



HAL
open science

Le devenir de l'œuvre d'Ibn Rosh dans le monde arabe

Mohamed-Chérif Ferjani

► **To cite this version:**

Mohamed-Chérif Ferjani. Le devenir de l'œuvre d'Ibn Rosh dans le monde arabe. Bazzana, André; Bériou, Nicole; Guichard, Pierre. Averroès et l'averroïsme (XIIe-XVe siècle) : un itinéraire historique du Haut Atlas à Paris et à Padoue, Presses universitaires de Lyon, pp.239-248, 2005. halshs-01232463

HAL Id: halshs-01232463

<https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-01232463>

Submitted on 23 Nov 2015

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

LE DEVENIR DE L'OEUVRE D'IBN ROSHD DANS LE MONDE ARABE

Mohamed-Chérif FERJANI*

Le destin d'une oeuvre dans une société - quelle que soit l'oeuvre et qu'elle que soit la société - dépend de l'état de celle-ci et de sa capacité à tirer profit de l'apport de l'oeuvre en question.

En réfléchissant sur le devenir de l'oeuvre d'Ibn Roshd dans la civilisation arabo-musulmane, qui en a été le berceau, j'étais frappé par le nombre de similitudes qu'il présente avec celui de l'oeuvre de son maître Aristote qu'il plaçait au plus haut degré de la perfection en disant : "Nous adressons des louanges sans fin à Celui qui a distingué cet homme (Aristote) par la perfection et qui la placée seul au plus haut degré de la supériorité humaine, auquel aucun homme dans aucun siècle n'a pu arriver ; c'est à lui que Dieu a fait allusion en disant : "Cette supériorité, Dieu l'accorde à qui Il veut" ..."¹ Cet hommage exceptionnel a été utilisé contre le philosophe de Cordoue par ses détracteurs aussi bien en Occident que dans le monde arabe. Malebranche, dans *Recherche de la vérité*, se moque de la vénération qu'Ibn Roshd vouait au Stagirite en disant : "En vérité, ne faut-il pas être fou pour parler ainsi ; et ne faut-il pas que l'entêtement de cet auteur soit dégénéré en extravagance et en folie ?"²; dans le monde musulman on y a vu une forme de servilité et d'égaré. Le rapport entre ces deux grandes figures de la philosophie dans le bassin méditerranéen fut à l'origine de raccourcis générateurs de nombreux malentendus. Ibn Roshd a consacré plus de quarante ans de sa vie et une grande partie de son oeuvre au commentaire de la philosophie du Stagirite. Cela a conduit à l'assimilation de l'oeuvre du premier à un simple commentaire de l'oeuvre du second. Celui-ci n'étant pas un musulman, Ibn Roshd sera réduit au statut d'un nostalgique de l'antique paganisme grec, d'un penseur complètement étranger à l'islam et à la culture arabe, voir d'un "auteur hébreux et latin naturalisé", selon l'expression de Wolfson.

* Chercheur au GREMMO (à la Maison de l'Orient Méditerranéen) et au CERIEP (à l'IEP de Lyon), maître de conférences à l'université Lyon2.

¹ traduction de Munk, cité par M. R. Hayoun et A. de Libéra, *Averroès et l'averroïsme*, PUF, 1991, p. 12.

² Cité par Alain de Libéra dans *La philosophie médiévale*, PUF, 1993, p. 164.

SIMILITUDES ENTRE LES DESTINS D'ARISTOTE ET D'IBN ROSHD:

Avant d'aborder le devenir de l'oeuvre d'Ibn Roshd dans le monde arabe, et pour mieux comprendre ce devenir, je voudrais rappeler les principales similitudes qu'il présente avec le destin de l'oeuvre d'Aristote.

Tous les deux ont vécu au crépuscule de la civilisation qui fut le berceau de leur oeuvre : Hegel disait que la philosophie est comme l'oiseau de de Minerve qui ne vient qu'à la tombée de la nuit. Aristote, après les Sophistes, Socrate et Platon, a donné à la philosophie, dans les antiques cités grecques, sa forme accomplie à un moment où ces cités s'épuisaient dans des guerres les opposant les unes aux autres avant de sombrer sous les coups des envahisseurs macédoniens. Ibn Roshd joua le même rôle, après Kindî, Fârâbî, Ibn Sînâ et les andalous Ibn Bajja et Ibn Tufayl, dans un monde musulman qui semblait dans le déclin sous l'effet conjugué de guerres entre les différentes dynasties se disputant la suprématie au Mashreq comme au Maghreb, d'un côté, de la Reconquista, des croisades et les invasions mongoles, de l'autre. Ce premier parallèle entre le philosophe de Stagire et le philosophe de Cordoue, se justifie encore plus si l'on ne considère que la situation de l'Espagne musulmane dans laquelle a vécu Ibn Roshd.

