

Averroès actuel

Guillaume Lavallée, *Université Laval*

Dans son film *Le Destin* (1997), le réalisateur égyptien Youssef Chahine fait du philosophe andalou du XII^e siècle, Averroès (Ibn Rushd), un véritable symbole du respect de l'autre. Chahine voit en Averroès un modèle de dialogue entre la raison et la foi dont le monde arabo-musulman contemporain aurait bien besoin. Dès lors se pose la question de savoir comment envisager la contemporanéité d'Averroès. Faut-il faire d'Averroès le porte-étendard d'une modernité proprement arabo-musulmane ? Cette modernité s'érige-t-elle sur la figure symbolique que représente Averroès dans la tradition philosophique arabo-musulmane ou sur une réelle relecture de son œuvre ?

Les récentes rééditions de l'œuvre d'Averroès — en français par Alain de Libera et Marc Geoffroy, en anglais par Charles E. Butterworth —, de même que les travaux de philosophes arabes contemporains comme le marocain Mohamed Abed al-Jabri sur l'œuvre d'Averroès montrent l'intérêt actuel pour la pensée d'Averroès. Pourquoi relire aujourd'hui Averroès, que ce soit au Québec, en France, au Maroc, à Bagdad ou à Beyrouth ? Est-ce pour les mêmes motifs ? Qu'est-ce qu'Averroès peut apporter à la pensée arabo-musulmane contemporaine et qu'est-ce que cette pensée peut apporter au discours de la modernité occidentale ? L'actualité d'Averroès réside en ceci que d'un bord comme de l'autre une question se pose, celle du rapport à l'Autre, problématique qui renvoie à la question de l'intégrisme, mais également au peu de dialogue entre les espaces philosophiques. En effet, comment se fait-il que la scène de la philosophie politique contemporaine ne parvienne pas à intégrer à titre d'interlocuteurs les intellectuels arabes ou musulmans ? Est-ce parce qu'implicitement nous croyons cette pensée trop attachée à la religion ?

Porteur d'une certaine modernité que nous tâcherons ici d'éclairer, Averroès aurait été à la fois dénié et récupéré par l'Occident chrétien au point d'être constitutif de son mode de penser. Étrangement, son influence a longtemps été étouffée dans le

monde arabo-musulman. La *nahda*, la renaissance arabe qui eut lieu au milieu du XIX^e siècle, a essentiellement mis l'emphase sur les composantes linguistique et littéraire de la culture arabe, négligeant son apport philosophique. Ce n'est qu'après la guerre mondiale que le monde arabo-musulman connut un véritable renouveau philosophique¹. Traversée par la modernité occidentale, le besoin de réactiver le patrimoine se fit alors urgent. C'est alors par l'entremise de la pensée d'Averroès que certains envisagèrent une modernité proprement arabo-musulmane.

Dans ce qui suit, nous aimerions simplement revenir sur l'histoire de la réception d'Averroès par l'Occident chrétien, pour en arriver au *Fasl al-maqal*, c'est-à-dire au *Discours décisif*, dans lequel le philosophe développe sa conception du rapport entre religion et philosophie. À partir de ces acquis nous tenterons, avec l'aide du philosophe marocain Mohamed Abed al-Jabri, de penser l'actualité d'Averroès.

Averroès et l'Occident

La réception d'Averroès par l'Occident chrétien a quelque chose de foncièrement étrange. On ne le connaît essentiellement que pour ses commentaires d'Aristote et plus particulièrement pour son *Grand commentaire du Traité de l'âme*. Là, il aurait développé une doctrine selon laquelle l'intellect théorique de chaque être humain est « connecté » à un intellect séparé et éternel qui produit les pensées singulières. Or, cette doctrine s'oppose à la foi chrétienne. Affirmer que l'Homme pense par un intellect séparé est incompatible avec l'idée que chacun est responsable de ses faits et gestes en son âme et conscience. La théorie de l'intellect d'Averroès fut reprise par des penseurs qui admiraient le libre philosophe du penseur andalou : les averroïstes. Qu'est-ce que l'averroïsme ? Cette question est primordiale tant pour penser la réception dans l'Occident chrétien d'Averroès que pour saisir la contemporanéité de son œuvre. Ceux que l'on nomme « averroïstes » ont été porteurs d'une certaine indépendance de pensée qui a été condamnée par l'Église et par Thomas d'Aquin, mais qui, malgré les condamnations, s'est révélée constitutive du mode de penser en Occident en ce qui

