Le sens objectif du Coran à l'épreuve de l'historicité

Objective Meaning in the Quran in its Dealing with Historicity

El sentido objetivo del Corán en su confronto con la historicidad

Selami Varlik

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/assr/26962>

DOI : 10.4000/assr.26962

ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 juillet 2015

Pagination : 247-265

ISBN : 978-2-7132-2469-0

ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Selami Varlik, « Le sens objectif du Coran à l'épreuve de l'historicité », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 170 | avril-juin 2015, mis en ligne le 01 juin 2018, consulté le 19 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/assr/26962> ; DOI : 10.4000/assr.26962

Selami Varlik

Le sens objectif du Coran à l'épreuve de l'historicité

Peu connu en France, Fazlur Rahman est l'une des principales figures du réformisme islamique du XX^e siècle ¹. Exclusivement rédigée en anglais, son œuvre a été traduite dans de nombreux pays musulmans, où il contribua grandement à la diffusion de l'approche historiciste du Coran ². Le projet herméneutique de cet intellectuel indo-pakistanaï est de proposer une nouvelle méthode d'interprétation du Coran qui entend connaître avec certitude le sens objectif du texte. Pour Rahman, ce dernier ne saurait être confondu avec le sens littéral, étant donné que la lettre qui a une dimension historique est aujourd'hui parfois dépassée. Or, le sens véritable du Coran, correspondant à l'intention divine, est lui en accord avec les valeurs universelles du monde moderne. Ayant enseigné la pensée islamique à l'université de Chicago de 1969 à sa mort en 1988, Rahman se pose donc avant tout la question du sens du Coran aujourd'hui. Et celui-ci est principalement pensé dans le cadre de l'idée d'objectivité, car il entend remédier aux projets ratés de modernisme islamique, qui échouèrent dans la mise au point d'une véritable méthodologie.

C'est la critique explicite que Rahman adresse au philosophe allemand Hans-Georg Gadamer qui nous invite à poser la question du sens objectif du Coran à la croisée de leurs herméneutiques respectives. Dans le débat que Gadamer eut avec le juriste italien Emilio Betti, Rahman se range du côté de ce dernier en affirmant que la tâche de l'herméneutique doit précisément être de trouver le sens objectif du Coran afin de ne pas projeter sur le texte la subjectivité du

1. Nous employons l'expression « réformisme islamique » au sens large et non aux sens techniques de la *Nahda* (renaissance) ou de l'*Islah* (réforme), qui désignent deux mouvements de renouveau islamique apparus au XIX^e siècle et auxquels Fazlur Rahman reproche de ne pas avoir su mettre en place une méthode rigoureuse de lecture nouvelle du Coran, comme nous le verrons plus loin.

2. Pour Tamara Sonn, professeure d'études religieuses à l'université de William et de Mary, et ancienne élève de Fazlur Rahman à l'université de Chicago, la méthodologie de ce dernier relève très clairement de l'historicisme. T. Sonn, 1991 : 228. Sur la relation entre historicisme et objectivité, cf. J. Grondin, 1993b : 102 : « Le problème cardinal de l'historicisme suscité par l'essor des sciences exactes est d'abord et avant tout celui de l'objectivité scientifique : comment une science tant soit peu rigoureuse de l'histoire est-elle possible ? ».

lecteur. Il critique ainsi la place primordiale qu'accorde Gadamer à l'historicité du sujet – et aux préjugés qui en découlent nécessairement – dans le processus d'interprétation. Pour Gadamer, l'historicité indépassable du lecteur l'empêche de connaître objectivement les intentions de l'auteur, si bien qu'il n'y a pas de sens en soi qui serait derrière le texte et qu'il suffirait de découvrir définitivement à travers la bonne méthode. L'illusion du sens objectif risque ainsi d'arrêter le mouvement de réinterprétation du texte, enfermé dans le temps du lecteur.

Plusieurs intellectuels musulmans contemporains ont ainsi critiqué le projet rahmanien en lui reprochant de minimiser l'impact de son regard d'homme moderne sur son interprétation du Coran. Car le risque que prend son herméneutique est de présenter la subjectivité du lecteur comme objective et universelle. On aboutit ainsi à une rivalité entre des interprétations, qui, traditionnelles ou modernes, prétendent chacune pleinement coïncider au sens véritable du texte. Notre réflexion veillera à poser les termes de ce débat entre deux conceptions de l'herméneutique, en attachant une importance particulière à la réponse que chacune apporte ou peut apporter aux critiques de l'autre. L'enjeu ici est de soulever la question de la possibilité de préserver le mouvement de relecture perpétuelle du texte, dont le lecteur ne pourra prétendre maîtriser le sens, tel un objet en sa possession.

La recherche du sens objectif du Coran

Historicité de la lettre et universalité du sens moral

Fazlur Rahman veut trouver le véritable sens du Coran, qu'il pense en accord avec la modernité. Son projet herméneutique entend donc connaître le sens objectif du texte en le dissociant du sens littéral, tributaire du contexte historique de la révélation, au VII^e siècle. Ce sens objectif correspond à ce que Dieu a vraiment voulu dire, au-delà de ce qu'il a effectivement dit. Pour l'« école objectiviste » (*objectivity school*), écrit-il, « il faut avant tout déterminer le sens voulu par l'esprit qui est l'auteur de l'objet étudié³ ». Le sens objectif est donc le sens voulu par l'auteur du texte. Si l'objectivisme désigne « la conviction fondamentale qu'il y a ou qu'il doive y avoir une matrice ou une structure permanente, anhistorique, auxquelles nous pouvons finalement faire appel pour déterminer la nature de [...] la vérité » (R. J. Bernstein, 1983 : 8), pour Rahman, c'est l'intention divine qui est le critère de cette permanence du sens du Coran. Cette intention ne repose pas sur la lettre mais sur la loi morale qui est « immuable » (F. Rahman, 1979 : 32).

3. F. Rahman, 1982 : 8. La notion d'esprit a ici une dimension centrale puisque, avec elle, Rahman s'inscrit indirectement dans la continuité de l'herméneutique romantique pour laquelle la compréhension passe par la proximité intérieure avec l'intention de l'auteur.

Les règles juridiques ne sont pas une fin en soi, mais sont des moyens historiquement déterminés pour atteindre l'objectif ultime du Coran. Cet objectif est la constitution d'une société juste et égalitaire, qui ne saurait par exemple tolérer l'esclavage ou la polygamie, qui, bien que présents dans le Coran, ne sont pas en accord avec le vouloir-dire divin⁴. D'autant que l'idée d'égalité parmi les hommes a une origine théologique car « seul Dieu peut assurer l'unité essentielle de la race humaine en tant que Sa création » (F. Rahman, 1980 : 38). Les droits de l'homme reposent sur une égalité ontologique de toutes les créatures, garantie par la transcendance du créateur⁵. En ce sens, Rahman critique sévèrement la compréhension dominante de l'islam qui aurait préféré le juridique au moral. Alors que pour Rahman, « quand la situation a tellement changé que la loi n'arrive plus à refléter la *ratio*, la loi doit changer » (F. Rahman, 1980 : 48).

