Annales

Histoire, Sciences Sociales

70^e année - n° 3

juillet-septembre 2015

ÉDITIONS DE L'ÉCOLE
DES HAUTES ÉTUDES
EN SCIENCES SOCIALES

Diffusion
ARMAND COLIN

L'histoire médiévale de la raison philosophique moderne (XVIII^e-XIX^e siècles)*

Catherine König-Pralong

L'histoire de la philosophie des XVIII^e et XIX^e siècles peut être regardée comme une entreprise plurielle de légitimation de la rationalité moderne. À partir du début du XVIII^e siècle, avec l'histoire « critique » de la philosophie, l'historiographie philosophique engage en effet une réflexion sur la philosophie elle-même, comme discipline et comme instrument de rationalisation des pratiques scientifiques et sociopolitiques. Par l'étude des différentes manifestations historiques de la philosophie, les philosophes établissent la supériorité de la raison moderne, dont ils situent généralement l'avènement en Europe entre le XVI^e et le XVII^e siècle. Ces scénarios progressistes procèdent à des démarcations de la raison moderne ou philosophique par rapport à d'autres formes de discours et d'outillages symboliques, considérées comme préphilosophiques ou non philosophiques, c'est-à-dire exogènes à la culture européenne. Dans cette configuration intellectuelle, les historiens de la philosophie confèrent des rôles particulièrement importants à deux constellations culturelles, la pensée théologico-philosophique du Moyen Âge et la culture arabe.

Au XVIII^e siècle, dans l'historiographie des Lumières et dans l'histoire critique protestante, la culture médiévale figure encore comme la négation historique de la philosophie, alors que la pensée arabe apparaît comme une forme figée d'irrationalisme culturel, politique et religieux ; elle serait la manifestation d'un esprit non critique, fanatique et servile. À partir de la fin du XVIII^e siècle, le Moyen Âge est

* Ce travail s'inscrit dans le cadre du projet ERC-2013-CoG 615045 MEMOPHI (Medieval Philosophy in Modern History of Philosophy), financé par l'European Research Council (FP7).

cependant rapatrié dans l'histoire de la civilisation et se voit doté de véritables philosophies. Ces colonisations progressives du passé médiéval de la philosophie s'inscrivent dans différentes formes de nationalismes culturels et scientifiques. En France, à partir de Joseph-Marie Degérando et Victor Cousin dans les années 1820, la scolastique médiévale est « naturalisée française » et devient le berceau de la civilisation moderne. À ce nationalisme à coloration impérialiste, l'historiographie philosophique allemande oppose des scénarios particularistes. Les historiens allemands découvrent notamment dans la mystique médiévale une manifestation de l'esprit germanique, pure de contamination scolastique latine, mais aussi d'hybridation arabe. Au XIX^e siècle, la valorisation et l'étude de la philosophie médiévale imposent en effet la philosophie arabe à l'agenda de l'historien de la philosophie, la philosophie médiévale s'étant écrite aussi bien en arabe qu'en latin, à partir d'un fonds grec qui avait, pour une bonne part, transité en terre d'Islam avant d'être connu de la chrétienté.

Les deux premières parties de cette étude procèdent à des mises en situation. La première présente un cadrage historique. Deux moments décisifs des processus d'historicisation et de rationalisation de l'histoire de la culture et de la philosophie y sont décrits : le moment « critique » de 1730 et un moment « comparatif », qui voit apparaître, autour de 1780, des théories distinguant des cultures, des races et des nations essentiellement différentes entre elles. Dans la deuxième partie, je précise le principal objet de l'enquête, à savoir la création autour de 1800 d'une culture européenne définie par une identité religieuse revendiquée – le christianisme – et par une rationalité philosophique de nature prétendument grecque. Sur ces bases, je reconstruis l'une des entreprises de légitimation de la rationalité philosophique européenne par les historiens de la philosophie des XVIII^e et XIX^e siècles, m'intéressant aux procédures de démarcation et de définition de la raison philosophique par rapport à deux de ses autres, les pensées médiévales et arabes. Débutant avec l'*Aufklärung* et les Lumières, l'enquête est étendue jusqu'à Ernest Renan, en soulignant un moment décisif de l'histoire de la culture et de la philosophie en Allemagne : autour de 1780, de nouvelles théories des cultures à coloration raciste sont formulées dans le contexte de l'histoire culturelle allemande¹ et reçues en histoire de la philosophie. Ces approches déniaient toute forme de rationalité philosophique et scientifique aux races ou nations « sémitiques », auxquelles elles opposent la noble race ou famille indo-européenne. En Allemagne et en France, ces visions donnent naissance à un débat spécifique sur l'existence effective d'un transfert culturel arabo-latin durant le Moyen Âge, puis à une vaste discussion sur la valeur propre de la philosophie arabe, qui met en jeu des oppositions disciplinaires entre historiens de la philosophie et orientalistes.

1 - Sous cette catégorie générique, je comprends les entreprises d'histoire universelle de la « civilisation » (*Kultur*) ou de la littérature qui furent engagées à Göttingen dans la seconde moitié du XVIII^e siècle. Elles portaient les noms de *Geschichte der Menschheit*, *Geschichte der Literatur*, *Geschichte der Weltweisheit*, *Geschichte der Kultur*.

Civilisation, cultures et patrimoine national dans l'historiographie philosophique du XVIII^e siècle

En philosophie, l'intérêt porté à des auteurs situés dans des mondes historiques abolis n'est certes pas un phénomène moderne. Depuis l'Antiquité, des sources écrites témoignent d'approches diachroniques qui reconnaissent au passé une dimension propre. Il est légitime de parler d'historiographie chez Diogène Laërce au II^e siècle comme chez Jean de Galles au XIII^e siècle². L'histoire de la philosophie qui apparaît autour de 1730 peut cependant être distinguée des entreprises historiographiques précédentes par la nature de ses pratiques et par ses usages du passé. Dans son acception et ses pratiques actuelles, l'histoire de la philosophie apparaît en effet au XVIII^e siècle avec les disciplines historiques³. Elle s'est établie comme discipline dans la nouvelle université de recherche au XIX^e siècle. En sciences humaines, la conception et l'organisation des savoirs qui s'élaborent dès le milieu du XVIII^e siècle en Allemagne – puis essaient dans toute l'Europe au XIX^e siècle –⁴ ont conféré à l'enseignement et à l'étude de la philosophie une dimension historique et une position centrale jusque-là inconnues⁵.

Dans ces processus de constitution de l'histoire de la philosophie en discipline académique, deux moments peuvent être décrits, qui ont imprimé une nouvelle impulsion ou direction à l'histoire de la philosophie durant le XVIII^e siècle.

2 - Certaines formes médiévales d'histoire de la philosophie ont été présentées par Thomas RICKLIN, « La mémoire des philosophes. Les débuts de l'historiographie de la philosophie au Moyen Âge », in A. PARAVICINI BAGLIANI (dir.), *La mémoire du temps au Moyen Âge*, Florence, Sismel-Edizioni del Galluzzo, 2005, p. 249-310.

3 - L'importance de l'université de Göttingen dans ce processus a été mise en évidence par Hans Erich BÖDEKER, Philippe BÜTTGEN et Michel ESPAGNE (dir.), *Göttingen vers 1800. L'Europe des sciences de l'homme*, Paris, Éd. du Cerf, [2008] 2010.

4 - Sur le programme humboldtien et l'exportation du modèle berlinois dans le reste de l'Europe, voir Rainer Christoph SCHWINGES (dir.), *Humboldt International. Der Export des deutschen Universitätsmodells im 19. und 20. Jahrhundert*, Bâle, Schwabe, 2001. Sur l'université moderne comme lieu d'enseignement et de recherche, ainsi que sur les formes de communautés scientifiques qu'elle organise, voir William CLARK, *Academic Charisma and the Origins of the Research University*, Chicago, University of Chicago Press, 2006. Cette étude propose une comparaison des modèles allemand et anglais. Pour le contexte français, voir Christophe CHARLE, *Les intellectuels en Europe au XIX^e siècle*, Paris, Éd. du Seuil, [1996] 2001. Sur les pratiques scientifiques propres à l'université moderne, voir Françoise WAQUET, *Respublica academica. Rituels universitaires et genres du savoir (XVII^e-XXI^e siècles)*, Paris, Presses de l'université Paris-Sorbonne, 2010.

5 - Le cas de l'université allemande, étudié à partir des programmes des cours et des séminaires, des programmes d'examens, des manuels et des protocoles par Ulrich Johannes SCHNEIDER, *Philosophie und Universität. Historisierung der Vernunft im 19. Jahrhundert*, Hambourg, Meiner, 1999, en particulier p. 119-127, montre qu'entre 1825 et 1955 la proportion des enseignements de philosophie à caractère strictement historique passe, en Allemagne, de 19 % à 80 %. Voir aussi *Id.*, *Die Vergangenheit des Geistes. Eine Archäologie der Philosophiegeschichte*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1990. En France, dès 1828, Victor Cousin œuvre à faire de l'histoire de la philosophie la discipline universitaire centrale dans le champ des sciences humaines.

Ces deux moments se situent d'abord dans des contextes allemands, mais les changements qu'ils induisent se répercutent très vite dans le champ européen des sciences de la culture, en particulier en France. Le premier moment, qui a lieu durant la première moitié du XVIII^e siècle, autour de 1730, peut être caractérisé comme la naissance de l'histoire « critique » de la philosophie. Par-delà les formes très variées qu'a adoptées cette histoire critique, notamment dans le monde protestant allemand et dans le contexte des Lumières françaises, celle-ci peut être décrite comme une tentative de rationalisation de l'histoire de la philosophie, qui procède elle-même d'une historicisation de l'objet de l'histoire de la philosophie, c'est-à-dire de la raison philosophique et de la rationalité scientifique. Le second moment, à la fin du siècle, débute à Göttingen. Il imprime des tournures particularistes à la grande histoire de la civilisation. À partir de 1780, une nouvelle histoire culturelle, qui emprunte certains de ses schémas à l'histoire naturelle, procède en effet à l'identification, à la démarcation, à la classification et à l'évaluation de cultures essentiellement différentes. Cette approche définit de grands ensembles, notamment les familles indo-européenne (*indogermanisch*⁶) et sémitique, et distingue des sous-ensembles, les nations ou peuples. Elle sera importée en histoire de la philosophie dès le début du XIX^e siècle.

Le premier moment, celui de l'historiographie « critique » ou « éclectique » qui succède aux pratiques doxographiques du XVII^e siècle, introduit un nouveau régime scientifique. L'historiographie critique, dont les principes ont été formulés par Christoph August Heumann, Christian Thomasius et Johann Franz Buddeus dans les années 1710⁷, rationalise l'histoire de la philosophie, qui est désormais reconstruite comme un processus unitaire, comme l'histoire des progrès et des retards de la raison. En Allemagne, dans les années 1740, Johann Jakob Brucker publie une monumentale *Historia critica philosophiae* qui demeure le modèle de l'histoire de la philosophie jusqu'au XIX^e siècle⁸. Ces premières tentatives d'historicisation de

6 - Dans la science allemande du temps (en archéologie, linguistique et philosophie), « *indogermanisch* » signifie « *indoeuropäisch* ». Au sujet de cette « germanisation » de l'Inde, voir Jean-Paul DEMOULE, *Mais où sont passés les Indo-Européens ? Le mythe d'origine de l'Occident*, Paris, Éd. du Seuil, 2014, p. 42-54 et 54-96. Sur l'« indomanie » de Friedrich Schlegel et son couplage à une certaine « germanomanie », voir Léon POLIAKOV, *Le mythe aryen. Essai sur les sources du racisme et des nationalismes*, Paris, Calmann-Lévy, 1971, p. 191 sq.

7 - Au sujet de ces catégories historiographiques, voir les articles de Gregorio PIAIA et Mario LONGO in G. PIAIA et G. SANTINELLO (éd.), *Models of the History of Philosophy*, vol. 2, *From Cartesian Age to Brucker*, Dordrecht, Springer, [1979] 2011 ; Michel ESPAGNE, *En deçà du Rhin. L'Allemagne des philosophes français au XIX^e siècle*, Paris, Éd. du Cerf, 2004, p. 87-92. Au sujet de l'éclectisme allemand autour de 1700, voir Ulrich Johannes SCHNEIDER, « L'éclectisme avant Cousin. La tradition allemande », in P. VERMEREN (éd.), n° spécial « Victor Cousin », *Corpus. Revue de philosophie*, 18/19, 1991, p. 15-27.

8 - Johann Jakob BRUCKER, *Historia critica philosophiae a mundi incunabulis ad nostram usque aetatem deducta*, 5 vol., Leipzig, Breitkopf, 1742-1744. Je citerai la seconde édition : Johann Jakob BRUCKER, *Historia critica philosophiae a mundi incunabulis ad nostram usque aetatem deducta*, 6 vol., Leipzig, Weidemann, 1766-1767. Brucker avait auparavant publié une histoire de la philosophie en allemand, *Id., Kurze Fragen aus der philosophischen Historie von Anfang der Welt, bis auf die Geburt Christi, mit ausführlichen Anmerkungen erläutert*, 7 vol., Ulm, Bartholomäi, 1731-1736. Salomon MUNK, *Mélanges de philosophie juive et arabe*,

la philosophie ont pour but la légitimation de la raison moderne. L'histoire de la raison philosophique fait partie des scénarios historiographiques plus vastes des Lumières, portés par une conception diachronique de la civilisation. La civilisation, la *Kultur* en allemand⁹, se conçoit comme l'aboutissement des progrès de la raison universelle. Un tel modèle ne distingue donc pas essentiellement et synchroniquement différentes cultures ; il ne compare pas des cultures entre elles, mais reconstruit les stades de développement de la civilisation. Les concepts structurants sont ceux de retard, de vitesse, de développement, d'anticipation et de rétrogradation. Les historiens de la philosophie évaluent les œuvres philosophiques des différents temps historiques et des divers mondes géographiques en fonction de la position qu'ils leur confèrent dans l'histoire globale du progrès de la raison. De manière générale, avec des nuances bien sûr, l'historiographie du XVIII^e siècle considère la philosophie médiévale comme une rétrogradation de la raison en deçà de son stade de développement dans l'Antiquité grecque, au moins comme un notable ralentissement.

Le second moment qui me paraît déterminant pour l'écriture de l'histoire de la philosophie envisagée comme histoire de la raison moderne peut être situé à la fin du XVIII^e siècle et qualifié de moment « comparatif ». Il voit s'imposer des approches particularistes, parfois nationalistes, et s'inscrit dans un contexte plus vaste exemplairement représenté par les projets d'histoire culturelle de Christoph Meiners et de Johann Gottfried Herder, dont il sera plus amplement question par la suite. Dans le sillage de ces histoires culturelles, l'histoire de la philosophie allemande commence à développer de nouveaux scénarios ; elle participe des quêtes identitaires européennes, supranationales et nationales. La France suit le mouvement à partir des années 1820. Les approches historicistes, qui s'imposent au XIX^e siècle comme paradigme des sciences humaines, présentent en effet des orientations particularistes. L'histoire de la philosophie n'est plus conçue comme l'unique grand récit de la formation de la raison universelle, depuis ses premières manifestations antédiluviennes¹⁰ jusqu'à l'Europe moderne, mais comme une histoire

Paris, A. Franck, 1859, p. 336, remarque que l'histoire de la philosophie de Brucker est encore au milieu du XIX^e siècle la principale source de l'histoire de la philosophie médiévale arabe.
9 - Au sujet de la terminologie allemande, des équivalences civilisation-*Kultur* et culture-*Bildung*, ainsi que de l'apparition tardive (en 1775) et restreinte du terme « *Zivilisation* » dans les mondes germanophones, voir Lutz GELDSETZER, *Die Philosophie der Philosophiegeschichte im 19. Jahrhundert. Zur Wissenschaftstheorie der Philosophiegeschichtsschreibung und -betrachtung*, Meisenheim, Hain, 1968, p. 157 *sq.* ; Philippe BÉNÉTON, *Histoire des mots, « culture » et « civilisation »*, Paris, Presses de la FNSP, 1975, p. 37 et 55 ; Bertrand BINOCHÉ (dir.), *Les équivoques de la civilisation*, Seyssel, Champ Vallon, 2005 ; Olivier REMAUD, « Culture *versus* civilisation. La genèse d'une opposition », *Revue de synthèse*, 129-1, 2008, p. 105-123. De manière plus générale, en anthropologie et sociologie, voir Alfred L. KROEBER et Clyde KLUCKHOHN, *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions*, New York, Kraus, [1952] 1978.

10 - J. J. BRUCKER, *Historia critica philosophiae...*, *op. cit.*, vol. 1, p. 46, commence par une sorte de préhistoire de la philosophie, avant et après le déluge : « *Historiae philosophicae periodus prima. A mundi nascentis origine ad initia monarchiae romanae. Pars prima : De philosophia barbarica. Liber primus : De philosophia antediluviana* ». Cette partie de plus de trois cents pages, qui précède la partie dédiée à la philosophie grecque, traite de la philosophie pratiquée par de nombreux peuples (Hébreux, Chaldéens, Perses, Indiens, Arabes, Phéniciens, etc.).

des cultures philosophiques, qui postule des identités raciales ou nationales et fragmente le grand récit civilisationnel en aires culturelles. À l'intersection des champs sociopolitique et scientifique, la création des identités nationales produit de nouvelles constellations en histoire de la philosophie ¹¹.

Au début du XIX^e siècle, les guerres napoléoniennes et les changements qu'elles engendrent en Europe et en Orient annoncent en outre de nouvelles orientations culturelles et intellectuelles qui se lisent jusque dans l'historiographie philosophique. Les entités politiques nationales se légitiment au moyen de récits et de mythes qui instituent des rituels culturels et des pratiques scientifiques nouvelles ¹². La création des identités nationales se fonde notamment sur la « colonisation ¹³ » de parcelles du passé qui sont affiliées au patrimoine national par le travail des historiens. Selon la proposition de Benedict Anderson, une nation peut en effet être définie comme une communauté procédant d'un imaginaire collectif ¹⁴, dont les individus ne sont pas forcément reliés par des contacts et des échanges réels. La nation est alors le produit de constructions et de relations symboliques, de théories et de mythes, ainsi que des institutions que ceux-ci légitiment. Contrairement aux individus d'une famille, d'une tribu ou d'une société de cour, les membres de la nation ne sont pas reliés par des relations interpersonnelles, mais par une culture commune. Une nation peut vénérer son passé comme elle honore un soldat inconnu. L'histoire comparée ou comparative, qui identifie, spécifie et évalue des cultures essentiellement différentes, est apparue dans le contexte de ces quêtes identitaires comme instrument de légitimation ¹⁵.

Or, pour les nations européennes, le Moyen Âge présente un référentiel particulièrement important. C'est à cette époque que sont apparues les langues nationales et que se sont esquissés les contours des ensembles politiques modernes ¹⁶. Au tournant du XIX^e siècle, l'agenda du médiéviste comporte une mission patrimoniale et politique : reconstruire le Moyen Âge national. Dans ce contexte, qui ne

11 - Marcel DETIENNE, *L'identité nationale, une énigme*, Paris, Gallimard, 2010, p. 76, remarque la concomitance de ces deux phénomènes : « l'avènement du passé en soi comme catégorie semble se faire à peu près dans le même temps que la montée du national comme concept et de certaines formes de 'nationalisme' ».

12 - Au sujet de l'usage du Moyen Âge dans ces entreprises de nationalisation, voir Patrick J. GEARY, *Quand les nations refont l'histoire. L'invention des origines médiévales de l'Europe*, trad. par J.-P. Ricard, Paris, Flammarion, [2002] 2006 ; Valentin GROEBNER, *Das Mittelalter hört nicht auf. Über historisches Erzählen*, Munich, Beck, 2008 ; Anne-Marie THIESSÉ, *La création des identités nationales. Europe, XVIII^e-XIX^e siècle*, Paris, Éd. du Seuil, 2001.

