

IBN RUCHD ET LE DIALOGUE DES CULTURES

Mohammed Abed al-Jabiri

Le texte qui introduisait ces premières « Rencontres d'Averroès » remarquait qu'Ibn Ruchd « est une figure emblématique de la culture méditerranéenne ; un Européen arabe qui a contribué activement à la fertilisation de notre héritage commun ». En effet, admettre qu'il y ait eu ou qu'il puisse y avoir un « Européen arabe », c'est rompre d'emblée avec une structure de pensée qui ne conçoit de rapport entre l'« Européen » et l'« Arabe », entre l'« Occident » et le « monde musulman », qu'à travers le couple d'opposition du « moi » et de l'« autre ». Affirmer qu'il y a eu un « Européen arabe », c'est donc, selon moi, inviter à dépasser des antagonismes qui n'ont d'autres fondements que des préjugés alimentés par des idées reçues.

Mais un tel dépassement est-il vraiment possible ?

C'est ce que j'aimerais démontrer en faisant parler celui-là même qui a été qualifié d'« Européen arabe » et à qui ces rencontres voulaient rendre hommage. Averroès répondrait sans hésitation que ce dépassement est non seulement possible, mais aussi souhaitable et nécessaire. Il ajouterait même que son entreprise intellectuelle n'avait d'autre but que la réalisation de ce dépassement qui consistait alors à mettre en ordre les liens entre la religion et la philosophie, la religion arabe (l'islam), et la philosophie de l'« Européen » Aristote. Il se trouvait alors dans une situation analogue à celle que nous

subissons aujourd'hui. Une situation dominée par le rapport d'opposition et d'altérité, rapport du moi arabe à son autre. Après que les *Fuqahâ'*, docteurs de la loi de l'islam, eurent dénigré abondamment les « sciences des anciens », qu'ils qualifiaient de sciences « intruses », voire « nuisibles » et « non conformes à l'islam », le grand théologien musulman al-Ghazâlî était venu militer contre l'idéologie des Ismaéliens fatimides qui mettait en péril le pouvoir des Saljoukides de Bagdad, dont al-Ghazâlî était l'éminent porte-parole.

Les Ismaéliens professaient un ésotérisme intégrant la religion islamique dans la « philosophie », en prétendant que les vérités religieuses n'étaient que l'image des vérités philosophiques. Al-Ghazâlî, qui connaissait bien les liens entre le sous-bassement de l'idéologie ismaélienne et les thèses des « philosophes » (al-Fârâbi et Avicenne), n'hésita pas à s'en prendre à ces derniers pour démontrer l'« incohérence » de leur discours et son incompatibilité avec l'islam, visant par là la philosophie en général. D'où son fameux *Tahâfut al-falâsifa* (*l'Incohérence des philosophes*), dans lequel il avait accusé les philosophes musulmans d'« innovation » et d'impiété.

Ibn Ruchd, qui connaissait parfaitement la loi musulmane et la philosophique grecque et à qui n'échappaient pas les circonstances politiques qui avaient motivé la condamnation d'al-Ghazâlî, procéda résolument à l'éclaircissement du rapport entre la religion et la philosophie. Il chercha à déterminer, en sa qualité de jurisconsulte, la position de la loi islamique envers les « sciences anciennes », à rétablir le rapport entre la religion et la philosophie et à « ôter la confusion » du discours d'Aristote et de ses traducteurs. Il s'agissait de redéfinir le rapport entre le moi islamique et l'autre philosophique. Ibn Ruchd consacra à ce projet plusieurs ouvrages dont le fameux *Tahâfut al-tahâfut* (*l'Incohérence de l'incohérence*), dont le propos était d'opérer « la négation de la négation », et de réaliser le dépassement d'un discours fallacieux qui désigne comme contradictoires, antagonistes, des choses qui ne se distinguent que parce qu'elles marquent leur différence.

Pour mieux percevoir l'importance de ce dépassement ruchdien et souligner son indéniable actualité, tâchons de relever les principes épistémologiques sur lesquels s'appuie notre philosophe. Ces principes ont une valeur universelle. Ils peuvent être investis par tous les ensembles culturels qui souffrent de l'emprise de rapport d'adversité et d'hostilité, comme c'est aujourd'hui le cas de l'Europe et du monde arabe, pour rétablir leurs liens :

