

# Prière pour l'Acropole

Autor(en): **Barilier, Étienne**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Études de Lettres : revue de la Faculté des lettres de l'Université de Lausanne**

Band (Jahr): - **(2005)**

Heft 3

PDF erstellt am: **23.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-870116>

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

## PRIÈRE POUR L'ACROPOLE

*Averroès et l'averroïsme* d'Ernest Renan, œuvre de philologie rigoureuse et de profonde érudition, est d'abord une histoire des interprétations plus ou moins aberrantes dont Ibn Rushd fut la victime au cours des siècles. C'est donc l'histoire d'un mythe, autant et davantage que celle d'une doctrine philosophique: une salutaire œuvre de critique. Notre époque accuse cependant Renan d'avoir substitué son propre mythe (rationaliste, positiviste, philhellène) à ceux qu'il combattait. Les choses ne sont peut-être pas si simples. Et qu'en est-il de notre mythe à nous?

Averroès a-t-il existé? On en vient parfois à se le demander, tant sa réalité, dans l'histoire de la philosophie occidentale, est recouverte par son mythe. A-t-il existé, ce personnage dont le nom même, au gré des auteurs et des commentateurs, n'a cessé de varier, et de se plier à l'idée qu'on se faisait de l'homme? «Averoys, cioè senza verità», s'écria un jour Benvenuto d'Imola<sup>1</sup>. Eh oui, «verus», précédé d'un alpha privatif, signifie «non vrai». Bref, Averroès égale menteur. Mais plutôt que celui qui ne profère pas la vérité, peut-être faudrait-il définir Averroès comme celui qui ne possède pas la réalité, qui n'est pas *avéré*.

Averroès, pourtant, semble bien avoir existé. Il s'appelait tout simplement Aboulwalid Mohammed Ibn-Ahmed Ibn-Mohammed Ibn-Rushd<sup>2</sup>, et vécut en Andalousie, de 1126 à 1198. Mais ce n'est pas seulement son nom qui est changeant à l'infini<sup>3</sup>. Sa pensée même a

---

<sup>1</sup> Cf. E. Renan, *Averroès et l'averroïsme* (abrégé désormais AV), p. 183.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 27 (Renan choisit ici la graphie *Ibn Roschd*). Abdurrahman Badawi se montre plus précis: Abû al-Walîd Muhammad ibn Ahmad ibn Muhammad ibn Ahmad ibn Ahmad ibn Rushd (cf. son *Averroès*, p. 9).

<sup>3</sup> Renan se plaît à réciter la liste de ces identités, telle une litanie de Satan: Ibin-Rosdin, Filius Rosadis, Ibn-Rusid, Ben Raxid, Ibn-Ruschod, Ben-Reshed,

pris toutes les formes qu'on a bien voulu lui donner, au fil des siècles, au gré des interprétations. Très vite il fut bien autre chose qu'un philosophe: un symbole, un raccourci, un drapeau, un repoussoir, une insulte. Nul ne l'a su mieux que Renan: son *Averroès et l'averroïsme* est d'abord l'histoire d'un malentendu, pour ne pas dire d'un contresens.

S'il a répertorié des sens faux, c'était pour aller au sens vrai. Et personne ne conteste aujourd'hui que son travail, mené avec tout le sérieux d'une thèse de doctorat — après tout, c'en était une — a fait avancer la science, et progresser notre connaissance «objective» d'Averroès. Mais son portrait du philosophe andalou fut-il pour autant fidèle? Ce n'est guère l'avis de la critique contemporaine, qui lui reproche d'avoir à son tour créé un Averroès à sa convenance, en fonction de ses propres conceptions, de son propre rationalisme hérité de Hegel, Feuerbach, Strauss, Cousin, Comte et quelques autres. Bref, même s'il a dénoncé et démonté des mythes, Renan ne nous offrirait pas Averroès tel qu'en lui-même, mais un mythe du second degré.

Je ne suis pas sûr que cette critique soit entièrement fondée. Ou peut-être l'est-elle, mais il faut s'empresse d'ajouter que l'Averroès d'aujourd'hui n'est pas moins mythique, pas moins «interprété» que celui de Renan. Ces toutes dernières années voient s'additionner les rééditions des textes d'Ibn Rushd, et même la parution, directement en édition de poche, d'un ouvrage jusqu'alors inédit en français<sup>4</sup>. C'est heureux pour la science. Mais ces rééditions ou ces nouvelles traductions ne s'expliquent pas par le seul amour du savoir. À son tour, notre époque veut faire parler Averroès, elle veut l'enrôler; à son tour elle voit en lui davantage qu'un philosophe: un symbole, et peut-être la métonymie d'un certain islam, l'islam que nous espérons aujourd'hui, nous autres Européens.

\*

Dès 1847, alors qu'il est âgé de 24 ans, Renan projette une thèse latine sur Averroès. Cette thèse sera finalement écrite en français,

---

Aben-Rassad, Aben-Rois, Aben-Rasd, Aben-Rust, Avenrosd, Avenryz, Adveroy, Benroist, Avenroyth, Averroysta, Abulgail, Aboolit, Alulidus, Ablult, Aboloys, Membucius, Muhuitius, Benris, Beuris, Mauritius, Mahuntius (AV, p. 25 note 6, et p. 165). Ce dernier nom nous rappelle quelque chose. Mais oui, c'est celui du faux Mahomet des *Les Versets sataniques*, dont l'auteur est un certain *Rushdie*, c'est-à-dire Ibn *Rushd*. La boucle est bouclée.