L'un et l'autre ont profité de la proximité des Princes - Hermias d'Atarnée et Alexandre le Grand pour Aristote, Abou Ya'qûb et son fils Al Mançûr pour Ibn Roshd - qu'ils ont servis pour réaliser leur projet philosophique.

Tous les deux ont été accusés d'impiété et pâti des conséquences de cette forme d'inquisition : Aristote a réussi à fuir pour se réfugier dans l'Ile d'Eubée, à Chalcis, où il mourut en 322, à l'âge de 62, juste après avoir appris l'écrasement d'Athènes par Antipatros. Commentant cette fin du grand philosophe grec, Jean Bernhard écrit : "Les derniers mois de maladie, de relative solitude, et certainement d'impuissance à comprendre l'irréversible déclin de l'hellénisme classique sont à l'unisson des derniers propos qu'on rapporte de lui, mélancolique et désabusé."³ Ibn Roshd, quant à lui, a connu la disgrâce plus tôt et de façon encore plus dramatique. C'est son protecteur Al-Mançûr qui lui fit subir l'humiliation d'un procès inquisitoire dans la grande mosquée de Cordoue. Il fut

³ Dans *La philosophie*, sous la direction de F. Chatelet, Marabout/histoire, Tome 1, Vervier, 1979, p.94.

publiquement interrogé et condamné, comme un criminel, par ses adversaires théologiens dont l'autorité sera désormais le complément nécessaire de la tyrannie autocratique dont Ibn Roshd avait dénoncé les méfaits. La fin de la disgrâce dont il bénéficia, peu avant sa mort et loin de Cordoue et de son Andalousie, ne pouvait le consoler de cette injustice.

L'enseignement d'Aristote sera très vite oublié dans le Lycée qu'il créa pour supplanter l'Académie de Platon. Son "corpus" passera, dit Jean Bernhardt, "d'héritage privé en héritage privé, confiné non sans dommage, à l'abri de certaines convoitises dans une cave de Skepsis en Throade"⁴. Il faudra attendre le 1er siècle avant J. C. pour le voir transféré d'Athènes à Rome par les soins de Sylla, et pour qu'il soit publié sous le règne de Cicéron. D'autres parties de l'oeuvre d'Aristote transiteront par différentes cités méditerranéennes, avant d'arriver entre les mains des philosophes arabes qui en feront l'usage que l'on connaît. Ce destin n'est pas sans rappeler celui de l'oeuvre d'Ibn Roshd dont une grande partie n'a été sauvée qu'en transitant par le latin et l'hébreu et par des initiatives privées qui ont réussi à contrarier le dessein des inquisiteurs. Certains ouvrages ont été simplement transcrits en hébreu et attendent encore, comme d'autres textes traduits en latin et en hébreu, de voir le jour dans la langue de leur auteur. L'image de ses écrits faisant contre-poids à son cercueil sur un âne - ou un mulet -, selon le témoignage d'Ibn 'Arabî et d'Ibn Djubayr - le ramenant de Marrakech vers une Espagne entraîné de se séparer définitivement du monde arabo-musulman, est le symbole du devenir de l'oeuvre de notre philosophe dans la culture qui en était le berceau.

Un dernier parallèle entre le destin de la philosophie, après l'effondrement des cités grecques, et son devenir dans le monde arabo-musulman sombrant dans une longue nuit de décadence, s'impose pour comprendre le sort connu par l'oeuvre d'Ibn Roshd au Sud et à l'Est de la Méditerranée. Analysant l'impact du déclin des cités grecques sur le devenir de l'activité philosophique, Pierre Aubenque met en évidence les différences entre la pensée philosophique à l'âge classique et la pensée hellénistique en disant que celle-ci était "moins soucieuse de dire l'Être que de consoler ou tranquilliser les hommes"⁵ Il insiste sur le recul de l'activité pleinement philosophique au profit de la recherche d'une "réponse immédiate aux problèmes d'adaptation posés à l'individu par les transformations sociales". Les formes de pensée générées par cette quête "auront, dit-il, un caractère et une fonction "idéologiques" plus marqués que les philosophies classiques"⁶. Ne peut-on pas dire la même chose de ce qui s'est passé dans le monde arabo-musulman après le crépuscule de la civilisation qui a donné la tradition philosophique dont Ibn Roshd donna l'ultime expression ? Ne peut-on pas comparer le recul de la philosophie dans le monde hellénistique au profit d'une pensée

⁴ ibid.p.88.

