

Francesca Forte

Averroès et la censure de l'histoire

La question centrale à partir de laquelle je voudrais commencer ma contribution est si Averroès fut porteur des Lumières. Beaucoup de spécialistes ont repris la question du lien entre Averroès et les Lumières et ce lien fut le thème central des colloques internationales de la fin des années quatre-vingt-dix pour le huit-centième anniversaire de la mort du philosophe¹, des événements qui ont représenté des moments culminants de parcours commencés les années précédentes et qui s'enracinent dans l'exigence d'une relecture de sa propre tradition de la part du monde arabe.

L'hypothèse que je voudrais proposer aujourd'hui à son point de départ dans la question suivante: pourquoi Averroès est-il devenu symbole des Lumières et du rationalisme contre l'obscurantisme religieux? Pourquoi aujourd'hui les intellectuels arabes ressentent-ils le besoin de revenir à Averroès pour répondre aux problèmes du présent?

Une première réponse concerne non seulement les œuvres du philosophe de Cordoue mais aussi sa biographie: la censure dont Averroès a été victime pendant les dernières années de sa vie devient le symbole, aux yeux de beaucoup d'intellectuels², de l'oppression séculaire de la pensée laïque et rationaliste par le dogme religieux. Mais nous devons nous référer aussi à un deuxième niveau: la redécouverte d'Ibn Rushd dans le monde arabe seulement durant la période de la *nahda* (renaissance) après plusieurs siècles d'oubli, représente-il une confirmation de la censure que la tradition orthodoxe a voulu infliger au rationalisme philosophique représenté par Averroès? La censure de l'histoire justement, dont il faut se délivrer pour reconstruire sa propre identité à partir de fondements nouveaux?

Il y a enfin un troisième niveau que je voudrais prendre en considération, celui de l'autocensure que les intellectuels arabes s'imposent à eux-mêmes dans la tentative de reconstruire une tradition de rationalisme autochtone: revenir à Averroès signifie affirmer qu'entre la *nahda* et le Moyen Âge il n'y a rien eu de philosophiquement considérable et signifie de même *censurer* une partie importante de sa propre tradition pour en faire émerger une autre.

La censure – dans la forme de l'oubli historiographique imposé ou recherché – représente donc le fil rouge de ma contribution, qui se développera en trois points: en première lieu le paradoxe Averroès et la relecture de sa propre tradition; ensuite un bref excursus historiographique à propos de la naissance de la question (le fantôme de Renan et le débat entre Farah Antun et Muhammad Abduh); et enfin l'analyse de deux lectures contemporaines particulièrement intéressantes: celle de Muhammad al-Jabri et celle de Hasan Hanafi.

La narration de ce cas historiographique me paraît significative pour plusieurs motivations dans le débat entre philosophie et philologie que cette revue veut traiter: l'étude de la tradition philosophique islamique, en effet, a toujours été partagée entre une approche philologique aux sources – je pense en particulière à l'historiographie occidentale et au développement du domaine de la philosophie islamique classique ou médiévale –; et, de l'autre côté, une approche plus nettement idéologique (et donc philosophique) de la part des auteurs contemporains arabo-musulmans. Ceux-ci sont intéressés à répondre aux défis de cette époque et à trouver des fondements autochtones pour développer une modernité non colonisée culturellement; beaucoup de ces auteurs laissent alors le souci philologique à l'arrière-plan et utilisent les sources plus librement. En particulier, les auteurs classiques comme Ibn Hazm, Ibn Rushd, Ibn Khaldoun (*et alii*) sont interprétés comme des symboles d'une dialectique entre tradition et modernité, foi et raison, approche textuelle ou rationnelle aux sources religieuses, dialectique qui apparaît d'une grande actualité dans le contexte de la culture arabo-musulmane.

Le paradoxe Averroès

Un des premiers qui a analysé le *paradoxe Averroès* a été Mourad Wahba, un des fondateurs du mouvement des Lumières en Égypte (*jam'iyat al-Tanwir*³) qui s'inspire, entre les autres, d'Averroès⁴: ce paradoxe consiste en ce que le philosophe andalou a connu une grande popularité en Occident (on pense par exemple à l'averroïsme latin) en contribuant de façon significative à la naissance de la pensée moderne et donc, indirectement, des Lumières, tandis que rien de comparable s'est passé dans le monde islamique, bien que ce soit précisément cette culture et ce monde-ci qui ont contribué à forger la pensée d'Averroès.