<sup>4</sup> Cf. Averroès, *L'intelligence et la pensée, Grand Commentaire du De anima*, livre III, 429 a 10-435 b 25.

sous le titre *Averroès et l'averroïsme, essai historique*, et soutenue le 11 août 1852 (la thèse latine s'intitulera, elle, *De philosophia peripatetica apud Syros*<sup>5</sup>). Le sujet d'Averroès aurait été suggéré à l'auteur par une tierce personne, mais il est clair qu'il répondait à ses préoccupations profondes. Adolescent, celui qui était encore un futur prêtre apparaissait déjà tourmenté par le problème de l'immortalité de l'âme et par la conciliation entre foi et raison. Or Averroès n'avait-il pas nié l'immortalité individuelle et affirmé les droits de la raison contre les prétentions de la foi? Jules Chaix-Ruy voit même dans l'intérêt de Renan pour Ibn Rushd une conséquence indirecte du traumatisme vécu par le petit Ernest, dont le père avait été retrouvé mort sur une grève bretonne: il n'y a pas d'âme individuelle immortelle, la matière seule individue, et dès lors que la matière est noyée...<sup>6</sup>

Au cours d'un voyage en Italie, Renan va hanter les bibliothèques, et du Mont Cassin jusqu'à Padoue et Venise, en passant par Florence et Pise, il part à la chasse de tous les manuscrits du grand Commentateur. À l'autre extrémité du spectre critique, il va se passionner pour l'iconographie averroïste. Il va contempler et analyser, *in situ*, les fresques qui mettent en scène le philosophe andalou, ou plutôt le monstre qu'il était devenu. Bref, du manuscrit arabe ou hébreu, qui permet de serrer au plus près l'Averroès historique, jusqu'à la fresque du moyen-âge italien, qui illustre de la manière la plus délirante l'Averroès mythique, Renan rassemble tout, et ne néglige rien de ce qui distingue le vrai du faux, la réalité du fantasme. Ainsi pourra-t-il écrire un véritable «roman philologique» en même temps que «l'histoire d'une représentation», pour reprendre les expressions d'Alain de Libera<sup>7</sup>.

Dans son ouvrage, le jeune érudit commence par exposer ce que l'on savait à son époque de la vie d'Averroès: peu de chose — mais nous n'en savons guère plus aujourd'hui — afin de le dégager de la légende. La tâche se révèle difficile, car il faut compter avec «la ténacité de l'erreur»<sup>8</sup>. Cette erreur est multiple: elle consiste aussi bien à croire qu'Averroès savait le grec, donc lisait Aristote dans le texte, qu'à lui attribuer toutes sortes d'aventures édifiantes ou abracadabrantes, sur la foi d'un récit de Léon l'Africain repris sans critique

---

<sup>5</sup> Cf. E. Renan, Lettre à Victor Cousin, du 25 septembre 1848, citée in J. Chaix-Ruy, *Ernest Renan*, p. 105.

<sup>6</sup> Cf. J. Chaix-Ruy, *Ernest Renan*, p. 86.

<sup>7</sup> Cf. A. de Libera, Préface à E. Renan, *AV*, p. 13 et 15.

<sup>8</sup> *AV*, p. 52.

par la plupart des dictionnaires<sup>9</sup>. Tout cela balayé, que reste-t-il? La certitude qu'Averroès était un bourreau de travail, qu'il a exercé les fonctions de cadî, qu'il a connu la disgrâce, qu'il a rencontré Ibn Arabî — mais le moins que l'on puisse dire est que cette rencontre est diversement interprétée, et cela jusqu'à nos jours. C'est encore Renan qui, à tout prendre, en propose la version la plus sobre et la plus équitable, sans chercher à donner la victoire au rationaliste contre le mystique<sup>10</sup>.

Averroès est précisément «le moins mystique des philosophes arabes espagnols». Dans son «système de naturalisme»<sup>11</sup>, c'est la raison seule qui permet l'union avec Dieu. Extrapolant à partir du *Traité de l'âme* d'Aristote, Ibn Rushd met en évidence l'existence d'une intelligence séparée, d'un intellect distinct de l'individu; il postule «une sorte de raison objective et impersonnelle» qui n'est pas sans rappeler, poursuit Renan, la pensée de Malebranche<sup>12</sup>. Quant à l'immortalité des êtres particuliers, il n'en est pas question: «L'intellect individuel est périssable et finit avec le corps»<sup>13</sup>. Comme celui du père noyé.

Renan, cependant, n'est pas de ceux qui prétendent que, malgré ses protestations de foi, Averroès fut «le représentant de l'incrédulité et du mépris des religions existantes», comme on ne tarda pas à l'en accuser. Non, il affirme au contraire que le grand Commentateur a «cru à l'islamisme» et n'a nullement récusé «l'accord de la philosophie et de la religion». C'est tout juste s'il concède, à la fin du chapitre consacré à sa doctrine, que les philosophes en général, et Averroès en particulier, peuvent tomber parfois sous le reproche «d'inconséquence

<sup>9</sup> Renan, cependant, se montre trop sévère pour Pierre Bayle, en le comptant parmi les colporteurs d'anecdotes fantaisistes (AV, p. 26). Il est vrai que «l'athlète de la vérité» reprend certaines d'entre elles, mais il en rejette d'autres, ou les regarde avec une méfiance digne d'éloge (cf. P. Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, Slatkine Reprints, 1969, t. II, col. 530 b et 544 a). Dominique Urvoy, lui aussi, me semble avoir lu Bayle sans voir la distance que l'auteur du *Dictionnaire* prenait lui-même vis-à-vis des anecdotes qu'il rapportait (Cf. D. Urvoy, *Averroès, les ambitions d'un intellectuel musulman*, p. 193-96).

