-27 et 37), comme d'après les indications données par le *Liber de acquisitione Terrae Sanctae* des textes qui ont été utilisés dans la discussion avec les musulmans il n'emploie pas toujours son *Art* sous sa forme complète. Souvent il fait abstraction de la méthode combinatoire comme telle pour s'en tenir à l'orientation logique spécifique qu'elle était destinée à promouvoir et qui est, dans son esprit, la clé de la «mise en relation» des termes; cette logique, c'est celle des principes de l'action. Le P. Lohr a remarquablement résumé cette «Logique nouvelle»<sup>13</sup> et a bien montré le rôle central qu'y jouaient les «corrélatifs», c'est à dire le même concept envisagé sous forme de principe, d'objet et de lien entre les deux (marqués par les suffixes latins *-tivum*, *-bile* et *-are*).

Ce concept de «corrélatifs», s'il prend une tournure toute nouvelle par la généralisation qu'en fait Lull, n'est pas pour autant une création de lui. On le trouve déjà dans le *De Trinitate* de Saint Augustin et, ce qui est important pour nous, chez certains auteurs chrétiens arabes. Ceux-ci n'ont certainement pas connu Saint Augustin, et Lull à son tour ne les a sans doute pas connus, même à l'occasion de son séjour en Orient. Ce sont des idées qui sont «dans l'air», qui témoignent d'un état d'esprit, et qui suscitent des réactions témoignant elles aussi d'un état d'esprit. Si bien que l'on peut considérer comme très probable que la réaction des musulmans d'Orient à la théorie des corrélatifs de leurs compatriotes chrétiens se soit retrouvée dans celles des musulmans d'Occident à la démarche lullienne.

On peut en effet trouver plusieurs anticipations fragmentaires de cette dernière en Orient. La démarche irénique, tout d'abord. On sait qu'elle n'est pas toujours respectée par Lull lui-même et la plupart des polémistes arabes chrétiens adoptent un ton agressif, mais dès le Xe siècle, Paul d'Antioche. Son éditeur moderne, Paul Khoury<sup>14</sup>, relève sa «manière polie... surtout apparente quand l'apologiste s'adresse directement aux musulmans: les formules de considération et d'amitié en sont un aspect, moins profond que le ton posé, l'absence de passion, de dénigrement, de parti-pris...»<sup>15</sup>. Or ses textes, qui ont été suffisamment exploités par les chrétiens orientaux pour que, en 1317, le célèbre fondamentaliste musulman Ibn Taymiya éprouve encore le besoin de leur répondre, suscitent chez celui-ci non pas une attitude semblable mais au contraire un emportement très vif.

Le second aspect notoire est la mise au premier plan des «thèmes différentiels». Sur ce point l'originalité de Paul d'Antioche n'est pas aussi grande que le dit P. Khoury<sup>16</sup>. S'il est vrai que les premiers polémistes chrétiens s'at-

<sup>13</sup> Ch. LOHR, «Les fondements de la logique nouvelle de Raymond Lulle», *Cahiers de Fanjeaux*, 22, 1987, pp. 233-248.

<sup>14</sup> P. KHOURY, *Paul d'Antioche, évêque melkite de Sidon (XII<sup>e</sup> s.)*, Beyrouth 1964.

<sup>15</sup> Ibid., p. 66.

<sup>16</sup> Ibid., p. 63.

tachaient à n'importe quel point de détail qui leur paraissait être une faiblesse chez l'adversaire, très vite les dogmes de la Trinité et de l'Incarnation deviennent centraux dans la confrontation<sup>17</sup>. Là aussi l'effort des auteurs chrétiens n'est pas payé de retour et les auteurs musulmans font flèche de tout bois. La réponse d'Ibn Taymîya à Paul d'Antioche en témoigne dès son titre: «Réponse correcte à ceux qui ont changé la religion du Christ»<sup>18</sup>. Outre l'accusation de *tahrîf*, on peut constater que la discussion des thèmes fondamentaux n'occupe même pas un tiers de l'ouvrage.