Cette présupposition est naturellement contestable des plusieurs points de vue, et parmi lesquels celui suggérée par Gherard Endress⁵, à savoir le fait que dans la tradition occidentale aussi, avec le déclin du paradigme aristotélien le commentateur arabe aussi a été oublié (la dernière manifestation de la pensée averroïste a été l'école de Padoue mais il n'est pas possible de reconnaître une influence plus durable):

Dès l'époque de la Renaissance, le péripatétisme averroïste suscita une réaction brutale, s'ensuivit une aversion violente chez les beaux esprits hellénisant. Ce sont toutefois les pionniers du siècle des lumières qui donnèrent le coup de grâce à la suprême autorité d'Aristote et son Commentateur, par un Pierre Gassendi ou un Nicolas Malebranche.⁶

D'autre part déjà Renan dans sa célèbre étude sur le philosophe andalou avait commencé cette tradition historiographique:

Il ne faut donc pas chercher d'averroïsme proprement dit chez les musulmans, d'une part, parce que Ibn Roschd n'avait pas à leurs yeux la même originalité qu'aux yeux des scolastiques, qui le voient isolé de ses antécédents; de l'autre part parce que les études philosophiques tombèrent après lui dans le complet discrédit.⁷

Anke Von Kugelgen⁸ a très bien montré l'importance du rôle d'Averroès dans la vie intellectuelle du monde arabe contemporain: Averroès est devenu le symbole pour la reconstruction d'un rationalisme arabe, d'une tradition de rationalisme autochtone. Il y a plusieurs aspects de la pensée averroïste qui sont repris et actualisés mais un *leitmotiv* utilisé par plusieurs spécialistes c'est la capacité du philosophe de concilier instances qui proviennent d'une tradition étrangère (celle grecque) avec le cadre religieux islamique: le *Fasl al-maqal* (le traité décisif sur l'accord de la religion et de la philosophie)⁹ représente l'œuvre la plus importante sur laquelle les lectures contemporaines se concentrent.

L'hypothèse historiographique qui est au fondement du paradoxe Averroès (à savoir un partage de l'histoire de la pensée islamique dans lequel au notre Moyen Âge correspondrait à la période de splendeur de la civilisation islamique suivie, à peu près depuis la mort d'Averroès, par les siècles obscurs de l'Islam et après cela la renaissance du XIX siècle - *nahda*) est assumée comme présupposition par presque tous les *tanwīyyun* et par beaucoup d'interprètes contemporains; cette lecture s'enracine non seulement dans la vision de l'histoire islamique donnée par le colonialisme mais c'est aussi celle que utilisent les intellectuels modernistes (de Tahtawi jusqu'à Taha Husayn)¹⁰, lesquels assument donc le point de vue du colonisateur pour juger sa propre tradition.

L'historiographie arabe contemporaine a donc un lien très étroit avec l'histoire politique des pays arabes: les thèmes de l'identité et de la rencontre avec l'histoire de l'occident conquérant et de la modernité, vécue souvent comme un totem, ont influencé de façon très explicite les réflexions historiographiques des intellectuels.

Il s'agit pour certains (Ivry¹¹) de lectures idéologique et sans fondement scientifique parce qu'elles forceraient, en le dénaturant, la valeur de réflexions d'auteurs comme Averroès ou Ibn Khaldoun (qui pendant les années cinquante et soixante en pleine époque nassérienne a connu autant de popularité¹²).

Selon Ivry utiliser Averroès pour soutenir des propos politiques contemporaines comme la démocratie libérales n'a pas aucun sens: bien que Averroès a lutté pour la séparation entre Philosophie et Théologie il soutien le gouvernement théocratique des Almohades et

comme juge suprême (*qadi*) l'utilisation et la validité de la loi religieuse (*shari'a*) pour gouverner¹³.

D'autre parte, comme le souligne Alain De Libera

*Averroès n'est certes pas un homme des lumières si l'on attend de lui qu'il corresponde en tout point au protrait-robot d'un Aufklärer voltairien, radical-socialiste. C'est un philosophe, un rationaliste, un aristotélien et un musulman. Ces prédicats ne sont pas incompatibles. Pour une bonne raison: Averroès est aussi un philosophe du politique.*¹⁴

Si faire de l'histoire de la philosophie signifie en tout cas faire de la philosophie et assumer donc un point de vue théorique précis (il n'y a pas d'histoire neutre), la faiblesse de certaines de ces lectures ne réside pas avant tout dans leur caractère idéologique mais d'un côté dans l'usage des mécanismes classiques de la rhétorique sans en avoir pleinement conscience. Quand Muhammad 'Ammara¹⁵, par exemple, parle d'Averroès comme un modèle possible pour la conciliation entre matérialistes et idéalistes, en réalité il est en train d'appeler une chose par le nom d'une autre, c'est-à-dire qu'il est en train d'élaborer une métaphore. Ainsi il rappelle l'œuvre d'Averroès pour parler de la possibilité dans le monde contemporain de concilier les instances de la modernité – dans son langage, les matérialistes –, avec celles de la foi – idéalistes –; d'un autre côté dans le fait d'assumer sans réserves le point de vue de l'Occident colonisateur qui naturellement cherche à censurer ce qui n'est pas assimilable aux catégories historiographique occidentales.

La naissance de la question historiographique à propos d'Averroès: le fantôme de Renan et le débat Antun-Abduh au début du XX siècle.