<sup>10</sup> AV, p. 29. En revanche, il suffit de comparer, chez les modernes, le récit dévotieux d'Henry Corbin, qui donne à Ibn Arabî la victoire absolue, au récit sarcastique de Dominique Urvoy, qui traite le mystique soufi de Narcisse ridicule, pour voir qu'Averroès demeure un signe de contradiction (cf. H. Corbin, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabî*, p. 19, 39-40; et D. Urvoy, *Averroès, les ambitions d'un intellectuel musulman*, p. 167-69).

<sup>11</sup> AV, p. 114 et 118.

<sup>12</sup> AV, p. 101.

<sup>13</sup> AV, p. 119.

et de restriction mentale»<sup>14</sup>. Mis à part cette concession, Renan n'attribue jamais à Averroès le fameux topos de la «double vérité».

La «double vérité»: c'est, on s'en souvient, l'autorisation donnée à la «foi» et à la «raison» de s'opposer comme le noir au blanc, tout en étant, chacune en son domaine, l'expression du vrai. Thomas d'Aquin résume ainsi ce type d'attitude, tel qu'il se manifeste à propos de la notion aristotélicienne d'«unité de l'intellect»: «Par la raison je conclus de nécessité que l'intellect est numériquement un, mais je tiens fermement le contraire par la foi»<sup>15</sup>. Si cette attitude a existé, elle ne fut certainement pas le fait d'Averroès lui-même. Et Renan ne répète pas l'erreur si universellement répandue à ce sujet<sup>16</sup>. Mais comment Ibn Rushd posait-il le problème des relations entre foi et raison? C'est bien la question centrale, que débattit Renan, et que l'on continue de débattre aujourd'hui. Nous y viendrons tout à l'heure.

\*

Dès le deuxième tiers de son ouvrage, Renan va s'intéresser non plus au Commentateur lui-même, mais à sa descendance, donc à ce qu'on a coutume d'appeler l'averroïsme, chez les Juifs puis dans le monde chrétien. Il s'attaque alors à l'histoire d'une méconnaissance croissante.

À partir de 1255, Saint Thomas s'en prend aux thèses averroïstes, et sans doute les force-t-il déjà pour mieux les vaincre. Mais il respecte encore son adversaire. De même Dante Alighieri: s'il place Averroès en enfer, il le fait «dans une région honorable» de celui-ci<sup>17</sup>. Cependant, cette clémence ne dure pas. «L'Averroès véritable» ne va pas tarder à disparaître «derrière l'Averroès incrédule»<sup>18</sup>, victime des

<sup>14</sup> AV, p. 125, 129, 131.

<sup>15</sup> Cf. Th. d'Aquin, *Contre Averroès*, p. 195. Cf. aussi p. 50.

<sup>16</sup> Alain de Libera affirme que Renan a fait du topos de la double vérité «le mot de passe de l'averroïsme, reprenant en cela un lieu commun littéraire établi dès le XIII<sup>e</sup> siècle» (cf. «Pour Averroès», préface à Averroès, *L'islam et la raison*, p. 27, note 18). Sans doute, mais ne faudrait-il pas souligner que si Renan décrit ce «lieu commun», il ne le prend pas à son compte? Ce qui ne laisse pas d'être piquant, c'est qu'un Dominique Urvoy, sans attribuer à Averroès la thèse de la double vérité, ne l'en soupçonne pas moins d'«une certaine roublardise» dans ce domaine fort délicat de la justification de la rationalité philosophique face aux exigences de l'orthodoxie religieuse... il invoque sa «prudence», son «embarras», voire son «air innocent» (*Averroès, les ambitions d'un intellectuel musulman*, p. 137-38, 139, 142).

<sup>17</sup> AV, p. 183.

<sup>18</sup> AV, p. 186.

imprécations d'un Raymond Lulle, puis d'un Pétrarque: ce «chien enragé [...] poussé par une fureur exécrable, ne cessait d'aboyer contre le Christ et contre la foi catholique»<sup>19</sup>. Selon Renan, il est possible que le responsable indirect de cette disgrâce ait été Frédéric II de Hohenstaufen, peut-être un des premiers lecteurs des traductions latines d'Averroès. La réputation sulfureuse de l'empereur commença de susciter la légende d'un philosophe mécréant, voire diabolique<sup>20</sup>.

C'est dans l'iconographie qu'on trouve les traces les plus impressionnantes de cet Averroès fantasmatique. Ainsi l'*Enfer* d'Orcagna, à Pise, qui s'inspire de Dante, mais qui va beaucoup plus loin que lui: à côté de Mahomet coupé en morceaux et de l'Antéchrist écorché vif, Averroès est enroulé dans un serpent<sup>21</sup>. Le Commentateur n'a pas un sort bien meilleur dans les représentations des *Disputes de Saint Thomas*, notamment celle de Francesco Triani à l'église Sainte-Catherine de Pise, où le pauvre philosophe est «comme transpercé par le rayon qui émane de Saint Thomas». Ou dans celle de Taddeo Gaddi à Santa Maria Novella de Florence: le suppôt de l'erreur gît aux pieds du saint, dans la très compromettante compagnie d'Arius et de Sabellius<sup>22</sup>.