13 - John DAGENAIS et Margaret R. GREER, « Decolonizing the Middle Ages: Introduction », *The Journal of Medieval and Early Modern Studies*, 30/3, 2000, p. 431-448, ici p. 436 ; Gregorio PIAIA, *Il lavoro storico-filosofico. Questioni di metodo ed esiti didattici*, Padoue, CLEUP, 2001, en particulier p. 20-25.

14 - Benedict ANDERSON, *L'imaginaire national. Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, trad. par P.-E. Dauzat, Paris, La Découverte, [1991] 1996, p. 19 : « je proposerai donc de la nation la définition suivante : une communauté politique imaginaire, et imaginée comme intrinsèquement limitée et souveraine ».

15 - *Ibid.*, p. 78.

16 - En outre, autour de 1800, le mythe de l'Empire romain est lui aussi efficace en France, en Italie et en Allemagne. Il est bien attesté en Italie dès le début du XIV^e siècle.

doit pas être confondu avec celui de l'historisme de la seconde moitié du XIX^e siècle, l'historicisation ne signifie pas une distanciation qui conférerait au passé une dimension irrémédiablement étrangère. La reconstruction et la revalorisation de la culture médiévale témoignent au contraire d'une aspiration à retrouver le Moyen Âge. Perdu à partir de la Renaissance, celui-ci doit être reconstruit, mais il présente aussi une proposition pour le futur, qui peut être actualisée¹⁷. Le Moyen Âge n'est plus un monde étranger – un objet exotique ou une altérité répulsive –, il est devenu un patrimoine.

La conception d'une Europe grecque et chrétienne au XIX^e siècle

Dans ce contexte de construction de l'Europe moderne, une constellation singulière émerge autour de 1800 : l'affirmation d'une culture philosophique européenne commune par-delà les différences nationales. Elle se définit par deux composantes hétérogènes : la culture européenne est grecque par la philosophie et chrétienne par la religion¹⁸. Ces deux composantes sont situées respectivement dans l'Antiquité et au Moyen Âge.

La composante rationnelle, donc universaliste, de la culture européenne est la raison philosophique, née dans l'Antiquité grecque. Il n'y a de philosophie que grecque et la philosophie appartient à l'Europe. Au XIX^e siècle, cette conception s'impose à l'imaginaire des nations européennes. Au XX^e siècle, elle est encore un présupposé non questionné de l'historiographie philosophique¹⁹. La Grèce antique,

17 - V. GROEBNER, *Das Mittelalter hört nicht auf...*, op. cit., p. 104.

18 - Au sujet de cette curieuse « connaturalité » entre culture grecque et culture chrétienne, voir Irène ROSIER-CATACH, « Qui connaît Jacques de Venise ? Une revue de presse », in P. BÜTTGEN et al. (dir.), *Les Grecs, les Arabes et nous. Enquête sur l'islamophobie savante*, Paris, Fayard, 2009, p. 21-48, ici p. 38.

19 - Voir Émile BRÉHIER, « Comment je comprends l'histoire de la philosophie » [1947], *Études de philosophie antique*, Paris, PUF, 1955, p. 1-9, ici p. 8-9 : « la philosophie a pris son élan en Grèce et, de cet élan, elle a gardé l'amour et la passion de la liberté ; je ne disconviens pas que la philosophie soit une plante rare dans l'ensemble de l'humanité, et même une plante fragile ; et il n'y a pas eu, que je sache, de philosophie ainsi précisément nommée et caractérisée ailleurs que dans notre civilisation occidentale, sinon par une imitation qui s'est étendue jusqu'à l'Islam et jusqu'à l'Inde. C'est cette plante rare et belle que je défends autant qu'il est possible à un historien, en me rendant compte qu'elle est exposée au péril qui menace, de l'intérieur et de l'extérieur, notre Occident » ; Olof GIGON, *Les grands problèmes de la philosophie antique*, trad. par M. Lefèvre, Paris, Payot, [1959] 1961, p. 9 : « Dernière remarque. Il n'est pas de nos jours inutile de souligner avec énergie que la philosophie, aussi bien la chose que le mot, est née chez les Grecs et qu'il n'existe de philosophie, au sens vrai du mot, qu'exclusivement dans la tradition qui nous vient des Grecs. Sans doute ne peut-on empêcher personne d'appeler philosophies la sagesse chinoise et les spéculations de l'Inde [...]. Nous ne voudrions empêcher personne de manifester, par conviction ou par politique, la plus haute estime pour les classiques hindous et chinois. Mais ces derniers n'ont rien de commun avec ce que l'histoire, depuis Platon et Aristote, nous oblige à nommer 'philosophie'. »

identifiée à la philosophie, assure l'unité et la pérennité de la raison occidentale, mais aussi sa supériorité par rapport aux formes prérationnelles ou inférieures des autres ensembles culturels, en particulier sémitiques et chinois. Peter Park a montré que cette conception apparaît à Göttingen vers 1780, chez le philosophe Meiners qui formule une théorie raciste des cultures philosophiques²⁰. Avant lui, les érudits situaient presque tous les origines de la philosophie en Orient²¹. Durant ces mêmes décennies où une certaine germanomanie – un culte de la race allemande originelle et pure – s'affirme politiquement et culturellement²², Meiners conçoit sa comparaison culturelle dans le cadre d'une théorie anthropologique et politique plus vaste, qui sépare le hideux homme noir du bel homme blanc « caucasien », c'est-à-dire de l'Européen²³. La conception européocentrée de Meiners rompt ainsi avec une tradition universaliste plus accueillante, pour refuser aux Asiatiques et aux Africains tout accès à une rationalité de type philosophique. Elle fait école en Allemagne, immédiatement après Meiners, chez les historiens de la philosophie Dietrich Tiedemann et Wilhelm Gottlieb Tennemann, qui situent la philosophie exclusivement en Europe, dans une descendance grecque.

La seconde composante de cette nouvelle conception de l'Europe comme culture commune à plusieurs peuples est le christianisme médiéval. Il est regardé comme le passé socioculturel commun de l'Europe, comme un héritage qui confère aux nations européennes une unité culturelle et religieuse supranationale et suprapolitique. Dans ce dispositif culturel qui se consolide autour de 1800, l'histoire de la philosophie médiévale narre la *translatio* de la philosophie grecque non seulement vers l'Europe du Nord et occidentale, mais aussi et surtout vers la modernité. L'histoire de la philosophie est l'outil privilégié de la construction de la raison européenne moderne sur un héritage grec christianisé commun. Elle s'inspire de

20 - Peter K. J. PARK, *Africa, Asia and the History of Philosophy: Racism in the Formation of the Philosophical Canon, 1780-1830*, Albany, State University of New York Press, 2013.

21 - Au sujet du XVIII^e siècle, voir Gregorio PIAIA, *Taleta in Parnaso. La storia dei filosofi e le belle lettere*, Padoue, CLEUP, 2013, p. 110-126.

22 - En 1870, le politicien de l'*Aufklärung* Ewald Friedrich von Hertzberg donne à l'Académie des sciences de Berlin une conférence sur les causes de la supériorité des Germains sur les Romains, intitulée « Abhandlung, worin man die Ursachen der Überlegenheit der Deutschen über die Römer zu entwickeln sucht ».

23 - Christoph MEINERS, *Grundriss der Geschichte der Menschheit*, Lemgo, Meyer, 1793, p. 5-6 : « Ich habe daher die Nationen welche in der ersten Ausgabe Mongolische hießen, in der gegenwärtigen dunkelfarbige, und häßliche ; so wie die Kaukasischen weiße, oder hellfarbige, und schöne Völker genannt. Diese Merkmale sind zwar nicht die einzigen, wodurch die weißen und schönen, und die dunkelfarbigten und häßlichen Nationen sich von einander auszeichnen. » : « Dans la présente édition, j'ai donc qualifié de sombres et viles les nations qui étaient appelées 'mongoles' dans la première édition ; de même j'ai qualifié les Caucasiens de peuples blancs, clairs et beaux. Ces caractéristiques ne sont certes pas les seules par lesquelles les nations belles et blanches se distinguent des nations sombres et viles. » : Sur ce programme anthropologique, voir P. K. J. PARK, *Africa, Asia and the History of Philosophy...*, *op. cit.*, p. 69-96. L. POLIAKOV, *Le mythe aryen...*, *op. cit.*, p. 151-182, a étudié les légitimations biologiques de la théorie culturelle des races à ses débuts, à l'âge des Lumières. Très vite, la théorie des cultures ou des races cherche cependant plutôt à se légitimer au moyen des études linguistiques.

la mythologie scientifique qui fait de la Grèce antique un terreau originel pour l'Europe chrétienne et le lieu naturel de la philosophie absolument parlant²⁴.

L'entreprise n'est cependant pas exempte de dangers. Les historiens de la philosophie médiévale ont à résoudre un problème qui émerge de leurs propres reconstructions. Enraciner la raison européenne moderne dans le Moyen Âge chrétien impose de conférer à la culture médiévale la dimension proprement philosophique qui lui a été refusée de la Renaissance aux Lumières : il leur faut « helléniser » la pensée médiévale. Or les corpus de l'histoire de la philosophie médiévale sont majoritairement constitués de sources théologiques. En outre, la philosophie médiévale d'origine grecque, en particulier l'aristotélisme, était un hybride de philosophies grecque et arabe. Les lectures de la philosophie grecque produites dans les mondes arabes alors que l'Occident latin demeurait pauvre en textes grecs, les élaborations philosophiques arabes et le transfert culturel arabo-latin des XII^e et XIII^e siècles menacent les mythes identitaires européens depuis l'intérieur de l'histoire de la philosophie. Ainsi, autour de 1800, le thème du rôle et de l'importance de la culture philosophique arabe pour l'Occident médiéval s'impose comme une question sensible et débattue.

C'est en effet avec l'étude des transferts de savoirs des mondes arabes vers les territoires européens à partir du XII^e siècle que les Arabes entrent dans l'historiographie philosophique moderne. Du XVII^e siècle à Renan²⁵, l'historiographie européenne a presque toujours et exclusivement décrit les Arabes comme des médiateurs, des passeurs de la véritable pensée philosophique, c'est-à-dire de la philosophie grecque²⁶. Dans le cas des « Arabes » ou des « Sémites » du Moyen Âge, cet ethnocentrisme va de pair avec un ensemble de clichés qui ont été développés dans les études orientales dès le XVII^e siècle et qui sont encore actifs dans l'histoire de la philosophie aujourd'hui.

Dans un article polémique au sujet de l'étude de la philosophie arabe au XX^e siècle, Dimitri Gutas diagnostique la permanence de l'orientalisme moderne dans l'agenda de la recherche européenne²⁷. L'historiographie philosophique a

24 - M. DETIENNE, *L'identité nationale...*, *op. cit.*, p. 139 : « En Occident, si bizarre que cela paraisse, tout ce qui est 'grec', peu ou prou, est important. »

25 - Pour un tableau synoptique documenté au sujet de l'histoire européenne de la philosophie arabe, de ses débuts au XVII^e siècle jusqu'à aujourd'hui, voir Hans DAIBER, « What Is the Meaning of and to What End Do We Study the History of Islamic Philosophy? The History of a Neglected Discipline », *Bibliography of Islamic Philosophy*, 2 vol., Leyde, Brill, 1999, vol. 1, p. XI-XXXIII.

26 - Ce phénomène ne relève pas d'un trivial ethnocentrisme. De nombreuses doxographies et histoires de la philosophie de l'âge moderne consacrent en effet des chapitres ou des livres à la philosophie des Indiens (ou des Hindous), au bouddhisme, à la philosophie chinoise, sans que ces développements ne soient prescrits par la nécessité d'étudier des transferts de savoirs vers l'Occident. L'histoire coloniale joue sans doute un rôle majeur dans ces constellations scientifiques mais, à cet égard, il importe de distinguer colonialisme et ethnocentrisme. L'exotisme peut prescrire l'étude d'un objet sans en réduire l'intérêt à son apport à l'Occident européen.

27 - Dimitri GUTAS, « The Study of Arabic Philosophy in the Twentieth Century: An Essay on the Historiography of Arabic Philosophy », *British Journal of Middle Eastern*

sélectionné ses corpus arabes et orienté ses questionnements de manière ethnocentrée. D. Gutas met en évidence quatre traits distinctifs de cette approche orientaliste. Premièrement, la philosophie arabe est souvent vue comme un mysticisme, du moins dans ce qu'elle a d'originellement arabe. Deuxièmement, les Arabes sont des passeurs, les intermédiaires entre les Grecs et les Latins. Ces deux premières idées se fondent sur le présupposé raciste selon lequel les Sémites sont incapables de pensée spéculative ; leur langue déjà serait essentiellement poétique et rebelle à toute rationalisation philosophique. Troisièmement, la philosophie arabe (*falsafa*) se serait principalement occupée des rapports entre philosophie et religion, la culture arabe étant tout entière enracinée dans le Coran ²⁸. Enfin, la philosophie arabe n'est pas seulement étriquée, elle est aussi morte, ayant pris fin avec Averroès. Une fois le transfert culturel médiéval accompli, elle s'est éteinte.

Dans les histoires de la philosophie écrites à l'âge moderne, l'Arabe est avant tout un « médiéval », et cela au moins en deux acceptions. D'une part, la philosophie arabe n'aurait pas eu d'histoire moderne, n'ayant pas connu de Renaissance. D'autre part, elle serait par sa nature une philosophie du « milieu », n'ayant été que le *medium* récepteur et médiateur de la philosophie grecque durant le Moyen Âge. Cette image historiographique s'est imposée dans la médiévistique philosophique des XVIII^e et XIX^e siècles. La philosophie arabe, apparue dans les grands récits civilisationnels du XVIII^e siècle comme une figure de l'altérité par rapport à la rationalité moderne, est d'abord rapprochée de la scolastique latine, perçue comme entachée des mêmes défauts. Avec l'histoire comparée de la philosophie qui naît vers 1800, la philosophie arabe est considérée comme une culture spécifique contrastant avec les cultures européennes, y compris avec la culture latine médiévale.

L'*Aufklärung* allemande et la philosophie arabo-scolastique

Dans les conceptions exotiques des XVII^e et XVIII^e siècles, qui regardent la philosophie médiévale comme une manifestation culturelle préscientifique et superstitieuse, oublieuse de la raison grecque, le Moyen Âge et les Arabes représentent

Studies, 29-1, 2002, p. 5-25. Au sujet de l'attitude ethnocentriste consistant à refuser à autrui les caractéristiques attribuées à la civilisation européenne (histoire, écriture, rationalité, capitalisme, sentimentalité), voir Jack GOODY, *Le vol de l'histoire. Comment l'Europe a imposé le récit de son passé au reste du monde*, trad. par F. Durand-Bogaert, Paris, Gallimard, [2006] 2010.

28 - Comme l'a souligné I. ROSIER-CATACH, « Qui connaît Jacques de Venise... », art. cit., p. 39, le livre de Sylvain GOUQUENHEIM, *Aristote au Mont-Saint-Michel. Les racines grecques de l'Europe chrétienne*, Paris, Éd. du Seuil, 2008, est encore porteur de ce cliché de l'orientalisme : « Durant le Moyen Âge, deux civilisations se firent donc face. L'une combinait l'héritage grec et le message des Évangiles, l'esprit scientifique et l'enracinement dans une tradition religieuse dont l'Église se voulait la garante. L'autre était fille du Livre de Dieu, du Livre incréé. Elle était fondamentalement amarrée à son axe central, le Coran : tout ce qui se déroule dans le temps reconduit la matrice originelle des sourates éternelles » (p. 200).

deux figures négatives de l'altérité par rapport à la raison moderne et grecque, deux figures convergeant dans la scolastique médiévale. Un paradigme arabo-scolastique s'est ainsi imposé dans le champ des études médiévales ; ses origines remontent au moins à l'humanisme de la première moitié du XVI^e siècle, en particulier à Jean-Louis Vivès²⁹. En 1775, lorsqu'Étienne Bonnot de Condillac qualifie d'« Arabes » les maîtres qui enseignent dans les écoles de son temps, il pointe la permanence d'un habitus scolastique qui fait obstacle à la raison moderne³⁰. Si les Arabes sont des fanatiques religieux, ils sont aussi des sophistes dans l'ordre proprement scientifique.

Le premier jalon important de la redécouverte de la philosophie médiévale arabe en Occident³¹ est un ouvrage de l'orientaliste Edward Pococke, le *Specimen historiae arabum*³². Il s'agit d'une partie du *Tārīkh mukhtaṣar al-duwal* d'Abū al-Faraj Bar Hebraeus (aussi connu sous la forme latinisée Abulfaragius), qui porte sur les mœurs et les cultures des peuples arabes (« *De Arabum populis eorumque moribus* »). Pococke accompagne son édition d'une traduction latine et d'un volumineux commentaire qui comporte notamment des témoignages relatifs aux Mu'tazilites et à al-Ghazālī³³. Mais on lui doit surtout une édition du texte arabe assortie d'une traduction latine, préparées avec son fils, de la nouvelle d'Ibn Ṭufayl, le *Philosophie autodidacte*. Ce texte est la seule source philosophique originale disponible en Occident jusqu'au XIX^e siècle. Les incunables et les éditions humanistes des traductions médiévales latines d'œuvres philosophiques arabes sont longtemps restés les principales sources des historiens de la philosophie, d'autant que peu nombreux

29 - Gilbert-Charles LE GENDRE DE SAINT-AUBIN, *Traité de l'opinion, ou Mémoires pour servir à l'histoire de l'esprit humain*, 6 vol., Paris, Briasson, 1733, se contente par exemple de réciter l'opinion de Jean-Louis Vivès sur la philosophie arabe médiévale : « Vivès témoigne beaucoup de mépris pour toute cette philosophie Africaine » (vol. I-2, p. 541). Ce jugement lui permet de passer sous silence le Moyen Âge latin, gâté par « le mauvais goût Arabesque ».

30 - Étienne BONNOT DE CONDILLAC, *Cours d'étude pour l'instruction du Prince de Parme. Histoire moderne* [1775], *Œuvres complètes*, 23 vol., Paris, Houel, 1798, vol. 16, p. 9-10 : « et j'ai bien peur qu'aujourd'hui les maîtres qui enseignent dans nos écoles, ne soient Arabes encore par quelques endroits. Que nous reste-t-il, lorsque nous finissons nos études ? Des futilités qu'on nous a données pour des connoissances. » Sur Condillac et l'histoire de la philosophie, voir Gregorio PIAIA, « Condillac », in G. SANTINELLO (dir.), *Storia delle storie generali della filosofia*, t. 3, *Il Secondo illuminismo e l'età kantiana*, 2 vol., Padoue, Antenore, 1988, vol. 1, p. 155-186.

31 - Mon propos ne concerne pas les études littéraires, qui étaient bien plus riches. La *Bibliothèque orientale* de Barthélemy d'Herbelot (1697) était par exemple très pauvre en données utiles pour les historiens de la philosophie.

32 - Edward POCKE, *Specimen historiae arabum* [1650], éd. par J. White, Oxford, Clarendon Press, 1806. Au sujet de l'orientalisme savant (et de Pococke), voir Robert IRWIN, *Dangerous Knowledge: Orientalism and its Discontents*, Woodstock, Overlook Press, 2006, qui se présente comme une critique d'Edward W. SAID, *Orientalism*, New York, Pantheon Books, 1978. Sur la question plus spécifique de l'histoire de la philosophie, voir H. DAIBER, « What Is the Meaning of and to What End Do We Study the History of Islamic Philosophy ? », art. cit.

33 - Treize ans plus tard, Edward POCKE, *Historia compendiosa dynastiarum*, Oxford, Richard Davis, 1663, livre l'édition complète de cette histoire des Arabes.

sont les historiens de la philosophie à l'âge moderne qui ont une connaissance suffisante de l'arabe pour lire des sources en langue originale³⁴.

