Ernest RENAN , Averroès

Présenté par Ali Benmakhlouf. Monaco, Koutoubia, Éditions Alphée,
2009, 186 p.

Daniel Vidal

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/assr/21651>

DOI : 10.4000/assr.21651

ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 31 décembre 2009

Pagination : 75-342

ISBN : 978-2-7132-2218-4

ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Daniel Vidal, « Ernest RENAN , Averroès », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 148 | octobre-décembre 2009, document 148-111, mis en ligne le 27 janvier 2010, consulté le 21 septembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/assr/21651> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/assr.21651>

Ce document a été généré automatiquement le 21 septembre 2020.

© Archives de sciences sociales des religions

Ernest RENAN , Averroès

Présenté par Ali Benmakhlouf. Monaco, Koutoubia, Éditions Alphée, 2009, 186 p.

Daniel Vidal

RÉFÉRENCE

Ernest RENAN , Averroès, Présenté par Ali Benmakhlouf. Monaco, Koutoubia, Éditions Alphée, 2009, 186 p.

- 1 Par une coïncidence pleine d'intérêt, la nouvelle édition de l'Averroès d'Ernest Renan (1^{re} éd. 1852), s'installe dans le débat engagé par l'ouvrage de Sylvain Gouguenheim, *Aristote au Mont Saint-Michel* (2008), et la parution du recueil coordonné par Philippe Büttgen, Alain de Libera, Marwan Rashed et Irène Rosier-Catash, *Les grecs, les arabes et nous. Enquête sur l'islamophobie savante* (2009). Si la thèse soutenue par S. Gouguenheim contestait aux savants musulmans quelque rôle essentiel dans la transmission de la philosophie et du savoir grecs à l'Occident « chrétien », les auteurs de *L'enquête* s'élèvent contre cette construction d'un récit historique articulé autour d'une sous-évaluation obstinée des données de l'histoire culturelle du monde arabe au cœur du Moyen Âge, et la proposition d'une « fiction historiographique », et du récit d'un temps médiéval « trop unanimement voué à la recherche de ses racines grecques pour être vrai » (Luca Bianchi). Et c'est à ce point précis que Renan entre, si l'on peut dire, en scène, et son *Averroès*. En effet, la thèse de Gouguenheim pouvait, au risque d'anachronisme et de contre-sens, se prévaloir de cette affirmation renanienne, mais que l'on ne retrouve pas dans cet ouvrage, selon laquelle « On peut dire que les langues aryennes comparées aux langues sémitiques sont les langues de l'abstraction et de la métaphysique comparées à celles du réalisme et de la sensualité ». En d'autres termes, les philosophes arabes, par la structure même de leur langue, et les schémas mentaux qu'elle implique, ne pouvaient pas parvenir à la conception abstraite et rationnelle du monde léguée par les Grecs, mais étaient contraints de demeurer dans les zones d'« irrationalisme » et d'« obscurantisme » dont ils ne pouvaient s'émanciper. L'

Averroès redispone les données de la polémique, et c'est en ce sens que sa réédition aujourd'hui, et sa présentation par Ali Benmakhlouf, peuvent ouvrir d'autres modalités d'interprétation que celles sollicitées par le débat en cours.