Certes, avec l'averroïsme padouan, qui fleurit en plein quinzième siècle, Averroès ne croupit pas en Enfer. Il demeure respecté, car il est la voix d'Aristote. Mais précisément, que ce soit chez Achillini, Pomponazzi, Agostino Nifo ou Elia del Medigo (professeur de Giovanni Pico della Mirandola), l'«averroïsme» indique tout au plus «la confiance accordée au *Grand Commentaire* dans l'interprétation d'Aristote»<sup>23</sup>. Or c'est cette confiance que la Renaissance estimera

---

<sup>19</sup> Cité in AV, p. 214, note 253. Cf. aussi l'évocation de l'œuvre de Pétrarque, *Mon ignorance et celle de tant d'autres*, essentiellement dirigée contre les «averroïstes», et citée p. 234-38.

<sup>20</sup> AV, p. 158. La pensée d'Averroès influença peut-être Frédéric II, au point qu'on alla jusqu'à imaginer que le philosophe avait vécu à sa cour. Mais elle influença surtout, d'une manière à la fois subtile et profonde, la vision du monde de son siècle: en contribuant à placer ce monde sous le signe de la *necessitas* plutôt que de la providence miraculeuse; en suggérant une nouvelle perception du temps qui valorisait l'ici-bas; en donnant corps à l'idée de continuité, donc, à terme, à celle de progrès (cf. à ce sujet E. Kantorowicz, *L'empereur Frédéric II*, in *Œuvres*, p. 232, et *Les deux corps du roi*, in *Œuvres cit.*, p. 843-50). Or, qui ouvre le temps déploie l'espace: Averroès n'est-il pas cité par Christophe Colomb comme l'un des auteurs qui lui ont fait deviner l'existence du Nouveau Monde? (Cf. AV, p. 226).

<sup>21</sup> AV, p. 216-17.

<sup>22</sup> AV, p. 220-21.

<sup>23</sup> AV, p. 260.

déplacée, elle qui prône le retour aux sources grecques. C'en est alors fini d'Averroès. Lorsqu'on l'évoque encore, c'est résolument sans le connaître. Ainsi d'Érasme ou plus tard de Leibniz. Mais qu'importe. Son temps est passé.

\*

J'ai dit que Renan, très généralement, avait observé la plus grande sobriété dans ses jugements, d'autant plus que son livre a pour objet l'histoire de toutes les erreurs et de tous les excès d'interprétation qu'on a pu commettre sur Averroès. Ses dernières pages proposent d'ailleurs une étonnante réflexion herméneutique; il y invoque la «nécessité du contresens», et sa valeur créatrice. On pourrait craindre qu'un tel propos ne détruise entièrement tout ce que l'auteur a soigneusement édifié sur trois cents pages serrées: si le contresens est toujours nécessaire et créateur, à quoi bon le traquer et le dénoncer dans le moyen-âge chrétien? En réalité, tout contresens qui brille n'est pas or: Renan fait le départ entre l'erreur ou le mensonge sur les faits, ou encore l'indifférence aux faits, qui sont autant de crimes contre la Philologie, et la création d'une perspective nouvelle, fruit de nouveaux besoins humains et du développement progressif des doutes ou des désirs de l'humanité. «L'interprétation vraiment féconde», dit la dernière phrase de sa thèse, «est l'œuvre de la conscience bien plus que de la philologie»<sup>24</sup>.

Mais s'il est vrai que le philosophe Renan ne déploie sa liberté que dans les limites que lui assigne la vérité philologique, quelle est l'interprétation que sa «conscience» nous donne d'Averroès? Et pourquoi cette interprétation pose-t-elle problème aujourd'hui, au point de faire dire à certains critiques qu'elle relève à son tour du mythe? Eh bien, c'est que la conscience renanienne aurait été décidément trop philhellène. Le mythe de Renan, ce serait l'obsession européocentriste, ethnocentriste et «grecque» de la Raison. Au point que l'auteur de *l'Avenir de la Science* méconnaîtrait la véritable nature de la rationalité d'Averroès en particulier et de l'islam en général.

Il n'est pas niable que toute l'interprétation renanienne est soumise à une conception progressiste, post-hégélienne et post-comtienne, de l'histoire de l'esprit, et de la raison positive. On le voit bien à ce signe que la philosophie d'Averroès paraît à Renan à la fois respectable et insignifiante. Respectable parce qu'en son temps, elle a refusé la

---

<sup>24</sup> AV, p. 299.



mystique et soumis le monde aux mesures de l'Intellect; parce qu'elle a été rationaliste autant qu'on le pouvait en ces époques sombres. Mais insignifiante aux temps modernes, éclairés enfin, et qu'inaugura «la grande école sérieuse, l'école scientifique, celle qui s'ouvre par le génie de Léonard de Vinci [...] et se consomme par le génie de Galilée [...]. Cette école vraiment moderne et tout à fait libre enfin de la barbarie du moyen-âge, pouvait seule en finir avec un aristotélisme décrépité. La vraie philosophie des temps modernes, c'est la science positive et expérimentale des choses»<sup>25</sup>.