Si cette mise à l'écart de la lettre est possible, c'est parce que le processus de révélation a une dimension historique, qui donne un rôle prépondérant à l'esprit de Muhammad. Rahman écrit que « le Coran est la réponse divine, à travers l'esprit du Prophète, à la situation morale et sociale de l'Arabie du Prophète » (F. Rahman, 1982 : 5). L'enjeu de cette conception de la révélation comme phénomène intérieur et non matériel est avant tout herméneutique car elle offre la possibilité de comprendre autrement le texte aujourd'hui. En effet, la différence exégétique entre le moral et le juridique repose sur une différence théologique entre l'éternel et l'historique. Rahman fait une distinction entre le Coran terrestre, qui s'habille naturellement du langage d'une époque déterminée, et le Coran céleste, archétype éternel de toutes les révélations. Ce livre céleste est la « Table gardée », dont parle le Coran lui-même, ou le « Livre caché » (LVI/78). Elle n'est autre que « la source de tous les Livres incluant le Coran » (F. Rahman, 1980 : 98). La Parole divine est donc marquée par une dualité entre la lettre de la révélation tributaire du contexte historique et l'esprit du Coran, c'est-à-dire l'intention divine correspondant au projet moral, qui se manifeste différemment en fonction des époques, et que les hommes sont également chargés de manifester différemment aujourd'hui grâce à l'herméneutique du double mouvement. L'objectivité ontologique du Coran céleste, existant indépendamment de sa manifestation historique, est donc le garant de l'objectivité épistémologique du sens du texte, qui demeure tandis que le sens littéral passe.

4. F. Rahman, 1966 : 417. Pour une étude exhaustive sur la place des idées de Fazlur Rahman dans le féminisme islamique, cf. T. Sonn, 1998.

5. Cette promotion engagée d'une justice morale et sociale, malgré l'importance qu'il accorde à la dimension intérieure et spirituelle du message coranique, s'inscrit parfaitement dans sa défense du « néo-soufisme ». L'expression désigne un certain soufisme réformé apparu au XVIII^e siècle et qui replace l'individu en quête spirituelle au cœur de la cité et entend donc avoir un projet sociétal. Toutefois, l'expression est contestée par certains spécialistes de la question pour qui il s'agit moins d'un nouveau soufisme que d'une adaptation du soufisme à de nouvelles conditions. Cf. M. Gaboriau, N. Grandin, 1996 : 83.

Parce que la lettre de la révélation est historique, l'interprète moderne devra se soucier de chercher le sens objectif du texte, qui dépasse le sens littéral, et veiller à l'appliquer autrement dans le monde moderne. Mais, la seule façon d'avoir la certitude de connaître le sens objectif du texte est d'avoir recours à une méthode précise et rigoureuse qui reposera elle-même sur des critères objectifs. Rahman critique donc également le « modernisme classique », qui fut particulièrement influent selon lui dans le sous-continent indo-pakistanaï, avec notamment Syed Ahmad Khan (m. 1898)⁶ et Syed Ameer Ali (m. 1928), mais qui n'a pas su mettre en place une méthodologie objective. Ces lectures du Coran eurent sans doute certains avantages, notamment en termes d'opposition à la lecture littéraliste, mais elles n'ont obéi à aucune logique ou pensée systématique. Or le modernisme de Rahman veut s'ériger contre la multiplication des lectures subjectives⁷.

L'objectivité de la méthode d'interprétation

Sa démarche herméneutique suppose l'application de la « bonne méthode » (F. Rahman, 1979 : 261) d'interprétation du texte sacré. L'auteur présente donc celle qu'il propose comme la plus satisfaisante et la « seule possible », car elle est « honnête, réaliste et applicable » (F. Rahman, 1970 : 331). Il met en place une herméneutique du double mouvement, qui nécessite d'aller à la période de la révélation pour trouver l'intention divine qui se cache derrière la lettre, et de revenir à l'époque contemporaine en veillant à actualiser autrement l'essence du message coranique. L'actualisation, dans le deuxième mouvement, du sens objectif découvert dans le premier devra prendre la liberté de s'éloigner du sens littéral des versets, car ce que Dieu a voulu dire doit primer sur ce qu'il a dit. La subjectivité de l'interprète n'intervient donc que dans le deuxième mouvement, au moment de l'application au présent du sens objectif. À l'image de Betti, Rahman dissocie la phase objective de compréhension de la phase subjective d'application, en précisant que, chez Gadamer, elles constituent un tout indivisible. Si le premier mouvement est pleinement cognitif, dans le sens où la détermination des principes coraniques relève d'un processus épistémologique destiné à obtenir des connaissances théoriques, le deuxième mouvement est existentiel, étant donné qu'il s'agit d'actualiser la dimension pratique des principes coraniques (B. Tatar, 1998 : 173). La méthode est d'autant plus objective que le premier moment de son herméneutique relève plus d'une connaissance que d'une compréhension, si bien que la foi n'est pas un élément déterminant dans la découverte des finalités

6. Syed Ahmad Khan fut un magistrat et réformiste musulman qui insista notamment sur l'importance de l'éducation, en vue de montrer notamment en quoi le message de l'islam ne s'opposait pas à la civilisation européenne.

7. F. Rahman, 1970 : 329. Il donne également l'exemple de la lecture communiste du Coran que fait G. A. Parvez et qui est contredite par la méthode de Rahman, cf. F. Rahman, 1970 : 330.

morales du Coran⁸. Il est donc absolument essentiel que la subjectivité de l'interprète n'intervienne pas dans le premier mouvement.

Le premier mouvement de la méthodologie rahmanienne d'interprétation se divise lui-même en deux étapes. Parce que le Coran a une dimension historique, l'interprète doit d'abord étudier la situation historique objective, factuelle, à laquelle la Parole divine apporta réponse. Il devra donc connaître les problèmes particuliers auxquels les propositions divines ouvrirent des pistes de solution, en lisant ces solutions dans le contexte global du discours coranique. Par ailleurs, l'objectivité de la méthode n'est pas ici seulement tributaire de la situation historique, mais aussi de celle du livre comme totalité. Le but est de connaître aussi bien les prescriptions coraniques particulières que le sens global du livre divin en tant que totalité (F. Rahman, 1982 : 6). Autrement dit, Rahman propose deux critères sûrs de recherche du sens objectif dans le premier mouvement de son herméneutique. Chaque verset doit être étudié et dans le contexte historique du moment de la production de l'œuvre et dans le contexte textuel que constitue la totalité de cette œuvre, au sein de laquelle les parties et le tout doivent être lus à travers un cercle herméneutique. Le verset s'inscrit dès lors dans une double relation dialectique, avec le contexte historique général et le discours coranique en tant que totalité. Les sens particuliers ainsi compris seront alors généralisés dans la deuxième étape du premier mouvement herméneutique et constitueront des significations objectives, correspondant aux finalités du Coran qui sont en vérité morales et non juridiques. Cette première étape herméneutique suit donc un mouvement du particulier vers l'universel, étant donné que la connaissance des significations particulières des versets en fonction de leur contexte de révélation permet de trouver les principes universels que défend le Coran et qui correspondent à l'intention divine. Le deuxième mouvement herméneutique aura dès lors pour finalité de penser, dans le monde contemporain, de nouvelles possibilités d'application de ces principes universels⁹.

L'indépassable historicité de toute lecture

Les préjugés comme obstacle à l'objectivité

Fazlur Rahman élabore une approche objectiviste clairement opposée à la philosophie gadamérienne. D'ailleurs, il écrit que si la thèse de Gadamer sur l'historicité de toute interprétation est vraie, sa méthode du double mouvement

8. F. Rahman, 1985 : 192. Pour la distinction entre la « pure cognition » (*pure cognition*) et la « foi émotionnelle » (*emotive faith*), cf. Rahman, 1982 : 4.

9. Pour un exposé plus détaillé de l'approche méthodologique de Fazlur Rahman, cf. S. Varlik, 2013. Il existe peu de travaux en français sur son herméneutique, citons : A. Filali-Ansary, 2003 : 187-201 ; R. Benzine, 2004 : 119-145 ; M. Zeghal, 2008.

n'aurait plus aucun sens (F. Rahman, 1982 : 9). Il ne prétend pas défendre la négation de l'histoire effective – notion clé pour Gadamer – mais vouloir rappeler que le sujet peut tout à fait en prendre conscience et donner une nouvelle orientation à son historicité¹⁰. Or Gadamer juge que la prise de conscience de notre conditionnement historique ne nous permet pas de dépasser nos préjugés, dans la mesure où la conscience du travail de l'histoire « est plus être que conscience » (H.-G. Gadamer, 1982 : 139). La reconnaissance du travail de l'histoire ne met pas fin aux préjugés, mais en est même, au contraire, le produit.