Un troisième aspect consiste dans le développement d'une argumentation rationnelle. Si les premiers auteurs arabes chrétiens se veulent dans le prolongement de la Patristique et sont surtout des théologiens, à partir de 900 environ, surtout sous l'influence du Jacobite Yaḥyâ ibn 'Adî, élève et continuateur de l'enseignement du célèbre maître de la *Falsafa* (Philosophie d'inspiration hellénique) al-Fârâbî, il y a tendance «à intégrer à l'explication théologique des conceptions philosophiques grecques et certaines théories de la pensée musulmane» (R. Haddad<sup>19</sup>, précisons: de la *Falsafa*). Le Nestorien Élie de Nisibe ne se contente pas d'affirmer la nécessité du recours à la raison pour fonder la religion, en arguant qu'elle est le plus grand don de Dieu, il oppose la démarche du *Kalâm* musulman, qui reste particulière parce que basée sur la seule révélation coranique, à la démarche théologique chrétienne, qui est fondée sur les exigences de la raison et qui est universelle comme les principes du raisonnement<sup>20</sup>. Il suffit de se rapporter aux textes antichrétiens évoqués en commençant (et qui ont leurs parallèles en Orient notamment, encore une fois, chez Ibn Taymîya) pour voir l'imperméabilité entre les deux types de production intellectuelle. Lull devait en outre se heurter à la disparation, à son époque de tout courant proprement philosophique<sup>21</sup>.

Sur ces trois exemples, auxquels on pourrait peut-être ajouter d'autres, on voit combien les résistances pouvaient être grandes même envers des attitudes générales de recherche d'irénisme, de précision dans les thèmes et de démarche rationnelle. Qu'en était-il alors du thème des corrélatifs?

À l'origine de cette idée il y a la formule aristotélicienne décrivant Dieu comme une intelligence se pensant elle-même. Le *Liber de Causis* (*fi-l-'ilal*) dérivé de Proclus mais attribué par erreur à Aristote et très diffusé dans le monde arabe, affirme pour sa part que l'intellect est à la fois intelligent et intelligé. Al-Fârâbî, dans les *Idées des habitants de la cité vertueuse*, en tire qu'en Dieu «l'intellect (*'aql*), l'intelligent (*'âqil*) et l'intelligé (*ma'qûl*) constituent une seule notion (*ma'nâ*), une seule essence (*dhât*) et une seule substance (*jawhar*) indivisible»<sup>22</sup>.

<sup>17</sup> Cf. R. HADDAD, *La Trinité divine chez les théologiens arabes (750-1050)*, Paris 1985, p. 38.

<sup>18</sup> Ibn TAYMIYYA, *A Muslim Theologian's Response to Christianity (Al-Jawâb al-Sahîh)*, éd. et trad. Th. F. MICHEL, Delmar (N.Y.) 1984.

<sup>19</sup> Op. cit., p. 20.

<sup>20</sup> Cité par P. KHOURY, op. cit., p. 82, n. 18.

<sup>21</sup> Cf. *Penser l'Islam*, ch. VIII, et «La structuration du monde des ulémas à Bougie au VIII<sup>e</sup> s.», *Studia Islamica* XLIII, 1976, pp. 87-107.

<sup>22</sup> Al-FÂRÂBÎ, *Kitâb arâ' ahl al-madinat al-fâdila*, éd. A. NÂDIR, Beyrouth, 2ème éd., 1968, p. 47. La traduction JAUSSEN, KARAM et CHLALA (Le Caire, 1949, p. 21) donne pour la triade l'ordre suivant: Intelligence, Intelligible et Intelligent.

Cette triade est reprise par d'autres philosophes musulmans orientaux (Abû Sulaymân al-Sijistânî, Avicenne); elle est connue d'auteurs juifs tardifs originaires d'Occident (Maïmonide, Isaac Albalag)<sup>23</sup>; elle se retrouve aussi, au XIII<sup>e</sup> siècle, dans le *Budd al-ʿarîf* de l'andalou Ibn Sabʿîn et, sous une forme différente autour de la notion de «vision», dans une poésie de son disciple Shushtarî. Toutefois le second groupe s'y réfère plutôt comme à une simple objet de citation, tandis qu'il est vraisemblable que ce sont les relations privilégiées d'Ibn Sabʿîn avec le christianisme<sup>24</sup> qui ont favorisé cette assimilation de thème. Ce sont en effet les chrétiens qui ont le plus exploité cette découverte, y voyant la marque, et une sorte de preuve, de la Trinité divine, tandis que —peut-être pour la même raison— elle semble avoir été oubliée de la plupart des auteurs musulmans.