⁵ ibid., p. 138.

⁶ ibid.

ayant “une fonction et un caractères idéologiques” pour donner des “réponses immédiates destinées à consoler et tranquilliser les hommes”, avec l’effacement de la philosophie dans le monde arabe au profit de la mystique, de la théologie et du juridisme qui ont permis aux musulmans de traverser tranquillement leur longue nuit de décadence, “en prenant les choses avec philosophie”, selon l’expression de Pierre Aubenque, mais sans la philosophie ?

IBN ROSHD DANS LE MONDE ARABE DURANT LES SIÈCLES DE DÉCADENCE

Contrairement à ce que prétendait Ernest Renan, l'oeuvre d'Ibn Roshd n'a pas été complètement oubliée dans les mondes arabe et musulman. Ibn Taymiyya (1263-1328) dans son célèbre *Accord de la raison véridique et de la tradition authentique*,⁷ - dont le titre rappelle *Le traité décisif au sujet des rapports entre la philosophie et la religion* d'Ibn Roshd - commente dans plusieurs passages les thèses du philosophe de Cordoue. Cependant, s'il conclue à l'accord entre la religion et la raison c'est plus à la manière de Thomas d'Aquin, et des théologiens favorables à "l'intelligence de la foi" et à une "raison servante de la religion", qu'à la manière d'Ibn Roshd qui défend l'autonomie de la raison et de la philosophie comme la voie la plus sûre d'atteindre et de dire la vérité. Le désaccord entre Ibn Taymiyya et Ibn Roshd apparaît plus clairement dans la réponse que le premier réserva aux thèses théologiques développées par le second dans *Al-kashf 'an manâhidj al-'adilla fi 'aqâ'id al-milla* (L'exposé des méthodes relatives à la démonstration des croyances de la communauté).

Ibn Khaldoun (1332-1406) aurait, selon Ibn Al-Khatîb (1313-1374), résumé un certain nombre d'ouvrages d'Ibn Roshd mais ces résumés, s'ils ont existé, ne nous sont pas parvenus. Dans la *Muqaddima*, différents passages mentionnent les points de vue de notre philosophe pour les réfuter ou les critiquer à partir des conceptions ash'arites de l'auteur⁸.

Par ailleurs, Certains ouvrages d'Ibn Roshd longtemps ignorés par l'averroïsme latin - comme L'exposé des méthodes relatives à la démonstration des croyances de la communauté, L'incohérence de l'incohérence (Tahâfut al-tahâfut), le célèbre Traité décisif quant au rapport entre la philosophie et la religion (Façl al-maqâl fi mâ bayna al-hikma wa al-sharî'a mina al-'ittiçâl) et son précis de droit (Bidâyatu al-mudjtahid wa nihâyatu al-muqtaçid), ont continué à circuler dans les milieux instruits en Égypte, en Iran et dans les provinces de l'Empire Ottoman. Ses conceptions juridiques auraient inspiré la théorie des finalités (maqâçid), qu'il faut faire valoir sur la lettre de la norme religieuse, développée particulièrement par l'andalous Al-Shâtibî (m. 1391) dans ses fameuses *Concordances* (Al-muwâfaqât fi 'uçûl al-sharî'a). Cette théorie a inspiré les réformistes

⁷ *Muwâfaqatu çarîh al-ma'qûl li çahîh al-manqûl*, publié en marge de *Minhâj al-sunna*, (4 tomes en 2 volumes), édit. Dâr al-fikr, Beyrouth, 1980.

⁸ Ibn Khaldoun, *Al-muqaddima*, Dâr al-qalam, Beyrouth, 1981, pp.450, 451, 481, 488, 491, 492, 495, 518.

des deux derniers siècles et elle se trouve aujourd'hui au coeur du débat avec ceux qui revendiquent une application à la lettre de ce qu'il appelle la loi islamique. Cependant, Ibn Roshd et l'ensemble des philosophes ont disparu de l'enseignement des grands centres universitaires et leurs oeuvres ont été ignorées pendant toute la période allant de la disgrâce d'Ibn Roshd à la fin du XIXème siècle.