Alors que Pococke collecte des manuscrits philosophiques arabes, le paradigme arabo-scolastique s'impose dans le champ spécifique de l'historiographie philosophique grâce à un ouvrage qui ne prétend pas à la destinée qui sera la sienne. Le *De doctoribus scholasticis*, dont la première parution date de 1665, était en réalité un pamphlet anticatholique publié par un polémiste protestant de Lübeck, Adam Tribbechow, âgé alors de vingt-quatre ans³⁵. Les portraits des docteurs scolastiques de Tribbechow servent un projet polémique de destruction des traditions intellectuelles catholiques. L'ouvrage est cependant l'une des principales sources des reconstructions du Moyen Âge philosophique dans l'historiographie protestante jusqu'au milieu du XVIII^e siècle. Chez Tribbechow, les Arabes sont des sophistes ; de plus, la méthode et les contenus de la scolastique latine sont dans leur intégralité hérités des Arabes :

*Or, on voit que les scolastiques ont été formés au même jeu que ces sophistes arabes, lorsqu'on compare leurs deux méthodes de philosopher, qui sont tout à fait semblables. Tout ce que surent les scolastiques, ils rapportèrent l'avoir reçu des Arabes*³⁶.

Cette évaluation est développée par le grand historien de la philosophie de l'*Aufklärung*, Brucker. La version allemande de son histoire de la philosophie, les *Kurze Fragen*, est publiée en sept volumes entre 1731 et 1736³⁷. La première édition de la version latine, l'*Historia critica philosophiae*, destinée à une plus large diffusion, paraît entre 1742 et 1744³⁸. Dans son orientation idéologique générale, l'histoire de Brucker appartient à la tradition historiographique réformée, très dépréciative du Moyen Âge et de la scolastique. Elle est rédigée à l'intention d'un lectorat savant, en quête d'érudition. Neuf cents pages sont dédiées à la destruction de

34 - Les travaux des premiers orientalistes, en particulier ceux d'Herbelot et de Johann Heinrich Hottinger puis, au début du XVIII^e siècle, de Johannes Albertus Fabricius dépendaient de sources bio-bibliographiques arabes (*ṭabaqāt*) qui livraient des notices sur la vie des hommes illustres (poètes, médecins, politiques...). Parmi ces dictionnaires, les plus importants en Occident furent ceux de Jirjis al-Makīn (XIII^e siècle), édité et traduit en latin par Thomas Erpenius en 1625, Leo Africanus (XVI^e siècle), édité et traduit par Hottinger en 1664, Ibn Abī Uṣaybi'a (XIII^e siècle), Abū al-Faraj Bar Hebraeus (XIII^e siècle), édité et traduit par Pococke, et Ibn al-Nadīm (X^e siècle), édité au XIX^e siècle par August Müller et Gustav Flügel. Ils ne fournissent cependant que des notices bibliographiques sur des philosophes arabes, non pas des sources.

35 - Adam TRIBBECHOW, *Liber de doctoribus scholasticis*, Iéna, s. n., [1665] 1719. Au sujet de cette entreprise et de son impact sur l'histoire de la philosophie, voir Riccardo QUINTO, *Scholastica. Storia di un concetto*, Padoue, Il Poligrafo, 2001, p. 227 sq.

36 - A. TRIBBECHOW, *Liber de doctoribus scholasticis*, op. cit., p. 126 : « *Quis jam videt in eodem cum Sophistis hisce Arabibus ludo edoctos Scholasticos, ubi similem plane utrorumque philosophandi methodum contulerit. Quicquid enim sapere Scholastici, illud omne Arabibus acceptum tulere.* »

37 - J. J. BRUCKER, *Kurze Fragen*..., op. cit. (un volume de supplément a paru en 1737).

38 - Id., *Historia critica philosophiae*..., op. cit.

la philosophie médiévale : une pseudo-philosophie, une idéologie contrôlée par la curie pontificale. La lecture de Brucker est sociopolitique et institutionnelle. Dans ce contexte qui fait de l'institution catholique une hérésie à grande échelle, le paradigme arabo-scolastique rend compte de la forme de la philosophie médiévale – une méthode « *Arabico-Scholastica* »³⁹ – comme de ses contenus – une « *Aristotelomania* »⁴⁰. La ressemblance entre philosophie arabe et scolastique latine confine à l'indistinction. Or Brucker nie qu'il ait existé, au Moyen Âge, une philosophie indépendante de la théologie d'une part, une théologie qui ne soit pas contaminée par la philosophie aristotélicienne d'autre part. Pour lui, la théologie médiévale ratiocine vainement avec Aristote, et l'Aristote des médiévaux est un Aristote arabe, corrompu par des lectures d'emblée théologiques, cléricales⁴¹. Pour que le dispositif soit cohérent, il faut en effet que ce défaut – la contamination théologique de la philosophie – soit imputé aux Arabes. Brucker l'affirme en se référant à l'autorité de Pococke. La théologie des Musulmans et la théologie des scolastiques se ressemblent comme deux œufs :

*Pococke a très justement qualifié la théologie des Musulmans de « scolastique », car un œuf ne pourrait ressembler plus à un autre œuf que la théologie des musulmans à la théologie des scolastiques ; soit elles ont des parents communs, soit l'une a engendré l'autre*⁴².

Un goût pervers pour la ratiocination, une « rage dialectique » héritée des Arabes, permettent d'expliquer l'usage massif de la philosophie d'Aristote dans la théologie catholique⁴³. Cette appréciation peut sembler contraster avec le premier préjugé de l'orientalisme pointé par D. Gutas, selon lequel les Arabes seraient incapables de raisonner et seraient avant tout des mystiques. Le préjugé est cependant bien présent chez Brucker. Il insiste sur la différence entre la pseudo-rationalité des scolastiques et la rationalité moderne. L'interprétation d'Aristote par les Arabes, en particulier par son plus grand commentateur arabe Averroès, est qualifiée de mystique, enthousiaste, exubérante :

*il est certain, pensons-nous, qu'Averroès doit être situé parmi ces philosophes arabes qui, se servant du système péripatéticien, ont professé une certaine mystique enthousiaste plutôt qu'une philosophie*⁴⁴.

39 - *Ibid.*, vol. 3, p. 704.

40 - *Ibid.*, vol. 3, p. 885.

41 - La même thèse était énoncée par Friedrich GENTZEN, *Historia philosophiae*, Hambourg, Theodor Christoph Felgner, 1724, p. 141 : « *Quemadmodum autem scholastici confusum aliquid Philosophiae cum Theologia chaos proposuerunt* » : « Comment les scolastiques ont créé un chaos philosophique mêlé de théologie ».

42 - J. J. BRUCKER, *Historia critica philosophiae...*, *op. cit.*, vol. 3, p. 59 : « *Eleganter vero Pocockio vocata est theologia Muhammedanorum scholastica, eo quod scholasticorum theologiae ita similis est, ut ovum ovo non magis esse possit, eo quod vel communes parentes habuerint, vel una alteram genuerit.* »

43 - *Ibid.*, vol. 3, p. 686-687.

44 - *Ibid.*, vol. 3, p. 104-105 : « *certum tamen esse putamus, Averroem inter illos philosophos Arabes referendum fuisse, qui Peripatetico systemate usi mysticam quandam vel enthusiasticam potius philosophiam professi sunt.* »

La mystique, qu'elle soit latine ou arabe, ne trouve pas grâce aux yeux de Brucker⁴⁵. Elle est elle aussi le produit d'un mélange indu, qui gâte la théologie, c'est-à-dire la lecture de l'Écriture. La valorisation nationaliste de la mystique dans l'historiographie allemande doit encore attendre quelques décennies.

Un second motif incline l'historiographie des Lumières au dénigrement de la culture arabe médiévale : la turcophobie savante qui a fait école depuis le XVI^e siècle dans le contexte des antagonismes avec l'empire ottoman⁴⁶. Au XVIII^e siècle, l'historiographie philosophique allie souvent la philosophie arabe médiévale et le despotisme contemporain des Turcs sur la base de leur religion commune⁴⁷. L'islam est décrit comme une religion fondamentalement hostile à la connaissance, la religion tyrannique d'un prophète illettré et despotique, et l'empire ottoman en est une incarnation politique. En 1760, Jean Henri Samuel Formey, un huguenot exilé en Allemagne, secrétaire de l'Académie des sciences de Berlin, publie un abrégé en français de la monumentale histoire de la philosophie de Brucker. Le traitement de la philosophie arabe, auquel Formey consacre quatre pages, se résume au récit suivant : avant l'islam, les Sarrasins étaient de brillants poètes ; le Coran signifie ensuite une hostilité envers les savoirs, les Sarrasins brûlent la bibliothèque d'Alexandrie ; l'islam connaît cependant une phase de floraison scientifique de trois siècles grâce à l'acculturation d'Aristote ; puis vient la rage destructrice des Turcs, qui anéantit le peu qui avait été gagné⁴⁸. La Perse, Bagdad, l'Espagne almoravide et almohade puis l'empire ottoman sont alignés sur la trame continue d'une histoire de la soumission intellectuelle et de la tyrannie politique. L'historiographie catholique des pays de l'Est de l'Europe, en contact étroit avec l'empire ottoman, adopte souvent le même scénario de continuité entre Arabes du Moyen Âge et Turcs. Franciscus Handlerla, qui enseigne la philosophie à Budapest en 1782, crée un parallèle entre le VIII^e siècle arabe, durant lequel les rois musulmans brûlaient les bibliothèques, et l'Orient de son temps à nouveau infesté par la tyrannie des Mahométans⁴⁹.

Après 1780, Meiners inscrit cette critique du despotisme oriental et de la servilité de l'homme oriental dans une théorie anthropologique et politique raciste. Il consacre un ouvrage aux causes du despotisme, qu'il considère comme la propriété innée de certains « peuples » (*Völker*). Contre Montesquieu, Meiners souligne que le climat et les circonstances ne suffisent pas à expliquer le succès de ce régime politique dans certaines régions. Alors que le despotisme est un phénomène passager et accidentel chez les peuples nobles d'Occident, il est une propriété innée

45 - *Ibid.*, t. 3, p. 713-718.

46 - Voir Franco CARDINI, *Europe et Islam. Histoire d'un malentendu*, trad. par J.-P. Bardos, Paris, Éd. du Seuil, [1999] 2002, p. 223-265.

47 - Cette assimilation a une longue tradition. Voir Agostino CURIONE, *Sarracenicae historiae libri tres*, Francfort, Wechel, 1596, dans lequel le protestant italien exposait l'histoire des ennemis « sarrasins », de Mohamed à l'empire ottoman.

48 - Jean Henri Samuel FORMEY, *Histoire abrégée de la philosophie*, Amsterdam, Schneider, 1760, p. 191-194.

49 - Franciscus HANDLERLA, *Historia critica literaria philosophiae*, Buda, Typis Regiae Universitatis, 1782, p. 112.

« des peuples faibles et méprisables » (*schwache und übelartige Völker*), les nations mongoles, les nations d'Asie et les « Noirs » (*Neger*)⁵⁰.

Même chez l'historien protestant rationaliste Tiedemann, dont l'histoire de la philosophie présente pourtant, en 1795, la première réévaluation vraiment positive de la philosophie médiévale dans l'historiographie universitaire, une forte réticence demeure à l'égard de la culture arabe, une critique motivée et justifiée par des raisons politiques. L'*Aufklärung* arabe médiévale est une affaire d'élite, elle ne descend jamais jusqu'au peuple, qui est tenu dans une parfaite ignorance. La philosophie arabe est comparée à une plante transplantée du monde grec, fragile et dépendante du bon vouloir des califes :

*Là où les sciences ne sont encouragées que d'en-haut, elles ressemblent à une plante cultivée artificiellement, dont la vie est brève et qui est anéantie par le plus petit dérangement*⁵¹.

La Bagdad du IX^e et du X^e siècle connaît un régime despotique et élitiste qui contraste avec celui de la véritable *Aufklärung*, dont le terreau politique et culturel est le nouvel « espace public » européen et dont les acteurs constituent une vaste élite de citoyens bourgeois et cultivés⁵².

Les Lumières françaises et l'athéisme arabe

Il faut cependant signaler deux représentations et évaluations positives de la philosophie arabe médiévale dans l'historiographie du XVIII^e siècle. Elles proviennent du contexte français, de la littérature libertine matérialiste, et sont parfois réutilisées négativement dans des ouvrages à orientation cléricale.

Premièrement, certains intellectuels des Lumières louent le pragmatisme scientifique des Arabes et considèrent de ce fait la culture des sciences positives en terre d'islam au Moyen Âge comme digne d'intérêt. En 1737, le philosophe matérialiste André-François Boureau-Deslandes en est un bon exemple⁵³. Ayant adopté une conception ouverte et évolutive de ce qu'est la philosophie, il inclut

50 - Christoph MEINERS, « Über die Ursachen des Despotismus », *Göttingisches historisches Magazin*, 2, 1788, p. 193-229, ici p. 196-197, 200 et 208.

51 - Dietrich TIEDEMANN, *Geist der spekulativen Philosophie*, 6 vol., Marburg, Neue akademische Buchhandlung, 1791-1797, vol. 4, p. 55 : « Wo die Wissenschaften von oben her allein gefördert werden, da gleichen sie einer künstlich getriebenen Pflanze, die kurzes Leben hat, und bei der geringsten Unordnung im Treiben zu Grunde geht. »

52 - Roger CHARTIER, « Espace public et opinion publique », *Les origines culturelles de la Révolution française*, Paris, Éd. du Seuil, [1990] 2000, p. 37-60, part de la notion d'*Öffentlichkeit* de Jürgen Habermas, puis développe une lecture du contexte français pré-révolutionnaire. Pour une critique de cette catégorie historiographique, voir Stéphane VAN DAMME, *À toutes voiles la vérité. Une autre histoire de la philosophie au temps des Lumières*, Paris, Éd. du Seuil, 2014, p. 56-85.

53 - Rolf GEISSLER, *Bureau-Deslandes. Ein Materialist der Frühaufklärung*, Berlin, Rütten und Loening, 1967, p. 43.

les sciences de la nature à la philosophie arabe. Les Arabes achèvent les chantiers aristotéliens en sciences de la nature, mettent au point de nouvelles techniques et font progresser la médecine et la chimie. Boureau-Deslandes, dont le projet crypté est la critique de l'Église de son propre temps, distingue la servilité scientifique des Arabes de celle des scolastiques latins. Il scénarise un retard scientifique de l'Occident par rapport au progrès du génie arabe médiéval. Selon lui, Thomas d'Aquin imite les Arabes :

*Saint Thomas qui voulut suivre la trace des premiers Scholastiques, ne suivit point leur méthode. Celle qu'il s'appropriâ par un heureux instinct, lui fut particulière : & il la tira vraisemblablement des Arabes. [...] Quand Saint Thomas vint au monde, il y avoit à peine cent cinquante ans qu'on recommençoit à étudier dans l'Occident ; & il y avoit au contraire plus de quatre cens ans que les Arabes étudioient avec tout le succès possible. [...] & comme ils n'avoient cherché la Philosophie que dans les Ouvrages d'Aristote, les Chrétiens aussi se contenterent de l'y chercher par une servile imitation*⁵⁴.

Le discours de Boureau-Deslandes glisse d'un cliché de l'orientalisme – la servilité des Arabes – à la critique de la scolastique médiévale puis au dénigrement de la néoscholastique moderne. La scolastique latine est une philosophie de seconde main. Alors que les Arabes ont étudié et commenté Aristote, les Latins suivent leurs commentaires et corrompent la philosophie grecque. *L'Histoire critique* requalifie les Arabes pour dévaluer comparativement la scolastique latine. Tandis que son contemporain Brucker confond les deux entreprises dans un même mépris, le matérialiste Boureau-Deslandes n'a pas d'intérêt particulier pour l'histoire chrétienne et ne se soucie pas de bonne ou mauvaise théologie. Le progrès de la raison dans les sciences expérimentales l'intéresse beaucoup plus. Or les Arabes du Moyen Âge peuvent servir de moment de continuité dans cette histoire de la science expérimentale. Quelques décennies plus tard, l'histoire de la philosophie de Richard de Bury véhicule une louange très semblable de l'esprit scientifique des Arabes⁵⁵.

La seconde caractéristique positive attribuée à la pensée arabe médiévale est aussi énoncée dans le contexte des Lumières : certains défenseurs de l'indifférence en matière de religion présentent la nation arabe comme le berceau de l'athéisme. Sylvain Maréchal, l'un des plus ardents prosélytes de l'athéisme et de la Révolution, entame ainsi la notice « Arabes » de son *Dictionnaire des athées* :

*Cette nation spirituelle compte beaucoup d'Athées, et répond parfaitement à ces demi-philosophes qui prétendent que l'Athéisme éteint toute imagination*⁵⁶.

54 - André-François BOUREAU-DESLANDES, *Histoire critique de la philosophie*, Londres, Jean Nourse, [1737] 1742 (je souligne). Voir R. GEISSLER, *Bureau-Deslandes...*, *op. cit.*, p. 282-283.

55 - Richard de BURY, *Histoire abrégée des philosophes et des femmes célèbres*, 2 vol., Paris, Monory, 1773, vol. 1, p. 370-382.

56 - Sylvain MARÉCHAL, *Dictionnaire des athées, anciens et modernes*, Bruxelles, rue des Sols, [1799-1800] 1833, p. 10.

Alors que la « nation arabe » est dans certains scénarios une incarnation du despotisme religieux, elle est, dans d'autres constructions, une terre particulièrement féconde en athées, où le relativisme religieux et le scepticisme ont pu se développer. Les évaluations contradictoires de l'islam par Voltaire reflètent cette ambiguïté créative, dont la seule cohérence est que l'islam est l'autre du christianisme⁵⁷.

Les représentations d'Averroès et de l'averroïsme dans la littérature philosophique du XVII^e siècle sont sans doute un facteur important de ce rapprochement entre arabisme et athéisme. Gottfried Wilhelm Leibniz, l'encyclopédiste Louis Moréri ou encore l'historien éclectique allemand Daniel Georg Morhof avaient brossé le portrait d'Averroès en figure de l'impiété⁵⁸. Au début du XVIII^e siècle, dans l'article qu'il lui consacre dans son *Dictionnaire historique et critique*⁵⁹, Pierre Bayle explique qu'Averroès a méprisé les trois religions monothéistes et fait de lui un porte-drapeau de l'impiété, précisant que le philosophe Claude Guillet de Bérigard considérait sa pensée comme la source du légendaire livre des *Trois imposteurs*⁶⁰. Cette qualification d'Averroès inspire particulièrement Renan, qui, au XIX^e siècle, fait du monde islamique le lieu où peut naître l'histoire comparée des religions. Par ailleurs, Bayle impose une autre représentation liée à l'averroïsme, apparemment en contradiction avec son portrait d'Averroès en impie. Dans son *Dictionnaire*, à la suite de Leibniz⁶¹, il décrit Martin Luther comme un pieux averroïste⁶². Luther aurait défendu la théorie averroïste de la double vérité pour tenir séparées la vérité de foi et la vérité philosophique⁶³. Contre les pratiques théologiques de la Sorbonne indûment scolastiques et philosophiques, il aurait

57 - Dans l'*Essai sur les mœurs et l'esprit des nations* de 1756, Voltaire développe des propos islamophiles pour critiquer les croisades ; en revanche, dans *Mahomet ou le Fanatisme*, tragédie rédigée en 1736, l'islam est une religion plus intolérante que le christianisme.
58 - Voir Gregorio PIAIA, « Averroes and Arabic Philosophy in the Modern *Historia Philosophica*: Seventeenth and Eighteenth Centuries », in A. AKASOY et G. GIGLIONI (dir.), *Renaissance Averroism and Its Aftermath: Arabic Philosophy in Early Modern Europe*, Dordrecht, Springer, 2013, p. 237-253, ici p. 246.