L'œuvre de Renan au milieu du XIX siècle (*Averroès et l'averroïsme*¹⁶) a représenté le point de départ pour la redécouverte de l'intérêt pour Averroès aussi bien dans le monde européen que dans le monde arabe. Dans la vision de Renan c'est l'aristotélisme ce qui caractérise la philosophie d'Averroès et son étude tend à laisser dans

l'ombre l'Averroès théologien et juriste (donc son lien avec l'Islam): *L'Averroès dont nous parle Renan est un substitut, c'est Aristote continué par d'autres moyens*¹⁷.

Le texte de Renan représente une formidable leçon de méthode, même si l'auteur considère l'objet de son étude (la philosophie averroïste) insignifiant d'un point de vue théorique: l'intérêt pour l'œuvre et la biographie du philosophe andalou, comme l'analyse des influences sur la culture européenne successive, est dû principalement à la possibilité de faire d'Averroès un symbole de l'indépendance de la pensée, comme le souligne De Libera dans sa préface à l'œuvre:

*Car l'objet de Renan n'est au fond ici ni Averroès lui-même ni ses doctrines ou sa contribution à la philosophie, c'est l'esprit humain subjugué par l'autorité, les stratégies qu'il développe, les détours qu'il emprunte, les masques qu'il revêt, pour échapper à la chaîne qu'il s'est lui-même imposée.*¹⁸

Renan influence toute la vision de la *falsafa* dans la période classique: dans son œuvre il parle explicitement de huit siècles de décadence après la mort d'Averroès (une coïncidence temporelle trop précise pour ne pas s'apercevoir, comme le souligne Stefan Wild¹⁹, que précisément huit siècles après la mort d'Averroès, Napoléon débarque en Égypte, en portant les lumières de la civilisation européenne dans le monde musulman arriéré). Ce modèle historiographique fait de la mort d'Averroès le tournant aussi bien de l'histoire de la philosophie arabe que de celle occidentale, puisque l'aristotélisme averroïste représenterait un moteur propulseur pour la sortie de l'obscurantisme médiéval²⁰. De cette façon Renan jette dans l'oubli une partie fondamentale de l'histoire de la pensée islamique, en oubliant des figures comme Ibn Khaldoun, Ibn Taimiyya mais aussi les écoles iraniennes héritières de l'avicennisme et de très nombreux amateurs de la philosophie dans l'empire ottoman²¹.

Ce qui nous intéresse le plus c'est que ce modèle historiographique est assumé par les intellectuels modernistes qui entre le XIX et le XX siècle réfléchissent sur l'identité arabo-islamique mise en crise par le colonialisme et qui proposent une relecture de sa propre tradition pour dépasser les impasses du présent²². Il y a un débat, et la fois

emblématique et célèbre, sur lequel il ne faut pas de nous arrêter pas longuement parce qu'il a été déjà très étudié, notamment par le chrétien libanais, Farah Antun, fondateur de la revue *Jami'ah* et l'un des maîtres du réformisme islamique et de la *salafyya*, le cheikh Muhammad Abduh²³.

L'article de Antun représente la première réflexion sur le rôle joué par Averroès dans la pensée arabe contemporaine: l'auteur, chrétien libanais, réfléchit sur la persécution dans le christianisme et l'Islam à partir de la biographie du philosophe andalou. Pour Antun Ibn Rushd avec sa doctrine de la séparation entre raison et dogme, pour son esprit d'ouverture et de tolérance à l'égard des autres religions représente le modèle à suivre pour le monde arabe contemporaine: *il voulait un philosophe musulman qui fut un symbole pour que sa mission fut agréée par la société musulmane*²⁴.

Précisément à propos de la figure d'Averroès les deux intellectuels entreprennent une confrontation serrée: tous les deux, comme le souligne von Kügelgen, représentent deux modèles qui serviront de point de départ pour les réflexions successives à propos d'Averroès. Tandis que pour Antun Averroès est le précurseur des Lumières et de la modernité européenne puisqu'il a été capable de rendre autonome la recherche rationnelle et philosophique et donc la science par rapport au dogme, pour Abduh, et après lui un grand nombre de islamistes rationalistes, Averroès est le symbole de la conciliation entre foi et raison et, donc, de l'existence d'une tradition de rationalisme spécifiquement islamique. Pour les deux l'Averroès historique n'est pas très important: tandis que Abduh souligne la tentative averroïste de trouver un accord entre la raison et le dogme Antun, quant à lui, souligne la séparation entre les deux et attaque l'appel réformiste de Abduh comme une tentative de réévaluer le passé.

Antun est très redevable à l'étude de Renan, même s'il prend en considération les œuvres théologiques de Ibn Rushd, œuvres que Renan avait assez négligées. En effet il s'agissait des premières œuvres disponibles dans des éditions modernes. Ce qu'Antun reprend en particulier c'est l'idée selon laquelle Averroès serait en fait une exception dans l'histoire de la pensée islamique plus qu'un produit de la culture musulmane elle-même.