Gadamer ne répond pas à Rahman, et ne le connaît probablement pas, mais il critique les sources d'inspiration de ce dernier que sont Friedrich Schleiermacher, Wilhelm Dilthey¹¹ et, plus récemment, Emilio Betti. Pour Gadamer, malgré leurs intentions romantiques et leur opposition au positivisme, Dilthey et Schleiermacher ont succombé à la séduction de l'idée d'objectivité propre à la modernité¹². Il considère que l'éloignement d'une œuvre dans le temps n'est pas un vide à combler par le biais de l'interprétation, si bien que le retour objectif au contexte de production de l'œuvre est impossible. « Dans l'hypothèse naïve de l'historicisme, écrit-il, il fallait bien au contraire se transporter dans l'esprit de l'époque, penser selon ses concepts, selon ses représentations, et non selon sa propre époque, pour atteindre de cette façon à l'objectivité historique » (Gadamer, 1996 : 319). Pour l'historicisme, la distance historique est un abîme à combler. C'est pourquoi le premier mouvement rahmanien veut aller au contexte de la révélation pour trouver le sens objectif. Or, le temps est « le fondement qui porte l'advenir dans lequel le présent plonge ses racines » (Gadamer, 1996 : 319). La tradition, avec laquelle Rahman veut rompre, assure pour Gadamer une continuité de provenance et de transmission, et c'est grâce à celle-ci que la distance devient productive sur un plan herméneutique.

La notion centrale qui témoigne de l'historicité du sujet est celle de *Wirkungsgeschichte* (H.-G. Gadamer, 1996 : 322-329), « histoire de l'efficacité », « histoire effective » ou « travail de l'histoire¹³ ». L'expression désigne l'histoire de la réception des œuvres qui forme une tradition d'interprétation. Un cercle herméneutique relie cette dernière, avec laquelle veut rompre Rahman, au présent du lecteur. Gadamer conteste la possibilité de l'auto-effacement de l'historien, à

10. Rahman rappelle que des penseurs comme Saint-Thomas d'Aquin ou Ghazâlî ont pu donner de nouvelles orientations à la tradition, qui, après eux, ne sera plus jamais la même. Or la critique et la modification d'une tradition suppose une pleine conscience de ce qui est critiqué. Cf. F. Rahman, 1982 : 10.

11. L'herméneutique de ces derniers relève de l'historicisme, courant philosophique initié notamment par les historiens allemand Leopold von Ranke (m. 1886) et Johann Gustav Droysen (m. 1884), soucieux d'ériger l'histoire en science rigoureuse. L'historicisme entendait connaître le sens des événements historiques dans le cadre de leurs contextes historiques d'apparition.

12. Pour la proximité entre les Lumières et le romantisme, cf. H.-G. Gadamer, 1996 : 294-295.

13. Pour les différentes traductions du terme, cf. J.-C. Petit, 1983 : 155.

l'image du scientifique décrivant objectivement des phénomènes en dehors desquels lui-même se situe. Il attire l'attention sur l'« antériorité » (*Vorgängigkeit*) (H.-G. Gadamer, 1996 : 217) du lien historique entre l'historien et le fait par rapport à la conscience de l'historien.

Pour Gadamer, la vision négative des préjugés fut elle-même un préjugé véhiculé par les Lumières, qui ont présenté comme nécessaire l'évacuation de la subjectivité humaine dans toute opération de recherche méthodologique objective, alors que le préjugé (*Vorurteil*) est un « jugement porté avant l'examen définitif de tous les éléments déterminants quant au fond ¹⁴ ». Dans le domaine de la justice, le terme désigne le jugement provisoire, anticipé, porté avant l'analyse définitive des éléments en question. Le préjugé, qui a donc également une signification positive, n'implique pas une quelconque erreur de jugement. Le travail herméneutique n'implique pas l'effacement des préjugés, mais leur reconnaissance, non pas afin qu'ils soient tous légitimés, mais pour « soumettre nos préconceptions à un test critique » (J. Grondin, 1993 : 168) à travers l'herméneutique du dialogue qui permettra aux préjugés les plus féconds de se faire valoir. Cependant, l'exigence de discrimination entre les préjugés n'est pas une tâche qui doit être préalablement accomplie de façon méthodologique. Elle se fait au cours même de la compréhension. L'école historique ne tient donc pas suffisamment compte de l'historicité même de l'historien ¹⁵. Croire que l'on peut faire abstraction de soi est pour lui caractéristique de la « naïveté de l'objectivisme historique » (H.-G. Gadamer, 1996 : 321), qui croit à la possibilité d'une distanciation objectivante. Gadamer reproche à Dilthey d'avoir été séduit par l'idéal d'une objectivité totale telle que la visent les sciences de la nature.

Nous indiquions que, chez Fazlur Rahman, le sens objectif du Coran correspond à l'intention de l'auteur divin. Or, ici aussi, Gadamer a une posture opposée, puisqu'il critique la primauté romantique accordée à l'intention de l'auteur ¹⁶. Ainsi, « non seulement le sens n'est pas réductible à l'intention de celui qui écrit, mais il n'est pas non plus *déposé*, à quelque titre que ce soit, *dans* ce qui est écrit » (M. Zarader, 2007 : 628). Le sens d'un texte dépasse son auteur « non pas occasionnellement, mais toujours » (H.-G. Gadamer, 1996 : 318). La distance temporelle indépassable qui empêche l'accès au sens objectif est également la source d'une véritable productivité herméneutique. C'est pourquoi comprendre

14. H.-G. Gadamer, 1996 : 291. Pour Gadamer, les notions de préjugé, de tradition et d'autorité sont donc étroitement liées.

15. Sur ce point, Jean Grondin questionne la légitimité du reproche adressé par Gadamer à l'historicisme de Droysen, qui prend garde à distinguer sa démarche de celle des sciences exactes. Cf. J. Grondin, 2007 : 101.

16. Pour l'herméneutique romantique, qui se situe dans la continuité du romantisme allemand et est notamment incarnée par la pensée de Schleiermacher et de Friedrich Ast (m. 1841), comprendre consiste à remonter de l'œuvre au geste créateur de l'auteur. L'approche repose ici avant tout sur la notion de cercle herméneutique entre le tout et les parties, qui toutes manifestent le même esprit créateur à l'origine de l'œuvre.

vraiment, c'est toujours comprendre autrement, car la compréhension ne relève pas de la reproduction d'un sens originel. « La mise en lumière intégrale du sens véritable, contenu dans le texte ou dans une création artistique, n'arrive pas à son terme ici ou là. C'est, en vérité, un processus illimité », écrit Gadamer (H.-G. Gadamer, 1996 : 319), qui reproche à l'herméneutique romantique de voir le sens à comprendre moins comme une vérité que comme l'expression d'une individualité. Cette approche romantique réduit l'effort de compréhension à une congénialité avec l'auteur (H.-G. Gadamer, 1963 : 68). On en voit les prémices chez Schleiermacher, mais Dilthey va encore plus loin en faisant reposer sa théorie des sciences humaines sur l'idée que la compréhension porte surtout sur l'opinion individuelle exposée dans une expression. Pour Gadamer, l'adage souvent repris par le premier, et qui invite à comprendre un auteur mieux qu'il ne s'est lui-même compris, est le véritable problème de l'herméneutique (H.-G. Gadamer, 1996 : 204). C'est avec Schleiermacher que le principe prend un nouveau sens plus radical car, selon Gadamer, avant lui il s'agissait essentiellement de mieux comprendre non pas l'auteur lui-même, mais sa pensée. Schleiermacher va plus loin et donne à l'expression une portée psychologique, à travers le souci de compréhension du processus intérieur de création du sens¹⁷. Cette reconstruction du sens suppose une distance que la relation d'appartenance au sens à comprendre rend impossible¹⁸.