Ce sont sans doute les Nestoriens qui ont les premiers développé une triade, en l'occurrence autour de la notion de «science» (*ʿilm*, *ʿâlim*, *maʿlûm*: science, savant, su), puisqu'au Xe siècle le penseur copte Ibn al-Muqaffa<sup>e</sup> les réfute sur ce point<sup>25</sup>; mais on n'a pas d'autre indication textuelle. Dans la mesure de notre connaissance encore imparfaite des textes arabes chrétiens, c'est avec le Jacobite Yahyâ ibn ʿAdî, également du Xe siècle, que l'idée prend toute son ampleur, en substituant au concept de science celui d'intellect. Il connaît bien la *Métaphysique* d'Aristote dont il nous a laissé une traduction avec commentaire encore inédits, d'au moins le livre petit alpha. Il est l'élève et le continuateur de l'enseignement d'al-Fârâbî, et l'ami d'al-Sijistânî. La solution qui nous occupe ici lui tient particulièrement à cœur puisque, à son «Traité pour démontrer que les chrétiens ont raison de croire que le Créateur est une substance unique douée de trois attributs» il adjoint un appendice, transmis fidèlement par tous les manuscrits, «pour expliquer comment les chrétiens comparent le Fils à l'Intelligent et non à l'Intelligible, et le Saint Esprit à l'Intelligible et non à l'Intelligent»<sup>26</sup>. La trinité des corrélatifs lui évite des critiques, faites par d'autres auteurs chrétiens, contre une autre forme d'exposé, comme «Sagesse (ou Vie) – Puissance – Bonté», qu'il propose par ailleurs mais dont il n'est pas sûr lui-même si ce sont bien des attributs de l'essence<sup>27</sup>.

Cette solution, typiquement intellectualiste et qui est réfutée comme telle par certains autres auteurs chrétiens, ne va pas sans difficulté. Ibn ʿAdî sait se démarquer d'Aristote sur les points où sa foi est en question. Or il doit affronter la question suivante: pour les Grecs la notion d'intellect est simple, aussi l'appliquent-ils sans difficulté à leur Dieu. Tandis que les personnes de la Trinité chrétienne sont elles-mêmes composées, celle du Père étant essence éternelle et paternité. Une légende transmise par son disciple, jacobite lui aussi, ʿIsâ ibn Zurʿa, veut qu'une apparition nocturne du maître lui ait dicté

<sup>23</sup> Cf. R. HADDAD, *La Trinité ...*, pp. 230-231.

<sup>24</sup> Cf. D. et M.-Th. URVOY, «Les thèmes chrétiens chez Ibn Sabʿîn et la question de la spécificité de sa pensée», *Studia Islamica* XLIV, 1976, pp. 99-121.

<sup>25</sup> Cf. R. HADDAD, *La Trinité ...*, p. 229.

<sup>26</sup> Y. b. ʿAdî, *Petits traités apologetiques*, éd. et trad. A. PÉRIER, Paris 1920, respectivement pp. 11-23 et 24-27.

<sup>27</sup> Cf. R. HADDAD, *La Trinité ...*, pp. 220-222.

ses solutions sur la composition de l'intellect<sup>28</sup>. Celui-ci n'est plus une simple potentialité ni même un acte d'intelligence, mais «une entité douée d'une capacité intellectuelle»<sup>29</sup>, c'est à dire le Père, le Fils étant ce même être se connaissant lui-même, et le Saint Esprit ce même être connu par soi.

Cela suppose que la connaissance chez Dieu n'est pas sensible, ni causée par l'intellect, mais découle directement de son essence. Il y a là un élément de gradation, que l'on retrouve dans un tout autre contexte chez Paul d'Antioche deux siècles plus tard. Celui-ci démontre la Trinité en lui attribuant ce qui, dans l'ordre du réel, est plus élevé (*ajall* = plus glorieux, *afdal* = plus digne)<sup>30</sup>. Nous sommes ainsi dans la même perspective que Lull, qui prétend dépasser la connaissance sensible en passant du positif au comparatif, et la connaissance rationnelle elle-même en passant du comparatif au superlatif.