Pour Abduh la réflexion sur Averroès fait partie de la tentative de reformer l'islam et de construire une nouvelle théologie et pour cela il souligne l'appel de l'islam à la réflexion rationnelle, comme l'avait déjà fait Averroès en affirmant que le donné du dogme et le produit de la raison sont en accord. De son côté le cheikh critique Antun en se rattachant à l'affirmation d'Averroès de la nécessité de la religion. Ainsi, comme le souligne Elie Kedourie avant de la publication des articles d'Antun il adopta les idées averroïstes qu'il connaissait à travers les écrits publiés mais après la publication des articles il changea sa perspective s'éloignant de l'intérêt sur le rapport entre dogme et raison et concentrant son attention sur le rapport entre pouvoir politique et religieux.

Deux lectures contemporaines: Muhammad al-Jabri et la méthode axiomatique, Hasan Hanafi et le rôle civilisateur de l'islam

Je voudrais maintenant m'arrêter rapidement sur deux lectures contemporaines, qui reprennent en quelque sorte les modèles que nous avons vu représentés par Antun et Abduh et qui me permettent de mettre au point le thème de la censure et de l'oubli dans l'historiographie. Sans aucune intention d'être exhaustif et tout en sachant que le choix fait est bien limité par rapport aux nombreux intellectuels arabes qui ont étudié la figure du philosophe andalou et ses influences sur la culture arabe et occidentale, on peut néanmoins considérer les deux auteurs comme symboles de deux tendances générales au sein de la culture arabe, qui représentent bien le mouvement dialectique de cette culture à partir du XIX^e siècle et, précisément, de la *nahda*: on peut les nommer comme *modernisme* et *réformisme* au sens suggéré par Campanini, à savoir d'une part la tentative de *moderniser l'islam*, d'autre part la tentative d'*islamiser la modernité*²⁵.

Le philosophe récemment disparu Muhammad al-Jabri (1936-2010)²⁶, activiste politique du parti socialiste marocain, dans sa réflexion sur le rapport des arabes avec la modernité examine les origines de la décadence islamique par rapport au développement technologique et culturel de l'Occident. Dans son œuvre la plus

connue, *Nahnu wa-l-Turath (Nous et la tradition*²⁷), il assume comme point de départ une lecture de l'histoire de la philosophie en partie similaire à celle proposée par Renan: dans le monde islamique la philosophie se terminerai avec Averroès et l'oubli de la tradition rationaliste serait causé par l'héritage de la tradition philosophique de l'Orient islamique, incarné surtout par la *Philosophie Orientale* d'Avicenne²⁸.

Al-Jabri distingue deux moments dans l'histoire de la pensée arabo-islamique: la première a pour fondement épistémologique le dispositif de la métaphysique émanationniste et la fusion entre religion et théologie, le second fut inauguré d'un point de vue épistémologique par la pensée d'Ibn Hazm et par le projet politico-culturelle d'Ibn Tumart (fondateur du mouvement almohade) et fut caractérisé par une rupture avec le modèle oriental de fusion entre savoir scientifique et religieux. A cette rupture théorique correspondrait le conflit politique entre le califat abbaside dans l'Orient islamique, promoteur d'une vision absolutiste du pouvoir, et l'État maghrébin-andalou fondé sur des présuppositions différentes (unité du religieux et pluralité du temporel).

Al-Jabri souligne que les fondements théoriques de la pensée orientale et gnostique sont systématisés dans l'œuvre d'Avicenne:

Si Avicenne adoptait le schéma émanationniste de Farabi, ce n'est fut donc pas pour l'appliquer à la société ou à l'histoire, même sous la forme d'une rêve mais comme une échelle qui lui permettrait d'accéder au ciel pour retenir, dès ce monde-ici, un place à son Âme dans l'Au-delà.

Il faut révéler chez Avicenne cet aspect gnostique et promoteur d'un pensée des ténèbres pour réévaluer l'image erronée que nous nous somme formé de son personnage et nous habituer à lire notre passé à la lumière de données objectives, et non plus sous la pression de nos desiderata présents. Il ne faut pas craindre de regarder en face cet aspect obscure de la pensée avicennien, qui contredit l'autre aspect, celui que reflète son grand ouvrage, al-Shifa'.²⁹

Le procès instruit d'al-Ghazali à la philosophie³⁰ fit d'Avicenne le représentant officiel de la philosophie en Islam en l'accusant d'hostilité à une cause à laquelle il avait adhéré en réalité (celle de la *philosophie orientale*) et son même adversaire, pour al-Jabri, se substitua à lui après sa mort pour défendre sa cause, en exposant les *Intentions des philosophes* et en dénonçant l'*Incohérence des philosophes* au même temps: Ghazali aurait donc accueilli les caractères *gnostiques et orientales* de la pensée avicennienne en niant la validité aux aspects rationalistes de l'auteur. Les coupes que porta l'imam à la pensée rationaliste furent presque définitives et la philosophie ne put jamais se relever de cette attaque en terre d'Islam³¹.