La recherche moderniste d'un islam authentique

Il est vrai que la perspective gadamérienne est philosophique tandis que le projet de Rahman est avant tout réformiste. Pourtant, adressée à ce dernier, cette critique remet en question la possibilité de connaître avec certitude les principes objectifs qui représenteraient l'essence du message coranique. Les significations que Rahman présente comme universelles sont également très modernes ; et elles touchent souvent des sujets sensibles où l'islam est accusé d'archaïsme. D'ailleurs, même s'il lui reconnaît un certain mérite, Wael Hallaq¹⁹ regrette que le « libéralisme religieux » de Fazlur Rahman ne mette pas en place une méthode exhaustive.

17. Schleiermacher écrit à ce sujet que « la tâche de l'herméneutique consistait à reconstituer de la manière la plus parfaite tout le développement intérieur de l'activité de composition de l'écrivain ». F. D. E. Schleiermacher, 1987 : 186.

18. Pourtant, Jean Grondin se demande dans quelle mesure l'opposition de Gadamer à la visée psychologique ne serait pas « un peu trop rigide », étant donné que, quand il est bien compris, le *mens auctoris* reste au service de la visée de vérité, dont Gadamer regrettait l'absence chez Schleiermacher. Cf. Grondin, 2007 : 96.

19. Professeur à l'Université de Columbia et spécialiste du droit musulman, il est l'auteur d'une abondante littérature, traduite dans de nombreuses langues, sur les conséquences éthiques et juridiques de la modernité dans la pensée musulmane. Il insiste entre autres sur l'importance de la perspective morale dans la compréhension des fondements du droit islamique. Il est notamment l'auteur de *The origins and evolution of Islamic law*, Cambridge, UK ; New York, Cambridge University Press, 2005 ; *Shari'a: theory, practice, transformations*, Cambridge, UK ; New York, Cambridge University Press, 2009.

Il constate, en effet, que le champ de la modernisation de l'islam est ici limité à quelques principes généraux comme l'égalité ou le témoignage (W. B. Hallaq, 1999 : 245). L'herméneutique rahmanienne est surtout motivée par le souci de moderniser la loi religieuse, elle-même réduite à quelques éléments phares qui posent question dans le monde moderne.

Plusieurs intellectuels ont relevé ce paradoxe dans sa pensée et ont repris à leur compte la critique gadamérienne adressée à l'historicisme²⁰. C'est principalement sur ce point que l'intellectuel sud-africain Farid Esack, professeur d'études islamiques à l'Université de Johannesburg, remet en question l'herméneutique rahmanienne, à laquelle il reproche de ne pas tenir compte du contexte historique, et notamment politique, de toute interprétation (F. Esack, 1997 : 67)²¹. Connu pour sa théorie d'une théologie islamique de la libération, Esack constate que Rahman appelle à la justice tout en ignorant les causes structurelles de l'injustice. D'ailleurs, une mise en perspective de ces deux modernistes musulmans est d'autant plus à propos qu'ils revendiquent tous deux la nécessité d'inscrire le Coran dans un souci d'égalité parmi les hommes²².

Malgré leur souci commun de réinterpréter le texte sacré, la question du sens objectif sépare les deux penseurs. Pour Esack, la recherche du sens n'est pas neutre, elle s'inscrit toujours dans des logiques de puissance et de domination (F. Esack, 1993 : 141). Le discours même sur la modernité s'inscrit donc dans une historicité spécifique (F. Esack, 1993 : 121). Essayant de penser l'interprétation du Coran dans le cadre de l'herméneutique de la réception, il juge que l'interprétation est toujours partielle et que chaque interprète aborde le texte avec des précompréhensions. Cette herméneutique de la réception, que l'on retrouve notamment chez H.-S. Jauss, lui-même influencé par Gadamer²³, met l'accent sur le processus d'appropriation du texte par ses lecteurs plutôt que sur un quelconque sens objectif contenu dans le texte. Les multiples formes de réception du

20. D'autres essaient plutôt de concilier les positions des deux auteurs. Pour certains commentateurs, Rahman tient en vérité précisément compte des préjugés défendus par Gadamer, mais dans le second mouvement, cf. E. H. Waugh, 1999. D'autres minimisent la critique rahmanienne de la tradition islamique. Cf. İ. Özdemir, 1992. Citons également l'article de Norman K. Swazo, qui pense cette conciliation possible (p. 9) et insiste sur le fait que, d'une part, Rahman ne rejette pas totalement l'idée de tradition d'interprétation (p. 20), et que d'autre part, à l'image de Gadamer, il voit également l'interprétation comme un processus historique (p. 25). Cf. N. K. Swazo, 2011.

21. Connu pour ses travaux sur l'herméneutique coranique et sur la question de la justice en islam (égalité des genres, justice socio-économique, relations interreligieuses, etc.), Farid Esack a enseigné à l'Université de Hambourg, à l'Université de William et de Mary, et a été professeur Prince Al-Waleed Bin Talal d'Islam contemporain à l'Université de Harvard. Il copréside actuellement, avec Karen Bauer, la section « Qur'anic Studies: Methodology and Hermeneutics », de l'International Qur'anic Studies Association.

22. Cf., par exemple, F. Esack, 1988.

23. Sur le rapport de Jauss à la pensée gadamérienne, cf. I. Kalinowski, 1997.

texte, y compris d'ailleurs la lecture populaire du Coran, participent à son potentiel de signification (F. Esack, 1997 : 51). L'interprète se situe toujours dans un langage, une histoire, une tradition, dont il ne peut s'extraire²⁴.

Le principal tort de l'approche moderniste de Fazlur Rahman serait donc de se prétendre tout à fait objective et universelle. Dès lors, c'est le processus même de réinterprétation du texte qui risque d'être remis en question, parce que le sens véritable aurait définitivement été atteint. Son réformisme historicise le texte, mais risque parfois d'universaliser sa propre interprétation, alors même qu'il reproche précisément aux oulémas d'avoir universalisé leur lecture du Coran. Ce problème dépasse les limites de l'herméneutique rahmanienne et touche plus généralement le désir d'un islam véritable, authentique, qui anime parfois aussi les modernistes. L'intellectuel marocain Mohammed Abed al-Jabri (m. 2010) constate d'ailleurs une proximité entre certaines lectures libérales du Coran et des mécanismes fondamentalistes, dans la mesure où il s'agit de deux modes de négation du présent et d'aliénation idéologique. La lecture fondamentaliste, en effet, refuse le présent en ne vivant que dans un passé qui « empiète sur le futur et l'absorbe » (M. A. al-Jabri, 1994 : 33). Le présent est ainsi révoqué au nom d'un futur, d'un « avenir radieux », qui est représenté selon le modèle du passé idéalisé. D'ailleurs, constate al-Jabri, les réformistes du début du XIX^e siècle comme al-Afghānī et « Abduh », qui ont appelé au « renouveau » (*tajdīd*) contre le « conformisme imitatif » (*taqlīd*), restent tributaires de l'idée d'un islam véritable, d'un islam pur des origines. De l'autre côté, la lecture libérale du Coran calque le présent sur celui de l'Occident européen, qui imprime alors sa marque sur le passé du monde musulman. Al-Jabri dénonce ici la lecture orientaliste de l'islam qui serait parvenue jusque chez les universitaires arabes et qui fonctionne selon « un système de référence européen » (M. A. al-Jabri, 1994 : 36). Cette notion de modèle qu'il faudrait imiter marque la principale ressemblance entre fondamentalisme et libéralisme herméneutique (M. A. al-Jabri, 1994 : 41).