concerne la relation entre la foi et la raison. Toutefois, il ne faut pas y voir l'avènement d'un *cogito* avant le temps, car le problème médiéval du sujet de la pensée se déploie en deçà de toute théorie du « moi », de tout « je pense »². Dans ce qui suit, nous aimerions revenir sur ces poussières de l'Histoire trop souvent balayées du revers de la main.

L'ambiguïté de la réception occidentale d'Averroès repose sur la notion d'averroïsme. Autour de 1225-1230 se forme un « premier averroïsme » qui oppose la théorie de l'âme d'Averroès au monopsychisme d'Avicenne, pour qui il y a un intellect agent séparé et un intellect possible numériquement distinct. Contrairement à l'opinion courante, la théorie de l'âme que les premiers averroïstes empruntent à Averroès n'a rien à voir avec ce que l'historiographie chrétienne a appelé l'*hérésie monopsychiste* : au contraire, c'est avec elle que les premiers averroïstes tentent de s'opposer philosophiquement au monopsychisme dit modéré d'Avicenne³. Quelques années plus tard, soit en 1250, naît un « second averroïsme » qui mise cette fois-ci sur un monopsychisme radical. Cette lecture repose sur le *Grand commentaire* où Averroès spécifie que l'intellect matériel est à la fois unique pour tous les hommes, éternel et incorruptible. C'est saint Bonaventure qui, dans le *livre II des sentences* (1250-53), est le premier à critiquer les conséquences perverses de ce monopsychisme radical à partir de la foi et de l'autorité ecclésiastique. Puis, Thomas d'Aquin s'en prend à la théorie du monopsychisme qui, selon lui, mène à la conclusion que l'homme ne pense pas. Mais comment ceux que l'on nomme les « averroïstes » peuvent maintenir que l'Homme ne pense pas, s'ils admirent le libre philosophe d'Averroès ? L'averroïsme serait-il une construction ?

Thomas d'Aquin

De l'unité de l'intellect contre les averroïstes, ouvrage publié quelques mois avant la condamnation de 1270 (à ne pas confondre avec celle de 1277), se veut une réfutation des thèses d'Averroès par Thomas d'Aquin. L'intention de l'Aquinat est de montrer que la position d'Averroès est aussi contraire aux principes de la philosophie qu'aux dogmes de la foi⁴. La théorie de l'âme d'Averroès repo-

serait sur une mauvaise lecture du *Traité de l'âme* d'Aristote. C'est pourquoi Thomas d'Aquin recourt à Aristote pour corriger la position du philosophe arabe. Mais de quel Aristote est-il ici question ? Il s'agit de l'Aristote du *Traité de l'âme*, de cet énigmatique traité qui a voyagé de la Perse à l'Andalousie en passant par le Moyen-Orient avant d'aboutir sur la table de chevet de saint Thomas. De quel Averroès s'agit-il ? Le texte d'Averroès auquel Thomas d'Aquin a accès n'est qu'une piètre traduction de l'arabe au latin établie en 1230.