— Le premier peut être traduit dans notre langage d'aujourd'hui par la nécessité de comprendre l'« autre » dans son propre système de référence, nécessité qui s'exprime chez Ibn Ruchd par l'application d'une méthode axiomatique dans l'interprétation du discours philosophique des anciens. S'adressant à al-Ghazâlî qui veut à tout prix montrer l'« incohérence » du discours des « philosophes », Ibn Ruchd écrit : « Il est recommandé à tous ceux qui ont choisi la recherche de la vérité [...], lorsqu'ils se trouvent devant des affirmations qui leur paraissent inadmissibles, d'éviter de rejeter systématiquement ces affirmations et d'essayer de les comprendre à travers la voie dont ceux qui les posent prétendent qu'elle mène à la recherche de la vérité. Ils doivent consacrer, pour arriver à un résultat décisif, tout le temps nécessaire et suivre l'ordre qu'impose la nature de la question étudiée. » C'est en suivant ce procédé méthodique que le philosophe parviendra à comprendre les questions religieuses de l'intérieur du discours religieux, et que l'homme de religion parviendra à appréhender les thèses philosophiques de l'intérieur du système dans lequel elles s'insèrent.

J'ai toujours insisté, en m'adressant à mes compatriotes arabes, sur la nécessité de respecter ce principe dans notre démarche pour rétablir le dialogue entre notre tradition culturelle et la pensée contemporaine mondiale, et pour définir une manière d'assumer notre rapport à l'une et à l'autre. Mais il faut reconnaître aussi que l'image que se fait l'Occident du monde arabe et de l'Islam en général ne prend pas non plus en compte ce principe méthodique fondamental



et que, de ce fait, elle ne parvient pas à rendre compte de la réalité arabe dans sa particularité et sa spécificité.

Dans un beau livre intitulé *Penser au Moyen Âge*, le grand médiéviste français Alain de Libéra a consacré un chapitre riche d'informations et de suggestions à ce qu'il appelle à juste titre « l'héritage oublié » : l'héritage culturel arabo-islamique, dont les historiens de la pensée européenne oublient, ou du moins minimisent, le « rôle fondateur » dans la Renaissance des XII^e et XIII^e siècles en Europe. À cet « héritage oublié », dont l'exclusion joue un grand rôle déformateur de l'image du monde arabe dans le miroir de l'Occident, j'ajouterai ce qu'il faudrait appeler un « discours ignoré » dont l'absence ne fait qu'aggraver les lacunes de l'image du monde arabe dans l'espace culturel européen.

Par « discours ignoré », j'entends le discours du présent, celui que produisent les intellectuels arabes, en langue arabe, et qu'ils adressent à leurs compatriotes, traitant les problèmes de la société arabe et de la culture arabo-islamique. Ce discours, lui, n'oublie et n'ignore pas l'Occident, bien au contraire. Outre les textes des philosophes et écrivains occidentaux que les intellectuels arabes ne cessent de traduire, de résumer, de Descartes et Hobbes jusqu'à Marx, Foucault, Barthes, Popper, etc., l'Occident est toujours présent dans l'espace mental arabe contemporain, non seulement en tant qu'un « autre » hégémonique traînant derrière lui son passé colonial, mais aussi en tant que « modèle » qui s'impose à notre temps dans le domaine du progrès scientifique et technologique comme dans celui de la démocratie et des droits de l'homme.

Ignorer ce discours, c'est d'abord ignorer l'image que se font les Arabes de l'Occident, mais c'est aussi se priver d'une compréhension adéquate des préoccupations de la pensée arabe contemporaine, de sa vision des choses, de sa logique, de son autocritique et de ses doléances. Il y a certes l'image qu'en présentent les auteurs occidentaux, orientalistes, journalistes et autres. Mais cette image ne peut s'affranchir des impératifs de l'espace culturel dans lequel elle est produite. Produit d'un dis-

cours s'adressant aux Occidentaux dans leur propre système de référence linguistique, épistémologique, historique et idéologique, cette image est forcément plus ou moins « altérée ». D'où l'étonnement des Occidentaux à chaque « événement inattendu » ou « changement imprévisible » dans le monde arabe.

Empruntons donc, les uns et les autres, Européens et Arabes, la méthode axiomatique d'Ibn Ruchd pour pouvoir enfin comprendre l'autre dans son propre système de référence. Seule cette approche intraculturelle nous permettra d'accéder à une compréhension mutuelle profonde. Nous verrions alors, dans les deux rives de la Méditerranée, de simples bords d'un même fleuve. Au temps d'Ibn Ruchd, la rivière qui traverse la ville de Fès séparait celle-ci en deux rives, habitées l'une par les Andalous, l'autre par les « Kairouanais », originaires de Kairouan en Tunisie. Or l'expression « les deux rives » s'appliquait également aux rives de l'ouest de Fès et à celles du détroit de Gibraltar...