- 2 Il convient donc de revenir au texte, et à l'homme. Le texte de Renan est une réflexion souple, libre et passionnée, sur l'homme Averroès (Ibn-Roschd, 1126-1198), dont les œuvres furent, de son vivant, et pour des siècles, objet de toutes les interrogations. Renan ne s'en cache pas : « Je suis le premier à reconnaître que nous n'avons rien ou presque rien à apprendre ni d'Averroès, ni des Arabes, ni du Moyen Âge ». Que le philosophe musulman n'oppose pas religion et raison, Coran et action dans le monde, voilà qui ne dispose pas d'emblée en sa faveur le défenseur de la libre pensée. Mais il y a plus : au XIX^e siècle, ainsi que le rappelle le présentateur, cette philosophie médiévale n'apparaissait que « pâle reflet de la philosophie grecque ». Au XX^e siècle, le regard tend à changer. Leo Strauss réexaminant la pensée d'al-Farabî (870-960) et ses commentaires sur Aristote et Platon, signale que le philosophe ne s'est pas contenté de proposer une glose sans novation sur l'un et l'autre, mais, ainsi que le note Ali Benmakhlouf, a apporté « des modifications sensibles à Platon en contextualisant par sa lecture la philosophie grecque ». Et en réhabilitant la raison argumentative dans l'exigence du maintien de l'unicité de la vérité. Averroès dira, deux siècles plus tard, la pluralité des chemins qui permettent d'accéder à telle « vérité », par voie rhétorique, dialectique, et démonstrative. La « raison » s'ouvrirait alors à plus d'une aventure. Mais Renan n'est pas lecteur à réduire la complexité d'une œuvre. Et celle d'Averroès ne s'y prête assurément pas. Car elle se situe au point le plus critique d'une histoire culturelle « supprimée presque instantanément sans laisser de trace ».
- 3 Certes, dès l'aube du Moyen Âge, et la figure d'al-Farabî en témoigne, « aucun grand parti dogmatique n'a présidé à la création de la philosophie » arabe : c'est en bloc que l'ensemble de la philosophie grecque fut adopté. Sa culture rationnelle, et ses hérauts, Platon et Aristote. Les ouvrages d'Averroès, à s'en tenir à ses commentaires d'Aristote, mais en donnant toute leur place à ses discussions de Galien, Ptolémée, et ses polémiques avec Avicenne (Ibn Sinâ, 980-1037), le projettent au premier plan d'un héritage que reçut, ainsi pensé et interprété singulièrement, la philosophie occidentale, en ses arguments chrétiens et juifs. D'autant plus, note Renan, qu'en Andalousie, les rapports entre juifs et chrétiens furent intimes. Peu de « champs de savoir » auront ainsi échappé au philosophe musulman de Cordoue : jurisprudence, médecine, astronomie, arithmétique, médecine et, bien entendu, philosophie, mère des sciences et des arts. La philosophie grecque lui parvient à partir de traductions plus ou moins fiables, mais cet état des lieux et des sources n'entame en rien sa compétence de critique éclairé. Il n'est pas le glossateur passif d'une pensée qu'il n'eût fait que reconduire en termes de moindre rigueur. Ses commentaires relèvent plus de « disputes » ou, du moins, de questionnements argumentés, que de simples exercices de duplications. Renan montre que, pour Averroès, « la doctrine d'Aristote est la souveraine vérité, car son intelligence a été la limite de l'intelligence humaine ». Mais cette qualification ne lui interdit pas de déployer un ensemble de positions « épistémologiques » qui dépassent ou complètent, la problématique aristotélicienne. Lorsque le Dieu d'Aristote est « intelligence première, premier moteur », Averroès, à partir, au sens propre, de cette conceptualisation, en excède les primes conséquences. Le ciel, résume Renan, est conçu par lui comme « un être éternel, incorruptible, tout en acte, simple, sans pesanteur, mû par une âme ». « Intellect » strictement « séparé »

celui-là seul étant « éternel et immortel ». Mais par un renversement remarquable, il n'est pas d'« intellect en puissance » qui ne soit d'abord, ou déjà, « intellect en acte ». L'acte est antérieur à la « puissance ». Et Renan est alors en droit, sur cet exemple précis, qui marque sans doute quelque rupture avec un aristotélisme strict, de référer cette proposition philosophique à la thèse « monopsychique » de Leibnitz, celle de « l'intellect unique », thèse éminemment « averroïste ». Il en va de même de la « raison objective et impersonnelle » chez Malebranche. Mais déjà Thomas d'Aquin avait traité de cette « raison commune de l'humanité ». On voit que le philosophe musulman, s'il reste de légitimité aristotélicienne, ne cesse d'irriguer les penseurs d'un Occident désormais accueillant.