Mais en laissant l'Orient musulman et en se tournant vers l'Occident on peut trouver une philosophie arabo-islamique qui a rompu avec la problématique des Orientaux pour élaborer sa propre problématique. Al-Jabri parle d'un esprit averroïste opposé à un esprit avicennien: les philosophes et les juristes de l'Occident musulman relèvent du premier, parce qu'ils partagent le désir d'un retour aux sources sans la médiation de la tradition. Dans ce groupe on trouve des figures très différentes comme Ibn Tumart, Ibn Hazm (d'ailleurs le lien avec le zâhirisme – l'école juridique à laquelle appartenait Ibn Hazm – est un point commun à beaucoup de lectures contemporaines d'Averroès), Averroès lui-même et, en dernier lieu, Ibn Khaldoun.

Al-Jabri parle d'un *projet culturel andalou* dont on doit analyser les fondements épistémologiques:

On peut distinguer deux moments du projet culturel qui s'était profilé à Cordoue: le moment de la déclaration, avec l'œuvre d'Ibn Hazm, et le moment de la pleine maturité, avec celle d'Averroès.³²

Cette pensée andalouse est construite à partir de la nécessité d'écarter le gnostique (*irfan*) et séparer le démonstratif (*burhan*) du rhétorique (*bayan*); c'est pour cela que l'œuvre d'Ibn Hazm a une valeur épistémologique très importante:

D'un point de vue purement épistémologique on s'apercevra que ce zâhirisme recouvre un projet intellectuel à dimension

philosophique qui aspire à reconstruire l'Indication en tant qu'ordre cognitif fondateur de la pensée sunnite (mu'tazilite et ash'arite y compris), en lui donnant pour nouveau fondement la Démonstration (la méthode syllogistique aristotélicienne et les conceptions scientifiques et philosophiques qu'elle véhicule), et en effaçant radicalement la marque de l'Illumination shi'ite ou soufie.³³

Chez Averroès cet esprit critique, qui traverse toute la pensée du Maghreb, atteint le niveau le plus haut de son expression et aujourd'hui le monde arabe, pour faire les comptes avec sa tradition et s'ouvrir à la modernité, doit reprendre fidèlement les fondements de la pensée averroïste: la méthode axiomatique, l'enquête rationnelle des sources (préférence pour l'*Ijtihad* sur l'*Ijma* '). La référence à Averroès est explicite, écrit al-Jabri:

L'esprit averroïste peut être adapté à notre époque en tant qu'il est cohérent avec elle sur plus d'un point: le rationalisme, le réalisme, la méthode axiomatique et critique. Adopter l'esprit averroïste signifie rompre avec l'esprit d'Ibn Sina, esprit oriental, gnostique et promoteur de la pensée des ténèbres.³⁴

Al-Jabri fait donc une opération rhétorique (Averroès et l'esprit du Maghreb sont des métaphores, ils indiquent en réalité quelque chose d'autre et sont utilisés pour parler des courants laïques et modernistes, qui dans le monde contemporain se heurtent au traditionalisme religieux) et en même temps il décide de censurer, oublier une partie de l'histoire, en niant les éléments de continuité entre les commentateurs musulmans d'Aristote et en niant aussi la possibilité de différents modèles de rationalité: il semble transformer donc le rationalisme averroïste en dogmatisme aristotélicien.

Il est intéressant de noter que surtout dans l'introduction au *Fasl al-Maqal (Traité décisif)* al-Jabri souligne la profonde différence entre l'Est et l'Ouest arabo-musulman, comme fait noter Zurghani, en faisant d'Averroès et de son école un point culminant de l'histoire de la pensée maghrébine

Dans son introduction analytique au Fasl al-maqal de Ibn Rushd, al-Jabri pose l'accent sur son idée, en soulignant les différences entre l'Orient et l'Occident arabe, en faisant d'Averroès et de son école philosophique le zénith de la civilisation arabo-islamique, sans prendre en considération les efforts et les contributions des philosophes de l'Orient arabe. Al-Jabri décrit ces contributions comme s'ils étaient un fardeau qui pèse sur le développement de la pensée islamique qui continue de souffrir de ses effets jusqu'à aujourd'hui.³⁵

Il y a eu beaucoup de réactions aux idées d'al-Jabri, comme l'a rappelé Zurghani dans sa contribution: le point faible est précisément la division entre l'Orient et l'Occident arabe qui apparaît fonctionnelle à la thèse du philosophe marocain, mais ne décrit pas justement la continuité culturelle qui caractérise le monde islamique.