IBN ROSHD DANS LA PENSÉE ARABE CONTEMPORAINE :

Les différents courants du réformisme ont fait appel, entre autres, à la pensée de notre philosophe en partant de ce postulat qui frise la naïveté et qui continue à opérer jusqu'à nos jours : le rationalisme d'Ibn Roshd ayant été - selon cette thèse - à l'origine des Lumières et de la modernité de l'Europe et de l'Occident, il suffirait de le réhabiliter et d'y puiser pour faire naître le monde arabe aux Lumières et à la modernité ! Cette thèse inspira la plupart des colloques organisés dans différents pays arabes pour célébrer le huit centième anniversaire de la disparition du philosophe de Cordoue. Selon les Lumières recherchées par les uns et par les autres, Ibn Roshd est interprété tantôt comme un rationaliste positiviste, voire athée comme l'avait présenté Farah Antûn, à la suite d'Ernest Renan, en 1902,⁹ tantôt comme un philosophe croyant qui prône la conciliation de la religion et de la raison, la synthèse de la philosophie et de la foi, comme l'avait présenté Muhammad 'Abduh dans ses réponses à Farah Antûn.¹⁰ En effet, cette controverse continue à inspirer les différentes lectures d'Ibn Roshd dans le monde arabe.

Les partisans d'un rationalisme plus ou moins positiviste prolongent, avec des nuances qui les distinguent les uns des autres, les thèses de Farah Antûn. On peut ranger dans cette catégorie Abd al-Rahmân Badawî, Mâdjid Fakhri, Murâd Wahba, 'Atif al-'Irâqî, Tayyib Tîzinnî. Les partisans d'une théologie éclairée, plus ou moins ouverte sur le progrès, la démocratie, la modernité, etc., prolongent, chacun à sa manière, l'interprétation développée au début du siècle par 'Abduh, le sheikh Tâhir al-Djazâ'irî ou Mustafâ Qabbânî. Parmi les représentants de ce courant on peut citer, à titre d'exemple, Mahmûd Qâsim, Hasan Hanafi, 'Âbid al-Djâbirî et tous ceux qui, au Maghreb comme au Mashreq, renvoient dos à dos les partisans d'un islam fermé au progrès et les adeptes d'une modernité reléguant le religieux sinon parmi les formes de pensée désuète du moins dans la sphère privée.

⁹ Dans les articles qu'il consacra à la philosophie d'Ibn Roshd dans sa revue *Al-djâmi'a* et qui furent réunis et publiés à Alexandrie en 1903 sous le titre *Ibn Roshd wa falsafatuhu*. Depuis d'autres éditions de cet ouvrage ont vu le jour.

¹⁰ Publiées d'abord sous formes d'articles dans *Al-Manâr* et repris par la suite sous la forme d'un livre édité par Rashîd Ridhâ sous le titre *Al-'islâm wa al-naçrâniyya ma'a al-'ilm wa al-madaniyya*.

Les deux lectures ont en commun - outre le postulat selon lequel le rationalisme d'Ibn Roshd ayant éclairé l'Occident et le Nord de la Méditerranée ne peut que produire le même effet en Orient et au Sud de la même Méditerranée - les visées suivantes :

- la justification de l'ouverture sur les autres civilisations, et en particulier sur l'Occident, par l'ouverture qu'incarne l'oeuvre d'Ibn Roshd sur l'héritage grec,
- l'utilisation du rationalisme d'Ibn Roshd, de ses conceptions philosophiques et juridiques, et de son ouverture comme une arme contre l'obscurantisme, la xénophobie et l'intolérance des mouvements islamistes intégristes.

La découverte récente du commentaire d'Ibn Roshd de *La République* de Platon par les lecteurs arabes a permis de mobiliser son oeuvre en faveur du combat pour l'émancipation des femmes et pour leur droit à l'égalité avec les hommes.