— Le deuxième principe qu'il nous faudrait emprunter à Ibn Ruchd pour rétablir un rapport fécond entre l'Europe et le monde arabe, c'est ce que nous appellerions aujourd'hui « reconnaître le droit à la différence ». C'est ce principe que notre philosophe applique dans sa démarche visant à redéfinir les liens pouvant exister entre la religion et la philosophie. Il reproche à Ibn Sînâ (Avicenne) d'avoir nui tant à la religion qu'à la philosophie par son synerétisme qui consistait à fondre les principes de la religion dans ceux de la philosophie, ce qui ne pouvait avoir que des conséquences graves : sacrifier, soit les principes de la religion, soit ceux de la philosophie, voire les écarter tous pour tomber dans un scepticisme sans issue.

En effet, Ibn Ruchd considère la religion et la philosophie comme deux édifices dont chacun a sa propre base et sa propre structure, quoiqu'elles visent l'une et l'autre le même but : l'acquisition de la vertu. Il n'est donc ni possible ni légitime de *fondre l'une dans l'autre, comme il est inadmissible de discuter les questions de l'une en les faisant reposer sur les principes de*

l'autre. Car ce serait isoler une conclusion des prémisses qui la supposent et mettre en doute ces prémisses mêmes. Or, en religion comme en philosophie, les principes de base sont des postulats. Ils doivent être admis sans discussion ni démonstration.

« Il n'est pas question, écrit Ibn Ruchd, pour les philosophes qui croient à la divinité, de discuter et de polémiquer contre les principes de la religion. En effet, puisque toutes les sciences (les sciences théorétiques) reposent sur des principes propres, et que celui qui les aborde se doit de les admettre sans en discuter la véracité, il en va de même, et à plus forte raison, pour la science pratique qu'est la religion. »

Ceci permet-il de donner raison aux intellectuels du Moyen Âge qui imputèrent à Ibn Ruchd la théorie des « deux vérités » ? Rien n'est plus contradictoire avec la pensée d'Ibn Ruchd qui défend énergiquement la non-contradiction des vérités religieuses et philosophiques, et qui déclare solennellement qu'« une vérité ne contredit pas une autre, mais s'accorde avec elle et témoigne en sa faveur ». Par conséquent, s'il arrive qu'une opinion attribuée à la philosophie contredise la religion, ou qu'une opinion prétendument religieuse contredise la philosophie, il ne peut s'agir que « d'une opinion sans fondement dans la révélation (comme le sont dans l'ensemble les opinions des théologiens), ou d'une opinion philosophique erronée, *i.e.* une fausse interprétation de la philosophie » (telles les interprétations d'Avicenne). Cependant, concordance ne veut pas dire équivalence, et témoigner en faveur d'une chose ne veut pas dire s'identifier avec elle. Le droit à la différence doit être respecté.

Pour revenir à la question du rapport qu'il faut rétablir entre les deux rives de la Méditerranée, à la lumière de ce principe méthodique ruchdien, empruntons à Ibn Ruchd l'idée qu'il peut y avoir des voies d'accès distinctes à un but identique.

Pour illustrer cette idée, je me référerai une nouvelle fois à la note de présentation des « Rencontres d'Averroès », où il est dit qu'Ibn Ruchd « joua un rôle majeur dans le processus de la sécularisation de la pensée (européenne) ». Je crois qu'il serait plus exact de dire que c'est l'interprétation par les averroïstes

latins de la pensée d'Ibn Ruchd, notamment du « droit à la différence » qu'il revendique pour la religion comme pour la philosophie, qui a joué un grand rôle dans le processus en question. Il était plus facile, en effet, aux averroïstes latins, qui luttèrent contre l'autorité de l'Église, de passer de la séparation de la religion et la philosophie, prônée par notre philosophe, à la séparation de l'Église et de l'État, à la laïcité qui s'annonçait dans leur combat.

J'insiste sur ce point pour deux raisons : premièrement, la nécessité d'éviter l'anachronisme qui consiste à croire que ce qui s'est produit en Europe au Moyen Âge sous l'influence de la pensée d'Ibn Ruchd pourrait se reproduire aujourd'hui dans le monde arabe si celui-ci renouait avec notre philosophe ; deuxièmement, parce que le problème de la « sécularisation » est absolument absent de l'espace mental musulman, de toute réflexion au sein de l'islam. La « laïcité » appartient à l'« impensable » de la raison arabo-islamique. Car, comme le dit une maxime arabe, « c'est par leurs contraires que les choses se distinguent ». La laïcisation dans une société sans Église et dont la religion prêche contre l'existence de celle-ci, soit n'aurait aucun sens, soit prendrait un sens qui la dépasserait : l'irréligion.