- 4 La raison ? Qu'est-ce en effet que la raison pour Averroès ? « L'intellect, précise Renan, ne signifie pas autre chose que l'universalité des principes de la raison pure et l'unité de constitution psychologique dans toute l'espèce humaine ». À ce prix, et à ce prix seul, on peut véritablement penser « une humanité vivante et permanente ». C'est dire que la raison, cet « absolu », indépendante des individus, serait, comme le bon sens cartésien, « la chose du monde la mieux mise en partage ». Nous n'en sommes pas là, bien entendu. Mais on voit combien les ruses, de la raison précisément, peuvent troubler les filiations et les réseaux de connivence, d'un siècle à l'autre, et d'une aire de civilisation en une autre. Demeure la question lancinante de l'union à Dieu. Renan reconnaît qu'Averroès fut « le moins mystique des philosophes arabes espagnols ». Ce n'est que par la « science » que l'on parvient à telle « union ». Mysticisme rationaliste, commente l'auteur de *L'avenir de la science*, pour le distinguer du soufisme et de ses « extravagances ». Il reste que cette science rationnelle est inséparable de l'individualité de l'esprit humain, plus « exagérée, note-t-il, chez les penseurs arabes, que méconnue ». Et que renforce la thèse d'Averroès, pour qui « le culte le plus sublime qu'on puisse rendre à Dieu est la connaissance de ses œuvres, laquelle nous conduit à le connaître lui-même dans toute sa réalité ». Mais trop de rationalité, trop de rationalisme, nuit, en cette fin XII^e siècle, le siècle d'Averroès. Contre l'émergence puis la consolidation d'une culture rationnelle, l'islamisme fait front, arrachant « de son sein tout germe » de telle culture, selon l'expression de Renan. Par ailleurs, extirper la raison de commun partage implique que l'individu ne puisse plus être pensé en sa singularité et son autonomie. Et l'auteur déplore que, pour les siècles qui devaient suivre, le Coran « triomphe sur la libre pensée ». Car, au X^e siècle, sous le califat de Hakim II, s'était ouverte « une brillante série d'études, qui, par l'influence qu'elle a exercée sur l'Europe chrétienne, tient une place si importante dans l'histoire de la civilisation ». Ce fut le temps des lettrés et des bibliothèques, des traductions et des recherches, selon une tolérance, précise Renan, « dont les temps modernes peuvent à peine nous offrir un exemple ». Dans le débat évoqué plus haut, Renan n'occupe pas la place qu'on aurait pu lui assigner, dans le droit fil de Gougenheim. Tant s'en faut. Qu'imams et peuples fussent opposés aux « études rationnelles », l'autodafé d'Al-Mansour en est le témoignage le plus brutal, qui mit fin à cette période dorée. Comme il en fut, note Renan, de « la réaction théologique qui suivit dans l'Église latine le concile de Trente ». On comprend mieux, dans ces conditions, pourquoi Averroès, dont l'influence est manifeste, et pendant plusieurs siècles, chez les penseurs juifs (Maïmonide, 1135-1204) et chrétiens, n'eut pas d'écho en son propre pays arabo-andalou, à la différence d'Avicenne. Mais Maïmonide fut accusé « d'avoir conduit à l'athéisme » ses disciples, concevant un dieu « inaccessible à l'intelligence et étranger au gouvernement de l'univers ». Du péripatétisme (aristotélisme) au panthéisme, long

est sans doute le chemin, mais il est un chemin, et le danger est là, tapi au cœur de la doctrine d'Averroès.

- 5 Bien entendu, parler d'athéisme au Moyen Âge musulman, est prendre le risque d'un redoutable anachronisme. Renan prend ce risque, et s'y tient, pour des raisons qui tiennent à sa place dans la critique historiciste de la religion et au débat sur la libre pensée qui en est le foyer d'excellence. Mais, si l'on convient avec lui que, pour l'orthodoxie musulmane, « toute science rationnelle est suspecte parce qu'elle apprend à se passer de révélation », alors on voit clairement combien vulnérable est la position d'Averroès, en ce temps de reprise en main de l'ordre islamiste, à l'aube de ce qui eut pu être une véritable renaissance. Chez le commentateur d'Aristote, pas de résurrection, pas de paradis, pas d'enfer. Pas de jugement dernier. Pas de glose sur la vie-au-delà, sur « l'autre vie ». L'homme ? Ni absolument libre, ni absolument prédestiné. Alors : « moderne », Averroès ? Pourquoi pas ?
- 6 Et Renan dit encore ceci, que l'on ne chasse pas la raison sans qu'elle ne fasse retour, ou demeure, aux lieux où l'on ne l'attend pas. Dans les sectes qui viennent proliférer en terres d'islam. Où se déploie, dès le début de la religion nouvelle, la polémique entre tenants d'un certain degré de liberté pour l'homme (kadarites) et doctrinaires de la prédestination (djabarites) ; où les « sceptiques » récusent toute connaissance par spéculation ; où une « théologie morale et rationaliste » se propose, comme chez les « dissidents » – les mo'tazilites –, représentant « dans l'islam, un protestantisme de la nuance de Schleiermacher » ; et tout un mouvement de « discussions rationnelles », qui précéda l'introduction de la philosophie grecque et s'épanouit au travers des commentaires et lectures qui en furent faits. Renan ouvre alors un champ très actuel pour une sociologie des sectes et leurs assises « scientifiques ». La secte des *haschischin* (Assassins) est un exemple remarquable d'une philosophie que l'auteur dit « rationnelle » – « souvent, il faut l'avouer, la science rationnelle menait les musulmans à une sorte de matérialisme » – où la mystique côtoie sans autre forme de procès un équipement « scientifique complet » : « immense bibliothèque, cabinet de physique, observatoire muni des instruments les plus perfectionnés », ainsi que le constatèrent les Tartares prenant pied en leur « nid de vautour, le château d'Alamout ». Au moins l'averroïsme ne connut-il pas pareille issue. Mais de refouler la pensée rationnelle hors de ce que l'on peut nommer espace public, dès lors que l'on tient cet espace sous la dépendance du religieux, il se pourrait que telle « rationalité » fasse résurgence dans le plus clos et secret des espaces : l'espace sectaire. Doit-on redouter qu'aujourd'hui vienne le temps... des « Assassins » ?