Dans le troisième chapitre de son *De l'unité de l'intellect*, Thomas d'Aquin tente de réfuter la première erreur propre à Averroès et aux averroïstes, soit la séparation réelle de l'intellect par rapport à l'âme humaine. Thomas d'Aquin y pose la question suivante : « Si l'intellect n'est pas la forme d'un corps, comment lui est-il possible d'entrer en relation avec chaque homme ? » Averroès, dans son *Grand commentaire du Traité de l'âme*, prétend que l'intellect est parfois uni au corps, et que parfois il ne l'est pas. Il épouse en ce sens la thèse d'Aristote selon laquelle il n'y a pas de pensée sans image. Ce sont nos représentations qui permettent le contact entre l'intellect et l'âme humaine. Thomas d'Aquin reproche à Averroès de croire qu'il y a en l'homme (espèce) des pensées et donc que cet homme-ci (singulier) ne pense pas, puisque les images propres à sa représentation du monde sont pensées par un intellect séparé. Il y aurait donc une contradiction en ce qui concerne l'unité de l'homme : il y a en l'espèce des pensées sans que le singulier en soit l'auteur. Il y a des pensées, mais pas un sujet pour les penser, d'où la conclusion que pour Averroès *l'homme ne pense pas*. Ainsi parlait Thomas d'Aquin : « La psychologie d'Averroès est absolument incompatible avec l'idée d'une pensée individuelle : être averroïste, c'est proclamer que l'homme ne pense pas⁵. »

Est-ce que, dans le *Grand commentaire du Traité de l'âme*, Averroès autorise l'idée que l'homme ne pense pas ? Peut-on répondre à cette question sans se perdre dans les subtilités de la philosophie médiévale ? Un intellect, principe de la pensée, est à la fois séparé du monde sensible et éternel. Lorsque l'homme s'unit à cet intellect, il parvient à la connaissance d'un universel. Dans son

*Dévoilement des méthodes*⁶, Averroès distinguera deux types de connaissance. L'une est propre au prophète : Dieu imprime sur la cire de son imagination le sceau de la vérité. Anachroniquement, nous pourrions dire que la vérité lui est directement *downloadée*. L'autre, connaissance théorique proprement humaine, exige de l'intellect humain qu'il s'approprie un contenu de l'intellect séparé par un acte de raisonnement. Or, le raisonnement est synonyme de démonstration chez Averroès. La sagesse humaine est à proprement parler démonstrative. La démonstration renvoie à la logique d'Aristote. Le syllogisme implique qu'il est possible de tirer une conclusion absolument vraie d'une prémisse absolument vraie, dans la mesure où un moyen terme permet de lier les deux propositions. La question du moyen terme est décisive : il s'agit de faire la liste des attributs de chacune des entités comparées pour ensuite lier les propriétés compatibles (de même nature). Or, cette méthode se distingue d'un autre type d'investigation dans la pensée arabo-musulmane, à savoir le raisonnement analogique. L'analogie suppose qu'il est possible de connaître une chose inconnue à partir de ce qui est connu si les deux termes ont des affinités. Averroès, quant à lui, n'admet l'analogie que lorsque le connu et l'inconnu sont de même nature. Or, atteindre la connaissance divine par le raisonnement analogique supposerait que Dieu est de même nature que l'homme, ce que ne peut admettre Averroès. Nous reviendrons plus loin sur l'importance de la démonstration dans le lien entre philosophie et religion chez Averroès. Pour l'instant, notons que dans son *Grand commentaire*, Averroès distingue la connaissance passive et active, la connaissance active étant le propre de l'intellect théorique de l'être humain qui, via la démonstration régie sous le principe de causalité, peut parvenir à la vérité. En ce sens, et Averroès reste empreint de l'esprit de son temps sur cette question, cette intelligence n'est pas donnée à tous, mais est le propre de celui qui investit les causes.

La condamnation parisienne de 1277

À la suite de Thomas d'Aquin, c'est au tour de l'Église de s'en prendre à Averroès et aux averroïstes. Ainsi, le 7 mars 1277, l'évêque de Paris Étienne Tempier outrepassa le mandat que lui avait

confié le pape Jean XXI en condamnant comme hérétiques 219 thèses philosophiques. La condamnation est une attaque contre les artiens de Paris, c'est-à-dire contre un type d'universitaires pour lesquels « il n'y a pas de statut plus excellent que de vaquer à la philosophie⁷. » Or, Tempier ne condamne pas uniquement l'idéal de vie philosophique, il frappe également la doctrine de l'unité de l'intellect.