Pour rester fidèle à la pensée d'Ibn Ruchd tout en pensant la modernité en des termes qui préservent à la société islamique son droit à la différence et stimulent son potentiel d'auto-dépassement, il faut poser la question non pas en termes de « laïcisation », mais plutôt en termes de rationalisation, de démocratisation, et en termes de non-exploitation de la religion à des fins politiques et de non-ingérence du politique dans le religieux.

— Ceci nous amène au troisième principe de l'épistémologie ruchdienne que nous voulons mettre en relief. C'est un principe à caractère méthodologique et éthique tout à la fois : la compréhension, au sens de tolérance et d'indulgence.

Notre philosophe reproche à al-Ghazâlî de ne pas respecter, dans ses objections aux philosophes, les règles du dialogue

visant à la recherche de la vérité. D'après lui, « la plupart des arguments que [al-Ghazâlî] a opposés [aux philosophes] ne sont que des doutes survenus en confrontant certaines de leurs affirmations à d'autres, et en assimilant entre elles des affirmations différentes. Mais une telle manière de polémiquer n'est pas complètement efficace. Pour qu'elle le soit, il faudrait réfuter leur doctrine dans ce qu'elle est en soi, et non à partir des affirmations des tenants de cette doctrine ». Al-Ghazâlî, qui en avait parfaitement conscience, disait : « Mon but était de mettre en doute leurs thèses [celles des philosophes], et j'y ai réussi. » Et Ibn Ruchd de répondre : « Ceci n'est pas digne d'un savant. Car un savant en tant que tel ne peut avoir d'autre but que de rechercher la vérité, et non de semer le doute et de rendre les esprits perplexes. »

Répondant à ceux parmi les savants musulmans qui voyaient dans les sciences des anciens des opinions qui ne s'accordent pas avec l'esprit de l'islam, notre philosophe déclare : « Il nous faut, lorsque nous trouvons chez nos prédécesseurs des nations anciennes, une théorie réfléchie de l'univers, conforme aux conditions qu'exige la démonstration, examiner ce qu'ils en ont dit, ce qu'ils ont affirmé dans leurs livres. Si ces choses correspondent à la vérité, nous les accueillerons à grande joie, et leur en serons reconnaissants. Si elles ne correspondent pas à la vérité, nous le ferons remarquer, mettrons les gens en garde contre elles, tout en excusant leurs auteurs. » Car, dit-il ailleurs, citant Aristote : « Faire justice consiste à chercher des arguments en faveur de son adversaire comme on le fait pour soi-même. »

Tels sont à mon avis les principaux éléments d'une épistémologie de dialogue ruchdienne. Le propre de cette épistémologie est de définir une manière de dépasser ou du moins d'apaiser l'antagonisme dans le rapport d'altérité, rapport du moi à son autre. À une époque où les idéologues de l'après-guerre froide cherchent à faire du prétendu « conflit entre les civilisations » la réalité de demain, et de l'islam, le plus propre

à jouer le rôle d'« autre » de l'Occident, son futur ennemi, après l'effondrement du communisme, il est du devoir de tous les défenseurs de la paix dans le monde de lutter pour une conception de l'homme dans laquelle le « moi », ou la « conscience de soi », n'aurait plus besoin d'être défini en fonction d'un opposé, d'un « autre » antagoniste par nature.

La pensée occidentale, surtout depuis le siècle dernier, a fait du « problème de l'autre » un des principaux objets de sa réflexion philosophique. Si cela reflète certes une conscience de soi vive et profonde, signe de développement et d'émancipation, c'est aussi le symptôme d'un sentiment d'instabilité, d'insécurité et d'angoisse ; bref, le sentiment d'un dangereux manque de confiance dans l'avenir. Il est évident que cet état d'esprit trouve ses racines dans les péripéties de notre époque, mais il repose également sur une mentalité issue d'un contexte culturel, philosophique et religieux dans lequel le moi est une réalité primordiale et l'autre, la condition de son existence.

Si l'on ajoute à cet état d'esprit occidental ce que j'appellerai la psychologie du colonisé face à son ancien colonisateur, qu'alimente encore le comportement hégémonique de plusieurs puissances occidentales, on peut conclure que la paix, la stabilité et surtout la confiance dépendront beaucoup de l'épanouissement d'un dialogue basé sur une épistémologie et une compréhension mutuelle telles que nous venons d'en esquisser les grands traits, et dont le père fondateur restera sans doute ce philosophe « européen-arabe » : Ibn Ruchd.