Tout est dit. Et si l'averroïsme et l'aristotélisme sont décrépits, si la seule philosophie est la science positive, on peut bien imaginer que de l'islam il ne reste pas grand-chose non plus. *Averroès et l'averroïsme* ne parle guère de cette religion pour elle-même, mais par la suite les textes de Renan ne manqueront pas qui la condamneront, non sans violence ni dédain. Voici un texte qui peut faire dresser les cheveux sur la tête:

À l'heure qu'il est, la condition essentielle pour que la civilisation européenne se répande, c'est la destruction de la chose sémitique par excellence, la destruction du pouvoir théocratique de l'islamisme, par conséquent la destruction de l'islamisme<sup>26</sup>.

Dans une conférence prononcée vingt-et-un ans plus tard, sur *L'islam et la science*, l'auteur dénoncera la «nullité intellectuelle des races qui tiennent uniquement de cette religion leur culture et leur éducation»<sup>27</sup>. N'en jetons plus.

Dès lors, la critique contemporaine est à son tour impitoyable: Renan n'a démonté les mythes développés autour d'Averroès dans le moyen-âge chrétien que pour mieux y substituer un autre mythe, à nos yeux particulièrement discrédité, celui d'une philosophie culmi-

<sup>25</sup> AV, p. 287.

<sup>26</sup> Cf. E. Renan, «De la part des peuples sémitiques dans l'histoire de la civilisation», discours d'ouverture du cours de langue hébraïque, chaldaïque et syriaque au Collège de France, prononcé le 21 février 1862, in *Qu'est-ce qu'une nation?*, p. 198. À noter que l'«islamisme», sous sa plume, signifie l'«islam».

<sup>27</sup> Cf. E. Renan, *L'islam et la science*, p. 10. Je voudrais mentionner ici un autre texte peu connu, mais peut-être prophétique, un peu. L'auteur y parle du *wahabisme*: «Je pense pour ma part que l'islamisme a là son dernier et infranchissable boulevard, qu'il finira par où il a commencé, par n'être plus que la religion des Arabes et de Mahomet. Mais nul ne sait ce qui arriverait le jour où l'Arabie se lèverait de nouveau au nom de sa foi invincible en la supériorité de sa race et de la religion d'Abraham» (cf. E. Renan, «Le voyage d'Ibn Batoutah», *Journal des Débats* du 14 déc. 1853, cité in J. Chaix-Ruy, *Ernest Renan*, p. 182, note 20).

nant dans la science positive, et celui d'une supériorité *a priori* de la raison grecque. Même si Renan n'attribue jamais à Averroès la thèse de la «double vérité», il n'en estime pas moins que ce penseur, à son insu peut-être, était philosophe *malgré* l'islam, ou dans la seule mesure où il n'était pas musulman. Comment penser autrement, une fois qu'on a posé que l'islam est l'ennemi déclaré de la raison et de la science?

\*

C'est sur ce terrain que les spécialistes contemporains, au-delà des réactions scandalisées que peut provoquer l'ethnocentrisme renanien, ont entrepris de lui répondre. Laudyce Rétat, dans un article consacré à «Renan et l'islam», dénonce la «pétition de principe» de la supériorité grecque, et le «préjugé grec de Renan»<sup>28</sup>. Alain de Libera, de son côté, a brillamment tenté de montrer que le problème même de la raison et de la science ne se pose pas en islam comme Renan l'a posé — mais aussi bien, qu'il ne se pose pas non plus comme l'a posé la tradition gréco-chrétienne. En d'autres termes, l'histoire du mythe averroïste devrait être réécrite: l'erreur du Moyen Âge n'aurait pas été tellement de considérer l'averroïsme comme une impiété, que de lui prêter une réponse impie à une question qu'il ne s'est jamais posée. Et cette erreur, Renan ne s'en serait pas défait non plus, parce que cet agnostique positiviste continuait à penser comme les chrétiens hellénisés l'avaient fait avant lui: en termes de «foi» et de «raison». Ce que ne faisait pas Averroès, ce que ne fait pas l'islam.

La preuve? Le fameux topos de la «double vérité» n'a rien d'islamique. C'est une «invention» de Thomas, un «piège logique» destiné à confondre les averroïstes latins, mais qui ne correspond à rien de réel dans la pensée d'Averroès lui-même. Il ne s'agit donc pas seulement de disculper le philosophe andalou, comme l'a fait Renan, en assurant qu'il n'était pas un hypocrite. Il s'agit d'affirmer que l'opposition raison-foi, qui est propre à la vision médiévale chrétienne comme à celle de Renan, n'est pas pertinente dans le cas d'Averroès<sup>29</sup>.

Ce point est capital. Car si le concept même de «double vérité» est relatif à la vision chrétienne et occidentale de la pensée, cela signifie

---

<sup>28</sup> Cf. L. Rétat, «Renan et l'islam», notamment les p. 601 et 605.

<sup>29</sup> Cf. A. de Libera, Introduction à Thomas d'Aquin, *Contre Averroès*, en particulier les p. 53-58. Voir aussi du même auteur, l'«Introduction» à Averroès, *Discours décisif*, p. 56-69.

qu'il y a plus de rationalités, au ciel et sur la terre, que n'en conçoit notre philosophie européocentriste, et qu'à l'horizon de la réflexion, il n'y a plus de motif de refuser par principe une conciliation entre «l'islam et la raison», comme le dit le titre programmatique (et contemporain, ô combien!) qu'on a donné à une récente édition d'Averroès<sup>30</sup>.