- 113 L'Homme est Homme indépendamment de l'âme rationnelle.
- 123 L'intellect n'est pas l'acte du corps, si ce n'est comme le pilote d'un navire, et il n'est pas la perfection essentielle de l'Homme.
- 132 L'intellect, quand il veut, s'introduit dans le corps et quand il ne veut pas ne s'y introduit pas.

La notion de l'intellect agent séparé est certes problématique chez Averroès, mais elle n'autorise pas, selon nous, pareille interprétation, surtout, si comme nous l'avons montré, Averroès distingue la connaissance proprement humaine de celle du prophète. Le prophète, via l'imagination, a directement accès à la vérité sans avoir à passer par la médiation conceptuelle. Selon nous, la condamnation de 1277 est porteuse d'un autre enjeu qui lui sera capital dans l'histoire de la réception d'Averroès, à savoir la doctrine de la double vérité. En effet, le syllabus de 1277 rédigé par Tempier et les seize doctes qui l'accompagnent attribue la doctrine de la double vérité à un ensemble de philosophes parisiens regroupés sous le titre d'averroïstes. Ils disent en effet que cela est vrai selon la philosophie, mais non selon la foi catholique, comme s'il y avait deux vérités contraires⁸. Pour l'évêque de Paris, ces philosophes soutiennent que deux propositions contraires — l'une soutenue par des arguments philosophiques, l'autre inspirée par la foi — peuvent être simultanément vraies de manière absolue. Tempier et son groupe omettent de faire la distinction entre ce qui est vrai absolument (*simpliciter*) et ce qui est vrai relativement (*secundum quid*), comme l'a suggéré Boèce de Dacie. En ce sens, la thèse de la double vérité telle qu'ils l'entendent semble être une pure création. La création de la

double vérité par Tempier vise donc la subordination de la philosophie qui aspirait à de plus en plus d'autonomie. Mais quel est le rapport avec Averroès ? Pour lui, la vérité s'accorde avec elle-même, elle est son propre témoin⁹. En fait, et c'est la thèse que nous aimerions défendre, Averroès n'aurait pu soutenir une doctrine telle que la double vérité. Dès lors se pose la question de savoir comment envisager l'unité de la pensée averroïste. Deux perspectives s'offrent à nous. a) En vertu de leur idéal commun de vie philosophique, nous nommons tous les philosophes condamnés averroïstes, ce qui s'avère être une généralisation de l'idéal philosophique d'Averroès. b) Les condamnations de Tempier et les accusations de Thomas d'Aquin ont contribué à « construire » l'averroïsme au point que nous continuons aujourd'hui à attribuer la paternité de la double vérité à Averroès. Or, cette dernière hypothèse ne relève pas du simple intérêt historiographique, parce que penser l'actualité de la pensée d'Averroès en lui attribuant toujours la paternité de la double vérité peut porter à confusion. Elle peut contribuer à une lecture laïcisante de l'œuvre, lecture qui, étrangement, occulte l'aspect véritablement révolutionnaire de l'œuvre d'Averroès. Car, si la vérité est une chez Averroès, il n'en reste pas moins qu'à ses yeux la religion ne peut être bien comprise que si elle fait appel à la philosophie. C'est en ce sens qu'Averroès est porteur d'une modernité proprement arabo-musulmane et qui n'est pas sans désarçonner le lecteur occidental. Pour lui, le Texte appelle la philosophie. Mais quel est le rapport entre religion et philosophie dans l'œuvre même d'Averroès ? C'est ce qu'il nous faut à présent mettre de l'avant.

