tome 36. Ce tome contient, après les notices consacrées aux manuscrits des bibliothèques suédoises, le début d'un *Supplementum* qui se poursuivra jusqu'au tome 39 et où l'ordre géographique n'est plus systématiquement observé. Cet ensemble considérable et irremplaçable est contenu en reproduction anastatique dans le présent volume, p. 1-348. Aux pages 349-420, des *Addenda* donnent les descriptions de trente-sept autres manuscrits avicenniens que M.-Th. d'Alverny avait notées, de façon plus ou moins élaborée, dans des papiers que peu avant sa mort elle avait confiés à S. Van Riet. Celle-ci demanda à un certain nombre de personnalités savantes de bien vouloir apporter les compléments et vérifications que rendait nécessaires l'état d'inachèvement des notes de M.-Th. d'Alverny. Elle demanda aussi au Pr P. Jodogne de l'aider dans sa tâche de mise au net, puis de la continuer après sa mort à elle (qui devait survenir à la fin de 1993). Ces « Addenda », précédés d'un avertissement de P. Jodogne (p. 351-353), occupent les pages 355 à 420. Suivent des « Corrigenda » relevés par S. Van Riet dans les marges des exemplaires personnels de M.-Th. d'Alverny (p. 421-423), un « Index des manuscrits décrits ou cités » (p. 424-428), et un « Index nominum et operum » (p. 429-468).

Ce volume, dû à la science et à la diligence de personnalités particulièrement compétentes, est publié avec toutes les qualités qui caractérisent la série de l'*Avicenna Latinus*, dont il constitue le tome IX. Il serait superflu d'insister sur l'évident intérêt qu'il présente, notamment pour les historiens de la philosophie médiévale latine : l'histoire et le tableau détaillés de l'entrée et de la persistance de l'œuvre d'Avicenne dans la culture de l'Occident sont contenus implicitement dans l'ensemble de ces notices; chacune, ou chaque série, est suivie d'une bibliographie (éditions, références diverses) à jour à l'époque de chaque article.

Jean JOLIVET
(EPHE, Paris)

Anke VON KÜGELGEN, *Averroes und die Arabische Moderne, Ansätze zu einer Neubegründung des Rationalismus im Islam.* Brill (Islamic Philosophy, Theology and Science, Texts and Studies, vol. XIX), Leiden - New York - Cologne, 1994. In-8°, 463 p. dont 20 de bibliographie et 10 d'index.

L'ouvrage examine les lectures d'Averroès dans le monde arabe au cours du dernier siècle écoulé (les ultimes publications mentionnées en bibliographie datent de 1992). L'introduction (p. 1-19) rappelle les grandes étapes de l'« averroïsme » et combien furent diverses en Europe les interprétations de la philosophie d'Ibn Rušd.

Le premier chapitre (« Quelques-unes des thèses d'Averroès, significatives quant à sa " réception " », p. 20-56) s'interroge sur les textes d'Ibn Rušd que le monde arabe eut à connaître et sur ceux qui furent tenus comme tout particulièrement significatifs du point de vue des interprétations de sa philosophie. C'est la critique qu'adresse le philosophe à ses contemporains et à ses prédécesseurs qui retient surtout l'attention. Du corpus original, la réception

BCAI 13 (1997) A. von Kügelgen: Averroes und die Arabische Moderne, Ansätre zu eneir Neubegründung des Rationalismusim im Islam, recensé par D. Mallet
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

d'Averroès s'attache essentiellement aux écrits « théologico-politiques » (*Faṣl, Ḍamīma, Kašf* et *Tahāfut*); encore ne retient-elle de ces ouvrages (à l'exception du *Faṣl*) que des fragments. Quant aux commentaires, ils ne sont connus qu'à travers les paraphrases de Renan et de Munk et les lecteurs arabes ne cherchent que rarement à mettre en relation avec leurs enseignements les points de doctrine relevés dans les traités cités plus haut [37], de même ne remarquent-ils pas que la plupart des idées qu'ils relèvent chez Ibn Rušd auront déjà été exposées avant lui...

Le second chapitre — « Des intellectuels arabes en quête d'ancêtres » (p. 57-323) — est le plus étendu de l'ouvrage. Une « coupe historique » de la réception d'Averroès dans le monde arabe montre, du point de vue de la formation des auteurs, de leurs ouvrages principaux, de leurs sources et de leurs intentions explicites, comment Ibn Rušd fut diversement interprété et de quelle utilité il peut être devenu pour le temps présent.

L'auteur distingue trois grandes périodes correspondant respectivement aux trente premières décennies du siècle, aux années 30-60 et à ces trente dernières années.