Les colloques organisés dans les différents pays arabes pour célébrer le huit centième anniversaire de la disparition d'Ibn Roshd a mis en relief ces préoccupations des averroïstes arabes. L'universitaire syrien 'Abd al-Hamîd Al-Sâlih, dans son intervention au colloque de Tunis en 1998, résume à sa manière ces préoccupations en parlant d'une "lecture rigoriste de l'islam, une interprétation qui pense que nous avons une solution à tous les problèmes et que nous n'avons nul besoin d'importer des idées de l'Occident souvent décrit comme étant croisé et impie". Il oppose cette lecture à une autre qu'il dit "plus raisonnable (et) qui dit : La civilisation arabo-musulmane n'a jamais refusé, à aucune de ses étapes, l'ouverture sur l'autre". Il en conclut qu'il "n'est pas de la sagesse de s'instituer ennemi de l'autre qui nous est supérieur. Il faut plutôt oeuvrer pour le convaincre que nous avons un rôle civilisationnel à jouer et qui nous permet d'apporter notre contribution comme en témoigne notre histoire. Dans ce cadre, Ibn Roshd apparaît, non seulement comme un représentant de la modernité de son époque, mais comme le point d'interaction et de continuité entre les deux cultures. Il représente la plus importante référence dans la pensée européenne à partir du XIIIème siècle ..."¹¹ L'universitaire égyptien Murâd Wahba, de son côté, constate : "La philosophie d'Ibn Roshd a contribué à l'enfantement des Lumières en Occident alors qu'elle n'a pas réussi à donner le même résultat en Orient", avant de s'interroger : "Les pays en développement ont-ils besoin des Lumières ? Et dans quelle mesure l'esprit de la philosophie d'Ibn Roshd est-il capable de générer les Lumières dans les pays en développement ?" Il précise que ces deux questions ont une importance capitales "en ces jours où les fondamentalismes religieux se répandent partout".¹² Un autre universitaire égyptien, 'Âtif al-'Irâqî insiste, comme bien d'autres, sur le rapport entre la pensée d'Ibn Roshd, les Lumières et le progrès de l'Europe pour appeler les

¹¹ Voir le texte de son intervention intitulée "Al-muthâqafa wa ta'wîl ta'wîl Ibn Roshd (L'acculturation et l'interprétation de l'interprétation d'Ibn Roshd) dans les actes du colloques qui a eu lieu à Tunis du 16 au 21 février 1998, publiés par L'ALECSO et Dâr al-Gharb al-'Islâmî, Beyrouth, 1999.

Arabes à rompre avec l'irrationalisme de Ghazâlî et d'Ibn Taymiyya et à adopter le rationalisme d'Ibn Roshd "ce philosophie auquel l'Europe s'est intéressée pour accomplir des progrès grâce à ses idées, et qui fut délaissé par la nation arabe qui a régressé parce qu'elle est restée prisonnière de la pensée irrationnelle d'Al-'Ash'arî, de la pensée de Ghazâlî l'ennemi des philosophes, des idées d'Ibn Taymiyya et de ses conceptions obscurantistes et réactionnaires ..."¹³

La même préoccupation exprimée par ces voix représentatives des héritiers de Farah Antûn se retrouve chez les héritiers de M. 'Abduh. Le point de vue de ceux-ci peut être illustré, entre autres, par l'intervention de 'Abd al-Fattâh Ahmad Fu'âd au colloque de Tunis : il considère que la philosophie d'Ibn Roshd représente la culture religieuse éclairée qu'il faut enseigner aux jeunes du monde arabe pour contrer l'extrémisme religieux qui n'est qu'un appel à l'ignorance, selon ses propres termes.

Ces préoccupations communes aux deux principaux courants de l'averroïsme arabe contemporain sont à l'origine des rapprochements enregistrés depuis les années 1980 entre les représentants des deux lectures. Pour avoir une idée de ce rapprochement il suffit de remarquer l'évolution de la lecture de trois spécialistes d'Ibn Roshd : Mâdjid Fakhrî, 'Abd al-Rahmân Badawî et 'Âbid al-Djâbirî.