Le Fasl al-maqal (le Discours décisif)

Le livre du *Discours décisif*, où l'on établit la connexion existant entre la révélation et la philosophie, titre complet du *Fasl al-maqal*, n'est pas une œuvre philosophique à proprement parler, mais une *fatwa* — un avis légal — dans lequel Averroès se fait juriste. Qui doit-il persuader et de quoi ? L'auditoire d'Averroès est composé pour l'essentiel de personnes éduquées dans la tradition juridique malikite, personnes qu'il doit convaincre de la réforme politico-religieuse almohade. C'est — et nous abondons dans le même sens

qu'Alain de Libera — ce qui fait toute l'actualité de ce traité sur le statut légal de la philosophie en terre d'Islam. Averroès y pose la question de savoir si la Loi révélée prescrit ou non l'activité philosophique et, si elle la prescrit, si c'est à titre de simple recommandation ou de véritable obligation¹⁰.

Dans les premiers paragraphes du *Fasl al-maqal*, Averroès établit que la religion recommande aux humains de réfléchir sur les étants, et qu'en ce sens elle ne peut vouloir les priver de philosophie. Pour mener à bien cette tâche, il est du devoir des humains de manier l'outil qu'est le syllogisme rationnel. Puis, et c'est ce qui montre l'impossibilité d'une doctrine telle que la double vérité chez Averroès, il établit au § 18 que « la philosophie ne peut être contraire à la vérité, mais s'accorde avec elle et témoigne en sa faveur. » Ainsi, la philosophie et le Texte tendent tous deux vers la vérité. En fait, selon Averroès, le Texte révélé ne tend pas vers la vérité, il *est* la vérité. Qu'advient-il alors lorsque la conclusion d'un raisonnement démonstratif contredit le sens « obvie » du texte ? Cette contradiction ne correspond pas à un cas limite de la philosophie. La connaissance ne plie pas ici l'échine devant le Texte. En cas de contradiction, il faut interpréter le Texte en partant des règles d'interprétation propres à la langue arabe. Selon le philosophe marocain Mohamed Abed al-Jabri¹¹, l'interprétation du Texte chez Averroès vise à dénicher l'intention du Législateur. En fait, il s'agit de ne pas déplacer la signification d'une expression du sens propre au sens figuré, sans non plus faire une analyse littérale du Texte. Toutefois, le § 39 établit un cas limite de la philosophie. L'interprétation d'un seul des dogmes fondamentaux de la Loi révélée est qualifiée d'infidélité par Averroès.

Pendant, la connexion entre religion et philosophie ne se laisse comprendre que si l'on en vient au § 29 dans lequel Averroès revient sur la méthodologie proprement aristotélicienne selon laquelle à un certain type d'objet correspond un certain type de savoir. Comparer la philosophie à la science de Dieu revient, selon Averroès, à assimiler des choses contraires par leur essence et leurs propriétés, ce qui est le comble de l'ignorance¹². Comment la philosophie et la science de Dieu peuvent-elles être contraires en leur

essence si elles visent toutes deux la vérité et incitent à la vertu ? Le rapport de la science de Dieu à son objet serait génériquement autre. On serait tenté de voir ici en Averroès un certain « illuminisme », mais il en va tout autrement. Averroès tente par tous les moyens de congédier la pensée de l'Illumination où la connaissance de la vérité passe par l'expérience intérieure de l'homme dans son union à Dieu. Averroès est un rationaliste qui n'accorde que peu de crédit, pour ne pas dire aucun, à ces expériences personnelles. Il se méfie tant des lectures littérales que des surlectures du Texte. En fait, le philosophe élabore une typologie des humains en fonction de leur aptitude à interpréter le Texte. Bref, la majorité des hommes procèdent soit (i) par la rhétorique, (ii) par la dialectique, alors que (iii) l'homme de science est apte au raisonnement démonstratif. Or, cette tripartition porte à conséquence dans le développement des sectes, du moins de l'époque ultérieure au premier âge de l'Islam (XII^e siècle). Les sectes apparaissent justement lorsque certains pensent que leurs interprétations de la Loi révélée doivent être exposées à tous, ce qui détourne la foule de la Révélation et, si l'on se fie au § 64, déchire à la fois l'homme et l'Islam. Car les sectes déchirent la Révélation et installent la haine entre les hommes.