Dans la première période, marquée par la question alors agitée de la séparation entre la religion et la politique, Ibn Rušd est mobilisé sans mesure — instrumentalisé, dit l'auteur — dans le débat alors essentiel sur les conditions de la science et du progrès. L'un des moments les plus significatifs de cette période correspond à la querelle entre Faraḥ Anṭūn et Muḥammad ʿAbduh au sujet des rapports entre la science et la religion [38]. Dans son plaidoyer en faveur d'une sécularisation de la société, Anṭūn fait d'Ibn Rušd le protagoniste de la nécessaire séparation entre la foi et la raison. Six des sept réponses que lui adresse Muḥammad ʿAbduh visent à instituer l'islam en « religion de la raison ». Le christianisme serait substantiellement hostile à la philosophie et à la science. Aussi bien la séparation de la religion et de l'État ne fut-elle que la conclusion à laquelle furent très logiquement conduits les chrétiens pour développer leur puissance scientifique. L'islam, quant à lui, fait de la raison la plus noble des aptitudes de l'homme, celle qui la rapproche réellement de Dieu. Pour ʿAbduh (et Rašīd Riḍā après lui), Faraḥ Anṭūn calomnie l'islam quand il affirme que le christianisme est plus tolérant que lui à l'endroit de la science et de la philosophie... Pour Faraḥ Anṭūn, ʿAbduh calomnie les religions non musulmanes quand il fait de l'islam, au regard d'un judaïsme de l'enfance et d'un christianisme de la jeunesse, la religion de l'âge adulte de l'humanité.

Dans les années trente, les intellectuels arabes tournent le dos à l'Europe alors obscurcie par la montée du fascisme et cherchent le salut dans un univers religieux spécifiquement musulman. Ils embrigadent Ibn Rušd dans la controverse sur l'orthodoxie et sur l'indépendance de la philosophie islamique. Les préoccupations politiques passent à l'arrière-plan et ce sont surtout des théologiens qui s'occupent d'Ibn Rušd. L'interprétation de Muḥammad ʿAbduh

37. Pour une exception notable, voyez Muḥammad al-Miṣbahi, « Ḥuḍūr kitāb ma baʿd al-ṭabīʿa fī kitāb faṣl al-maqāl li-Ibn Rušd », dans *Taḥawwulāt fī tāriḫ al-wuǧūd wa-l-ʿaql* (Dār al-Ġarb al-islāmī, Beyrouth, 1995, p. 95-117).

38. Voyez Anawati, « L'orthodoxie d'Ibn Rushd (Averroès) à la lumière de la polémique — Faraḥ Anṭūn et le cheikh Muḥammad ʿAbduhū » *in Livre du Centenaire de l'Institut français d'archéologie orientale (1880-1980)*. MIFAO, t. CIV, Le Caire, 1980, (extrait), 341-354.

BCAI 13 (1997) A. von Kügelgen: Averroes und die Arabische Moderne, Ansätre zu eneir Neubegründung des Rationalismusim im Islam, recensé par D. Mallet
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

— elle concilie la théologie et la philosophie « islamique » comme elle écarte d'un philosophe, devenu tout à la fois partenaire des Mu'tazila et curieusement apparenté à Ġazālī, les accusations d'hérésie — est plus ou moins partagée. Les lignes de front se déplacent puisque, dans les questions de l'époque, les théologiens qui plaident la cause du philosophe (notamment Muḥammad Yūsuf Mūsā, Maḥmūd Qāsim et al-Šayḫ Nadīm al-Ǧisr) sont plus proches de ses adversaires ('Alī Sāmī al-Naššār) qu'ils ne le sont du sécularisme d'un Faraḥ Anṭūn ou d'un Renan.

Depuis la fin des années soixante, la réception d'Averroès serait marquée au sceau d'une pensée critique et réaliste, sensible aux exigences de la philosophie, de nouveau tournée vers l'Occident et émancipée d'une croyance irréfléchie en la révélation. Tels seraient, malgré toutes leurs différences, les traits communs au plaidoyer de Muḥammad 'Ammāra pour un islam « éclairé », au projet de Ḥasan Ḥanafī pour une nouvelle fondation de la culture islamique, à la tentative de Ṭayyib Tīzīnī d'envelopper la philosophie islamique dans une histoire du matérialisme, à l'évocation par Muḥammad al-Ǧābirī d'une « rupture épistémologique » entre les traditions « irrationnelles du Mašriq » et celles « rationnelles » du Maġrib, à la révision critique de la culture arabe que réclame Zakī Naǧīb Maḥmūd et à l'appel, enfin, de Muḥammad 'Āṭif al-'Irāqī pour une refondation des écoles philosophiques dans le monde arabe.

Le troisième chapitre propose de rechercher dans une coupe non plus historique, mais systématique cette fois, le centre de gravité de la réception d'Averroès. Sur les relations entre la religion et la philosophie, entre Dieu et le monde, sur le débat entre Averroès et Ġazālī au sujet de la causalité, les interprétations sont mises en regard les unes des autres. Laissant de côté les positions atypiques de Yuḥannā Qumayr, de Yusūf Karam et de 'Abd al-Raḥmān Badawī, elles distribuent leurs auteurs dans l'ordre de la succession des pères fondateurs des quatre catégories principales suivantes : *néo-aš'arites* ('Alī Sāmī al-Naššār), *néo-mu'tazilites* (Aḥmad Amīn), *conciliateurs entre les positions aš'arites, mu'tazilites et philosophiques* (Muḥammad 'Abduh) et *adversaires du kalām* (Faraḥ Anṭūn).