C'est ici la façon même de penser l'idée d'un islam moderne qui est en vérité questionnée. Ancien doyen de l'Institut d'Études ismaéliennes de Londres, Aziz Esmail reproche également à Rahman son traditionalisme inavoué, en constatant qu'il reste dans un souci de formation d'un dogme ayant le monopole de la vérité. Plus généralement, ces lectures modernistes manquent de conscience historique dans la mesure où elles veulent justifier par le biais du Coran des notions comme la tolérance multiculturelle, en faisant dire au texte ce qu'il ne pouvait

24. Esack reproche aux réformistes musulmans le projet de retour au Coran au-delà de l'histoire de sa réception et propose d'inclure la réinterprétation du corpus classique à la recherche du sens. F. Esack, 1997 : 77. D'autant que l'exégèse classique était également marquée par la subjectivité des commentateurs : « Une approche du Coran qu'on suppose libre de présuppositions et neutre n'a aucun fondement dans l'histoire du *tafsīr* ou des *'ulūm al-Qur'ān* (sciences coraniques) ». F. Esack, 2004 : 11.

pas signifier en son temps²⁵. Ces interprétations anachroniques ont pourtant une fonction historique. Elles sont le produit de l'effort mené par une société qui désire se définir comme musulmane à une période donnée. Le projet de Rahman est compréhensible, mais il a le tort de limiter le potentiel de signification du Coran, qui de symbole est réduit à un objet²⁶.

L'objectivité comme une inaccessible finalité

Le cercle herméneutique entre les deux mouvements

Rahman ne nie pas l'historicité du sujet, mais la circonscrit au deuxième mouvement herméneutique. Pourtant, une précision qu'il fait sur la circularité des deux mouvements de son herméneutique relativise l'idée d'une frontière infranchissable entre la première phase objective et la seconde phase subjective. Il accorde, en effet, indirectement une place à l'interprète dès le premier mouvement, puisqu'il considère que des problèmes rencontrés au moment de l'application des principes universels peuvent inciter à questionner la légitimité des principes obtenus avec le premier mouvement. Le rapport entre les deux moments serait donc moins linéaire que circulaire.

Nous avons dit qu'en tant qu'événement historique, le verset s'inscrit dans un double cercle herméneutique : avec le contexte historique général et avec le livre comme totalité. Or, ici, Rahman établit un troisième cercle entre le premier mouvement et le second, soit un va-et-vient entre l'universel et le particulier, où ce dernier influe lui-même sur la façon de concevoir l'universel. Le second mouvement a donc également une fonction « corrective²⁷ » par rapport au premier. « Si les résultats de la compréhension échouent dans l'application actuelle, soit l'évaluation correcte de la situation actuelle a échoué, soit c'est la compréhension du Coran qui a échoué » (F. Rahman, 1982 : 7), précise à ce propos l'auteur, qui ouvre par la même occasion une brèche dans son insistance sur la possibilité de comprendre le sens du Coran de façon objective. Rahman ne traite pas du cercle herméneutique en tant que notion à part entière, mais laisse entendre ici que l'accès au sens objectif relève moins de l'acquis que d'un processus sans

25. Pour l'auteur, la logique est la même que pour les interprétations voulant accorder le Coran aux vérités scientifiques. A. Esmail, 2004 : 31.

26. Pour lui, le titre même de l'ouvrage de Rahman *Major Themes of the Qur'ān* résume à lui seul le problème, dans la mesure où il fait du Coran un manuel traitant d'un certain nombre de « thèmes », de façon systématique. A. Esmail, 2004 : 44.

27. F. Rahman, 1982 : 7. De façon quelque peu similaire, Abou Zeid institue une relation dialectique entre les deux moments de sa théorie herméneutique que représentent le sens historique et la signification actuelle : « A "productive" reading results when these two steps are placed in relation to each other in an ongoing dialectic, a pendular movement between the dimensions of "origin" (*asl*) and "goal" (*ghâyah*), or between "sense" (*dallâlah*) and "meaning" (*maghzâ*) ». C. Hirschkind, 1995 : 468.

cesse perfectible. Mais il n'en demeure pas moins que l'objectivité totale reste la finalité et n'est nullement inaccessible, d'autant qu'il pense lui-même l'avoir atteinte dans de nombreux domaines qu'il donne en exemple.

Rahman accepte le risque que la subjectivité influence l'interprétation, mais pense qu'il peut être réduit au minimum grâce au recours à une méthode rigoureuse (F. Rahman, 1970 : 329). Si, dans l'absolu, « toutes les exégèses et toutes les méthodes qui prétendent mener à la vérité sont subjectives, et c'est là quelque chose d'indépassable » (F. Rahman, 1970 : 330), il importe surtout que les points de vue particuliers ne soient pas projetés sur le texte et qu'ils ne s'imposent pas aux autres lectures. Ici encore, Rahman suppose que le lecteur peut prendre conscience de sa subjectivité et veiller à en préserver son interprétation du texte. La méthode du double mouvement reste donc la meilleure pour aboutir à des solutions satisfaisantes (*satisfactory solutions*).

En outre, l'importance que Rahman accorde, dans sa philosophie morale, à la *taqwà* (crainte révérencielle, piété) relativise l'idée d'un sujet qui aurait la certitude d'avoir enfin obtenu le sens objectif final du Coran. La *taqwà* est pour lui une remise en question perpétuelle de soi. Elle désigne un « examen de soi » qui exclut toute « satisfaction » et qui reste indispensable, car nous savons à quel point la conscience humaine peut être subjective (F. Rahman, 1983 : 179). La *taqwà* rappelle sans cesse à l'homme que si les choix sont les siens, le jugement final et véritablement objectif sur les actions humaines n'appartient qu'à Dieu. Pourtant, Rahman ne situe pas cette notion dans un contexte herméneutique, et encore moins dans le premier mouvement. Ainsi, cette *taqwà* semble moins désigner une remise en question de l'idée de sens objectif découvert dans le premier mouvement, qu'une invitation à un perpétuel examen de soi afin d'appliquer au mieux ce sens dans le second mouvement. D'autant que, la subjectivité étant réduite au second mouvement, il existe de nombreuses façons, justes ou erronées, d'appliquer les principes universels qui eux sont objectifs et absolus.

Réduire l'impact de la subjectivité

L'idée que l'objectivité est une finalité inaccessible, une idée kantienne²⁸, est également présente dans l'herméneutique méthodologique de Schleiermacher et de Betti. Ainsi, si la signification objectivement valide n'est jamais véritablement assurée, il s'agit tout au moins de limiter les interprétations subjectives. Mais c'est alors l'efficacité même de la méthode qui risque d'être mise en cause. Grondin

28. Pour Rahman, l'action humaine est orientée par la croyance en un Dieu créateur, la nécessité d'une justice sociale et l'idée du Jugement dernier, sur laquelle repose d'ailleurs la nécessité de l'examen de soi. Ainsi, « de même qu'en des termes kantien aucune connaissance idéale n'est possible sans les idées régulatrices de la raison (comme la cause première), de même, en termes coraniques, aucune moralité réelle n'est possible sans les idées régulatrices de Dieu et du Jugement dernier », cf. F. Rahman, 1982 : 13-14.

constate cette ambiguïté dans la pensée d'Emilio Betti, où il questionne la capacité des quatre canons qu'il propose à « suffire à fonder l'objectivité des interprétations en sciences humaines, permettant notamment de distinguer positivement les vraies des fausses interprétations²⁹ », car si Betti présente des règles, il reste à savoir comment vérifier si elles ont été correctement appliquées. Dans sa réponse à Gadamer, il concédera ainsi que les canons herméneutiques exercent essentiellement une fonction négative, étant donné qu'ils doivent surtout permettre d'éviter les préjugés qui peuvent induire en erreur. Pour Grondin, cet aveu de l'impossibilité de l'objectivité ne doit pas être sous-estimé, car il met « en question toute l'entreprise positive conçue comme une méthodologie de l'objectivité en sciences humaines » (J. Grondin, 1993 : 203), si bien qu'il reste finalement impossible de distinguer de façon objective la bonne interprétation, mêmes si les mauvaises ont été écartées.