La triade Intellect-Intelligent-Intelligé est diffusée surtout par les Jacobites du Xe siècle (Ibn 'Adî, Ibn Zur'a, l'auteur anonyme d'un «Commentaire de la Basmala», qui semble bien être de cette Eglise), mais on la retrouve au XIe siècle chez un auteur melkite, Ibn al-Fadl, qui ne fait que la citer, et surtout un auteur nestorien, Ibn al-Ṭayyib, qui reprend les mêmes analyses qu'Ibn 'Adî mais avec la formulation ancienne de son église: Science-Savant-Su<sup>31</sup>. Toutefois, sans doute à la faveur de la communauté d'idéologie monophysite, le ternaire jacobite semble s'être particulièrement répandu en milieu copte d'Égypte, comme en témoigne une encyclopédie du XIIIe siècle, la «Lampe des Ténèbres» d'Abû-l-Barakat<sup>32</sup>.

C'est ce qui a donné lieu à une réfutation musulmane à laquelle il convient de s'arrêter maintenant. Le *Radd al-jamîl li-ilahiya 'Isâ bi-sarih al-Injîl*<sup>33</sup> se veut une réfutation de la divinité de Jésus d'après les *textes* mêmes du christianisme. L'ouvrage rompt dont avec l'accusation de *tahrîf* des textes et renoue avec la première perspective musulmane, dans laquelle ce mot désignait une altération de la compréhension seulement. Le P. Chidiac, qui a édité le texte en question, pense, d'après certains indices<sup>34</sup>, qu'il devait y avoir une tradition en Égypte en ce sens, tradition qui se serait maintenue quand

<sup>28</sup> 'Isâ ibn ZUR'Â, «Traité sur l'Intellect ou De la Raison et de la comparaison du Père, du Fils et du Saint Esprit avec la raison, le raisonnement et le raisonné» (écrit par erreur «résonné»), in P. SBATH, *Vingt traités philosophiques et apologétiques d'auteurs arabes du IXe au XIVe siècle*, le Caire 1929, pp. 68-75. Cf. aussi C. HADDAD, *'Isa ibn Zur'a, philosophe arabe et apologiste chrétien*, Beyrouth 1971, 88-108, et R. HADDAD, *La Trinité...*, pp. 222-227.

<sup>29</sup> Ibid., p. 224.

<sup>30</sup> Cf. op. cit., pp. 136-137 et 176-177.

<sup>31</sup> Cf. R. HADDAD, *La Trinité...*, p. 233.

<sup>32</sup> Cf. R. CHIDIAC, Introduction à Al-Ghazâlî: *Réfutation excellente de la divinité de Jésus-Christ d'après les Évangiles*, texte établi, traduit et commenté, Paris 1939, pp. 26-27. Cet ouvrage n'est pas, en réalité, de Ghazâlî lui-même, mais plutôt d'un disciple; cf. Hava LAZARUS-YAFEH, «Étude sur la polémique islamo-chrétienne. Qui était l'auteur de al-Radd al-jamîl li ilâhiyat 'Isâ bi-sarih al-Injîl attribué à Gazzâlî», *Revue des Études Islamiques* 37, 1969, pp. 219-238.

<sup>33</sup> Cf. note précédente.

<sup>34</sup> Cf. p. 30 ss.



le reste du monde musulman se tournait vers la critique textuelle (avec d'ailleurs de notables exceptions comme le Maghrébin Ibn Khaldûn<sup>35</sup>).

Tant par sa méthode que par son objet, le *Radd al-jamîl* semble donc éloigné de notre problème. La question de la Trinité n'y est abordée qu'incidemment. L'attitude de l'auteur à son sujet n'en est que plus remarquable puisque le caractère marginal de ses remarques la concernant montre qu'il s'agit bien de «réflexes mentaux» et non d'une stratégie particulière.