Selon Averroès, la philosophie est sous tension. Le Texte révélé oblige à philosopher, mais le philosophe doit se séparer de la Cité. Cette tension est constitutive d'une certaine modernité qui n'est pas sans détrôner le populisme et le sectarisme. Certes, Averroès s'appuie sur une tripartition des hommes qui fait grincer des dents à un lecteur moderne et il distingue la « voie moyenne » du peuple de la grande voie de la philosophie. Néanmoins, il montre clairement que le philosophe n'a pas à travestir le sens du Texte pour enorgueillir le peuple. Car le problème du sectarisme advient justement lorsque de faux amis de la philosophie et du Texte enorgueillissent un groupe d'une compréhension totale du texte qu'il ne peut manifestement pas avoir. Le populisme reposerait, quant à lui, sur la présupposition que le Texte n'appelle pas à la philosophie, ce qui ne peut être le maître mot de l'Andalou pour qui le Texte oblige à la philosophie celui qui en est capable.

Quel est le lien entre politique et religieux dans tout ça ? Le *Fasl al-maqal* est une *fatwa* délivrée au nom du pouvoir almohade avec lequel Averroès entretenait des relations plus que privilégiées. Nous n'entrerons pas dans les détails de cette relation, mais nous devons tout de même tenir compte du contexte idéologique dans lequel baignait Averroès pour étudier la relation entre politique et religion. Car l'idéologie almohadiste accordait une place importante à l'endoctrinement de la foule. Comment justifier dès lors notre interprétation anti-populiste du *Fasl al-maqal* ? Relativement à son contexte, Averroès a adopté une « voie moyenne » par laquelle la foule a accès à des interprétations qui se situent entre (i) la rhétorique et (ii) la dialectique sans que ces interprétations contredisent (iii) une interprétation démonstrative effectuée par les hommes de science. Le pouvoir en place, s'il suit correctement les prescriptions du Texte révélé, doit favoriser, voire obliger à la philosophie ceux qui en sont capables. En ce sens, la « voie moyenne » est au service de la philosophie. Or, la question devient de savoir comment interpréter cette *fatwa* à la lumière de l'époque actuelle. Pouvons-nous l'extirper de son contexte ? Dans la mesure où le système universitaire, dont les « averroïstes » ont été un élément moteur, s'est étendu à une part toujours plus grande de la société, un État qui se dit musulman doit, s'il suit la pensée d'Averroès, favoriser l'effort d'interprétation démonstratif du Texte ; interprétation qui, comme le mentionne Averroès, ne peut remettre en doute un dogme fondamental de l'Islam. Une des plus grandes tares de certaines sociétés arabes ou musulmanes contemporaines réside justement dans l'effort herméneutique, c'est-à-dire dans l'effort d'interprétation du Texte et à plus grande échelle de la tradition. L'effort d'interprétation personnel (*ijtihad*) est bien un devoir pour le musulman que l'État se doit de favoriser.

« *La relève sera averroïste* »

Tel est le maître mot du philosophe marocain Mohamed Abed al-Jabri¹³. Comment assumer l'héritage de la tradition et de la pensée d'Averroès comme un moment de cette tradition ? Qu'est-ce qui survit de la pensée d'Averroès ? Une appropriation authentique de la

tradition passe par la survivance, c'est-à-dire que ce qui survit doit pouvoir orienter le futur à partir des préoccupations qui sont présentes. Par la survivance, la tradition n'est plus envisagée comme une totalité. Mais qu'est-ce qui survit de la tradition et plus particulièrement du travail d'Averroès ? Al-Jabri distingue le contenu cognitif du contenu idéologique. Le contenu cognitif, dit-il, ne vit qu'une seule fois parce qu'il est science, que la science a son histoire et que l'histoire de la science est avant tout l'histoire des erreurs de la science. Le point de vue du philosophe marocain repose sur une approche développementaliste du concept de science ; approche qui, en ce qui concerne l'herméneutique entendue au sens de l'interprétation du texte de la tradition, pose problème. La science de l'interprétation du texte suit-elle un développement comme l'histoire de la science (s'il est montré que l'histoire de la science suit un développement) ?