Pour l'herméneutique méthodologique, le sens objectif relèverait d'un « *telos* asymptotique » (J. Grondin, 1993 : 201). Ainsi, « Betti ne prétend pas que l'objectivation totale est possible » (B. Tatar, 1998 : 72). Même s'il semble convaincant, le sens ne peut en aucun cas se présenter comme définitif et exercer une quelconque pression (E. Betti, 1980 : 68). La signification originale, qui a plutôt une fonction heuristique, ne jouit donc pas « d'un statut ontologique ou épistémologique, comme s'il s'agissait d'un en-soi connaissable » (J. Grondin, 1993a : 172). Le but est aussi d'avoir les moyens de relativiser les interprétations trop modernisantes, en rappelant sans cesse la nécessité de ne pas confondre le sens enrichi, c'est-à-dire « le sens dont un texte se colore à la faveur d'une interprétation actualisante » et la signification originale, même si cette dernière a seulement une fonction heuristique. L'objectif de Betti est donc d'inviter le lecteur à une humilité lui permettant de remettre sans cesse en question sa tentative de connaître le véritable sens.

Grondin rappelle, par ailleurs, la proximité entre la présentation par Betti de l'interprétation comme un travail sans fin et l'herméneutique de Schleiermacher, qui souligne souvent que comprendre le discours mieux que son auteur lui-même relève d'une tâche infinie. L'impératif du mieux comprendre perd son arrogance, « si l'on y entend d'abord et avant tout une exhortation à la réinterprétation constante de ce que nous croyons avoir compris » (J. Grondin, 1993b : 93). Le cercle herméneutique chez Schleiermacher n'est pas vicieux et n'aboutit pas à une aporie dans l'interprétation, car un premier aperçu global – la lecture « cursive » – est sans cesse rectifié, corrigé par de nouvelles relectures qui préciseront les premières impressions. Ces précisions permettent de tempérer la façon dont Gadamer a lu Schleiermacher³⁰, car, comme nous le rappelle Grondin,

29. J. Grondin, 1993b : 202. Pour un exposé détaillé des quatre canons méthodologiques de Betti, cf. J. Grondin, 1993b : 201.

30. Pour une critique de la lecture psychologisante que Gadamer fait de Schleiermacher, cf. L. Fontaine-De Visscher, 1991 : 623 et W. G. Jeanrond, 1995 : 67.

l'excessive psychologisation de la pensée de Schleiermacher ne tient pas compte du sol dialectique de son herméneutique, qui repousse sans cesse la pleine empathie entre les esprits du lecteur et de l'auteur. Parce que la connaissance parfaite est impossible, l'interprétation nécessite d'engager un dialogue avec le texte, « lui poser des questions et se laisser mettre en question par lui » (J. Grondin, 1993a : 98). Grondin précise que les commentateurs de Schleiermacher qui refusèrent la psychologisation de sa pensée par Gadamer l'attribuèrent plutôt à Dilthey. Pourtant, même si ce dernier fit une interprétation très psychologisante de son prédécesseur, il n'en demeure pas moins que l'idée est bien présente chez Schleiermacher, notamment dans ses derniers travaux.

L'ouverture que permet le cercle herméneutique entre les deux mouvements de la méthode de Rahman reste tout à fait marginale dans l'œuvre de ce dernier, qui accorde par contre une large place aux nombreux sujets où il prétend avoir trouvé le sens objectif du Coran. Cette précision ressemble plutôt à une forme de prudence à laquelle il invite étant donné l'importance du sujet. D'autant que ces passages étant très brefs, il ne dit pas grand-chose de la façon dont cette circularité doit opérer. Il n'explique pas selon quels critères l'échec ou la réussite de l'application des principes universels découverts dans le premier mouvement peuvent être évalués.

Rahman reste sûr de lui quant à la possibilité de connaître avec certitude l'intention divine et prend, en ce sens, le risque de circonscrire le potentiel de signification du texte à sa propre historicité. Il rate ainsi l'occasion de voir dans cette historicité un rappel de la finitude première de toute compréhension humaine. Dans une perspective gadamérienne, la tâche du lecteur est plutôt de réinterpréter sans cesse un texte dont le sens véritable ne saurait être un objet en sa possession, et se situe plutôt dans la continuité d'une tradition de réception de l'œuvre³¹. Appliquée au Coran, cette approche permet de penser un « rapport de convenance entre le travail d'interprétation potentiellement infini, et l'infinité divine elle-même » (J. Greisch, 1995 : 173).

Derrière cette question du critère objectif se cache plus généralement celle du statut philosophique de l'idée même de méthode³². À l'approche méthodologique de l'historicisme Gadamer préfère une herméneutique ontologique qui refuse de faire du texte un objet à décoder, à décrypter par le biais du bon outil.

31. Pour une étude plus approfondie d'une possible lecture gadamérienne du Coran, cf. notre thèse de doctorat : S. Varlik, 2012.

32. Gadamer prend acte de la dimension dialectique du cercle herméneutique de Schleiermacher, mais juge que cette « relativisation spéculative » ne remet pas en question l'objectif de « pleine lumière » finale. H.-G. Gadamer, 1993 : 209.

La différence entre Rahman et Gadamer ne se situe donc pas dans le fait de proposer deux façons différentes de comprendre, avec ou sans les préjugés. Ils proposent en vérité deux modèles différents de relation au texte. Car l'historicité que décrit Gadamer se situe sur un plan ontologique, que laisse de côté le souci méthodologique de Rahman. Même s'il a commencé avec la philosophie et a beaucoup écrit sur la philosophie islamique, Rahman est avant tout un réformiste qui veut faire évoluer la pratique de l'islam ³³, alors que l'herméneutique philosophique est à proprement parler une philosophie qui révèle à l'homme quelque chose de son rapport à soi et au monde. C'est peut-être à cet endroit que la rupture avec Rahman est la plus nette. L'herméneutique n'est pas ici une affaire de méthode ; son objectif n'est pas de constituer une connaissance certaine correspondant à l'idéal de certitude de la science.

Ce traitement philosophique du sujet que permet l'herméneutique gadamérienne nous semble nécessaire, car la question de la relecture du Coran ne saurait faire l'impasse sur une véritable philosophie de l'interprétation. Le problème de Fazlur Rahman, et avec lui de l'idée même de modernisation de l'islam, est que, face à une posture conservatrice qui se situe exagérément *pour* le sens littéral, celle-ci tend parfois à enfermer son discours dans une posture *contre*. On aboutit ainsi à deux formes d'obsession de la loi qui s'alimentent mutuellement, entraînant un appauvrissement de la réflexion intellectuelle sur la question des modes de compréhension du Coran aujourd'hui, alors que l'enjeu est de ne pas se limiter au prisme du sens littéral et de veiller plutôt à élargir le champ du pensable, comme le proposait Mohammed Arkoun. Une étude plus approfondie devrait ainsi nécessiter une réflexion proprement philosophique sur les différentes catégories qu'implique la notion de texte sacré en islam (oralité/écriture, intention de l'auteur/intention du lecteur, objectivité/subjectivité, explication/compréhension, etc.). Ainsi pourrions-nous plus généralement ouvrir le chemin à une philosophie de la religion pensée dans le cadre de l'islam et qui ne se limiterait pas à la question de l'application du Coran dans le monde moderne ³⁴.