59 - Pierre BAYLE, *Dictionnaire historique et critique*, Amsterdam, Brunel, 1740, t. 1, p. 384-391. Voir G. PIAIA, *Taleta in Parnaso...*, op. cit., p. 127-144.

60 - P. BAYLE, *Dictionnaire historique et critique*, op. cit., p. 387b, n. (H).

61 - Gottfried Wilhelm LEIBNIZ, *De religione magnorum virorum, Philosophische Schriften. Vierter Band 1677-1690*, 4 vol., Göttingen, Akademie Verlag, 1999, vol. C, p. 2459. Leibniz mentionne notamment la *Disputatio pro duplici veritate Lutheri* publiée par le théologien luthérien Daniel Hoffmann en 1600 à Marbourg. Sous le titre explicite de « double vérité », Hoffmann défendait l'idée d'une contradiction entre philosophie rationnelle et théologie révélée, qui imposait des voies absolument distinctes dans l'un et l'autre domaine. Il pouvait s'autoriser d'un texte de Martin LUTHER, la *Disputatio theologica an haec propositio sit vera in Philosophia: Verbum caro factum est* (voir *Luther Werke*, t. 39-2, *Disputationen 1539-1545*, Weimar, Böhlau, 1932, p. 34), une question disputée à l'université de Wittenberg en 1539, dans laquelle Luther affirme explicitement que « la même chose n'est pas vraie dans des disciplines différentes ».

62 - P. BAYLE, *Dictionnaire historique et critique*, op. cit., t. 3, p. 222-236, ici p. 234.

63 - Luca BIANCHI, *Pour une histoire de la « double vérité »*, Paris, J. Vrin, 2008, p. 24 sq. Sur l'attitude de Luther vis-à-vis de la scolastique de son temps, voir Philippe BÜTTGEN, *Luther et la philosophie. Études d'histoire*, Paris, Éd. de l'EHESS/J. Vrin, 2011.

distingué deux ordres de vérité et dévalué la vérité de la théologie universitaire. Chez Bayle, l'averroïsme annonce le protestantisme et l'athéisme.

Ces images positives de la philosophie arabe et d'Averroès dans l'historiographie des Lumières ont leur pendant dans les historiographies religieuses. Au début du XVIII^e siècle, l'impiété d'Averroès est un motif courant de la lutte organisée contre l'athéisme. Pour ne documenter que le cas protestant, Johann Franz Buddeus, le plus célèbre historien de l'Allemagne protestante autour de 1700 et l'un des précurseurs de l'histoire critique de la philosophie, compte Averroès parmi les athées dans ses *Theses theologicae de atheismo et superstitione* (1716)⁶⁴. Brucker pérennise ce portrait d'Averroès dans son *Historia critica philosophiae*⁶⁵. Bien qu'il soit un anticatholique militant, il cite *in extenso* la bulle de Léon X contre l'averroïsme scolaire (19 décembre 1513), en insistant sur la qualification d'impiété. Une alliance objective de circonstance s'instaure entre historiographie protestante et politique de l'Église contre un Averroès figure antagoniste de la piété.

Ainsi, dans l'*Aufklärung* protestante, la philosophie médiévale arabe représente l'altérité au point de pouvoir incarner en même temps la philosophie arabo-scholastique de l'Église catholique et, sur le front opposé, l'athéisme. L'hérésie papiste et l'impiété convergent dans la figure du philosophe arabe : l'Arabe, c'est l'autre, l'impie ou le catholique, c'est-à-dire le scolastique. Quant à l'historiographie sécularisée des Lumières françaises, elle distingue la philosophie arabe du Moyen Âge de la philosophie latine et anticipe des formes modernes – scientisme, athéisme, luthéranisme. Comme on l'a vu, l'averroïsme préfigure chez Bayle à la fois la réforme protestante et l'athéisme moderne. La créativité polymorphe de l'historiographie philosophique des Lumières s'explique en partie par la connaissance encore très lacunaire de la philosophie arabe. Ces usages et représentations de la philosophie arabe médiévale s'inscrivent dans des scénarios qui affirment une discontinuité entre Moyen Âge et modernité. Le Moyen Âge, qui n'est pas encore porteur d'enjeux patrimoniaux, présente un terrain de jeu relativement ouvert. La situation change considérablement au début du XIX^e siècle.

Herder, Degérando et la culture arabe : une histoire naturelle de la philosophie

Autour de 1800, la colonisation succède au régime de l'exotisme, dominant au XVIII^e siècle, et l'histoire de la philosophie commence à adopter les attitudes colonialistes attestées dans la réalité politique⁶⁶. Nous l'avons dit, l'histoire culturelle

64 - Voir Emanuele COCCIA, *La trasparenza delle immagini. Averroè e l'averroismo*, Milan, Mondadori, 2005, p. 24-25 ; Marco SGARBI, « Immanuel Kant, Universal Understanding, and the Meaning of Averroism in the German Enlightenment », in A. AKASOY et G. GIGLIONI (dir.), *Renaissance Averroism and its Aftermath...*, *op. cit.*, p. 255-272, ici p. 260.

65 - J. J. BRUCKER, *Historia critica philosophiae...*, *op. cit.*, vol. 3, p. 63.

66 - Au sujet de l'arrivée des savants européens en Égypte, voir R. IRWIN, *Dangerous Knowledge...*, *op. cit.*, p. 133-140.

distingue et décrit des ensembles culturels. Or la reconnaissance de l'altérité n'est pas le dernier moment de la comparaison des cultures ; les représentations des relations entre les cultures sont aussi importantes que les représentations des cultures elles-mêmes, et elles ont à leur tour des répercussions sur la réalité sociopolitique. Grâce à Abdel Rahman el-Gabarti, un notable du Caire, nous possédons un récit indigène de l'expédition militaire de Napoléon en Égypte et de l'image de la culture arabe que les Français transportent en Égypte. Le 7 novembre 1798, el-Gabarti reproduit une proclamation que les Français « affichèrent partout » dans les villes occupées. Le sultan y apparaît comme un acteur de la politique européenne ; Napoléon se présente comme son protecteur. Or le sultan et le peuple d'Égypte sont d'emblée assimilés à la religion islamique. Dans la propagande napoléonienne, la France est la seule nation européenne islamophile⁶⁷. L'année suivante, Napoléon est représenté en pieux lecteur du Coran. El-Gabarti rapporte :

Le 29 (26 juin 1799), on afficha dans les rues une proclamation rédigée avec beaucoup de talent et dont voici la copie : « [...] Lorsque le général en chef est arrivé au Caire, il a fait connaître aux membres du divan en général et en particulier qu'il aime la religion des musulmans, qu'il révère le Prophète auquel s'adresse le salut, qu'il s'instruit dans le Coran, qu'il le lit tous les jours avec attention⁶⁸. »

Le fanatisme religieux était en effet à ce moment-là la première qualification socioculturelle des populations d'Arabie et d'Orient dans les conceptions civilisatrices des colonisateurs. Comme nous l'avons vu, cette représentation s'est imposée sur la longue durée, dans l'érudition, les récits de voyage et la littérature, depuis le XVI^e siècle. En histoire de la philosophie s'est peu à peu établie une représentation de la philosophie chez les Arabes (et non « des » Arabes) qui adoptait les mêmes présupposés : la servilité congénitale des Arabes se manifestait comme une allégeance aveugle envers Aristote en philosophie et comme une soumission sans condition de la philosophie aux impératifs religieux. C'est vers 1800 que la différence entre cultures européennes et mondes arabes ou orientaux prend réellement de nouvelles formes dans l'historiographie philosophique. Dans celle des Lumières,

67 - Abdel Rahman EL-GABARTI, *Merveilles biographiques et historiques*, trad. par C. Mansour et al., 3 vol., Le Caire, Imprimerie nationale, 1888-1889, cité dans Dominique-Vivant DENON et Abdel Rahman EL-GABARTI, *Sur l'expédition de Bonaparte en Égypte*, éd. par M. Hussein, Paris, Actes Sud, [1998] 2008, p. 119 : « Nous vous faisons savoir que le peuple français est, de toutes les nations européennes, le seul qui aime les musulmans et l'islamisme et déteste les idolâtres et leurs superstitions. Fidèles alliés du Sultan, les Français aiment ce qu'il aime et sont les ennemis de ses ennemis. Voilà la cause de la haine qui existe entre les Français et les Russes. Ces derniers sont les ennemis du Sultan ; s'il plaisait à Dieu, les Français aideraient Sa Majesté le Sultan à se rendre maître du pays des Russes et à exterminer leur race. »

68 - A. R. EL-GABARTI, *Merveilles biographiques...*, *op. cit.*, p. 275-276. Au sujet de l'impérialisme de Volney, qui précède Napoléon en Égypte, voir Antoine LILTI, « 'Et la civilisation deviendra générale'. L'Europe de Volney ou l'orientalisme à l'épreuve de la Révolution », n° spécial « Dire et faire l'Europe à la fin du XVIII^e siècle », *La Révolution française*, 4, 2011, <http://lrf.revues.org/290>.

le modèle était celui du développement universel de la civilisation. Dès les années 1780, avec l'affirmation de cultures essentiellement différentes qui ne se laissent plus réduire à des degrés d'évolution d'une même raison universelle, l'on se met à parler de « peuples », de « races » et de « nations », de leurs esprits et de leurs cultures philosophiques irréductibles et antagonistes. Ce modèle, qui permet d'opposer des cultures européennes entre elles, modifie aussi la lecture de la philosophie arabe.

Herder est traditionnellement considéré comme l'un des premiers concepteurs d'une description et histoire de l'humanité au moyen d'une « théorie des cultures », bien que Voltaire, Montesquieu et surtout Meiners⁶⁹ eussent déjà émis des propositions en ce sens⁷⁰. En particulier, les *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* publiées entre 1784 et 1791 jettent les bases d'un comparatisme synchronique. Dans cette approche, différentes cultures sont distinguées au départ de l'analyse et non réduites à être les diverses manifestations d'une unique rationalité dont on décrit les rythmes et les processus. Avec Herder, la culture ne signifie plus la civilisation en général, comme dans l'historiographie de l'*Aufklärung*, mais l'« âme d'un peuple » (*Volksseele*), l'« esprit d'une nation » (*Geist der Nation*), le « caractère d'un peuple » (*Volkscharakter*) qui perdure à travers l'histoire, pour autant que la nation existe encore⁷¹.

Les théories des cultures qui apparaissent autour de 1800 n'abolissent pourtant pas la théorie de la civilisation. Très souvent, elles s'y greffent et en reproduisent les orientations axiologiques⁷². Plutôt que de relativiser celle des Lumières, ces théories introduisent une nouvelle dimension axiologique : une évaluation

69 - Voir *supra*, p. 674 et p. 680-681.

70 - Voir Hans SCHLEIER, *Geschichte der deutschen Kulturgeschichtsschreibung*, Waltrop, Spenner, 2002, p. 44, 49 et p. 51 *sq.*

71 - Dans le discours de Herder, le concept clé est en effet celui de *Volk* (peuple). Le concept de *Kultur* conservant sa valence individuelle, il décrit plutôt un processus de formation et de développement de la personne. Il faut attendre le XIX^e siècle pour que *Kultur* signifie aussi culture, et pas seulement civilisation. Selon O. REMAUD, « Culture versus civilisation... », art. cit., p. 105-123, ici p. 113 *sq.*, la signification collective de la notion de *Kultur* s'impose avec Jacob Burckhardt seulement, plusieurs générations après Herder. Burckhardt parlera en effet de la *Kultur* de la Renaissance italienne, dans le sens de culture d'une époque située – et non de civilisation. Comme Andrew SARTORI, « The Resonance of 'Culture': Framing a Problem in Global Concept-History », *Comparative Study in Society and History*, 47-4, 2005, p. 676-699, O. Remaud nuance cependant cette équivalence en tenant compte des autres significations du substantif *Kultur* – significations qui continuent d'être actualisées au XIX^e siècle. En allemand, *Kultur* connote parallèlement un processus intérieur qui rend les individus libres par la connaissance, alors que *Zivilisation* (1775) ou *Zivilisierung* (chez Kant) désignent des conduites et des processus sociaux. En ce sens, Wilhelm von Humboldt interprète la *Kultur* comme *Bildung*, autoformation du sujet, et non comme culture d'une nation ou d'un peuple. Sur la notion de *Bildung*, voir Reinhart KOSELLECK, *Begriffsgeschichten. Studien zur Semantik und Pragmatik der politischen und sozialen Sprache*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 2010, p. 105-158.

72 - Blaise DUFAL, « Faire et défaire l'histoire des civilisations », in P. BÜTTGEN *et al.* (dir.), *Les Grecs, les Arabes et nous...*, *op. cit.*, p. 317-358, a montré comment, chez Fernand Braudel encore, un modèle civilisationnel et colonialiste sous-tend une théorie des cultures.

comparative et synchronique des cultures entre elles, qui se superpose à la trame historique diachronique. Au XIX^e siècle, adopter une théorie des cultures ne signifie donc pas (ou pas forcément) abandonner un point de vue ethnocentrique non critique⁷³ ; la perspective européocentrée peut même s'en trouver renforcée dans la mesure où la culture de référence est la culture européenne ou la culture d'une nation européenne. L'histoire comparée fait partie du dispositif nationaliste qui se met en place à la fin du XVIII^e siècle⁷⁴.

Dans les *Ideen*, Herder emprunte cependant des catégories à l'histoire naturelle pour valoriser certaines cultures étrangères, en particulier les cultures chinoise et arabe. En outre, son histoire naturelle des cultures loue le mélange des populations. Si les peuples ne s'étaient pas déplacés, l'humanité ressemblerait à un jardin botanique ou à un parc zoologique peuplé de nations distinctes comme des espèces animales⁷⁵. L'humanité jouit d'une certaine unité par la vertu de l'hybridation ; l'Europe, où les nations se sont particulièrement mélangées selon Herder, est à cet égard supérieure aux autres régions du monde⁷⁶. Or trois nations étrangères ont longtemps séjourné en Europe selon Herder : les Arabes, les Turcs et les Juifs. Contre la pratique courante qui rapprochait Turcs et Arabes dans un islam commun, Herder sépare très clairement les deux peuples : les Arabes sont des hommes de science et de culture, leurs entreprises intellectuelles ont laissé des traces partout en Europe ; les Turcs sont incultes et despotiques. Herder prédit la fin prochaine de l'empire ottoman, qu'il compare à une prison⁷⁷. Quant aux Juifs, ils sont décrits comme une plante parasite qui se nourrit des peuples européens sur lesquels elle s'est accrochée :

*Nous ne considérons ici les Juifs que comme cette plante parasite qui s'est accrochée à presque toutes les nations européennes et s'est plus ou moins nourrie de leur sève*⁷⁸.

Il prédit leur assimilation à très court terme, si bien que les Arabes demeurent l'unique peuple étranger en contact étroit avec l'Europe destiné à survivre. Lorsqu'il caractérise la culture européenne, Herder commence par souligner la « dilution » (*Auslöschung*) des différents peuples européens dans une culture commune⁷⁹. L'Europe

73 - Voir Almut HÖFERT, « Europa und der Nahe Osten. Der transkulturelle Vergleich in der Vormoderne und die Meistererzählungen über den Islam », *Historische Zeitschrift*, 287, 2008, p. 561-597, ici p. 564-567.

74 - B. ANDERSON, *L'imaginaire national...*, op. cit., p. 78.

75 - Johann Gottfried HERDER, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, Wiesbaden, Fourier, [1784-1791] 1985, p. 326.

76 - *Ibid.*, p. 439.

77 - *Ibid.*, p. 436-437.

78 - *Ibid.*, p. 437 : « Die Juden betrachten wir hier nur als die parasitische Pflanze, die sich beinahe allen europäischen Nationen angehängt und mehr oder weniger von ihrem Saft an sich gezogen hat. »

79 - *Ibid.*, p. 439. Herder distingue de très nombreux peuples « européens », notamment les Goths, les Maures, les Juifs, les Carthaginois, les Romains, les Gaulois, les Burgondes, les Normands, etc.

de Herder, autour de 1790, n'est pas l'Europe des nations de 1810. Les traits de caractère de cette culture européenne commune sont indigènes, romains et grecs, mais aussi étrangers, en l'occurrence arabes :

*toute la culture de l'Europe du Nord, de l'Est et de l'Ouest est une plante dont la semence est romaine, grecque et arabe*⁸⁰.

L'identification de la Grèce à la culture proprement européenne entraîne, chez Herder, un rejet radical de la culture byzantine. « Nos » Grecs, c'est-à-dire les Grecs de l'Antiquité, auraient été le peuple le plus intelligent du monde. Dans l'empire byzantin, au Moyen Âge, ce peuple heureux se serait transformé pour devenir le peuple le plus détestable de la terre :

*le peuple le plus vif d'esprit, les Grecs, s'est transformé en le peuple le plus méprisable de la terre, trompeur, inculte, superstitieux, de misérables curés, des moines obséquieux qui ne sont plus guère capables d'un peu d'esprit grec antique*⁸¹.

La Grèce, c'est la Grèce antique. Dans son livre consacré au caractère énigmatique de l'identité nationale, Marcel Detienne cite un célèbre propos tiré du cours d'histoire de la philosophie de Georg Wilhelm Friedrich Hegel, une affirmation qui reflète exactement cette attitude vis-à-vis d'une Grèce antique fantasmée : « Grèce : à ce nom le cœur de l'homme cultivé d'Europe, et de nous Allemands en particulier, se sent en terre natale ⁸². » Pour Hegel, la Grèce est une « patrie » (*Heimat*).

Dans le cas des Arabes, chez Hegel comme chez Herder une génération plus tôt, l'altérité est au contraire un trait essentiel. Hegel exclut la pensée arabe de son cours de philosophie. Il lui refuse tout caractère « propre ⁸³ » (*Eigentümliches*), lui dénie tout intérêt et finit par lui ôter le nom même de philosophie pour la qualifier d'« artifice ⁸⁴ » (*Manier*). Comme Hegel après lui, Herder adopte les préjugés de l'orientalisme et de l'historiographie protestante⁸⁵. Mohamed serait le prophète d'un monothéisme tyrannique. La « manière de penser » (*Denkart*) des Arabes serait poétique, leur nation guerrière, et leurs intellectuels enthousiastes, c'est-à-dire

80 - *Ibid.*, p. 439 : « *die ganze Kultur des nörd-, öst- und westlichen Europa ist ein Gewächs aus römisch- griechisch- arabischem Samen.* »

81 - *Ibid.*, p. 461 : « *das scharfsinnigste Volk der Erde, die Griechen, sind das verächtlichste Volk worden, betrügerisch, unwissend, abergläubig, elende Pfaffen und Mönchsknechte, kaum je mehr des alten Griechengeistes fähig.* »

82 - Cité dans Marcel DETIENNE, *L'identité nationale...*, *op. cit.*, p. 84.

83 - Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Vorlesung über die Geschichte der Philosophie*, vol. 2, *Philosophie des Mittelalters*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, [1833] 1986, p. 514.

84 - *Ibid.*, p. 517 : « *Sie ist nicht durch ihren Inhalt interessant, bei diesem kann man nicht stehenbleiben ; es ist keine Philosophie, sondern eigentliche Manier.* » : « Elle n'est pas intéressante par son contenu, sur lequel on ne peut guère s'arrêter ; ce n'est pas une philosophie, mais une forme d'artifice. »

85 - J. G. HERDER, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, *op. cit.*, p. 513 *sq.*

mystiques. De plus, leur philosophie serait contaminée par la théologie ; à la manière de la théologie scolastique latine, elle servirait les buts idéologiques de leur Église.