Tout d'abord il faut remarquer que son résumé de la doctrine «corrélative» est très fidèle. Après avoir évoqué la formulation de la Trinité comme «Existence en soi – Science – Connaissance de soi-même», il ajoute: «Certains disent que l'essence (*dhât*), envisagée du point de vue où elle est essence, et sans considération du tout d'attribut, cela signifie l'Intellect Pur (*al-'aql al-mujarrad*), appelé l'hypostase du Père; si elle est envisagée du point de vue où elle est intelligence de son essence, cela signifie la notion d'Intelligent (*'âqil*), appelée l'hypostase du Fils et du Verbe (*Kalima*); si elle est envisagée en tant que (*biqayd*) l'être de son essence qui est intelligé par elle, elle est appelée l'hypostase de la notion d'Intelligé (*ma'qûl*) et Esprit Saint. Suivant cette terminologie l'Intellect signifie seulement l'essence divine et "le Père" en est le synonyme; l'Intelligent signifie son essence en tant que son être intellige son essence, et "le Fils" et "le Verbe" en sont les synonymes; l'Intellection (*al-ma'qûliya*) signifie la divinité dont l'essence est intelligée par elle, et "Esprit Saint" en est le synonyme»<sup>36</sup>.

Mais aussitôt fait ce fidèle résumé, l'auteur musulman le tire de son côté: d'une part il ne l'envisage que du point de vue de la divinité de Jésus; de l'autre il le réduit, dans cette perspective, à une simple description: «Il est établi, d'après cette double terminologie, que "le Verbe" signifie l'essence qualifiée (*mawṣûfa*) par la Science et l'Intellect»<sup>37</sup>. La racine w-s-f signifie originellement «décrire» et a donné *ṣifa*: la qualification, l'attribut. C'est cela qu'exploite l'auteur du *Radd al-jamîl* dans une perspective réductionniste. Les concepts chrétiens ne sont pas compris en eux-mêmes mais ramenés à une simple «description».

Même les paroles des Évangiles sont interprétées dans ce sens. Par exemple: «*Et le Verbe était auprès de Dieu* (Prologue de Saint Jean) signifie: et le Connaissant (*'âlim*) ne cesse pas d'être décrit par cela (d'avoir cet attribut); Dieu veut que cette description ne cesse d'être établie pour la divinité. *Était* ici signifie *n'a pas cessé d'être*»<sup>38</sup>.

L'auteur peut alors conclure triomphalement: «Si les notions (*ma'ânî*) sont justes, il n'y a pas d'ambiguïté (*mashâḥḥa* = rature dans les termes ni dans les conventions entre les gens»<sup>39</sup>.

<sup>35</sup> Cf. W. J. FISCHLER, «Ibn Khaldun's use of Jewish and Christian Sources», *XXXIth Congress of Orientalists*, Cambridge 1954, pp. 332-333.

<sup>36</sup> P. 43-44 texte arabe. Nous avons révisé la traduction Chidiac.

<sup>37</sup> P. 44 ar.

<sup>38</sup> Ibid.

<sup>39</sup> P. 45 ar.

C'est cet état d'esprit que l'on trouvait déjà dans la critique faite par des inconnus à la thèse d'Ibn 'Adi: pourquoi désigner le Fils comme l'Intelligent et l'Esprit comme l'Intelligé, et no l'inverse? Le problème se ramène en fin de compte à ceci: peut-on tenir *a la fois* le texte de la Révélation et la ratiocination? Ibn 'Adi est très gêné par cette question et son argumentation ne peut aboutir qu'à une «ressemblance» de l'Intellect au Père, en tant que chacun est principe des deux autres éléments de sa triade respective; pour le Fils, il doit faire intervenir l'Incarnation, comparable à l'union de l'Intelligent à l'objet connu; pour l'Esprit, il fait intervenir le fait que l'Intelligé est relativement plus éloigné de l'Intellect que l'Intelligence, tout en restant dans l'union<sup>40</sup>. Finalement on conçoit qu'il opte pour ne considérer les textes de l'Évangile que comme des symboles approximatifs, des allégories, voulues comme telles par Dieu pour éviter une profanation<sup>41</sup>. Ibn Zur'ca dit de même mais il pense aussi que la ratiocination ne permet de saisir que l'existence de Dieu, ses relations externes avec l'univers et ses relations internes avec son essence, mais non son essence elle-même<sup>42</sup>.