\*

C'est avec crainte et tremblement que j'avoue ne pas être entièrement convaincu par l'argumentation extrêmement fouillée et virtuose d'Alain de Libera sur ce sujet brûlant (une argumentation qui met parfois en jeu jusqu'à la ponctuation des textes arabes<sup>31</sup>). J'irais même jusqu'à suggérer que la position de Renan (scientisme et irrespect de l'islam mis à part), et notamment son affirmation de l'universalité de la raison grecque, n'est peut-être pas insoutenable aujourd'hui. Je me demande d'ailleurs si cette position n'est pas défendue, en dépit de toutes les apparences, par ceux-là mêmes qui la récusent. Mais procédons par ordre.

Dans le débat (préssumé faux) entre la «raison» et la «foi», il est sans doute vrai que pour Averroès la question ne se posait pas, du moins pas dans les termes où nous la posons. Mais est-ce parce que son point de vue transcendait nos distinguos, ou parce que le Commentateur demeurait en deçà du lieu où cette question commence véritablement de se poser?

A. de Libera avance qu'aucun passage du *Discours décisif* «n'affirme l'impossibilité philosophique de ce qui est vrai selon la foi. Aucun n'affirme l'impossibilité philosophique de ce que dit la foi. Aucun n'affirme l'existence de deux vérités contraires»<sup>32</sup>, si bien que la question n'est pas d'harmoniser la religion avec la philosophie, mais simplement d'établir leur «connexion» légale<sup>33</sup> (le *Discours décisif* étant une fatwa, prononcée par le cadî Averroès). Bref, Ibn

---

<sup>30</sup> Cf. Averroès, *L'islam et la raison*. Et tant qu'à faire, pourquoi ne pas qualifier ce cadî philosophe d'«intellectuel musulman», comme le fait D. Urvoy dans le titre même de son ouvrage?

<sup>31</sup> Cf. «Introduction» au *Discours décisif*, p. 64. La même question de ponctuation est débattue chez D. Urvoy, *Averroès, les ambitions d'un intellectuel musulman*, p. 140.

<sup>32</sup> Cf. A. de Libera, «Introduction» au *Discours décisif*, p. 63. S'il faut en croire J. Chay-Ruy, Renan n'aurait pas eu connaissance de ce texte d'Averroès, qu'effectivement il ne cite jamais (cf. J. Chaix-Ruy, *Ernest Renan*, p. 172). Mais l'eût-il connu que cela n'aurait sans doute guère changé son point de vue.

<sup>33</sup> Cf. «Introduction» au *Discours décisif*, p. 67.

Rushd «se place d'un bout à l'autre de l'œuvre du point de vue d'une Vérité unique qui est la Révélation elle-même»<sup>34</sup>. Il n'y a pas «de contradiction essentielle de la sagesse et de la Révélation»<sup>35</sup>. Mieux, il existe «un accord entre le sens littéral du Texte révélé et les thèses du péripatétisme» (donc la philosophie)<sup>36</sup>. L'islam, au travers de la pensée d'Averroès, nous offrirait enfin «la victoire de la philosophie dans la théologie — au service de la Révélation»<sup>37</sup>.

Fort bien, mais cela signifie-t-il qu'Ibn Rushd avait conquis une position supérieure, qu'il avait réellement fait fusionner le message coranique avec les thèses aristotéliennes? A-t-il vraiment établi la légitimité de la raison philosophique au sein même de l'islam, délivrant ainsi un message précieux et encourageant pour notre temps, dont on sait les problèmes qu'il rencontre à cet égard?<sup>38</sup> Je crois que l'interprétation renanienne, au-delà de tout progressisme naïf, est (malheureusement) un peu plus vraisemblable: si Averroès ne voit pas de contradiction entre le Coran et la sagesse du philosophe, c'est tout bonnement parce qu'il n'envisage pas que la raison puisse franchir les limites de la simple religion. Bref, parce que la raison, chez lui, n'est pas la quête de tous les possibles du monde et de l'homme. Avant Alain de Libera, Renan disait déjà que le Commentateur a «cru à l'islamisme», comme à «l'accord de la philosophie et de la religion»<sup>39</sup>. Mais l'auteur d'*Averroès et l'averroïsme* regrettait cette croyance et cet accord comme une faiblesse et une inconséquence; Alain de Libera semble s'en réjouir comme d'une conquête qui nous arrache enfin aux faux dilemmes de la théologie chrétienne, aussi bien qu'aux mirages délétères de la rationalité hellénocentrique. Mais faut-il vraiment être un fils attardé de la Grèce pour estimer que l'exercice de la raison, toujours et partout, est contradictoire avec l'agenouillement devant la révélation? Enfin, ne risquons-nous pas de nous extasier un peu vite, comme si nous étions en présence de je ne sais quelle

---

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 64.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 66.

<sup>36</sup> Cf. A. de Libera, «Pour Averroès», Introduction à *L'islam et la raison*, p. 31. En cas de désaccord apparent entre le sens obvie d'un énoncé coranique et une conclusion philosophique, le sens obvie d'un autre énoncé coranique doit pouvoir témoigner de la conformité de ces deux énoncés, telle que l'établira l'exercice interprétatif (p. 28-29).