Ce catalogue de traits négatifs, qui reflète les représentations des Arabes en circulation dans la littérature du XVIII^e siècle, est cependant contrasté par une réévaluation finale positive. D'une part, Herder ajoute que les Arabes ont critiqué la scolastique médiévale ; que certaines sectes philosophiques arabes ont déjà développé « une critique de la raison pure » (*eine Kritik der reinen Vernunft*). D'autre part, absolument tout le savoir européen durant le Moyen Âge viendrait des Arabes. Le transfert gréco-latin n'aurait eu lieu que plus tard, marquant le début de la Renaissance. Mohamed aurait ainsi été le maître de métaphysique de l'Occident⁸⁶. Herder affirme l'altérité et la spécificité d'une prétendue « culture arabe » et, montrant comment elle a interagi avec la « culture européenne », il l'intègre à l'histoire européenne. Ce dispositif historiographique nouveau était voué à un certain succès en histoire de la philosophie.

En France, au début du XIX^e siècle, le principal représentant de l'approche comparatiste et de la théorie des cultures en histoire de la philosophie est Degérando, qui adopte lui aussi le modèle de l'histoire naturelle⁸⁷. Professeur de droit, homme politique, philosophe et linguiste, Degérando a parfois été affilié à la troisième génération des Idéologues, notamment en raison de son travail sur l'origine des signes⁸⁸. Dès 1800, il évolue cependant vers une forme de spiritualisme chrétien. Son *Histoire comparée des systèmes de philosophie* doit beaucoup à l'historiographie allemande, que Degérando connaît de première main⁸⁹.

86 - *Ibid.*, p. 521-523.

87 - Pour un portrait de Degérando en politique et en intellectuel, voir Jean-François BRAUNSTEIN, « De Gerando, le social et la fin de l'idéologie » et Pierre SAINT-GERMAIN, « De Gerando, Philosophie et Philanthropie », *Corpus. Revue de philosophie*, 14/15, 1990, respectivement p. 197-215 et p. 217-228. Au sujet de sa philosophie, on trouvera une présentation récente, mais qui fait l'impasse sur l'*Histoire comparée des systèmes de philosophie*, dans Brigitte SCHLIEBEN-LANGE et Isabel ZOLLNA, « Joseph-Marie Degérando », in J. ROHBECK et H. HOLZHEY (dir.), *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie des 18. Jahrhunderts*, t. 2, *Frankreich*, Bâle, Schwabe, 2008, p. 1000-1011. De manière symptomatique, Degérando est absent de Lucien BRAUN, *Histoire de l'histoire de la philosophie*, Paris, Ophrys, 1973.

88 - Joseph-Marie DEGÉRANDO, *Des signes et de l'art de penser, considérés dans leurs rapports mutuels*, 4 vol., Paris, Goujon/Fuchs/Henrichs, 1799-1800. Voir Roberto PELLERREY, « *Idéologie e conoscenza scientifica. La fondazione delle scienze umane nella gnoseologia sensista ideologica* », *Epistemologia. Rivista italiana di filosofia della scienza*, 12, 1989, p. 65-89. Plus généralement, voir Jean-Luc CHAPPEY, Carole CHRISTEN et Igor MOULLIER (dir.), *Joseph-Marie de Gérando (1772-1842). Connaître et réformer la société*, Rennes, PUR, 2014.

89 - L'*Histoire comparée* a connu deux éditions qui diffèrent beaucoup. La première (1804) est plus sommaire et empreinte d'Idéologie ; les philosophies sont présentées de manière schématique et anhistorique. Dans la seconde édition de 1822-1823 l'enquête est plus fouillée et historique : Joseph-Marie DEGÉRANDO, *Histoire comparée des systèmes de philosophie, considérés relativement aux principes des connaissances humaines*, 4 vol., Paris, Eymery, Rey et Gravier, Aillau, 1822 (le Moyen Âge fait l'objet du vol. 4.). L'historien de la philosophie kantien Gottlieb Tennemann a traduit la première édition en allemand : Joseph-Marie DEGÉRANDO, *Vergleichende Geschichte der Systeme der Philosophie*, 2 vol., Marbourg, Neue Akademische Buchhandlung, 1806.

Pour désigner ce que l'historiographie allemande signifie par les termes « *Volk* », « *Nation* », mais aussi « *Rasse* » – terme qui deviendra topique dans l'historiographie philosophique française avec Renan –, Degérando use des catégories de « peuple » et de « nation ». L'*Histoire comparée des systèmes de philosophie* associe une théorie des cultures à un schéma civilisationnel plus vaste. Dans le chapitre 26, dédié aux XI^e et XII^e siècles latins, l'historien de la philosophie expose une théorie de la civilisation au moyen d'une image biologique. La civilisation est comparée à un grand corps. Fatigué à l'orée du XIII^e siècle, en Occident, ce corps va « rajeunir ». Des « semences » vont « germer ». À ces métaphores biologiques en vogue dans les spiritualismes modernes, Degérando associe le vocabulaire religieux, parlant de la « résurrection morale [...] des nations épuisées » de l'Occident. C'est ici qu'intervient une théorie des cultures ou des « nations » à l'intérieur du modèle civilisationnel. L'opérateur de la cure de jouvence de la civilisation, qui est occidentale par définition, est le « mélange des peuples »⁹⁰. Une culture étrangère, génétiquement différente, a eu une influence salutaire et a modifié la culture européenne : la culture arabe.

L'historiographie à tonalité biologique et ethnologique de Degérando considère les échanges avec les mondes arabophones et byzantins comme l'heureux moment où l'Europe commence à rajeunir. Son récit développe une interprétation romantique des Croisades, qui jouent le rôle de laboratoire de l'hybridation. Il refuse en effet les interprétations politiques des Croisades. Ces dernières sont moins le fait des princes et des papes qu'un « mouvement universel et spontané de tous les peuples de l'Europe, de toutes les classes de la société. C'est l'Occident tout entier qui se précipite vers l'Orient »⁹¹. » Cette lecture euphorique, qui fait l'économie de toute documentation historique, insiste sur l'enthousiasme populaire répandu jusque dans les « classes inférieures de la société », instinctivement poussées vers le salutaire métissage. Les Maures d'Espagne et les Sarrasins de Palestine auraient conservé les lumières éteintes en Occident⁹². L'Europe se serait tournée vers eux, poussée par un instinct biologique.

Le récit biologique et ethnologique de Degérando a pour matériau des cultures « génétiquement » différentes. Idéalement, la civilisation est un ensemble organique produit par le mélange des différents peuples. Le Moyen Âge est intégré à la modernité, comme son moment de décrépitude originaire certes, mais aussi comme son commencement. Quant aux Arabes, ils font partie du grand corps de la civilisation, qu'ils régénèrent par la vertu du métissage.

90 - J.-M. DEGÉRANDO, *Histoire comparée des systèmes de philosophie...*, op. cit., vol. 4, p. 378.

91 - *Ibid.*, vol. 4, p. 379.

92 - *Ibid.*, vol. 4, p. 380. De manière symptomatique, comme chez Herder, les clichés dépréciatifs de l'orientalisme cohabitent avec cette lecture qui fait des Arabes les rénovateurs de la culture européenne. Chez Degérando, la permanence du modèle civilisationnel, associé à une théorie des cultures, est bien documentée : Catherine KÖNIG-PRALONG, « Découverte et colonisation françaises de la philosophie médiévale (1730-1850) », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 96-4, 2012, p. 663-701.

Un débat sur la médiation arabe au tournant du XIX^e siècle

Les visions à certains égards arabophiles de Herder et de Degérando énoncent des propositions générales. Vers 1800, à Göttingen, une discussion plus précise s'engage au sujet du rôle de médiateur joué par les Arabes dans l'histoire de la philosophie. Le débat a des suites européennes immédiates, en particulier en France. Dans les années 1830-1840, en Allemagne et en France, il révèle en outre une concurrence disciplinaire entre orientalistes et historiens de la philosophie. Dans sa première phase de 1800-1810, son enjeu théorique et idéologique est la pureté ou le métissage de la culture philosophique européenne.

Le débat relatif au rôle des Arabes dans l'histoire de la philosophie, à l'existence et à l'importance du transfert arabo-latin durant le Moyen Âge, naît sous la plume d'un historien, non d'un spécialiste de la philosophie : Arnold Hermann Ludwig Heeren. Dans son histoire de la littérature, ce professeur de Göttingen conteste l'influence des traductions et des transferts culturels arabo-latins au Moyen Âge⁹³. Alors l'un des plus célèbres historiens de l'université allemande⁹⁴, il est considéré parmi les fondateurs de la *Kulturgeschichte*, c'est-à-dire d'une « histoire universelle » (*Universalgeschichte*) dont la géographie, la statistique, l'ethnologie et les études littéraires sont des sciences auxiliaires. Il est aussi le premier historien universitaire à consacrer des cours uniquement aux Croisades, dont il fait le lieu de rencontre entre culture latine et culture grecque byzantine, excluant les Arabes de son scénario.

Son manuel est une histoire de la réception de la littérature « classique », grecque et romaine, à partir de la Renaissance italienne. La composition de l'ouvrage est assez curieuse. Le premier volume ne contient en réalité qu'une introduction de trois cents pages qui retrace le destin de la littérature classique au Moyen Âge. Le second, publié quatre ans plus tard, aborde enfin le sujet annoncé : la réception de la littérature classique à partir de la Renaissance. Le Moyen Âge est bien devenu un enjeu prioritaire, au point de se voir consacrer une introduction de trois cents pages.

Dans une longue note de cette introduction⁹⁵, Heeren dit vouloir aller contre « l'opinion commune » (*die gewöhnliche Meinung*) qui attribue aux Arabes le mérite

93 - Arnold Hermann Ludwig HEEREN, *Geschichte des Studiums der classischen Litteratur seit dem Wiederaufleben der Wissenschaften mit einer Einleitung welche die Geschichte der Werke der Classiker im Mittelalter enthält*, 2 vol., Göttingen, Rosenbusch, 1797-1801. L'ouvrage a été réédité dans une version très modifiée en 1822.

94 - Horst Walter BLANKE, « Zwischen Aufklärung und Historismus : A. H. L. Heeren *Geschichte des Europäischen Staatensystems* », in H. W. BLANKE et J. RÜSEN (dir.), *Von der Aufklärung zum Historismus. Zum Strukturwandel des historischen Denkens*, Paderborn, Schöningh, 1984, p. 202-226 ; Christoph BECKER-SCHAUM, *Arnold Hermann Ludwig Heeren. Ein Beitrag zur Geschichte der Geschichtswissenschaft zwischen Aufklärung und Historismus*, Francfort-sur-le-Main, P. Lang, 1993 ; H. E. BÖDEKER, P. BÜTTGEN et M. ESPAGNE (dir.), *Göttingen vers 1800...*, *op. cit.*

95 - A. H. L. HEEREN, *Geschichte des Studiums der classischen Litteratur...*, *op. cit.*, vol. 1, p. 183-185, n. 6. Sur la fonction polémique des notes de bas de page dans l'érudition moderne, voir Anthony GRAFTON, *Les origines tragiques de l'érudition. Une histoire de la note en bas de page*, trad. par P.-A. Fabre, Paris, Éd. du Seuil, [1997] 1998.

de la transmission de l'œuvre d'Aristote à l'Occident latin. De fait, il semble bien s'opposer à la grande majorité de la communauté scientifique, de Brucker à Tiedemann, mais aussi à Herder, qui avait fait des Arabes les éducateurs des scolastiques. Hors d'Allemagne, le consensus paraît tout aussi fort, notamment dans les entreprises historiographiques françaises. Contre l'opinion commune, la stratégie de Heeren est celle de la contestation de la pseudo-évidence scientifique. Il associe deux types d'arguments : d'une part, la culture grecque serait demeurée vivante dans certains monastères d'Europe occidentale durant tout le Moyen Âge, notamment grâce à Boèce ; d'autre part, les échanges avec Byzance auraient été beaucoup plus déterminants que les apports arabophones. Pour arriver à ses fins, Heeren doit distordre la chronologie. Il concentre d'abord son attention sur le XII^e siècle, la période qui précède les traductions arabo-latines, et affirme qu'Aristote est connu dans certains monastères, sans distinguer les corpus textuels transmis. Puis il insiste sur les Croisades et la rencontre avec Byzance, où l'Aristote grec dominait les études de philosophie⁹⁶. Sur le mode conditionnel, il émet la thèse d'un transfert byzantin beaucoup plus important que le transfert arabe :

*on peut donc bien considérer comme au moins problématique la question demandant si la scolastique naissante n'a pas tiré sa nourriture beaucoup plus de ses contacts avec Constantinople que de ceux qu'elle avait avec les Arabes*⁹⁷.

Confronté à la question de la philosophie grecque comme patrimoine culturel « européen », Heeren actualise le scénario rejeté par Herder et rejette celui de ce dernier. Les Grecs byzantins ne sont pas ces affreux despotes ignares que décrivait Herder, mais les parents d'adoption de la philosophie européenne durant le Moyen Âge. Les Arabes ne sont pas les transmetteurs des savoirs philosophiques et scientifiques, comme chez Herder, mais une nation négligeable dans l'histoire de la réception de la philosophie grecque.

La thèse anti-arabe de Heeren n'est cependant pas née spontanément sous la plume d'un seul individu. Elle apparaît progressivement avec l'étude de la philosophie médiévale dans une perspective historique⁹⁸, qui a introduit les questions de filiation et d'héritage dans l'agenda de l'historien de la culture. Par ailleurs, dans la seconde moitié du XVIII^e siècle, l'apparition des nationalismes commence à

96 - A. H. L. HEEREN, *Geschichte des Studiums der classischen Litteratur...*, op. cit., vol. 1, p. 184, n. 6 : « Man darf nicht ausser Acht lassen, dass um die Zeit als die Scholastik im Occident anfang aufzuleben, und zunächst vorher, die Aristotelische Philosophie und Dialektik in Konstantinopel herrschendes Studium war. » : « Il ne faut pas négliger le fait que, au temps où la scolastique commençait à prendre vie en Occident, et auparavant même, la philosophie aristotélicienne et la dialectique constituaient une part dominante de l'enseignement à Constantinople. »

97 - *Ibid.*, vol. 1, n. 6, p. 185 : « so wird man es wenigstens wohl als problematisch betrachten dürfen, ob die aufkeimende Scholastik nicht weit mehr Nahrung durch die Bekanntschaft mit Konstantinopel als durch die mit den Arabern erhielt. »

98 - U. J. SCHNEIDER, *Philosophie und Universität...*, op. cit.

faire de l'histoire de la réception une affaire patrimoniale. Enfin, le contexte politique des antagonismes séculaires avec l'empire ottoman d'une part, un colonialisme occidental de plus en plus agressif d'autre part contribuent, vers 1800, à accentuer l'altérité de la dite « culture arabe ».

Ces trois facteurs – historicisation, nationalisme et colonialisme – dessinent une conjoncture culturelle favorable à la thèse de Heeren. Je me contenterai d'un cas qui témoigne *a contrario* de l'existence d'une attitude anti-arabe similaire à celle de Heeren une quinzaine d'années déjà avant son intervention de 1797. Il s'agit du témoignage du jésuite italien d'origine espagnole Giovanni Andrés, une éminente figure du rationalisme italien, qui se considérait comme membre de la République des Lettres et a enseigné la philosophie dans plusieurs universités d'Italie du Nord à la fin du XVIII^e siècle. Il s'agit d'un témoignage *a contrario* car, en 1782, Andrés défend résolument la thèse qui attribue aux Arabes un rôle majeur de médiateurs, critiquée et qualifiée d'opinion commune par Heeren. Il s'excuse néanmoins de manière répétée lorsqu'il affirme que le renouveau scientifique de l'Europe est dû aux Arabes, que ceux-ci sont donc à l'origine de la culture européenne. Il présente cette vérité comme délicate et paradoxale et se défend de vouloir glorifier le savoir arabe⁹⁹. Le discours d'Andrés est fortement identitaire. À la première personne du pluriel, il mentionne « notre culture », « nos études » et « notre littérature », qui à la fois se démarquent fortement de la culture arabe et sont fondamentalement redevables aux Arabes. Ce montage, qui associe altérité et dépendance, présente une sorte d'anomalie, d'accident historique, qui n'a rien à voir avec la louange du métissage de Herder et de Degérando. C'est bien ce même malaise culturel qui se lit, quinze ans plus tard, dans la bientôt célèbre note en bas de page de Heeren.

En 1800, le philosophe Johann Gottlieb Buhle, alors professeur à Göttingen, réfute en détail la thèse de Heeren. Après l'avoir présentée comme une nouveauté qui contredit toute la recherche antérieure, il la critique et en rectifie la chronologie en esquisant une histoire des corpus textuels : avant le XII^e siècle, l'Occident

99 - Giovanni ANDRÉS, *Dell'origine, progressi e stato attuale d'ogni letteratura*, 8 t., Venise, Antonelli, [1782-1799] 1830-1834, t. 1, p. 251, 254 et 291 : « Io temo di comparire stolto amatore di paradossi se ardirò di affermare, che noi siamo debitori agli Arabi del rifiorire che fecero le scienze nell'Europa, e che da quella nazione si dee prendere l'origine della nostra coltura negli studi scientifici » ; « non è fuor di ragione l'asserire che il risorgimento dei buoni studi nell'Europa sia dovuto all'arabica letteratura » ; « Ma io non cerco di dare un vanto agli Arabi che loro non si competa ; voglio soltanto proporre la incontrastabile verità della loro influenza sue i nostri studi ; nè curo di glorificare l'arabico sapere ; ma sì bene di esaminare le vere sorgenti della nostra letteratura. » : « Je crains de faire figure de stupide amateur de paradoxes en osant affirmer que nous devons aux Arabes la renaissance des sciences en Europe et que notre culture scientifique a tiré son origine de cette nation » ; « il n'est pas infondé d'affirmer que la renaissance des études en Europe est due à la littérature arabe » ; « Mais je ne cherche pas à conférer aux Arabes une gloire qu'ils ne méritent pas ; je veux seulement montrer l'incontestable vérité de leur influence sur nos études ; je n'ai cure de glorifier le savoir arabe, je veux seulement examiner les véritables sources de notre littérature. »

ne connaissait que l'œuvre logique d'Aristote¹⁰⁰. La physique, la métaphysique, l'éthique et la politique furent transmises par les Arabes à partir de la fin du XII^e siècle. Les affirmations de Buhle ne sont pas exemptes d'erreurs. Il affirme par exemple que Thomas d'Aquin n'a disposé que de traductions arabo-latines d'Aristote¹⁰¹. Plus généralement, il situe au XIV^e siècle les premières traductions gréco-latines du corpus physique et métaphysique. En se fondant sur les manuscrits arabes et hébraïques d'Aristote déposés à la Bibliothèque nationale à Paris, Buhle force le trait pour corriger la thèse de Heeren. Cette dernière se trouve promue par la réaction énergique de Buhle qui l'introduit dans le champ de l'histoire de la philosophie. Une idée énoncée dans une note de bas de page d'un manuel d'histoire littéraire est devenue un problème incontournable de l'histoire de la philosophie.

Entre 1798 et 1819, le kantien Tennemann publie l'une des plus influentes histoires de la philosophie de l'histoire de l'université allemande. Le volume consacré au Moyen Âge (publié en 1810) relate l'antagonisme entre Heeren et Buhle. Tennemann insiste sur la nouveauté de la question et conclut que les deux partis ont raison, que la vérité est sans doute au milieu¹⁰². Il ajoute un jugement de valeur sur la philosophie arabe médiévale : si « en soi » (*an sich*) elle n'a qu'« une moindre valeur » (*ein geringer Wert*), il ne faut cependant pas mépriser cette philosophie arabe, car elle a eu une grande influence sur l'Occident chrétien¹⁰³. Le réflexe ethnocentriste s'impose dans l'historiographie philosophique à l'endroit même où il s'agit de reconnaître l'importance d'une culture regardée comme autre.