Mais la question de la méthode finit toujours par se poser à nouveau. On se demande alors si, en accordant le primat à l'appartenance ontologique au monde du texte et à l'inscription dans une tradition, Gadamer ne prend pas le risque de mettre fin à toute étude critique et méthodologique du texte. Soucieux d'émanciper l'individu de la fausse conscience et de l'aliénation, Habermas reprochera ainsi à son herméneutique d'être incapable de déjouer les ruses des idéologies. Or, dans ce désaccord entre Habermas et Gadamer, et peut-être plus

33. Le professeur Abdullah Saeed répond à Esack que le projet de Rahman n'était pas proprement philosophique : « Rahman cannot be said to have ignored the complexity of the hermeneutical task, as Esack claims; he simply was not interested in it for its own sake ». A. Saeed, 2004 : 60.

34. Aziz Esmail pense qu'il faudrait renoncer à voir l'herméneutique comme une forme d'exégèse, de méthode d'interprétation, et réfléchir sur le sujet à partir de la philosophie de la religion. A. Esmail, 2004 : 45.

généralement dans le différend entre ce dernier et Rahman, Paul Ricœur représente une troisième voie tout à fait intéressante qui ne se soucie pas de trouver un quelconque juste milieu. Sans mettre fin à l'opposition entre les deux penseurs, l'enjeu est de l'orchestrer afin de la rendre créative, au sein d'un rapport de « correction mutuelle » (O. Abel, 2010 : 54). Ricœur tient compte de l'ontologie du comprendre soulignée par Gadamer mais ne renonce pas pour autant à l'idée de méthode défendue par Rahman. Or ce dernier point nous semble important dans la mesure où, dans une perspective coranique, l'approche gadamérienne en tant que telle ne peut répondre à la question de la bonne méthode d'interprétation. Ricœur réintroduit le rapport méthodologique au texte, mais il le pluralise de façon à penser un confit bienveillant des interprétations, intégrant aussi bien les méthodes les plus modernes, conditions d'une approche critique, que la créativité d'une tradition sans cesse réinterprétée³⁵.

Selami VARLIK

Istanbul 29 Mayıs University, Istanbul, Turkey

selamivarlik@gmail.com

Bibliographie

- AL-JABRI Mohammed Abed, 1994, *Introduction à la critique de la raison arabe* (Naḥnu wa al-turāth : qirā'āt mu'āṣira fi turāthnā al-falsafi, 1980 et Al-turāth wa al-ḥadātha, 1991), trad. de A. Mahfoud et M. Geoffroy, Paris, La Découverte, coll. « Texte à l'appui ».
- ABEL Olivier, 2010, « La difficile institution du juste », in Rey J.-F. (éd.), *Visages de la justice*, Paris, L'Harmattan, coll. « Les rendez-vous d'Archimède », p. 51-66.
- ARKOUN Mohammed, 1982, *Lectures du Coran*, Paris, Maisonneuve et Larose, coll. « Islam d'hier et d'aujourd'hui ».
- BENZINE Rachid, 2004, *Les nouveaux penseurs de l'islam*, Paris, Albin Michel, coll. « L'islam des Lumières ».
- BERNSTEIN Richard J., 1983, *Beyond Objectivism and Relativism. Science, Hermeneutics and Praxis*, Philadelphie, Univ. of Pennsylvania Press.
- BETTI Emilio, 1980, « Hermeneutics as the general methodology of the Geisteswissenschaften », in Bleicher J. (éd.), *Contemporary Hermeneutics. Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique*, Londres/Boston, Routledge-Kegan Paul, p. 51-94.
- ESACK Farid, 2004, *Coran, mode d'emploi* (The Qur'an. A Short Introduction, 2002), trad. de J.-L. Bour, préf. de R. Benzine, Paris, Albin Michel, coll. « L'islam des Lumières ».
- , 1997, *Qur'an, Liberation and Pluralism. An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression*, Oxford/Rockport (Mass.), Oneworld.

35. Arkoun propose de promouvoir des lectures qui « intègrent, à la fois l'exigence théologique des croyants, l'impératif philologique de l'historien positif (mais non positiviste), la perspective explicative de l'anthropologue et le contrôle critique du philosophe ». M. Arkoun, 1982 : XXII.

- , 1993, « Qur'anic Hermeneutics: Problems and Prospects », *The Muslim World*, 83-2, p. 118-141.
- , 1988, « Three Islamic Strands in the South African Struggle for Justice », *Third World Quarterly*, 10-2, p. 473-498.
- ESMAIL Aziz, 2004, « Philosophical Remarks on Scripture », in de Smet D., de Callataÿ G., Van Reeth J. M. F. (éds.), *Al-Kitāb. La sacralité du texte dans le monde de l'islam*, actes du symposium à Leuven et Louvain-La-Neuve du 29 mai au 1^{er} juin 2002, Bruxelles, Société belge de études orientales, coll. « Acta Orientalia Belgica ».
- FONTAINE-DE VISSCHER Luce, 1991, « Le rôle du sujet dans l'interprétation. Une nouvelle lecture de Schleiermacher avec Manfred Frank », *Revue Philosophique de Louvain*, quatrième série, 89-84, p. 606-634.
- FILALI-ANSARY Abdou, 2003, *Réformer l'islam ? Une introduction aux débats contemporains*, Paris, La Découverte, coll. « Textes à l'appui ».
- GABORIAU Marc, GRANDIN Nicole, 1996, « *Le renouveau confrérique (fin XVII^e siècle-XIX^e siècle)* », *Les voies d'Allah. Les ordres mystiques dans le monde musulman des origines à aujourd'hui*, Paris, Fayard.
- GADAMER Hans-Georg, 1982, *L'art de comprendre. Écrits I. Herméneutique et tradition philosophique* (Kleine Schriften, 1967), trad. de M. Simon, intro. de P. Fruchon, Paris, Aubier-Montaigne, coll. « Bibliothèque philosophique ».
- , 1963, *Le problème de la conscience historique*, éd. établie par P. Fruchon, préf. de L. de Raeymaeker, Louvain, Publications univ. de Louvain, coll. « Chaire Cardinal Mercier ».
- , 1996, *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique* (Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, 1960), trad. de P. Fruchon, J. Grondin et G. Merlio, Paris, Seuil, coll. « L'ordre philosophique ».
- GREISCH Jean, 1995, « De la "lecture infinie" à l'infini métaphysique. Enjeux métaphysiques de la doctrine du quadruple sens de l'Écriture », *Les Études philosophiques*, 2, p. 167-191.
- GRONDIN Jean, 1993a, *L'horizon herméneutique de la pensée contemporaine*, Paris, Vrin, coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie ».
- , 2007, *Introduction à Hans-Georg Gadamer*, Paris, Éditions du Cerf, coll. « La nuit surveillée ».
- , 1993 b, *L'universalité de l'herméneutique*, préf. de H.-G. Gadamer, Paris, Presses univ. de France, coll. « Épiméthée ».
- HALLAQ Wael B., 1999, *A History of Islamic Legal Theories. An Introduction to Sunnī Uṣūl al-Fiqh*, 2^e éd., New York, Cambridge Univ. Press.
- HIRSCHKIND Charles, 1995, « Heresy or Hermeneutics. The Case of Nasr Hamid Abu Zayd », *The American Journal of Islamic Social Science*, 12-4, p. 463-477.
- JEANROND Werner G., 1995, *Introduction à l'herméneutique théologique*, trad. de l'anglais (Theological Hermeneutics, 1991) trad. de P.-L. Lesaffre, préf. de C. Geffré, Paris, Éditions du Cerf.
- KALINOWSKI Isabelle, 1997, « Hans-Robert Jauss et l'esthétique de la réception », *Revue germanique internationale* [en ligne], 8, mis en ligne le 9 septembre 2011, consulté le 5 mai 2013, URL : <http://rgi.revues.org/649>.
- ÖZDEMİR İbrahim, 1992, « The Concept of Islamic Tradition in Fazlur Rahman's Thought », *The American Journal of Social Sciences*, 9-2, p. 260-261.