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 37.

<sup>38</sup> Telle est bien la conclusion du «Pour Averroès», Introduction à *L'islam et la raison*, p. 74-76.

<sup>39</sup> Cf. AV, p. 125 et 129, déjà citées *supra*.

troisième voie de la pensée, ou d'une nouvelle rationalité, devant ce qui est modestement l'expression de l'Obéissance du croyant?

Aux yeux de Renan, la philosophie arabe et musulmane est une contradiction dans les termes<sup>40</sup>. Elle est ce «cercle carré» dont parlera plus tard Heidegger à propos de la philosophie chrétienne. C'est peut-être excessif, mais pour répondre à cette affirmation, suffit-il de poser que la religion et la philosophie musulmanes *ne sont pas* l'une à l'autre ce que le cercle est au carré? Si nous quittons les considérations générales pour aller aux textes, est-il un seul verset du Coran qui ne réclame pas douloureusement d'être rendu compatible avec ce qu'il faut bien appeler la raison humaine, dans son acception la plus simple et la plus large à la fois, son acception logique et son acception humaniste? Ou faudra-t-il faire comme Mohammed Iqbal, qui trouvait Bergson et Einstein dans le Coran? Et comment s'en sortir avec les versets qui consacrent la sujétion de la femme? Sujétion qu'Averroès semble avoir d'ailleurs déplorée dans son commentaire à la *République* de Platon, mais sans aller jusqu'à étendre ce commentaire avisé aux sourates du Coran<sup>41</sup>. Vraiment, honnêtement, il n'y a ni cercle ni carré? Et faut-il être prisonnier d'une vision étroite de la raison pour considérer que le Coran pose un défi insurmontable au *philosophe*: celui, précisément, de la quadrature du cercle?<sup>42</sup>

\*

Si maintenant nous élargissons un peu le champ, et cherchons à savoir pourquoi des interprétations comme celles d'Alain de Libera se mettent à fleurir aujourd'hui, la réponse est assez claire: il s'agit de venir en aide à l'islam des Lumières, de prouver que l'islam n'est pas incompatible avec la raison ni la science, etc. Et de se référer à l'exemple canonique d'un grand «intellectuel musulman». Noble but, mais dont il ne faut pas se cacher qu'il oriente (et tente de désoccidenter) nos

---

<sup>40</sup> Si Ibn Rushd fut persécuté, c'est parce qu'à son époque, «la guerre contre la philosophie est organisée sur toute la surface du monde musulman», et que «le véritable génie arabe [...] était absolument antipathique à la philosophie grecque» (AV, p. 39 et 79).

<sup>41</sup> Cf. Averroès, *Commentary on Plato's Republic*, p. 166.

<sup>42</sup> Notons tout de même que D. Urvoy, dans son approche du *Discours décisif*, fait état d'une réelle tension entre les opinions d'Averroès et la pensée dominante, ce qui oblige ce dernier à diverses prudences ou divers détours. Si cette tension est réelle, cela signifie que la «solution» d'Averroès, qui concilie sagesse et révélation, n'est guère congéniale à l'islam, et qu'il existe bel et bien, dans cette affaire, un cercle et un carré.

interprétations. De surcroît, je me demande si ce combat-là ne reste pas, en fin de compte, un combat typiquement européen et occidental<sup>43</sup>.

Car annoncer la «victoire de la théologie *dans* la philosophie», c'est encore affirmer l'universalité de la raison, de «notre» raison. C'est faire dire aux musulmans: *anch'io, son' filosofo*. L'entreprise est ambiguë: ne consiste-t-elle pas à décrire l'islam avec nos catégories dans le geste même d'affirmer son exquise singularité? Averroès n'a strictement rien à nous envier comme *philosophe*, et pourtant il est *musulman*! Voilà le beau paradoxe que la critique contemporaine cherche à soutenir<sup>44</sup>.

Bref, cette critique tente d'appriivoiser l'islam tout en proclamant sa différence. Mais de deux choses l'une: ou bien cette différence est irréductible, la «rationalité» islamique est radicalement étrangère à la nôtre, mais dans ce cas nous n'appriivoisons pas grand-chose (après tout, les penseurs qui se réclament du wahabisme le plus pur et le plus dur nous expliquent de leur côté que l'islam est rationnel de part en part). Ou bien cette différence est réductible, ce qu'il faut espérer pour éviter le «choc des civilisations», mais cela signifie qu'au-dessus des rationalités qu'on a pris tant de mal à distinguer, une rationalité plus compréhensive permet, à l'horizon de la pensée, le rapprochement. Et dans ce cas, la pensée d'Averroès n'exprime pas l'essence d'une philosophie-miracle que nous avons passé nos siècles grécophiles à occulter, mais marque une simple étape dans l'évolution commune de l'humanité — or Renan ne disait guère autre chose.