Sous l'effet de l'impulsion extérieure des travaux européens d'orientalisme et de celle intérieure liée à la volonté de fonder une culture moderne islamique qui peut aller au pas de l'Occident, deux lignes de tradition concourent, à partir des années quarante, à un regain d'intérêt pour la philosophie d'Averroès. La première se rattache à la renaissance européenne et à la philosophie des lumières, également conçues comme une suite de l'averroïsme latin, la seconde au rationalisme des théologiens musulmans et d'abord des Mu'tazila. Toutes deux composent ensemble la figure d'un « averroïsme arabe » qui travaille depuis la fin des années soixante et dans la mouvance de l'autocritique de la gauche musulmane, à une fondation renouvelée de la culture islamique.

L'ouvrage se termine par une précise notice sur les rééditions arabes des textes d'Averroès, ainsi que par une bibliographie et un index également précieux.

* * *

BCAI 13 (1997) A. von Kügelgen: Averroes und die Arabische Moderne, Ansätre zu eneir Neubegründung des Rationalismusim im Islam, recensé par D. Mallet
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

Sans doute est-il facile de remarquer que le sous-titre de l'ouvrage — « prémices d'une nouvelle fondation du rationalisme en Islam » — rend, bien plus que son titre — « Averroès et les Modernes » (eût-il été inconséquent de faire figurer là Ġazālī aux côtés d'Averroès?) — justice à son contenu. Dans une semblable doxographie, Averroès, réduit au plat inventaire de ses « thèses », n'est plus qu'un filtre ou un colorant, en lui-même indifférent, pour l'identification des représentations politiques qui parcourent le siècle. L'auteur n'est pas dupe et relève clairement les limites de l'entreprise lorsqu'il écarte (p. 325), compte tenu du poids idéologique de sa matière, l'appréciation de la consistance philosophique des opinions signalées et la question de savoir laquelle d'entre elles constitue, de la philosophie d'Ibn Rušd, la plus fidèle des interprétations recensées. Leur imprécise étoffe supporte les plus criantes inconséquences (ainsi est-il pour le moins étrange que Renan, pour qui les traités théologico-politiques étaient de peu de poids, fournisse l'un des motifs dominants de cette doxographie). Il semblera tout particulièrement inique de disposer côte à côte, sur le morne alignement des « idées », les travaux les plus rigoureux de philosophie et d'histoire de la philosophie et les opinions que tel ou tel s'en va exprimer légèrement, au détour d'une évocation d'Averroès (voir par ex. al-ʿAqqād p. 132). Mais l'énoncé du problème voue à cette iniquité et l'ouvrage, si l'on veut bien le prendre pour ce qu'il est, constitue une passionnante incursion dans l'univers des clichés.

Dominique MALLET
(CERMAM — Université Michel de Montaigne (Bordeaux 3))

Jean JOLIVET, *Philosophie Médiévale arabe et latine*. Librairie philosophique J. Vrin coll. « Études de philosophie médiévale », Paris, 1995. In-8° broché, 320 p. dont 9 p. d'*index nominum*.

L'ouvrage regroupe 18 brèves études sur la philosophie médiévale de tradition arabe ou latine, publiées entre 1971 et 1988. La première partie (1-9) rassemble des « ouvertures de tel ou tel auteur, de tel ou tel âge ou milieu à des courants antérieurs ou étrangers » (p. 5).

1. Le recueil commence par un aperçu des « Émergences de la philosophie au moyen âge » (p. 11-46) : l'application, au début du XIIe siècle, à l'ancien contenu fondé sur les dogmes et les écrits théologiques des premiers siècles, d'une nouvelle méthode liée à « l'intégration à la recherche [...] d'un usage réfléchi des arts du langage » (p. 34) permet à l'Occident latin la véritable mutation qui donne naissance à la théologie/philosophie médiévale. En Orient, la philosophie naît deux fois : la première fois avec l'apparition d'un *kalām* exégétique, polémique et hérésiographique dont la dette à l'égard des Grecs fut bien probablement surestimée, la seconde fois, et en claire rupture avec les traditions bien établies de la culture musulmane, avec la *falsafa* dont il faut convenir — avec Renan — qu'elle est importée dans le monde islamique, et à laquelle il faut reconnaître — contre lui — une grande fécondité.

2. La seconde contribution — « Philosophie au XIIe siècle latin : l'héritage arabe » (p. 47-77) — montre comment l'enrichissement du vocabulaire philosophique latin dont les traductions

BCAI 13 (1997) A. von Kügelgen: Averroes und die Arabische Moderne, Ansätre zu eneir Neubegründung des Rationalismusim im Islam, recensé par D. Mallet
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net