Durant la deuxième décennie du XIX^e siècle, le débat allemand s'internationalise. Il se transporte d'abord en France, où l'histoire de la philosophie de Buhle est traduite en 1816¹⁰⁴. En 1817, l'Académie des inscriptions et belles-lettres publie un concours qui énonce exactement la question de Heeren et de Buhle. Le sujet

100 - Johann Gottlieb BUHLE, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, 8 t., Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1796-1804, t. 5, p. 245-252.

101 - *Ibid.*, t. 5, p. 251.

102 - Wilhelm Gottlieb TENNEMANN, *Geschichte der Philosophie*, 11 vol., Leipzig, J. Barth, 1798-1819, vol. 8-1, p. 355 : « In den neueren Zeiten, wo dieser Gegenstand erst zur Sprache gekommen ist, haben sich die meisten Gelehrten ausschließlich für den zweiten Kanal der Mitteilung erklärt, wogegen aber Heeren nicht unerhebliche Einwendungen gemacht hat, welche durch die Beleuchtung von Buhle noch nicht entkräftet sind. [...] Die Wahrheit scheint in der Mitte, aber vielmehr in der Annahme beider Kanäle zu bestehen. » : « Ces derniers temps – temps durant lesquels cette question a été pour la première fois discutée –, la plupart des savants se sont prononcés exclusivement en faveur du second canal de transmission ; Heeren a opposé à cette thèse des arguments puissants, qui n'ont pas été affaiblis par les éclaircissements de Buhle. [...] La vérité paraît être au milieu, ou plutôt dans la prise en compte des deux canaux. »

103 - *Ibid.*, vol. 8-1, p. 372-373.

104 - Johann Gottlieb BUHLE, *Histoire de la philosophie moderne depuis la renaissance des lettres jusqu'à Kant, précédée d'un abrégé de la philosophie ancienne, depuis Thalès jusqu'au XIV^e siècle*, trad. par A. J. L. Jourdan, 6 t., Paris, Fournier, 1816. Quant à la version abrégée de l'histoire de la philosophie de Tennemann, elle est traduite en 1829, sur l'initiative de Cousin.

porte sur « l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote » et sur les commentaires grecs ou arabes employés par les docteurs scolastiques. Il est remporté par l'orientaliste Amable Jourdain, alors âgé de vingt-neuf ans. Élève de l'École spéciale des langues orientales dominée par la figure d'Antoine-Isaac Silvestre de Sacy, il a étudié le turc, le persan et l'arabe. Quelques mois après le concours, en 1818, Jourdain meurt à l'âge de trente ans ; son ouvrage sur la transmission arabe médiévale est publié à titre posthume en 1819. Au départ de son enquête dans les manuscrits arabes, Jourdain commence par louer la scolastique médiévale, opérant une claire réhabilitation du Moyen Âge. De manière générale, son travail est nuancé et procède à une complexification de la question. Après avoir présenté un état de la recherche depuis les travaux de Ludovico Antonio Muratori (au XVIII^e siècle) jusqu'à ceux de Heeren, Buhle et Tennemann en son temps, Jourdain souligne les aspects pertinents des deux thèses antagonistes de Heeren et de Buhle¹⁰⁵, tout en corrigeant leurs inexactitudes et leurs exagérations respectives. Il reconstruit et présente ensuite l'importance de la médiation arabe au cas par cas, œuvre par œuvre. Il procède à l'examen paléographique et à la description du contenu d'un important corpus de manuscrits médiévaux des œuvres d'Aristote. Les résultats de son enquête sont en réalité un plaidoyer pour la thèse de Buhle ; la transmission arabe de la philosophie grecque acquiert l'évidence d'un fait.

Peu après sa publication, le travail de Jourdain devient un classique de la médiévisique¹⁰⁶. Hormis l'important gain en connaissances positives que procure son enquête, elle soulève une question méthodologique déterminante pour la seconde vie du débat sur la médiation arabe, une génération plus tard. Jourdain mentionne deux voies possibles pour la résoudre¹⁰⁷ : d'une part, l'étude approfondie de la philosophie médiévale, la lecture des œuvres et la reconstruction des doctrines ; d'autre part, la voie philologique, c'est-à-dire l'étude des citations, qui permet de discriminer les sources utilisées par les auteurs médiévaux. En philologie, Jourdain choisit la seconde voie. Le dilemme méthodologique qu'il énonce

105 - Amable JOURDAIN, *Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote et sur des commentaires grecs ou arabes employés par les docteurs scolastiques*, Paris, Joubert, [1819] 1843, p. 6-15. Voir également la « Note A », p. 218-225, qui présente toutes les opinions émises sur la transmission arabe d'Aristote du XV^e au XVIII^e siècle. La « Note B », p. 225-228, donne une traduction française des pages de l'ouvrage de Heeren où cette question est traitée.

106 - L'ouvrage est connu bien en dehors de la seule histoire de la philosophie (voir Friedrich von RAUMER, *Geschichte der Hohenstaufen und ihrer Zeit*, 6 vol., Leipzig, Brockhaus, [1823-1825] 1840-1842, vol. 6, n. 1, p. 564-565) et est traduit en allemand en 1831 sous le titre *Forschungen über Alter und Ursprung der lateinischen Übersetzungen des Aristoteles und über griechische und lateinische von den Scholastikern benutzte Commentare*. Bien que, dans la seconde édition de son histoire littéraire, Heeren mentionne le travail de Jourdain, il persiste à contester l'opinion commune. Modifiant quelque peu son argument, il minimise alors l'impact réel des traductions arabo-latines, qu'il juge illisibles, insistant sur la fertilité des échanges avec Byzance : Arnold Hermann Ludwig HEEREN, *Geschichte des Studiums der classischen Litteratur seit dem Wiederaufleben der Wissenschaften*, Göttingen, J. F. Röwer, 1822, p. 225, 249, n. * et 295-296, n. *.

107 - A. JOURDAIN, *Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote...*, *op. cit.*, p. 16.

est pourtant le départ d'un nouveau débat relatif à la philosophie médiévale arabe, qui témoigne d'une rivalité disciplinaire entre historiens de la philosophie, tenants de la première voie, et orientalistes, tenants de la seconde ¹⁰⁸.

Orientalistes contre historiens de la philosophie

Durant la première moitié du XIX^e siècle, après la publication du bilan historique et historiographique de l'orientaliste Heinrich Middeldorpf, les études de philosophie arabe s'enrichissent de sources nouvelles ¹⁰⁹. Un intérêt renouvelé pour des textes philosophiques arabes de provenances diverses se dessine. Dans les années 1820, le théologien réformé et orientaliste August Tholuck s'intéresse au mysticisme islamique, qu'il interprète comme un néoplatonisme, et publie une anthologie de textes ¹¹⁰. Au milieu du siècle, l'orientaliste munichois Marcus Joseph Müller édite et traduit en allemand trois traités d'Averroès : le *Discours décisif*, le *Livre du dévoilement des méthodes* et l'*Appendice (Damīma)* ¹¹¹. Le savant juif Salomon Munk découvre des fragments d'Ibn Gabirol, qu'il identifie à l'Avicbron d'Albert le Grand et de Thomas d'Aquin ¹¹², et traduit le *Guide des égarés* de Maïmonide. Entre 1858 et 1895, l'orientaliste berlinois Friedrich Dieterici enrichit considérablement le dossier de la philosophie arabe en langue originale, en étudiant et éditant la néoplatonicienne *Théologie d'Aristote*, les cinquante-deux lettres des dits « Frères de la Pureté », affiliés à l'ismaélisme, ainsi que des traités d'al-Fārābī ¹¹³. En 1836, un autre grand représentant des études orientales allemandes, August Schmölders, soutient à Bonn sa thèse de doctorat et édite un ensemble de sources philosophiques arabes incluant les *Fontes quaestionum* d'al-Fārābī et la *Logique* d'Avicenne ¹¹⁴. Peu après, il rejoint l'école de Silvestre de Sacy à Paris et, en 1842, il édite et traduit une partie de *La délivrance de l'erreur*, l'autobiographie d'al-Ghazālī (*al-Munqidh min al-ḡalāl*) ¹¹⁵.

108 - Le débat entre Heeren et Buhle est devenu une composante de l'histoire de la philosophie. On le retrouve par exemple chez le professeur de théologie catholique de Giessen, Franz Anton STAUDENMAIER, dans *Johannes Scotus Erigena und die Wissenschaft seiner Zeit*, Francfort-sur-le-Main, Andreai, 1834, p. 394, n. 1.

109 - Heinrich M. MIDDELDORPF, *Commentatio de institutis literariis in Hispania quae Arabes auctores habuerunt*, Göttingen, Dieterich, 1810.

110 - August THOLUCK, *Blütensammlung aus der Morgenländischen Mystik, nebst einer Einleitung über Mystik überhaupt und Morgenländische insbesondere*, Berlin, Dümmler, 1825.

111 - Marcus Joseph MÜLLER, *Philosophie und Theologie von Averroes*, Munich, G. Franz, 1859. L'*Appendice* porte également le titre *Question traitée par Averroès dans son Discours décisif*.

112 - S. MUNK, *Mélanges de philosophie juive et arabe*, op. cit.

113 - Friedrich Heinrich DIETERICI, *Die Philosophie der Araber im IX. und X. Jahrhundert n. Chr. Aus der Theologie des Aristoteles, den Abhandlungen Alfārābīs und den Schriften der Lautern Brüder*, 16 vol., Leipzig, Hinrichs, 1858-1895.

114 - August SCHMÖLDERS, *Documenta philosophiae arabum*, Bonn, E. Weber, 1836.

115 - Id., *Essai sur les écoles philosophiques chez les Arabes*, Paris, Firmin-Didot, 1842, p. 255-318.

Dans ce contexte, la question de l'existence et de l'importance du transfert arabo-latin n'est plus d'actualité. La controverse se déplace ; elle porte désormais sur la valeur intrinsèque des commentaires arabes d'Aristote et des philosophies arabes. En Allemagne et en France, orientalistes et historiens de la philosophie engagent une guerre de compétences, dont les figures principales sont les orientalistes Schmölders et Munk, ainsi que l'historien de la philosophie Heinrich Ritter. Celui-ci est professeur de philosophie à Kiel entre 1833 et 1836, puis à Göttingen. Dans le paysage de la médiévisque philosophique allemande, son histoire de la philosophie en douze volumes constitue la base de l'érudition jusqu'à la fin du siècle ¹¹⁶. Munk étudie la philosophie à Berlin puis les langues orientales à Bonn, avant de rejoindre Paris en 1831, où il finit sa carrière. En 1865, il succède à Renan au Collège de France. Quant à Schmölders, nous l'avons dit, il est issu du séminaire des études orientales de Bonn ; fréquentant l'école de Silvestre de Sacy durant son séjour parisien entre 1839 et 1842, il rencontre Cousin. En 1842 il enseigne à Bonn, avant d'être nommé professeur à Breslau.

Dans la préface et l'introduction de sa thèse de doctorat, Schmölders évoque l'affaire Heeren et le travail de Jourdain, mais dit ne pas vouloir trancher ce débat ¹¹⁷. Se positionnant résolument en philologue et éditeur de textes (des œuvres d'al-Fārābī et d'Avicenne), il revendique son ignorance des doctrines philosophiques arabes, qu'il estime dénuées de valeur propre : elles ne sont qu'une répétition sans fin des mêmes thèses d'Aristote. Selon lui, et contre un autre préjugé lui aussi répandu dans le champ des études orientales, les Arabes ont pour seul mérite leurs compétences linguistiques ¹¹⁸. Il défend en outre une thèse dépréciative de la culture juive, qui sera accentuée dans ses futurs travaux : les scolastiques latins ont souvent disposé de mauvaises versions arabes d'Aristote, de versions corrompues par une seconde médiation, hébraïque. Passés en hébreu, les originaux arabes deviennent obscurs ¹¹⁹.

Dans son *Essai sur les écoles philosophiques chez les Arabes* rédigé six ans plus tard, les Arabes sont décrits comme la « nation qui initia l'Occident à l'étude de la philosophie ¹²⁰ » ; ils ont ainsi fait entrer l'Occident dans la modernité et ont déterminé la pensée scolastique. Schmölders adopte les vues de Cousin, qui considérait le Moyen Âge comme le début de la modernité ¹²¹ ; il se rallie aussi à la thèse de Buhle et Jourdain sur l'importance du transfert philosophique arabo-latin.

116 - Heinrich RITTER, *Geschichte der Philosophie*, 12 vol., Hambourg, F. Perthes, 1829-1853. Les parties 5 à 12 constituent la *Geschichte der christlichen Philosophie* (1841-1853), où le Moyen Âge est traité. Deux traductions en français partielles : Heinrich RITTER, *Histoire de la philosophie. Philosophie ancienne*, trad. par C.-J. Tissot, 4 vol., Paris, Ladrangé, 1835-1836 ; Heinrich RITTER, *Histoire de la philosophie moderne*, trad. par P. Challemlacour, 3 vol., Paris, Ladrangé, 1861.

117 - A. SCHMÖLDERS, *Documenta philosophiae arabum...*, *op. cit.*, p. III et 5.

118 - *Ibid.*, p. 14-15.

119 - *Ibid.*, p. 9.

120 - *Id.*, *Essai sur les écoles philosophiques...*, *op. cit.*, p. VII. Schmölders mentionne en outre une commande de Cousin (*ibid.*, p. XIX) et remercie Silvestre de Sacy (p. XI). En fin d'ouvrage, il édite quelques textes d'al-Ghazālī.

121 - *Ibid.*, p. 1. Au sujet de Cousin, voir C. KÖNIG-PRALONG, « Découverte et colonisation françaises... », art. cit.

Cependant, après avoir ainsi rendu hommage au travail d'érudition de Jourdain, Schmölders change de registre. Dans le contexte plus vaste d'une évaluation des cultures, il actualise et radicalise la thèse allemande développée par Herder puis Hegel, qui déniait aux Arabes tout génie philosophique propre :

*La race sémitique en général ne paraît pas destinée à jouer ce rôle : jamais un peuple de cette race n'a pu se mesurer avec le génie fécond, inventeur et organisateur, des Grecs, des Indiens et de la plupart des nations issues de la même souche. [...] la Providence paraît avoir donné aux Arabes la seule tâche d'être les gardiens du dépôt des sciences dans un temps où d'épaisses ténèbres couvraient le sol de l'Europe*¹²².

Dans le sillage de la tradition introduite par Meiners vers 1780, la théorie des cultures de Schmölders procède d'une vision raciste qui affirme l'infériorité des Sémites par rapport aux Indo-Européens ou aux Aryens, c'est-à-dire aux Grecs et aux Indiens. Elle oppose clairement deux « souches » : les Sémites et les Indo-Européens. Les philosophes arabes du Moyen Âge sont décrits comme de purs réceptacles, comme les gardiens de la philosophie grecque durant le Moyen Âge. Par ailleurs, Schmölders insiste sur la nullité de la philosophie proprement arabe, une « répétition perpétuelle »¹²³. Selon lui, Ibn Sīnā (Avicenne) reproduit al-Fārābī avec un total manque d'originalité qui fait de ce fatras philosophique un matériau de peu d'intérêt¹²⁴. Or sa théorie des cultures pense l'intérêt d'une civilisation non seulement à partir des études linguistiques et philosophiques, mais surtout religieuses. Schmölders fait l'apologie de l'Europe chrétienne, dont les racines philosophiques sont grecques. Les Juifs et les Arabes jouent le rôle de figures de l'altérité qui permettent de construire, par contraste, une identité culturelle européenne. Après avoir exposé les progrès introduits par le christianisme par rapport au fatalisme et au nécessaire païens, Schmölders en vient à décrire l'avènement de l'islam. Selon lui, l'islam est une anomalie de l'histoire, qui fait un retour en arrière vers le fatalisme juif :

*Vint ensuite le Korân. Mais bien loin d'ajouter à ces principes [du christianisme], il ne fit que les rétrécir, et s'il y a anachronisme dans un fait de l'histoire, c'est bien dans l'avènement de l'Islâm. [...] Le Korân doit donc en quelque sorte être considéré comme un milieu entre le culte de Jéhovah et celui du Christ sauveur*¹²⁵.

L'ouvrage qui devait fournir au monde universitaire français un premier accès direct à la philosophie médiévale arabe est en réalité une défense de l'Europe chrétienne qui infériorise les cultures « sémitiques » en les reléguant dans un passé obscur, lointain, obsolète.

122 - A. SCHMÖLDERS, *Essai sur les écoles philosophiques...*, op. cit., p. 3.

123 - *Ibid.*, p. 10-11.

124 - *Ibid.*, p. 132.

125 - *Ibid.*, p. 5-6.

Le 18 novembre 1843, Ritter réagit à la publication de l'essai de Schmölders, lors d'une allocution devant la Société royale des sciences de Göttingen¹²⁶. S'excusant de ne pas maîtriser la langue arabe, il affirme son propre intérêt pour la philosophie arabe médiévale tout en pointant le « mépris » (*Verachtung*) qu'elle suscite chez Schmölders, avant de diagnostiquer le défaut de son approche : s'il s'est intéressé à toutes sortes de sectes mystiques, Schmölders a négligé les vrais philosophes arabes, les aristotéliens¹²⁷. L'historien de la philosophie reproche à son collègue orientaliste de n'avoir pas pris en considération les traductions latines des œuvres philosophiques arabes, dont les éditions anciennes étaient disponibles à Paris et qui auraient pu lui montrer le véritable intérêt de la pensée arabe¹²⁸. La réflexion de Ritter est méthodologique à un autre niveau encore. Il insiste en effet sur la nécessité d'étudier aussi la philosophie arabe présente dans les théologies arabes. Certes le péripatétisme arabe est primordial comme médiation, mais en soi, les théologies arabes et l'enseignement des *mutakallimūn* (kalamistes) sont tout aussi importants pour l'étude de la pensée philosophique arabe. Ritter préconise une approche plus relativiste pour corriger l'ethnocentrisme européen et chrétien de Schmölders : le « critère » (*Massstab*) et la définition de la philosophie en vigueur dans l'historiographie occidentale ne valent pas pour toutes les cultures.

La réponse de Schmölders paraît en 1844 sous la forme d'une recension¹²⁹. Sur un ton supérieur, Schmölders distingue les missions exploratoires des orientalistes des tâches de l'historien de la philosophie, qui travaille sur des matériaux édités, souvent sur des traductions latines¹³⁰. Cette démarcation des compétences disciplinaires lui permet de réitérer ses jugements sur la philosophie arabe. L'orientaliste sait parce qu'il a accès à la source. L'idéologie des racines et des origines qui s'est imposée dans la théorie des cultures a un pendant dans le champ spécifique de la philologie : l'idéologie de la source, de l'original, voire, en paléographie, de l'autographe. Le véridique équivaut à l'original¹³¹. Même s'il avoue ne pas connaître le contenu détaillé des œuvres dont il parle, Schmölders pense jouir d'une autorité plus grande que l'historien de la philosophie qui étudie les traductions latines des philosophes arabes. Il réitère son jugement qui confond tous les philosophes arabes dans un même manque d'originalité :

*Mais, au sens le plus strict du terme, je répète encore une fois que, chez tous ces dénommés « philosophes » ou « aristotéliens » – puisque Monsieur R. veut maintenant les nommer ainsi –, les principes, les résultats et la méthode sont essentiellement semblables*¹³².

126 - Heinrich RITTER, *Über unsere Kenntniss der Arabischen Philosophie und besonders über die Philosophie der orthodoxen Arabischen Dogmatiker*, Göttingen, Dieterich, 1844.

127 - *Ibid.*, p. 3-6.

128 - *Ibid.*, p. 6 et 20-21.

129 - Compte rendu d'August SCHMÖLDERS de l'ouvrage de H. RITTER, *Über unsere Kenntniss der Arabischen Philosophie...*, *op. cit.*, *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik*, 91/92, 1844, p. 723-750.

130 - *Ibid.*, p. 726.