- PETIT Jean-Claude, 1983, « La traduction française d'un ouvrage de H.-G. Gadamer, Wahrheit und Methode », *Philosophiques*, 10-1, p. 153-175.
- RAHMAN Fazlur, 1985, « Approaches to Islam in Religious Studies: Review Essay », in Martin R. C. (éd.), *Approaches to Islam in Religious Studies*, Tucson (Ariz.), Univ. of Arizona Press, p. 189-202.
- , 1966, « The Controversy of the Muslim Family Laws », in Smith D. E. (éd.), *South Asian Politics and Religion*, Princeton (N.J.), Princeton Univ. Press.
- , 1980, *Major Themes of the Qur'ān*, Minneapolis (M.N.), Bibliotheca Islamica.
- , 1979, *Islam*, 2^e éd. [1^{re} éd. 1966], Chicago (Ill.), Univ. of Chicago Press.
- , 1982, *Islam and Modernity. Transformation of an Intellectual Tradition*, Chicago, Univ. of Chicago Press, coll. « Publications of the Center of Middle Eastern Studies ».
- , 1970, « Islamic Modernism: Its Scope, Method, and Alternatives », *International Journal of Middle East Studies*, 1-4, p. 317-333.
- , 1983, « Some Key Ethical Concepts of the Qur'ān », *The Journal of Religious Ethics*, 11-2, p. 170-185.
- SAEED Abdullah, 2004, « Fazlur Rahman: a Framework for Interpreting the Ethico-legal Content of the Qur'an », in Taji-Farouki S. (éd.), *Modern Muslim Intellectuals and the Qur'an*, Oxford, Oxford Univ. Press, p. 37-66.
- SCHLEIERMACHER Friedrich D. E., 1987, *Herméneutique* (Hermeneutik, 1959), trad. et introd. par M. Simon, av.-propos de J. Starobinski, Genève, Labor et Fides, coll. « Lieux théologiques ».
- SONN Tamara, 1991, « Fazlur Rahman's Islamic Methodology », *The Muslim World*, 81/3-4, p. 212-230.
- , 1998, « Fazlur Rahman and Islamic Feminism », in Waugh E. H., Denny F. M. (éds.), *The Shaping of an American Islamic Discourse. A Memorial to Fazlur Rahman*, Atlanta (Ga), Scholars Press, p. 123-145.
- SWAZO Norman K., 2011, « Islamic intellectualism: Rahman, Gadamer and the Hermeneutics of the Qur'ān », *American Journal of Islamic Social Studies*, 28-4, p. 1-30.
- TATAR Burhanettin, 1998, *Interpretation and the Problem of the Intention of the Author: H.-G. Gadamer vs. E. D. Hirsch*, Washington, The Council for Research in Values and Philosophy, coll. « Cultural Heritage and Contemporary Change ».
- VARLIK Selami, 2012, *Herméneutique coranique et objectivité du sens : la critique philosophique de Fazlur Rahman dans la Turquie contemporaine*, thèse de doctorat - Philosophie, Paris, École des hautes études en sciences sociales.
- , 2013, « Fazlur Rahman et le Coran : la recherche méthodique de l'intention de l'Auteur », *Methodos* [en ligne], 13, mis en ligne le 25 avril 2013, consulté le 4 mai 2013. URL : <http://methodos.revues.org/3580>.
- WAUGH Earle H., 1999, « The Legacies of Fazlur Rahman for Islam in America », *The American Journal of Islamic Social Sciences*, 16-3, p. 32-33.
- ZARADER Marlène, 2007, « Herméneutique et restitution », *Archives de Philosophie*, 70-4, p. 625-639.
- ZEGHAL Malika, 2008, « Nouvelles contraintes discursives et réformismes religieux. Les intellectuels musulmans dans la sphère publique américaine », *Revue du monde musulman et de la Méditerranée*, 123, p. 117-137.

Le sens objectif du Coran à l'épreuve de l'historicité

Se revendiquant d'E. Betti dans le débat qu'il eut avec H.-G. Gadamer, Fazlur Rahman défend la possibilité de connaître avec certitude le sens objectif du Coran, qu'il dissocie du sens littéral. Ce sens objectif, qui correspond à l'intention divine, est pour ce réformiste indo-pakistanaï en accord avec les valeurs universelles de la modernité. Or plusieurs intellectuels, dont le sud-africain Farid Esack, reprennent l'argument gadamérien de l'historicité de toute interprétation pour critiquer l'idée qu'une lecture puisse être objective. Ainsi, classique ou moderne, aucune interprétation ne serait dénuée de préjugés, et prétendre le contraire reviendrait à enfermer le Coran dans l'historicité du lecteur. Même si Rahman relativise son propos en rappelant la difficulté de la recherche de l'objectivité, le problème que pose son modernisme est qu'il risque de céder à l'illusion d'un islam véritable, authentique, qui arrêterait alors le mouvement de réinterprétation du texte.

Mots-clés : Coran, F. Rahman, H.-G. Gadamer, objectivité, herméneutique.

Objective Meaning in the Quran in its Dealing with Historicity

Taking a stand for E. Betti in the debate he had with H.G. Gadamer, Fazlur Rahman defends the possibility of knowing with certainty the objective meaning of the Quran, which differs from the literal sense. For the Indo-Pakistani reformist, this objective meaning, which corresponds to the divine intention, is in accordance with the universal values of modernity. Yet, many intellectuals, including South African Farid Esack, takes up the Gadamerian argument and plead for the historicity of any interpretation, criticizing the idea that an interpretation can be objective. In that view, be it classical or modern, no interpretation would be without prejudice, and pretending otherwise would confine the Quran to the historicity of the reader. Even if Rahman restates the difficulty of the search for objectivity, the problem of his modernism is that it may give the illusion of a real, authentic Islam, which then forecloses the dynamics of textual reinterpretation.

Key words: Quran, F. Rahman, H.-G. Gadamer, objectivity, hermeneutics.

El sentido objetivo del Corán en su confronto con la historicidad

Retomando la postura de E. Betti en el debate que tuvo con H-G. Gadamer, Fazlur Rahman defiende la posibilidad de conocer con certeza el sentido objetivo del Corán, que disocia del sentido literal. Este sentido objetivo, que corresponde a la intención divina, está para este reformista indo-paquistaní, de acuerdo con los valores universales de la modernidad. Ahora bien, muchos intelectuales, entre los que se cuentan el sudafricano Farid Esack, retoman el argumento gadameriano de la historicidad de toda interpretación para criticar la idea que una lectura pueda ser objetiva. Así, clásica o moderna, ninguna interpretación estaría desprovista de prejuicios, y pretender lo contrario supondría encerrar el Corán en la historicidad del lector. Aún si Rahman relativiza su propósito recordando la dificultad de la búsqueda de la objetividad, el problema que plantea su modernismo es que corre el peligro de ceder a la ilusión de un islam verdadero, auténtico, que detendría entonces el movimiento de reinterpretación del texto.

Palabras clave: Corán, F. Rahman, H.-G. Gadamer, objetividad, hermenéutica.