Le premier pensait, dans les années 1960, que *Le traité décisif*, était un plaidoyer en faveur de la philosophie en précisant que la religion ou la foi n'avait aucun avantage sur elle et que la raison était l'ultime guide de l'être humain dans sa recherche des connaissances supérieures. Il voyait dans cette thèse, qu'il attribuait à Ibn Roshd, "un abaissement de la connaissance divine et de l'autorité de la foi" au profit de la raison et de la philosophie¹⁴. Au début des années 1980, après l'avènement de la République Islamique en Iran, et dans un contexte marqué par le développement des mouvements islamistes, le même Mâdjid Fakhrî écrit : "Le point de vue d'Ibn Roshd doit être compris à partir de l'opposition entre les mu'tazilites prônant l'interprétation des versets équivoques de façon rationnelles, et ceux qui prônaient l'interprétation littérale de ces versets. Ibn Roshd a voulu sauvegarder l'unité de la vérité au nom de la philosophie et de l'infaillibilité de la parole

¹² Cf. son intervention dans *IBN Roshd wa al-tanwîr*, (Ibn Roshd et les Lumières) reprenant les actes du colloque organisé au Caire par l'association afro-asiatique de philosophie, Dâr al-Thaqâfa al Djadîda, le Caire, 1997, pp. 21-22.

¹³ 'Âtif al-'Irâqî a participé à la plupart des colloques concernant Ibn Roshd dont il est l'un des spécialistes arabes. Il a réuni ses différentes interventions dans un ouvrage qu'il a publié au Caire en 1999 sous le titre *Al-faylasûf Ibn Roshd wa mustaqbal al-thaqâfa al-'arabiyya*. La citation est de l'introduction de ce livre, p. 14. Cette idée revient dans toutes ses interventions pratiquement dans les mêmes termes.(cf. pp.24, 25, 198, 235, 245, etc.)

¹⁴ M. FAKHRÎ, *Ibn Roshd, faylasûf Qurtuba* (Ibn Roshd, philosophe de Cordoue), Beyrouth, 1960.

révlée (...) sans sacrifier ni l'une ni l'autre ; c'est-à-dire l'égalité de la philosophie et de la religion, de la raison et de la révélation en tant que deux sources véridiques de la même vérité".¹⁵

Pour ce qui est de 'Abd al-Rahmân Badawî, au début des années 1970, il présentait Ibn Roshd comme un penseur laïque au sens qu'il donnait à la laïcité, à savoir celui d'une idéologie positiviste opposée à la religion¹⁶. Dans les années 1990, lors d'un colloque organisé en 1992 au Caire, il présenta le même Ibn Roshd comme "un penseur pacifique qui ne cherche pas l'affrontement avec la religion"¹⁷.

Quant à 'Âbid al-Djâbirî, il voyait en Ibn Roshd, avant les années 1990, l'incarnation du rationalisme qui caractérise la pensée arabe authentique, c'est-à-dire débarrassée des influences de l'Orient irrationnel !¹⁸ Depuis qu'il s'est mis à prôner le "compromis historique" avec les islamistes, il a découvert chez Ibn Roshd les ingrédients qui permettent féconder l'islam politique pour le débarrasser de son extrémisme. Dans un ouvrage récent qu'il a consacré à la biographie et à la pensée de notre philosophe, il dit, en jouant sur l'étymologie du nom d'Ibn Roshd (fils de la maturité) que "la maturation (tarshîd) de "l'islam politique" et la modération maximale de l'extrémisme religieux ne peuvent s'accomplir que par la diffusion généralisée de l'esprit d'Ibn Roshd dans tous les milieux culturels et dans toutes nos institutions éducatives."¹⁹ Il n'est donc plus question de combat du projet nationaliste et rationaliste, que l'auteur de *La critique de la raison arabe* prônait, contre le projet islamiste, mais seulement d'une entreprise de "maturation de l'islam politique" avec lequel il faut désormais composer ! On comprend pourquoi il considère la laïcité comme "un slogan à écarter du lexique de la pensée nationale arabe".²⁰

¹⁵ M. FAKHRÎ, *Târîkh al-falsafa al-'arabiyya* (histoire de la philosophie arabe), Beyrouth, 1981, p. 122.

¹⁶ A. BADAWÎ, *Târîkh al-falsafa fî al-'islâm* (Histoire de la philosophie en islam), le Caire, 1972.

¹⁷ Cité par 'Abd al-Halîm al-Sâlih, dans son intervention au colloque de Tunis, op.cit.

¹⁸ Voir ses écrits sur ce qu'il appelle la raison arabe et en particulier son *Bunyatu al-'aql al-'arabî* (Structure de la raison arabe), et *Takwîn al-'aql al-'arabî* (Constitution de la raison arabe), édi. Markaz Dirâsât al-Wihda al-'arabiyya, Beyrouth, 1986 et 1984.