Le contenu idéologique de la tradition, quant à lui, serait susceptible de plusieurs vies, car en tant que rêve il repose une autre conception du temps que la science. Il défie le temps de la science qui est le « présent actuel », présent qui meurt à chaque instant. L'idéologie est tournée vers un « futur possible ». Toutefois, idéologiser Averroès nous semble problématique. Par exemple, faire d'Averroès un modèle de social-démocratie, etc., peut poser problème. Mais comme la survivance implique que l'on ne réactualise que le nécessaire, il serait paradoxal que al-Jabri fasse d'Averroès une sorte de symbole fourre-tout. Il nous faut donc poser, avec al-Jabri, la question de savoir quel est le contenu idéologique de l'œuvre d'Averroès susceptible d'être réapproprié.

Al-Jabri distingue deux grands moments dans l'histoire de la pensée musulmane. Le premier moment correspond à la découverte des écrits d'Aristote au IX^e siècle de notre ère et culmine avec le perse Avicenne où le raisonnement démonstratif forme un syncrétisme, avec le raisonnement analogique et l'illumination. Le lieu de ce premier âge d'or de la philosophie aurait été la dynastie Abbasside à Bagdad. Le deuxième grand moment de la philosophie musulmane culmine quant à lui avec Averroès pour qui la philosophie ne s'en remet qu'au raisonnement démonstratif. Le lieu de ce second âge

d'or aurait été l'Andalousie almohade. Ce deuxième moment opère une rupture avec l'esprit avicennien trop près du raisonnement analogique et surtout de l'illumination. C'est cette rupture que traduit le moment averroïste. Al-Jabri choisit l'âge d'or andalou pour établir le moment rationnel du devenir de la pensée arabo-musulmane. Cependant, il est à se demander si par cette rupture al-Jabri cherche à séparer l'islam chiïte, dont la catégorie cardinale serait l'illumination, de l'islam sunnite qui miserait plutôt sur la démonstration. À vouloir idéologiser Averroès, al-Jabri invite son lecteur à démasquer les idéologies qu'il met lui-même de l'avant.

La rationalité mise en place par Averroès, dont le développement est certes attribuable à des motifs idéologiques, a permis de penser de façon radicalement autre le rapport entre raison et philosophie. Averroès ne tenta ni de concilier raison et transmission comme le firent les théologiens avant lui, ni d'assimiler la raison à la religion (ou vice versa) comme le firent les philosophes d'Orient. Averroès fut porteur d'un tout nouveau mode de rapport entre philosophie et religion. Science et religion, comme il le montre au § 29 du *Discours décisif*, opèrent chacune selon la méthode qui convient à leur objet, ce qui implique que la science n'a pas à être limitée par la religion, bien que la vérité soit une. Aussi, la religion doit favoriser le développement de la pensée.

Le moment averroïste impliquerait deux ruptures, l'une par rapport à la pensée d'Avicenne et l'autre par rapport à la question de la relation entre philosophie et religion. Ces ruptures, selon al-Jabri, pointent vers la possibilité d'une relève averroïste proprement arabo-musulmane ; relève qui correspondrait à une modernité arabo-musulmane, car la modernité doit se comprendre comme la tâche, pour chacune des traditions, de trouver en elle-même ses propres garanties. Ainsi envisagé, le monde arabo-musulman n'a pas à rompre avec le passé, mais il a plutôt à trouver en lui-même les sources les plus aptes pour s'orienter dans le futur. La modernité, telle que pensée par al-Jabri, fonde l'authenticité de même que l'authenticité fonde cette modernité. Ce va-et-vient entre modernité et authenticité n'est toutefois pas fermé à l'Autre. Il ne s'agit pas de jouer à l'autruche en prônant la survivance et la seule interprétation de sa propre tradition.