Le philosophe égyptien Hasan Hanafi représente un point de vue alternatif, même si non opposé, à celui d'al-Jabri: la relecture de la propre tradition (*turath*) est strictement liée au renouvellement (*tajdid*) de la pensée arabo-islamique, mais un tel renouvellement serait en dialectique avec l'Europe et l'Occident, à travers la construction d'une *science de l'occidentalisme*³⁶ opposée à l'orientalisme des colonisateurs:

L'orientalisme révèle le sujet que recherche plus que décrire l'objet de la recherche. Révèle mieux la mentalité occidentale que comprendre l'âme orientale. ... Au contraire l'occidentalisme est une discipline constituée dans le pays du tiers Monde pour compléter le processus de décolonisation ... La décolonisation sera complète seulement quand l'objet sera sujet et l'observé se transformerait en observateur.³⁷

Hanafi a été un des promoteurs du mouvement du *Tanwir* en Egypte et partage en grande partie les objectifs et les idées rationalistes dei *tanwiyyun*. Toutefois il conteste la lecture que ces derniers font de la tradition islamique. L'esprit du rationalisme, dont il se considère orgueilleusement l'héritier, a ses bases solides aussi bien dans la Grèce antique que dans la tradition islamique, pas seulement

pour la présence d'Averroès mais aussi si l'on pense à la théologie mu'tazilite elle-même.

Il existe donc un rationalisme spécifiquement islamique, comme Abduh essayait déjà de le démontrer au début du Vingtième siècle, et Hanafi se soucie d'éclaircir le rôle constructif de l'Islam dans la civilisation universelle.

Hanafi utilise la philosophie moderne de la conscience pour préciser les orientations d'Ibn Rushd et montrer le rôle civilisationnel du philosophe, qui est de refuser les jugements répandus et de décrire les choses comme elles sont.³⁸

Hanafi consacre plusieurs études à Ibn Rushd³⁹ et son attitude est cohérente avec son projet culturel de faire revivre l'esprit rationaliste et critique de l'Islam. En outre Hanafi critique explicitement l'usage que certains intellectuels font d'Ibn Rushd pour répondre aux problèmes contemporains: concentrer l'attention de façon obsédante sur le rationalisme averroïste signifie trahir les objectifs du rationalisme lui-même et glisser dans le dogmatisme de la raison.

Pour Hanafi Ibn Rushd n'était donc pas étranger à sa civilisation, il cherchait à adapter l'enseignement d'Aristote à son époque et à ses problématiques, il fut un intellectuel parfaitement intégré dans la société almohade, même si à la fin de sa vie il connaît un bref période d'exile. On doit donc rechercher et analyser son originalité en continuité avec la tradition précédente et pas en rupture avec cette tradition (soit philosophique soit religieuse).

Conclusions

On peut repartir de la question initiale: Averroès est-il porteur des Lumières? On a vu que l'écriture et la réécriture de l'histoire sont des éléments fondamentaux pour analyser les lectures contemporaines sur Averroès: (champion du rationalisme contre le dogmatisme – Antun –, médiateur des instances philosophiques avec celles religieuses – Hanafi –, le premier rationalisme islamique – Abduh –, ou, enfin, le dernier représentant de la libre pensée avant l'obscurantisme – al-Jabri

–) à la position assignée au philosophe de Cordoue correspondra une différente division de l'histoire de la pensée ou du développement de la culture arabo-islamique. Dans ces lectures (ou réécritures) la question de l'oubli, qu'on peut considérer la censure historiographique, est fondamentale.

Pour Mohammed Arkoun que je cite pour conclure ma contribution, cet oubli tient à la dialectique entre pensable et impensable, ou mieux, au fait que les intellectuels arabes contemporains ne reconnaissent pas cette dialectique et se limitent à ré-construire l'histoire au niveau du pensable (de ce que est explicite et documentée), en laissant de côté l'histoire mineure ou cachée (l'impensable). Pour cela il n'y a pas de sens d'invoquer aujourd'hui Averroès comme porteur des Lumières émancipatrices: *parce que* – dit Arkoun – *tout le pensable qu'il a exploré reste enfermé dans l'espace mentale médiéval*⁴⁰.

Il critique l'attitude des penseurs comme al-Jabri qui utilisent l'histoire de la pensée pour répondre aux problèmes de notre époque contemporaine sans réussir à garder la distance critique de l'historien:

*Les intellectuels arabo-musulmans contemporains ont tendance à projeter sur Averroès, Ibn Khaldoun, al-Farabi et d'autres penseurs longtemps délaissés des pensables propres à la modernité pour prouver à l'Occident qu'il a beaucoup reçu de la pensée arabe. C'est pour mettre fin à cette pratique apologétique que j'insiste sur la dialectique pensable/impensable.*⁴¹

L'historien arabe contemporain doit plutôt appliquer la méthode critique qui voit en Averroès un point de repère pour la raison des Lumières dont il faut dépasser le dogmatisme. Arkoun parle d'une *raison émergente* qui soit à même de réécrire l'histoire de la pensée d'un point de vue pluriel, en tenant compte de la dialectique entre pensable et impensable.