\*

Je voudrais ici introduire une remarque d'ordre philologique qui semble étrangère à la question, mais ne l'est pas du tout: l'*Averroès*

---

<sup>43</sup> Comme est typiquement européenne et occidentale l'attitude qui consiste à assortir son admiration pour ce qui vient de l'Autre d'un persiflage de bon ton pour ce qui procède de sa propre tradition. Cf. A. de Libera, «Pacs théologique ou patch philosophique? Jean-Paul II, *Fides et Ratio*», in *Critique*, n° 624, mai 1999, p. 464-68, où l'on découvre qu'une nouvelle encyclique est un nouvel épisode d'une «série "culte"», etc. On s'étonne d'ailleurs un peu que «les solutions d'Averroès», présentées dans ce texte comme une alternative au thomisme de Jean-Paul II, «vaudraient aujourd'hui la mort à leur auteur dans une bonne partie du monde» (p. 467). L'islam réel semble bien bête de vouloir mettre à mort le philosophe qui «se place d'un bout à l'autre de l'œuvre du point de vue d'une Vérité unique qui est la Révélation elle-même». C'est sans doute parce qu'il le lit presque aussi mal que nous.

<sup>44</sup> Cf. A. de Libera, «Pour Averroès», p. 30.

de Renan, c'est d'abord une belle œuvre de précision érudite et de connaissance des langues. Or la réédition dont cette œuvre a fait l'objet n'est pas digne d'un tel savant. Outre qu'elle comporte de savoureuses mais déplorables coquilles d'ignorance (*service* pour *servite*, *aérienne* pour *arienne*<sup>45</sup>), elle ne présente pas une traîtresse citation grecque qui soit correcte: manifestement, le typographe de l'ouvrage (paru chez Maisonneuve et Larose!) ne savait pas le grec. Cette ignorance, dans un tel livre, est aussi douloureuse que vertigineuse: elle rend par exemple incompréhensible un passage où Renan se plaint de l'incompétence de ceux qui jadis traduisirent les textes anciens du grec en latin<sup>46</sup>. Le grec qu'il cite alors en exemple devient, dans notre édition contemporaine, un charabia tout à fait digne des «barbares» du moyen-âge. Pour dépasser Renan, il faudrait d'abord le rejoindre.

Une telle ignorance, dois-je le préciser, n'est pas le fait des éminents interprètes que j'ai mis en cause<sup>47</sup>. Eux n'ont pas oublié la Grèce qu'ils veulent relativiser. Mais il ne faudrait pas que leur science vienne en soutien de l'ignorance ambiante, qui corrode et corrompt désormais jusqu'à nos livres savants.

Bien sûr, nous ne pouvons plus penser comme Renan, derrière lequel se profile une Europe trop sûre d'elle-même, un impérialisme culturel qui nous est à juste titre insupportable. Mais il ne faut pas se lasser de répéter que le combat même contre cet impérialisme n'aura de sens et d'efficacité que si nous n'oublions pas la Grèce: c'est de la raison grecque, pour une grande part, que nous héritons la possibilité même de penser l'Autre et de nous autocritiquer. À ce titre paradoxal, la raison grecque a puissance d'universalité<sup>48</sup>. Sans doute nous n'irons plus, comme Renan, prier sur l'Acropole. Les temps ont changé. Il faut maintenant prier pour elle.

Étienne BARILIER

---

<sup>45</sup> AV, p. 242, 217.

<sup>46</sup> AV, p. 154, note 8.

<sup>47</sup> Cela dit, je me plais à noter que parmi les savants contemporains dont j'ai pu consulter les travaux, et qui ont abordé l'*Averroès* de Renan, le mieux disposé à reconnaître les vertus de cet ouvrage et de la démarche renanienne, le moins enclin à en dénoncer l'ethnocentrisme, est l'Égyptien Abdurrahman Badawi.

<sup>48</sup> On peut lire sur ce vaste sujet les fortes pages de Cornelius Castoriadis, par exemple in *La montée de l'insignifiance*, p. 93-94.

## BIBLIOGRAPHIE SÉLECTIVE

- Thomas D'AQUIN, *Contre Averroès*, traduction et introduction d'Alain de Libera, Paris, GF Flammarion, 1994.
- AVERROÈS, *Commentary on Plato's Republic*, éd. E. I. J. Rosenthal, Cambridge, 1969.
- *Discours décisif*, traduction inédite de Marc Geoffroy, introduction d'Alain de Libera, Paris, GF Flammarion, 1996.
- *L'Intelligence et la pensée, Grand Commentaire du De anima*, livre III, 429 a 10-435 b 25, traduction, introduction et notes d'Alain de Libera, Paris, GF Flammarion, 1998.
- *L'Islam et la raison*, traduction par M. Geoffroy, présentation par Alain de Libera, Paris, GF Flammarion, 2000.
- Abdurrahman BADAWI, *Averroès*, Paris, Vrin, 1998.
- Cornelius CASTORIADIS, *La Montée de l'insignifiance*, Paris, Seuil, 1996.
- Jules CHAIX-RUY, *Ernest Renan*, Paris, Emmanuel Vitte, 1956.
- Henry CORBIN, *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabî*, Paris, Flammarion, 1958.
- Ernst KANTOROWICZ, *Œuvres*, Paris, Gallimard, coll. Quarto, 2000.
- Ernest RENAN, *Averroès et l'averroïsme*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2002.
- *Qu'est-ce qu'une Nation?*, Paris, Pocket, 1992.
- *L'Islam et la science*, Montpellier, L'Archange Minotaure, 2003.
- Laudyce RÉTAT, «Renan et l'islam», *Commentaire* n° 107, automne 2004, p. 597-607.
- Dominique URVOY, *Averroès, les Ambitions d'un intellectuel musulman*, Paris, Flammarion, 1998.