Le Nestorien Ibn al-Ṭayyib, pour sa part, connaît le *Radd al-jamīl* et admet que son auteur a correctement présenté la thèse corrélatrice<sup>43</sup>. Aussi, pour surmonter le rejet dédaigneux de l'auteur musulman, s'efforce-t-il de sauvegarder les termes révélés, ou «légaux» (*shar'ī*: du même mot qu'emploient les Musulmans pour désigner la Révélation): «Les noms sont des noms révélés et des noms légaux. Ils sont employés afin que ce que l'Auteur de la Loi nous a communiqué au sujet des attributs du Créateur, propres à son essence, ne soient pas différents d'eux du point de vue du mot et du sens, parce qu'il y a dans ces mots une correspondance (...). En résumé, les mots sont des objets de convention, par la signification, et l'Auteur de la Loi a exprimé ces trois attributs par ces noms, à la manière de la révélation. Ce sont des noms légaux, et non pas des noms usités habituellement dans le monde présent. On ne doit pas comprendre, pour la raison que nous disons qu'il y a dans le Créateur la faculté de connaître, qu'Il n'était pas dans cet état, puis qu'Il connut, mais u contraire, que la faculté de connaître n'a pas cessé d'être en Lui et que, par elle, Il est connaissant et connaissable<sup>44</sup>.

Cela ne suffit pas pour désarmer les méfiances. De l'intérieur même du monde chrétien survient l'objection: «que les hypostases soient l'intellect, l'intelligent et l'intelligible, c'est également faible, parce qu'il y a entre l'intellect, l'intelligent et l'intelligible une relation nécessaire; or cette relation n'existe pas entre le Père, le Fils et le Saint Esprit», dit Muḥyī al-Dīn al-Isfahānī<sup>45</sup>, qui précise qu'elle existe entre les deux premiers mais non avec le

<sup>40</sup> Cf. *Traité pour expliquer...* op. cit., et R. HADDAD, *la Trinité...*, pp. 226-227.

<sup>41</sup> Cf. *ibid.*, pp. 227-228.

<sup>42</sup> Cf. *ibid.*, p. 94.

<sup>43</sup> Cf. CHIDIAC, op. cit., pp. 60-61.

<sup>44</sup> G. TROUPEAU, «Le traité sur la Trinité et l'Unité de 'Abd Allāh ibn al-Tayyib», éd. et trad. *Bull. Et. Orient.* xxv, 1972, pp. 105-123, § 3.

<sup>45</sup> Muḥyī al-Dīn al-Isfahānī, *Traité sur l'Unité et la Trinité*, éd. et trad. M. ALLARD et G. TROUPEAU, Beyrouth 1962, p. 14/4.

troisième. Et il conclut: «cette opinion est empruntée aux philosophes et celui qui la partage se contente d'être un parasite pour le groupe de ceux qui professent leur incroyance»<sup>46</sup>.

Nous retrouvons ici, chez un auteur vraisemblablement du XIII<sup>e</sup> siècle, le même langage que chez son contemporain musulman Ibn Taymiya, déjà évoqué. Si celui-ci ne parle pas —à ma connaissance— de la théorie des corrélatifs, il exprime nettement son avis sur les problèmes sous-jacents à celle-ci: l'accord entre le texte révélé et la ratiocination, et la portée du langage.

Ibn Taymiya rejette toute présentation de la Trinité autre que celle de l'Évangile: «L'origine de leur foi est ce qu'ils prétendent avoir reçu de la religion révélée, et non le fait qu'ils aient prouvé la vie et la parole de Dieu, qu'ils expriment ensuite par ces expressions»<sup>47</sup>. Après cette prise de position très nette, il argumente pour montrer que, même si on acceptait de se placer sur ce terrain, on ne serait pas tenu d'user des termes de Paull d'Antioche, ni même de quelqu'autre terme que ce soit: «Dans l'expression *le Père, le Fils et le Saint Esprit*, ces termes n'indiquent pas ce que décrit tel ou tel sectateur de chacune des Églises (...). Ces expressions sont quelque chose qu'ils ont inventé et pour lesquelles il n'y a de preuve ni religieuse ni rationnelle»<sup>48</sup>.