131 - *Ibid.*, p. 736.

132 - *Ibid.*, p. 731 : « Aber, das Wort auch in der engern Bedeutung gefasst, wiederhole ich nochmals, dass bei allen sogenannten Philosophen, oder, wenn Hr. R. jetzt will, Aristotelikern Grundsätze, Ergebnisse und Methode im Wesentlichen gleich sind. »

À la fin de sa recension, Schmölders ajoute une note. Il signale que les épreuves de son texte étaient déjà parties pour l'impression quand il a eu connaissance d'un article de Munk qui mériterait également une critique : l'entrée « Arabes (Philosophie des) » dans le *Dictionnaire des sciences philosophiques* d'Adolphe Franck¹³³.

Comme l'a récemment montré Chiara Adorisio¹³⁴, Munk adopte une position critique à l'égard de la manière dont les orientalistes et les historiens de la philosophie ont évalué la philosophie médiévale arabe, mais aussi juive. En 1825-1826, il a suivi les cours de Hegel à Berlin et entendu le philosophe décrire le peuple juif comme une nation sclérosée, figée dans son destin¹³⁵. À deux reprises, Munk critique l'histoire de la philosophie de Ritter, parce qu'elle disqualifie complètement la philosophie juive, lui refusant toute originalité. Dans l'article du *Dictionnaire* de Franck, il reprend le fil du débat qui avait opposé Heeren et Buhle, et y affirme résolument l'importance de la philosophie arabe du Moyen Âge pour la tradition occidentale, mais aussi celle de la philosophie juive¹³⁶. Enfin, il souligne l'originalité et la variété de la philosophie arabe, dans laquelle furent actualisées toutes les orientations philosophiques possibles :

*En général, on peut dire que la philosophie chez les Arabes, loin de se borner au péripatétisme pur, a traversé à peu près toutes les phases dans lesquelles elle s'est montrée dans le monde chrétien. Nous y retrouvons le dogmatisme, le scepticisme, la théorie de l'émanation et même quelquefois des doctrines analogues au spinozisme et au panthéisme moderne*¹³⁷.

La version de la théorie des cultures exposées par Munk établit un strict parallélisme. Ses catégories proviennent certes du référentiel « chrétien », mais son but est la reconnaissance de la culture juive et de la culture arabe pour elles-mêmes. Il s'adresse à Schmölders en orientaliste pour lui reprocher son ignorance des doctrines philosophiques, en particulier de celle d'Ibn Roschd (Averroès)¹³⁸. Munk réalise une conjonction des impératifs de l'histoire de la philosophie et des études orientales : il préconise l'étude des contenus doctrinaux tout en insistant sur l'importance de la découverte de nouvelles « sources ». Il tente surtout un renversement axiologique en faveur des philosophies arabe et juive. Sa lecture appartient pourtant bien au monde de l'historiographie philosophique du début du XIX^e siècle, avec une périodisation calquée sur celle de l'histoire de la philosophie occidentale et un questionnaire établi au cours des débats sur la médiation arabe.

133 - Salomon MUNK, « Arabes (Philosophie des) », in A. FRANCK (dir.), *Dictionnaire des sciences philosophiques*, 6 vol., Paris, Hachette, 1844-1852, vol. 1, p. 168-180.

134 - Chiara ADORISIO, « The Debate between Salomon Munk and Heinrich Ritter on Medieval Jewish and Arabic History of Philosophy », *European Journal of Jewish Studies*, 6-1, 2012, p. 169-182.

135 - Voir Maurice OLENDER, *Race sans histoire*, Paris, Éd. du Seuil, 2009, p. 38 et Dirk WESTERKAMP, *Die philonische Unterscheidung. Aufklärung, Orientalismus und Konstruktion der Philosophie*, Munich, Fink, 2009, en particulier p. 137-140.

136 - S. MUNK, « Arabes (Philosophie des) », art. cit., p. 179.

137 - *Ibid.*, p. 178.

138 - *Ibid.*, p. 179-180.

Surtout, elle relève de cette vaste et diffuse théorie des cultures, qui a définitivement inventé la « culture européenne », une culture chrétienne à racines philosophiques grecques, se démarquant clairement des cultures dites « sémitiques ».

La controverse Heeren réapparaît sporadiquement dans l'historiographie philosophique du XIX^e siècle, par exemple dans l'*Histoire des révolutions de la philosophie* du duc de Caraman. En 1847, ce dernier établit un *status quaestionis* et se range à l'opinion de Buhle, dont Jourdain a étayé philologiquement les thèses¹³⁹. En 1894, l'orientaliste belge Jacques Forget réactualise le conflit de légitimités qui avait opposé Schmölders à Ritter¹⁴⁰. Forget enseigne l'arabe, la philosophie arabe, le syriaque et la théologie à l'université catholique de Louvain, où il a également reçu sa formation. Son propos dévalorise la philosophie arabe et minimise son influence. Il remet au goût du jour la thèse de Heeren. Contrairement à ses prédécesseurs orientalistes Jourdain et Schmölders, Forget nie en effet que les Arabes aient été « les initiateurs de la scolastique¹⁴¹ » ; les Arabes ont beaucoup plus reçu des chrétiens, notamment des chrétiens syriaques, que ce qu'ils ont transmis au monde chrétien. Il écrit ainsi : « Quoi qu'ils fassent, ils ne rendront pas aux chrétiens tout ce qu'ils en ont reçu¹⁴². » Le discours est patrimonial : il s'agit de défendre la légitimité d'un territoire culturel plutôt que de reconstruire l'histoire des transferts culturels.

La légitimation de la raison européenne moderne est fondée sur une évaluation raciste : la philosophie est étrangère à « la race d'Arabie ». Pour preuve, Forget prétend qu'au Moyen Âge la philosophie n'a fleuri que sur les frontières du monde arabe, en Espagne par exemple, et jamais dans les centres, à Bagdad, Bassorah ou Damas, où régnaient l'islam et la théologie¹⁴³. Prenant le contre-pied de Buhle, il affirme par exemple que Thomas d'Aquin n'a utilisé que des versions d'Aristote « dérivées immédiatement du grec¹⁴⁴ ». Cependant, lors de l'étude de cas précis, Forget doit faire des concessions à Buhle, Ritter et Munk, pour qui la philosophie arabe était bien plus qu'un détour sans conséquence de la philosophie grecque.

Enfin, une nouvelle figure apparaît dans les reconstructions de Forget : l'averroïsme latin¹⁴⁵. Au milieu du XIX^e siècle, Renan a en effet imposé ce nouvel objet à l'historiographie philosophique. La lecture de Forget est là aussi radicale. Bien que les averroïstes latins présentent une occurrence de la philosophie arabe en monde latin, leur nombre était extrêmement réduit. Forget situe cette exception de l'histoire de la philosophie du côté de l'irrationalisme, c'est-à-dire de l'anticatholicisme :

139 - Victor Antoine Charles de RIQUET DE CARAMAN, *Histoire des révolutions de la philosophie en France pendant le Moyen Âge jusqu'au seizième siècle*, 3 vol., Paris, Ladrangé, 1845-1847, vol. 2, p. 387-388. La controverse prend d'autres formes aux XX^e et XXI^e siècles : P. BÜTTGEN et al. (dir.), *Les Grecs, les Arabes et nous...*, op. cit.

140 - Jacques FORGET, « De l'influence de la philosophie arabe sur la philosophie scolastique », *Revue néo-scholastique*, 4, 1894, p. 385-410.

141 - *Ibid.*, p. 391-392, n. 5.

142 - *Ibid.*, p. 391.

143 - *Ibid.*, p. 392-393.

144 - *Ibid.*, p. 397.

145 - *Ibid.*, p. 399-404.

*Mais c'est là le fait de quelques esprits dissidents et déçoyés, que la généralité des autres renie, que l'Église, alors l'alliée reconnue et la protectrice de la philosophie, réprouve et anathémise. Rendre la scolastique responsable de ces écarts serait une injustice manifeste*¹⁴⁶.

Cette évaluation de l'averroïsme latin déforme la complexe construction de Renan, soit que Forget préfère ici en ignorer les thèses alors même qu'il le cite, soit qu'il les simplifie à dessein. Une thèse est cependant commune à Forget et Renan : l'Arabe, le Sémite, c'est l'autre du Grec, c'est-à-dire de l'Européen. L'Arabe est un poète ou un religieux, alors que l'Européen cultive la raison philosophique grecque dans un contexte humaniste souvent identifié au christianisme. Cette bipolarisation qui s'était esquissée à la fin du XVIII^e siècle et dont la note de bas de page de Heeren avait été l'une des premières affirmations combattantes est devenue un objet prioritaire de la médiévistique philosophique du XIX^e siècle.

Renan et la race indo-européenne

En 1848, quatre ans avant sa thèse de doctorat sur *Averroès et l'averroïsme*, Renan, âgé de vingt-cinq ans, publie son premier travail scientifique, une volumineuse *Histoire de l'étude de la langue grecque dans l'Occident de l'Europe*¹⁴⁷. L'ouvrage se place sous le patronage de Heeren, qui y figure comme une autorité de premier ordre¹⁴⁸. Renan reprend et développe la thèse de Heeren, ses deux arguments, en les situant dans une constellation culturelle dont les protagonistes sont l'Europe scolastique, la culture grecque antique, la philosophie arabe médiévale et la culture byzantine. Selon le premier argument de Heeren, la culture grecque serait toujours demeurée un patrimoine culturel européen ; un Aristote gréco-latin, sans contamination arabe, aurait trouvé refuge dans des bibliothèques de monastères et d'abbayes durant tout le Moyen Âge. La thèse de la permanence de la culture grecque en Occident durant le Moyen Âge constitue précisément le sujet de l'ouvrage de Renan. L'Irlande, le Nord de la France (le Mont Saint-Michel, la bibliothèque du Bec), mais aussi l'Italie sont des terres d'accueil de la culture grecque, alors que les Sarrasins « détruisent » la langue et la religion des Grecs en Sicile¹⁴⁹. Selon le deuxième argument de Heeren, l'apport des Byzantins aurait été beaucoup plus significatif que la transmission arabe de la philosophie grecque. Dans le même sens mais avec plus de nuances, Renan affirme qu'à Paris, à l'âge scolastique, la culture grecque était plus présente que la culture arabe. Sous la forme d'une histoire des institutions savantes à tonalité un peu anachronique, Renan remarque que

146 - *Ibid.*, p. 399.

147 - Ernest RENAN, *Histoire de l'étude de la langue grecque dans l'Occident de l'Europe depuis la fin du V^e siècle jusqu'à celle du XIV^e* [1848], éd. par P. Simon-Nahum, Paris, Éd. du Cerf, 2009. Sur Renan et ses différentes orientations scientifiques, voir Henry LAURENS (dir.), *Ernest Renan. La science, la religion, la République*, Paris, Odile Jacob, 2013.

148 - *Ibid.*, p. 93 et *passim*. Sur les évocations de la controverse Heeren et du concours de l'Académie des inscriptions et belles-lettres, voir respectivement p. 431 et 471.

149 - *Ibid.*, p. 326.

rare furent les « hommes versés dans l'arabisme » qui enseignèrent dans le Paris scolastique, alors que les Grecs byzantins y fondaient des institutions savantes¹⁵⁰. Il insiste sur les contacts entre les deux mondes et les deux Églises.

Sur la question de l'aristotélisme médiéval et de ses colorations arabes, Renan se démarque cependant de Heeren. Il reconnaît d'abord la spécificité de l'Espagne¹⁵¹ et de la cour de Frédéric II¹⁵², puis il décrit en détail l'engouement pour la philosophie aristotélicienne suscité, en partie du moins, par le transfert arabo-latin. Une dissonance, une indécision se manifeste entre les analyses de détail de Renan et ses prises de position générales au sujet de la culture européenne médiévale. Lorsqu'il se situe sur le plan du débat historiographique général relatif à l'importance de la philosophie arabe, Renan adopte en effet toujours l'orientation de Heeren contre ses contradicteurs ou contre les auteurs critiqués par Heeren. Il réfute par exemple Andrés :

*Quelques historiens de la littérature, et surtout l'abbé Andres, qui avait fait sur ce point des recherches spéciales, ont fort exagéré la part que les Arabes ont eue dans tout le développement du Moyen Âge et les regardent comme les auteurs de la civilisation moderne*¹⁵³.

L'enjeu est civilisationnel : il s'agit de situer les débuts de l'Europe moderne. Nous l'avons vu, le Moyen Âge et le destin médiéval de la philosophie grecque constituaient dès la fin du XVIII^e siècle l'un des problèmes les plus aigus des scénarios civilisationnels. Contre Cousin, qui faisait du Moyen Âge scolastique le berceau de la modernité¹⁵⁴, Renan adopte un cadrage large, qui lui permet d'effacer le Moyen Âge et d'enraciner la modernité européenne dans la Grèce antique. Bien avant la « Prière sur l'Acropole » de 1883, la Grèce antique figure comme l'incarnation de la civilisation, de la beauté et de la raison.

Cette conviction précoce se construit dans un jeu d'opposition avec la culture sémitique. Chez Renan, une théorie des cultures fonde en effet le récit civilisationnel. Dans un article publié en 1851 dans la *Revue des deux mondes*, il expose sa conception de l'islam et des Arabes, une « nation raffinée, sceptique, incrédule » qui adopte l'islam sans enthousiasme, par calcul et résignation¹⁵⁵. Renan évite ici un cliché de l'orientalisme, qui faisait des Arabes des mystiques enthousiastes. Les

150 - *Ibid.*, p. 542-543 : « Les rapports avec l'Orient et la fondation du Collège constantinopolitain à Paris sont des faits beaucoup plus significatifs [que les rapports avec les Arabes]. La fondation de l'empire latin de Constantinople rapprocha le monde grec et le monde latin. [...] Les Grecs paraissent avoir formé à Paris plusieurs établissements au Moyen Âge. » Au sujet de l'Italie, qui continue à cultiver la culture grecque durant tout le Moyen Âge, voir p. 631-653.

151 - *Ibid.*, p. 369 *sq.*

152 - *Ibid.*, p. 654 *sq.*

153 - *Ibid.*, p. 433.

154 - C. KÖNIG-PRALONG, « Découverte et colonisation françaises... », art. cit.

155 - Ernest RENAN, « Mahomet et les origines de l'Islamisme », *Revue des deux mondes*, 12, 1851, p. 1063-1101, ici p. 1069.

Arabes de Renan sont au contraire pragmatiques, sans mysticisme et sans mythologie¹⁵⁶. Dans cette optique, Renan distingue les vrais Arabes – les Sémites – des Persans ou des Chiïtes, plus enclins à la spéculation mystique, et qui appartiennent en réalité à la race indo-européenne¹⁵⁷. La philosophie et l'imagination mythologique caractérisent les nations indo-européennes par opposition aux nations sémitiques, dépourvues d'inclination pour le « surnaturel » et le « spirituel »¹⁵⁸.

Les races de Renan sont de « grandes familles de l'humanité » à caractères culturels, non pas biologiques. Renan oppose d'abord deux grandes familles : la famille sémitique et la famille indo-européenne ou aryenne¹⁵⁹. Il distingue ensuite deux branches de la famille indo-européenne : la branche indo-germanique et la branche gréco-latine. La première partie de cette construction est un motif récurrent de l'orientalisme du temps, la seconde reflète la bipolarisation européenne entre Nord et Sud qui se met en place dans la théorie des cultures au XIX^e siècle :

*Ainsi l'islamisme résume, avec une unité dont on trouverait difficilement un autre exemple, l'ensemble des idées morales, religieuses, esthétiques, en un mot la vie selon l'esprit d'une grande famille de l'humanité. Il ne faut lui demander ni cette hauteur de spiritualité que l'Inde et la Germanie seules ont connue, ni cette eurythmie, ce sentiment de la mesure et de la parfaite beauté que la Grèce a légué aux races néo-latines, ni ce don de fascination étrange, mystérieux, vraiment divin, qui a réuni toute l'humanité civilisée, sans distinction de race, dans la vénération d'un même idéal. [...] L'islamisme est évidemment le produit d'une combinaison inférieure, et pour ainsi dire médiocre, des éléments humains. Voilà pourquoi il n'a été conquérant que dans une espèce d'état moyen de la nature humaine. Les races sauvages n'ont pu s'y élever, et d'un autre côté il n'a pu suffire aux peuples qui portaient en eux-mêmes le germe d'une plus forte civilisation. La Perse, le seul pays indo-européen où il soit arrivé à une domination absolue, ne l'a adopté qu'en lui faisant subir les plus profondes modifications pour l'accommoder à ses tendances mystiques et mythologiques*¹⁶⁰.

156 - *Ibid.*, p. 1070-1071 : « L'Arabie manque complètement de l'élément qui engendre le mysticisme et la mythologie. Les nations sémitiques n'ont jamais compris en Dieu la variété, la pluralité, le sexe. [...] ces fables ne sont arrivées à quelque sanction que chez les schiïtes, dominés par le tour de l'imagination persane. »

157 - *Ibid.*, p. 1074 : « La Perse, quoique domptée par l'islamisme, ne plia jamais sous l'esprit sémitique. En dépit de la langue et de la religion qui lui étaient imposées, elle sut revendiquer ses droits de nation indo-européenne en se créant une philosophie, une épopée, une mythologie. »

158 - *Ibid.*, p. 1095, Renan présente l'islam comme une religion « naturelle, sérieuse, libérale, une religion d'hommes en un mot ».

159 - Les deux termes sont synonymes chez Renan. Dans sa correspondance notamment, il use des termes « Indoeuropéens » et « Aryens » comme de synonymes. Par exemple, Ernest RENAN, « Lettre du 8 mai 1860 à Max Müller », *Œuvres complètes de Ernest Renan*, t. 10, *Correspondance 1845-1892*, éd. par H. Psichari, Paris, Calmann-Lévy, 1961, p. 270 : « À vrai dire, ce qu'il y a d'absolument essentiel dans ma pensée, c'est le contraste que j'ai cru voir entre les vues des Sémites et des Aryens sur la nature. » L. POLIAKOV, *Le mythe aryen...*, op. cit., p. 208, regarde Renan comme l'un des principaux garants du mythe conférant à la Germanie une supériorité raciale, c'est-à-dire une culture pure de contaminations sémitiques.

160 - E. RENAN, « Mahomet... », art. cit., p. 1099 (je souligne).

L'« islamisme » est situé dans un lieu bien éloigné de l'idéal civilisationnel. Comme l'a souligné Maurice Olender, dans le montage de Renan, la Chine, l'Afrique et l'Océanie sont exclues de la civilisation ; les Sémites sont situés au bas de l'échelle civilisationnelle ¹⁶¹. Au moment où il publie ce texte, Renan travaille à sa thèse de doctorat – *Averroès et l'averroïsme* –, qu'il soutient en 1852. Ce texte est le premier document de l'histoire de l'« averroïsme latin », une catégorie historiographique que Renan construit par opposition à l'averroïsme tout court. À mon sens, l'invention de cette catégorie ainsi que les conclusions paradoxales de Renan au sujet de l'averroïsme s'expliquent dans le contexte plus vaste de sa théorie des cultures et de son scénario civilisationnel.