*Quels apports pourront assurer les Avicennes, les Averroès et tous les autres philosophes c'est une grande responsabilité de la raison émergente.*⁴²

Note

- 1 Cfr. par exemple: M. Arfa-Mensia (éd.), *Actualité d'Averroès. Colloque du huitième centenaire*, Carthage 16-21 février 1998, Unesco - Beït el-Hikma, Tunis 1998; *Averroès' Captious Question. The Tenth Annual Conference of the Egyptian philosophical Society*, Cairo University, December 1998; M. Wahba, M. Abousenna (éds.), *Averroès and the Enlightenment Movement*, Prometheus, New York 1996.
- 2 L'un des premiers fut Farah Antun dans son célèbre œuvre *Ibn Rushd wa-falsafatuh*, première édition Dar al-Tali'a li-al-Tiba'a, Alexandrie 1903; pour cette contribution on a consulté le texte éditée par T. Tizini, *Dar al-Farabi*, Beirut 1988; on pense aussi à M. Qasim, *al-Failasuf al-Muftara 'alaihi - Ibn Rushd*, Maktabat al-Anglu al-Misriyya, Le Caire 1954 et à M. al-Jabiri, *Nahnu wa-l-Turath: Qira'a Mu'asira fi al-Thaqafa al-'Arabiyya*, al-Markaz al-Thaqafi al-'Arabi, V éd., Casablanca 1986; traduit partiellement par M. al-Jabiri, *Introduction à la critique de la raison arabe*, A. Mahfoud, M. Geoffroy (éds.), La Découverte, Paris 1994.
- 3 *Established in October 1992 by a group of Egyptian scholars and intellectuals, the Association has set forth an agenda to counteract the claims, teachings and interpretations of the Islamists, whom they describe as salafi and reactionary. Their approach is to revive Egypt's tanwir tradition by disseminating liberal and rational ideas*, F.M. Najjar, *Ibn Rushd (Averroès) and the Egyptian Enlightenment Movement*, in "British Journal of Middle Eastern Studies", 31/2 (2004), p. 200.
- 4 W. Mourad, A. Mona (éds.), *Nadwat al-Tanwir*, Goethe Institute, Le Caire 1990 et W. Mourad, A. Mona (éds.), *Averroes and the Enlightenment*, Prometheus Books, New York 1996.
- 5 G. Endress, *Averrois Opera. Réception et édition du corpus d'Ibn Rushd*, in M. Arfa-Mensia (éd.), *op. cit.*, pp. 201-210; voir aussi Ch. Butterworth, *Averroes Precursor of the enlightenment?*, in "Alif", 16 (1996), pp. 6-18.
- 6 G. Endress, *op. cit.*, p. 207.
- 7 E. Renan, *Averroès et l'Averroïsme*, Nouv. éd. Maisonneuve & Larose, Paris 2002, p. 46.

- 8 A. von Kügelgen, *Averroes und die arabische Moderne: Ansätze zu einer Neubegründung des Rationalismus im Islam*, Brill, Leiden 1994; Id., *A Call for Rationalism: "Arab Averroists" in the Twentieth Century*, in "Alif", 16 (1996), pp. 97-132.
- 9 Ibn Rushd, *Kitāb Fasl al-Maqāl with its Appendix (Damina) and an extract from Kitāb al-Kashf 'an Manahij al-Adilla*, G.F. Hourani (éd.), Brill, Leiden 1959, on voit aussi Ibn Rushd, *Fasl al-Maqal fi ma bayn al-Hikma wa al-Shari'a min al-Ittisal*, M. 'Ammara (éd.), Dar al-Ma'arif, Le Caire 1983.
- 10 A. Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age*, Oxford University Press, Oxford 1983.
- 11 A. Ivry, *Ibn Rushd's Use of Allegory*, M. Wahba, M. Abousenna (éds.), *op. cit.*, pp. 113-125.
- 12 On a déjà traité ce sujet in F. Forte, *Per una nuova storiografia khalduniana*, in M. Campanini, (éd), *Studies on Ibn Khaldun*, Polimetrica, Milano 2005, pp. 181-199.
- 13 Sur la pensée politique d'Averroès la bibliographie est très vaste. Pour une introduction exhaustive voir D. Urvoy, *Averroès: les ambitions d'un intellectuel musulman*, Le grand livre du mois, Paris 1998.
- 14 A. De Libera, *Passage des Lumières*, in Th. Fabre (éd.), *Rencontres d'Averroès. La méditerranée, frontières et passages*, Actes sud, Arles 1999, p. 27.
- 15 Cfr. M. 'Ammara, *Ibn Rushd wa-l-Falsafa al-'Aqliyya fi al-Islam* cité dans A. von Kügelgen, *A Call for Rationalism ... cit.*, en particulier pp. 109-112.
- 16 Première édition E. Renan, *Averroès et l'averroïsme: essai historique*, A. Durand, Paris 1852; traduit en arabe par 'Abd al-Zu'aiatar, *Ibn Rushd wa-l-Rushdiyya*, 'Isa al-Halabi, Le Caire 1957; voir aussi la préface à la nouvelle édition parue chez Misonneuve et Larose, Paris 2002 par A. De Libera, pp. 7-19.
- 17 A. De Libera, *Préface* à la Nouv. Ed. de l'œuvre de Renan, *op. cit.*, p. 17.
- 18 *Ibidem*