L'argumentation d'Ibn al-Tayyib est donc renversée chez Ibn Taymiya: il ne s'agit pas de justifier l'usage des termes de la révélation, mais au contraire de savoir si on peut utiliser ceux de l'argumentation rationnelle: «Ils proclament qu'on arrive à la foi en la Trinité, en l'infusion divine et en l'union hypostatique que du point de vue de la religion: par les textes des prophètes et par les livres révélés, et non par l'autorité de la raison. Puis ils affectent de suivre une méthode rationnelle pour établir ce qu'ils pensent être indiqué dans les livres et le présentent comme se rapportant à ce qu'ils pensent être une possible exposition en raison»<sup>49</sup>.

L'attitude qu'incarne Ibn Taymiya, dans la mesure où il se veut le représentant du croyant ordinaire, est donc simple: il n'est pas possible pour lui que la révélation, si elle est authentique, enseigne quelque chose de contraire à la raison naturelle: «Ils (les chrétiens) ne distinguent pas entre ce que l'esprit conçoit ou démontre être faux, et sait impossible, et ce que l'esprit n'est pas capable de concevoir car il ne connaît rien à son sujet et n'a aucune information sur lui, que ce soit par affirmation ou par négation. Les prophètes ont informé l'humanité sur la seconde catégorie, mais il n'est pas possible que la première ait fait l'objet d'information»<sup>50</sup>.

A la fin de ce survol, il apparaît que le problème est le même pour Lull et pour les auteurs chrétiens orientaux. L'exposition d'une croyance peut prendre un tour démonstratif; cela est parfaitement légitime. Mais l'expo-

<sup>46</sup> Ibid., p. 15/42.

<sup>47</sup> Ibn TAYMIYA, op. cit., p. 255.

<sup>48</sup> Ibid., p. 256.

<sup>49</sup> Ibid.

<sup>50</sup> Ibid.

sant doit toujours se demander si cette démonstration vaut seulement pour lui, qui est déjà convaincu et qui, selon la formule de Saint Anselme, cherche simplement à conforter sa foi par l'intelligence (*fides quaerens intellectum*), ou si elle est également valable pour autrui. Pour cela, il faut que le langage soit audible. Or nous avons montré les nombreux facteurs psychologiques qui empêchaient un langage comme celui de Lull d'être audible par un musulman.

Est-ce dire que son entreprise est invalidée? Même s'il faut rabattre un peu de l'enthousiasme du méridional et de l'exalté, il n'y a aucune raison de ne pas le croire quand il affirme avoir eu de l'audience. Mais cette audience était-elle autre chose que de la curiosité?

Ne peut-on pas plutôt inverser le problème? Certes Lull cherche à convertir; mais l'intérêt philosophique de son oeuvre réside-t-il seulement en cela? Par son aspect étrange l'*Art* n'apparaissait-il pas en fin de compte à l'auditoire musulman, non seulement comme une démarche ésotérique, mais, une fois qu'il était engagé dedans et qu'il ne pouvait que constater son caractère très différent des *zâ'iraja* et autres procédés de mantique comme un réel exercice de l'intelligence, valant pour lui-même.

Quand Lull s'irrite de voir des ulémas s'entretenir avec lui sans être convaincus, nous serions tentés d'applaudir à leur curiosité désintéressée, d'autant plus que rien, dans leur propre milieu, ne les y poussait.

DOMINIQUE URVOY, *Les Musulmans pouvaient-ils comprendre l'argumentation lullienne?*

La tasca missionera de Ramon Llull va xocar amb dues menes de resistències psicològiques per part dels subjectes que pretenia convertir. D'una banda, les resistències produïdes per la dificultat que tenien els individus «informat» per l'univers mental d'una religió d'adaptar-se a un univers mental considerablement diferent. D'altra, les resistències específiques que comportava el seu peculiar mètode d'argumentació de Llull i els pressupòsits sobre els quals es basava.

DOMINIQUE URVOY, *Could the Moslems understand the Lullian line of reasoning?*

The missionary task of Ramon Llull came up against two forms of psychological resistance from the subjects that he attempted to convert. On the one hand, the resistance produced by the difficulty that «informed» individuals felt to adapt from a structural concept of the universe of a religion to a considerably different one. And on the other hand, the specific resistance that Llull's particular method of reasoning involved and the presuppositions on which it were based.