« La relève proposée par Averroès dans le domaine du rapport religion-philosophie est susceptible d'être réinvestie pour établir un dialogue entre notre tradition et la pensée contemporaine mondiale, dialogue qui nous apportera l'authenticité et la contemporanéité auxquelles nous aspirons », telle est la conclusion d'al-Jabri. Reste à savoir si la pensée contemporaine mondiale est prête à ce dialogue, voire si elle le souhaite. Car il y a une différence fondamentale entre étudier le monde arabo-musulman comme un objet quelconque dont on tâche de déterminer les propriétés et en arriver à un dialogue où, aussi naïvement que cela puisse paraître, chacun est considéré comme un participant. Si l'on ne peut exiger de la théorie politique qu'elle outre passe les rapports de force, peut-être faut-il exiger de la philosophie une part plus active au dialogue. Toutefois, est-il possible de philosopher naïvement sans tenir compte à la fois des intérêts stratégiques à la base du politique et d'un certain orientalisme ?

L'esprit moderne averroïste, amalgame symbolique, philosophique et idéologique reste selon nous bel et bien un esprit. Il ne s'agit en aucun cas de revenir à Averroès, l'Andalousie ou le Texte pour tout expliquer. Si nous voyons en Averroès un esprit au carrefour des modernités, il faut cependant nous demander si nos investigations doivent s'étendre du philosophique au sociologique. Ainsi, la modernité occidentale culminerait selon certains dans une atomisation. Un néo-tribalisme a peut-être beaucoup à apprendre du père de l'étude des propriétés naturelles de la civilisation : Ibn Khaldoun. Là encore se pose un problème épistémologique, à savoir comment se réapproprier le contenu d'une œuvre, cette fois-ci du XIV^e siècle, sans en arriver à réduire la complexité du monde, c'est-à-dire sans tomber dans l'essentialisme.

S'il est possible de voir chez Averroès un modèle du rapport à l'Autre, il est néanmoins nécessaire de se poser la question de savoir pourquoi la question du rapport à l'Autre est désormais si importante. Est-ce au contact de la modernité occidentale que se sont développées les tentatives de repli identitaire sur soi ? Certes, cet aspect est difficilement négligeable. Cependant, il ne faut pas sombrer dans trop de naïveté. On ne peut parler d'islamisme sans tenir compte des variables socio-économiques et socio-historiques. En ce sens, la

réactualisation d'Averroès n'est qu'un pas vers un véritable dialogue, un pas vers le dialogue qui se veut en lui-même un dialogue. Mais tout reste encore à faire et à penser...

-
1. Voir N. Nasser, « Remarques sur la Renaissance de la philosophie dans la culture arabe moderne », dans *Renaissance du monde arabe*, Gembloux, éd. J. Duculot, 1972, pp. 331-341.
 2. Voir Alain De Libera, *La philosophie Médiévale*, Paris, P.U.F., coll. Que sais-je ?, 1989, p. 99.
 3. *Ibid.*, p. 385.
 4. Voir Thomas d'Aquin, *De l'unité de l'intellect*, 1, 2.
 5. Voir M-R. Hayoun, et Alain de Libera, *Averroès et l'averroïsme*, Paris, P.U.F., coll. Que sais-je ?, no 2631, 1991, p. 95.
 6. Averroès, « Dévoilement des méthodes », dans *Islam et Raison*, Paris, Garnier Flammarion, 2000, p. 218.
 7. Premier article de la condamnation de 1277.
 8. Voir la lettre écrite par l'évêque de Paris en 1277.
 9. Formule d'Aristote, citée par Averroès dans son *Grand commentaire du Traité de l'âme*.
 10. Averroès, *Discours Décisif*, trad. de Marc Geoffroy, Paris, Garnier Flammarion, 1996, § 1, p. 103.
 11. Mohamed Abed al-Jabri, *Introduction à la critique de la raison arabe*, trad. de Ahmed Mahfoud et de Marc Geoffroy, Paris, La Découverte, 1994, p. 124.
 12. Averroès, *op. cit.*, p. 129.
 13. Mohamed Abed al-Jabri, *op. cit.*, p. 161.