- 19 S. Wild, *Islamic Enlightenment and the paradox of Averroes*, in "Die welt des Islams", 36/3 (1996), pp. 379-90.
- 20 Cfr. A. De Libera, *L'Islam et la construction de l'identité européenne*, R. Droit (éd.), *Jusqu'ou tolérer?* septième forum Le mond-Le Mans, Le Monde éditions, Paris 1996, pp. 78-93.
- 21 Pour une différente vision de l'histoire de la philosophie islamique voir H. Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, Gallimard, Paris 1964; cfr. D. Gutas, *The Study of Arabic Philosophy in the Twentieth Century*, in "British Journal of Middle Eastern Studies" 29/1 (2002), pp. 5-25.
- 22 Cfr. Z.M. al-Khoudheiri, *Ibn Rushd et la pensée arabe moderne*, in M. Arfa-Mensia (éd.), *Actualité d'Averroès ... cit.*, pp. 211-16.
- 23 L'œuvre célèbre de F. Antun, *Ibn Rushd wa-Falsafatuhu*, apparut pour la première fois sous la forme d'article dans "al-Jami'a", 3 (1902) et l'année suivante comme monographie pour les éditions Dar al-Tali'a li-al-Tiba'a, Alexandrie 1903 a été rééditée à plusieurs reprises; la réponse d'Abduh fut publiée dans la revue "al-Manar" 5 (1902); voir aussi E. Kedourie, *Afghani and 'Abduh. An Essay on Religious Unbelief and Political Activism in Modern Islam*, Frank Cass, Londres 1966; cfr. A. Flores, *Reform, Islam, Secularism, Farah Antun and Muhammad 'Abduh*, in A. Roussillon (éd.), *Entre réforme sociale et mouvement national, Identité et modernisation en Egypte (1882-1962)*, CEDEJ, Le Caire 1995, pp. 565-76.
- 24 Z.M. al-Khoudheiri, *op. cit.*, p. 212.
- 25 Cfr. M. Campanini, *Islam e Politica*, Il Mulino, Bologna 1998.
- 26 Pour des notices sur la biographie voir A. von Kügelgen, *A Call for Rationalism ... cit.*, note 108, p. 129.
- 27 Cfr. note 2.
- 28 À propos du débat sur la pensée orientale et gnostique d'Avicenne voir S.H. Nasr, *Ibn Sina's Oriental philosophy*, in S.H. Nasr, O. Leaman (éds), *History of Islamic Philosophy*, Kegan Paul International, London -New York 1996; D. Gutas, *Avicenna's Eastern ('Oriental') Philosophy. Nature, Contents, Transmission*, in "Arabic Sciences and Philosophy" 10 (2000), pp. 159-180.

- 29 M. Al-Jabri, *Introduction à la critique de la raison arabe ... cit.*, p. 91.
- 30 Cfr. Al-Ghazali, *Tahafut al-falasifah li' l-Imam al-Gazali*, S. Dunya (éd.), Dar al-Ma'rif, Le Caire 1972 et la réponse d'Averroès dans *L'Incohérence de l'Incohérence*, Ibn Rushd, *Tahafut at- Tahafut*, M. Bouyges, (éd.), Dar al-Mashreq, Beirut 1992 (première éd. 1930).
- 31 À propos du rapport suggéré par al-Jabri entre Avicenne et Ghazali voir R. Frank, *Creation and the Cosmic System: al-Ghazali and Avicenna*, Carl Winter, Heidelberg 1992.
- 32 M. Al-Jabri, *Introduction à la critique de la raison arabe ... cit.*, p. 108.
- 33 *Supra*, p. 109.
- 34 *Supra*, p. 168.
- 35 H.O. Zurgani, *M. Al-Yabiri y el debate sobre la razón árabe*, in "Anaquel de Estudios Árabes" 15 (2004), p. 192.
- 36 Cfr. H. Hanafi, *Muqaddima fi 'ilm al-istighrab*, Dar al-Fanniyya, Le Caire 1999.
- 37 *Supra*, p. 695.
- 38 A.A. Ataya, *Les études arabes actuelles sur Ibn Rushd*, in M. Arfa-Mensia (éd.), *Actualité d'Averroès ... cit.*, p. 227.
- 39 Cfr. H. Hanafi, *Ibn Rushd Sharih an Aristu*, in *Dirasat Islamiyya*, Dar al-Tanwir, Beirut 1982, pp. 157-206.
- 40 M. Arkoun, *La place d'Averroès dans l'histoire de la pensée*, in Th. Fabre (éd.), *op. cit.*, p. 37.
- 41 *Ibidem*.
- 42 *Supra*, p. 39.