¹⁹ M. 'A. al-DJÂBIRÎ, *Ibn Rushd, sîra wa fikr* (Ibn Roshd, biographie et pensée), Markaz Dirâsât al-Wihda al-'arabiyya, Beyrouth, 1998, p. 11.

²⁰ M. 'A. al-DJÂBIRÎ, *Al-dîn wa al-dawla wa tatbîq al-sharî'a*, Markaz Dirâsât al-Wihda al-'arabiyya, Beyrouth, 1996, pp. 108 sqq.

PHILOSOPHIE, IDÉOLOGIE ET SOCIÉTÉ

Ces différentes lectures, et les revirements qu'elles ont connus sous l'effet des évolutions politiques et culturelles, montrent - par delà le bien-fondé, ou non, des analyses qu'elles font de l'oeuvre d'Ibn Roshd, de la situation que traversent les sociétés arabes, du rapport à l'Europe et à l'Occident, ou des enjeux du débat qui traversent la pensée arabe - le poids des préoccupations idéologiques et de la volonté d'instrumentalisation des idées de ce philosophe au profit de projets parfois contradictoires. Mon propos n'est pas de délégitimer le souci de chercher dans l'oeuvre d'Ibn Roshd, ou de n'importe quel autre philosophe ou penseur, les "lumières" qui permettent d'éclairer les chemins du présent et de l'avenir. Je ne crois pas à une activité philosophique désengagée et tournant le dos aux problèmes du siècle. Au contraire, je pense que l'intérêt d'une oeuvre, quelle qu'elle soit, dépend de son actualité et de ce qu'elle peut apporter à la quête perpétuelle de sens qui constitue le propre de la condition humaine. Cependant, il ne faut pas que cela se fasse au détriment d'un minimum de respect de l'oeuvre en question, et il faut une certaine conséquence dans l'approche adoptée. Sauf à vouloir lui enlever toute crédibilité, il faut éviter de faire dire à une oeuvre la chose et son contraire en fonction des opportunités et des buts recherchés dans telle ou telle situation. La philosophie ne doit pas être ramenée au statut d'une mystification idéologique destinée à apaiser les angoisses et à entretenir les illusions au dépens de sa fonction critique. Par ailleurs, c'est un leurre de penser qu'une philosophie, quelle que soit sa grandeur, peut à elle seule changer l'état d'une société et en déterminer l'avenir, comme semble le penser ceux qui expliquent les progrès de l'Europe par son adoption de la philosophie d'Ibn Roshd et comptent sur la même philosophie pour faire naître le monde arabe et les pays en développement aux Lumières. En effet, c'est l'évolution de la société européenne à partir de la fin du Moyen Âge, et surtout depuis les grandes découvertes maritimes, qui a permis à l'esprit philosophique de triompher des théologies obscurantistes et des conceptions qui l'avaient longtemps étouffé, et non le contraire. Comme disait Hegel, "le besoin de philosopher est le besoin des besoins déjà satisfaits", et la philosophie ne peut s'épanouir qu'avec un minimum de bien être, de liberté et d'instruction que les pays arabes ont perdu depuis que les découvertes maritimes les ont marginalisés dans l'économie mondiale qu'ils dominaient auparavant. L'oeuvre d'Ibn Roshd, ou de n'importe quel autre philosophe, ne pourra y

produire ses effets de Lumières que lorsque ces conditions y seront à nouveau réunies. C'était le cas hier pour la philosophie d'Aristote avec l'Europe. C'est encore et ce sera le cas pour la philosophie d'Ibn Roshd dans le monde arabe. Il faut donc dépasser l'illusion qu'une philosophie peut transformer une société qui n'a pas encore réuni les conditions nécessaires à l'épanouissement des oeuvres de l'esprit. Les lectures arabes d'Ibn Roshd que nous venons de survoler traduisent une aspiration au changement, mais elle trahissent une forme de volontarisme naïf qui croit que les idées peuvent à elles seules transformer le monde. L'avenir de cette aspiration légitime et le devenir d'Ibn Roshd et de la philosophie dans le monde arabe dépendent de la capacité des sociétés arabes à se démocratiser et à se débarrasser des chaînes que représentent la misère, l'ignorance et les différentes formes de despotisme antinomiques avec l'épanouissement de l'esprit philosophique et de la liberté de penser.