Dans *Averroès et l'averroïsme*, l'approche est à la fois historienne et idéologique. En historien de la philosophie, Renan juge les commentaires d'Aristote par Averroès caducs, dépourvus d'intérêt pour l'interprétation d'Aristote – autant lire Racine « dans une traduction turque ou chinoise ¹⁶² ». L'étude de l'averroïsme doit donc s'entreprendre, selon Renan, d'un point de vue purement documentaire et historique. L'historisme n'exclut cependant ni les qualifications raciales ni les évaluations. À cet égard, il importe de bien distinguer les deux termes du titre : Averroès et averroïsme. Chez Renan, Averroès fait figure d'exception philosophique dans un monde arabe dominé par une culture religieuse résolument antirationaliste et essentiellement étrangère à la philosophie ¹⁶³. Renan crée en effet la catégorie historiographique d'« averroïsme latin » par exclusion d'un possible averroïsme arabe : dans le monde arabe, les études philosophiques ont été marginales et sont mortes avec Averroès, tombées « après lui dans un complet discrédit » ¹⁶⁴. Héritier de représentations orientalistes, Renan s'intéresse à Averroès parce que, rationaliste, ce dernier a manifesté *a contrario* le génie propre des « peuples sémitiques » qui « n'ont jamais eu la moindre idée de ce qui peut s'appeler science ou rationalisme » ¹⁶⁵. L'histoire d'un averroïsme qui ne peut être que « latin » s'inscrit dans le plan plus vaste présenté en 1848 dans *l'Histoire de l'étude de la langue grecque dans l'Occident de l'Europe*. Il s'agit d'enraciner la culture « indo-européenne » dans

161 - M. OLENDER, *Race sans histoire*, op. cit., p. 48. Il fait un portrait saisissant de Renan, p. 109 : « ce professeur d'hébreu au Collège de France qui rêvait de se libérer de l'emprise d'un christianisme sémitisé afin de mieux l'organiser. »

162 - Ernest RENAN, *Averroès et l'averroïsme*, Paris, Maisonneuve et Larose, [1852] 1997, p. 54.

163 - Nous l'avons dit, l'islam fut selon Renan adopté sans enthousiasme par les Arabes, race incapable de rationalisme aussi bien que d'imagination mystique. Ernest RENAN, « Lettre du 14 mai 1852 à Reinhard Dozy », *Correspondance...*, op. cit., p. 121, précise en ces termes l'un des enjeux de son livre sur Averroès : « Un des points sur lesquels j'insiste le plus dans mon essai sur Averroès, c'est l'équivoque de ce mot : *philosophie arabe*. Cette philosophie est assurément la chose la moins arabe du monde, mais elle est *écrite en arabe*, cela a suffi pour que l'on ait regardé comme un produit naturel de la péninsule arabique un ensemble d'études qui a fleuri surtout dans le Magreb et dans les provinces de l'Oxus, et qui doit son origine à l'influence d'une dynastie toute persane, et radicalement opposée à l'Arabie » (Renan souligne).

164 - E. RENAN, *Averroès et l'averroïsme*, op. cit., p. 47.

165 - *Ibid.*, p. 79.

la culture grecque et de la contraster avec son exact opposé, la culture des « peuples sémitiques », religieuse, poétique, imperméable à la raison, étrangère à la philosophie par essence grecque. La gigantomachie culturelle de Renan oppose la Perse, l'Inde et la Grèce, porteuses d'une même culture rationaliste, aux peuples sémitiques, chez lesquels la philosophie ne peut être qu'une « intrusion étrangère ». L'entreprise philosophique d'Averroès est qualifiée par Renan d'« essai avorté »¹⁶⁶.

Avec le deuxième objet d'enquête – l'averroïsme –, le tableau se complexifie cependant. La figure d'Averroès, qui représente une double altérité, est à l'origine d'un récit accidenté. En un premier temps, comme lecteur d'Aristote et comme philosophe, comme représentant insigne de la philosophie (*falsafa*), Averroès est l'antithèse de sa propre culture, qui est essentiellement religieuse. Étranger chez lui, Averroès donne naissance ailleurs à un mouvement puissant, aux nombreuses ramifications. En un deuxième temps, Averroès insémine l'Europe scolastique, lieu historique d'un peuple au génie rationaliste, héritier légitime de la culture grecque, mais provisoirement tenu en échec par la mainmise culturelle du clergé. Le produit de ce transfert arabo-latin – l'averroïsme latin – est lui aussi un essai plus qu'un accomplissement. Lorsqu'il traite de l'averroïsme padouan, Renan se range résolument du côté de Pétrarque, le « premier homme moderne »¹⁶⁷ : il le critique durement en l'identifiant à une antithèse de la raison moderne. S'il est au XIII^e siècle une vraie dissidence et une révolte de la raison soumise au joug ecclésiastique, l'averroïsme est par la suite étouffé par l'appareil scolastique et le pouvoir ecclésiastique, si bien que dans ses formes institutionnelles avérées, c'est-à-dire en Italie du Nord du XIV^e au XVI^e siècle, il est une dégénérescence scolastique.

Ce montage complexe repose sur une distinction qui s'impose progressivement à l'historiographie et qui oppose l'averroïsme du XIII^e siècle, envisagé comme un ensemble non organisé de dissidences sporadiques, aux averroïsmes du XIV^e siècle et de la Renaissance, institutionnalisés, porteurs de la même sclérose que l'Université médiévale à coloration religieuse. Renan situe les prémices du premier averroïsme à la cour des Hohenstaufen dans la première moitié du XIII^e siècle. Frédéric II, l'empereur incrédule, en est l'initiateur ; son véritable « fondateur » est Michel Scot, le premier grand traducteur d'Averroès¹⁶⁸. De Michel Scot à Lucilio Vanini au XVII^e siècle, le motif des entreprises averroïstes est la « mécréance », une révolte de la raison contre la croyance religieuse, qui s'alimente de la philosophie d'Averroès et surtout de celle d'Aristote. Or la reconstruction par Renan de ce premier averroïsme, de son contenu doctrinal, procède en l'absence de sources¹⁶⁹ ; les œuvres des principaux candidats au titre d'averroïstes – les maîtres ès arts Siger de Brabant, Boèce de Dacie, Aubry de Reims – ne sont pas encore connues. Renan a projeté

166 - *Ibid.*

167 - *Ibid.*, p. 233.

168 - *Ibid.*, p. 157.

169 - Gianfranco FIORAVANTI, « Boezio di Dacia e la storiografia sull'averroismo », *Studi medievali*, 3^e s., 7-1, 1966, p. 283-322 ; Ruedi IMBACH, « L'averroïsme latin du XIII^e siècle », *Quodlibeta. Ausgewählte Artikel*, éd. par F. Cheneval *et al.*, Fribourg, Universitätsverlag, 1996, p. 45-62.

une doctrine et un « mouvement » averroïste à partir des censures universitaires dirigées contre certaines lectures d'Aristote et des attaques de Raymond Lulle, Roger Bacon, Albert le Grand et Thomas d'Aquin contre les « averroïstes », mais aussi en se fondant sur le témoignage de Dante. Ces faisceaux convergents projettent l'ombre d'une « école ¹⁷⁰ » dissidente et hétérodoxe qui couvrait « ses mauvaises doctrines » sous le nom d'Averroès ¹⁷¹.

Malgré l'absence de sources, l'averroïsme du XIII^e siècle joue un rôle important dans l'histoire culturelle de Renan durant les années 1850. À défaut de figurer comme le début de la modernité, le XIII^e siècle voit paraître la première et furtive tentative d'une approche critique du religieux : l'averroïsme latin. Dans la généalogie de Renan, la pensée incrédule naît au XIII^e siècle avec « l'idée de religions comparées », « l'indifférence » et le « naturalisme » ¹⁷². La comparaison des religions et le doute qu'elle insinue – avec notamment la fable des trois imposteurs rattachée au nom d'Averroès – procèdent moins de la rencontre effective des différentes cultures religieuses à l'âge scolastique que de l'« esprit musulman » enclin à la comparaison des religions. Renan mentionne l'indifférence des soufis ; il souligne la distance prise par Averroès vis-à-vis des trois monothéismes confondus dans le syntagme « *loquentes trium legum* » (les représentants des trois religions). Étrangère à la manière spéculative et à la mystique religieuse, la culture arabe était porteuse, selon Renan, d'une conception historique, et non pas philosophique, de la religion, donc des religions. Avec Averroès, l'Occident aurait reçu une certaine interprétation d'Aristote et le relativisme religieux, un morceau de philosophie grecque transformé par la lecture arabe et l'idée de religions comparées. Cette dualité se reflète dans l'image d'Averroès construite par Renan : l'auteur des « grands commentaires » fut considéré comme l'interprète par excellence d'Aristote même par ses plus farouches adversaires – comme Thomas d'Aquin ; en même temps, il était regardé comme l'incarnation de l'incrédulité et le blasphémateur des religions. L'Averroès de Renan incarne à la fois la nécessité de la raison grecque, de la raison cosmique, et l'esprit critique qui ne pouvait advenir que d'une comparaison, c'est-à-dire d'une relativisation des systèmes religieux.

Dans la reconstruction historiographique globale de Renan, l'averroïsme est une figure protéiforme qui remplit des fonctions très variables, parfois contradictoires. Sa cohérence est moins doctrinale que fonctionnelle : il représente la divergence et la différence. Dans son monde, en terre d'Islam, le rationalisme d'Averroès est un hapax. Au XIII^e siècle, dans ses premières formes, l'averroïsme latin s'oppose à la scolastique médiévale contrôlée par l'Église et au dogmatisme catholique en

170 - E. RENAN, *Averroès et l'averroïsme*, op. cit., p. 188.

171 - Par la force des choses, Renan demeure flou quant à l'identification des averroïstes du XIII^e siècle. Les milieux les plus divers sont évoqués : les traducteurs d'Averroès de la première moitié du XIII^e siècle, les maîtres ès arts parisiens de la seconde moitié du siècle, mais aussi l'école franciscaine, plus portée à la dissidence et effectivement visée, selon Renan, par la condamnation de 1277, sans oublier les mystiques allemands, Maître Eckhart surtout, dont la « mystique » est tributaire de la théorie averroïste de l'intellect (*ibid.*, p. 195).

172 - *Ibid.*, p. 201-214.

général. Enfin, au ^{xv}^e et au ^{xvi}^e siècle, l'averroïsme figure comme la négation de l'humanisme ; il est un obscurantiste séjour de la raison dans la scolastique qui fait obstruction à la vraie culture indo-européenne renaissante. L'averroïsme médiéval de Renan, l'esprit critique qu'il éveille, est l'annonce paradoxale d'une modernité qui ne peut advenir qu'une fois l'averroïsme mort. Finalement, selon Renan, « l'histoire de l'averroïsme n'est à proprement parler que l'histoire d'un vaste contresens », dans la mesure où Averroès n'est qu'un nom qui a couvert les doctrines « auxquelles il pensait le moins » ¹⁷³.

La marginalisation de la culture philosophique arabe par Renan n'est pas demeurée sans réponse critique. Dans la troisième édition d'*Averroès et l'averroïsme*, en 1866, Renan revient sur les critiques des historiens de la philosophie, en particulier sur celles de Ritter qui lui reprochait d'avoir gravement sous-estimé l'intérêt de la philosophie arabe. Renan persiste dans ses premières vues :

Je n'ai pu cependant modifier ma manière de voir en ce qui concerne les origines et le caractère de la philosophie arabe en général. Je persiste à croire qu'aucun grand parti dogmatique n'a présidé à la création de cette philosophie ¹⁷⁴.

La stratégie est ici claire. Les Sémites et le Moyen Âge constituent deux formes de négation de la philosophie grecque :

Ce n'est pas à la race sémitique que nous devons demander des leçons de philosophie. [...] [elle] n'a pas produit le plus petit essai de philosophie qui lui soit propre. [...] Il en faut dire autant de la philosophie du moyen âge ¹⁷⁵.

Quant à la Grèce, il s'agit de la retrouver dans sa pureté originelle, sans contaminations barbares, c'est-à-dire syriaques ou égyptiennes :

la Grèce seule aurait le droit de nous donner des leçons ; non pas cette Grèce d'Égypte et de Syrie, altérée par le mélange d'éléments barbares, mais la Grèce originale et sincère, dans son expression, pure et classique ¹⁷⁶.

Si le racisme culturel de Renan fait débat ¹⁷⁷, sur le plan de l'historiographie philosophique, un aspect paraît sans équivoque : la théorie des cultures de Renan n'est pas, comme chez Herder ou Degérando, une théorie qui se serait d'abord intéressée

173 - *Ibid.*, p. 298.

174 - Ernest RENAN, « Avertissement », *Averroès et l'averroïsme*, Paris, Michel Lévy, 1866, p. II.

175 - *Id.*, « Préface de la première édition » [1852], *ibid.*, p. VII-VIII.

176 - *Ibid.*, p. IX.

177 - Voir Shlomo SAND, « De la nation et du peuple juif chez Renan », in E. RENAN, *Qu'est-ce qu'une nation ?*, Paris, Flammarion, 2011, p. 9-43, qui part des remarques de R. IRWIN, *Dangerous Knowledge...*, *op. cit.*, p. 166-170 au sujet d'E. Said. Pour une lecture de Renan qui le lave des accusations de racisme, voir Perrine SIMON-NAHUM, « Avant-propos », in E. RENAN, *Histoire de l'étude de la langue grecque...*, *op. cit.*, p. 9-71.

à l'histoire des métissages culturels¹⁷⁸. Elle se situe plutôt dans la lignée de la théorie raciale de Meiners ou de l'histoire culturelle de Heeren. L'historiographie rénaniennne discrimine et ostracise. Premièrement, elle affirme la supériorité inconditionnelle de la raison moderne, distincte de la scolastique médiévale. Deuxièmement, elle situe racialement cette raison comme un patrimoine culturel exclusivement indo-européen. Troisièmement, elle programme une mythologie de l'origine dans laquelle la Grèce « classique », dans sa prétendue pureté originelle, constitue les racines de l'Europe.

L'étude des évaluations et des lectures de la philosophie médiévale arabe dans l'historiographie occidentale entre 1730 et 1860 permet de documenter un changement d'orientation et de cadrage autour de 1780. De nouveaux scénarios historiographiques se dessinent, dont les premières propositions sont formulées en Allemagne du Nord par les philosophes et historiens de la culture Meiners et Herder¹⁷⁹. Ils s'imposent dans le champ propre de l'histoire de la philosophie au début du XIX^e siècle.

Durant les trois premiers quarts du XVIII^e siècle, les scénarios de l'historiographie philosophique et de l'histoire culturelle sont en effet universalistes et discontinuistes. Les historiens de la culture narrent l'histoire universelle de la civilisation, de son enfance antédiluvienne à la modernité. Cette histoire universelle, qui inclut diachroniquement les cultures préhelléniques et synchroniquement les cultures exotiques, reconnaît des accidents, des ruptures et des rétrogradations. Les retards de la marche de la civilisation se situent aussi bien sur l'axe diachronique de l'histoire de l'humanité que sur l'axe synchronique de l'éloignement géographique et culturel par rapport à l'idéal européen, qui demeure l'unique point de fuite de l'histoire de la civilisation universelle. Dans ces récits, les Arabes et le Moyen Âge incarnent deux formes d'altérité exotique par rapport à la raison moderne, deux manifestations prérationnelles de l'humanité considérées comme extérieures à la civilisation. Le scolastique et l'Arabe sont tous deux regardés comme des sauvages. Brucker confond la scolastique latine et la philosophie arabe dans un même paradigme arabo-scolastique. Dans les Lumières françaises, chez Bayle, Boureau-Deslandes et Maréchal par exemple, l'Arabe est le bon sauvage, l'impie ; le scolastique, un obscur sauvage. La raison moderne n'a pas de passé médiéval et la modernité occidentale ne connaît pas d'anticipation ou de « germination » médiévale ou antique ; elle advient entre la Renaissance et le XVII^e siècle, au terme d'un long processus historique accidenté, qui la précède sans l'anticiper.

178 - A.-M. THIESSE, *La création des identités nationales...*, *op. cit.*, p. 12, pose un diagnostic sans équivoque : « une nouvelle théorie de la culture est formulée, qui permet de poser le national comme principe créateur de la modernité ». Voir aussi M. DETIENNE, *L'identité nationale...*, *op. cit.*, p. 47 et 76.

179 - L'importance du Cercle d'Iéna, en particulier de Schlegel, dans ce processus mérite également une attention particulière. Voir Catherine KÖNIG-PRALONG, *Médiévisme philosophique et raison moderne. De Pierre Bayle à Ernest Renan*, Paris, Vrin, à paraître.

À partir de 1780, dans le contexte sociopolitique d'un colonialisme européen exacerbé et de l'affirmation progressive des identités nationales européennes, l'histoire culturelle et l'histoire de la philosophie présentent de nouveaux scénarios, qui relèvent de stratégies de légitimation dont se passaient les intellectuels des Lumières. Par l'histoire et l'histoire de la philosophie, les intellectuels entreprennent de légitimer la supériorité de la rationalité moderne européenne d'une part, la création de cultures nationales d'autre part. Dans cette étude, il a été question de la première constellation. J'ai montré comment les historiens de la philosophie du XIX^e siècle ont décrit l'avènement historique d'une raison européenne moderne prétendument chrétienne par la culture religieuse et grecque par la philosophie. Le Moyen Âge et l'Antiquité sont les deux territoires historiques de ce montage hétéroclite qui participe d'une quête identitaire. Il s'agit de s'appropriier le Moyen Âge et de coloniser la philosophie, définie comme une propriété exclusivement indo-européenne dont la Grèce a été le berceau.

Or la constitution d'une rationalité européenne exclusive d'autres formes de rationalité philosophique et la légitimation de sa supériorité reposent sur des théories comparatistes qui distinguent synchroniquement des cultures essentiellement différentes. Formulées en Allemagne à la fin du XVIII^e siècle, ces théories sont importées et adaptées dans le paysage de l'historiographie philosophique française durant la première moitié du XIX^e siècle. L'histoire de la philosophie à coloration biologique du baron de Degérando rappelle l'histoire naturelle des cultures qui se lit dans les *Ideen* de Herder et qui est médiatisée par l'histoire de la philosophie de Tiedemann notamment¹⁸⁰. L'opposition entre Aryens (ou Indo-Européens) et Sémites scénarisée par Renan concorde avec les vues de Schmölders, elles-mêmes anticipées par le racisme de Meiners.

Ces stratégies d'exclusion et de démarcation confèrent au Moyen Âge et aux Arabes de nouvelles fonctions dans l'histoire de la raison philosophique. D'une part, bien qu'elles présentent des scénarios divergents, les nouvelles entreprises de colonisation du passé ont pour point commun l'affirmation de la nature grecque de la philosophie. Chez Degérando et dans l'école cousinienne, le Moyen Âge signifie le début de la modernité, car il est l'âge durant lequel la philosophie grecque s'est christianisée pour donner naissance à la culture européenne moderne. Chez Renan, qui dénie au christianisme médiéval cette mission civilisatrice, l'héritage grec est plutôt envisagé comme le transfert temporel d'un patrimoine grec invariant, de l'Antiquité à la modernité. D'autre part, un consensus semble se dessiner au sujet des Arabes. Bien que Degérando – comme Herder avant lui – loue le métissage culturel arabo-latin qui s'est opéré à l'âge scolastique, les Arabes sont souvent considérés comme de simples passeurs, sinon comme de purs réceptacles de la philosophie grecque durant les âges obscurs. De Meiners à Schmölders et Renan, une

180 - À la fin des chapitres 24 et 27 de la deuxième édition de son histoire de la philosophie, Degérando mentionne en effet ses sources. Outre Brucker, il utilise abondamment Buhle, Tennemann et Tiedemann (J.-M. DEGÉRANDO, *Histoire comparée des systèmes de philosophie...*, op. cit., t. 4, p. 323-324 et 607-612).

théorie raciste refuse en outre aux peuples « sémitiques » tout accès à quelque rationalité philosophique que ce soit. Avec Heeren et le débat sur la médiation arabe, les dernières conséquences de cette vision aboutissent à la négation du transfert arabo-latin. Cette aberration historiographique engendre à son tour un conflit de compétences qui oppose orientalistes et historiens de la philosophie et qui, pour la première fois, conduit à la considération pour eux-mêmes des contenus de la philosophie médiévale arabe ainsi qu'à leur évaluation positive, chez Ritter et Munk.

Catherine König-Pralong
Philosophisches Seminar
Albert-Ludwigs-Universität Freiburg