

L'islamophobie déconstruite

Aurélien ROBERT

À travers une étude minutieuse de la controverse déclenchée en 2008 par le livre de Sylvain Gouguenheim, un ouvrage collectif décortique les ressorts de l'islamophobie savante et ses usages politiques.

Recensé : Philippe Büttgen, Alain de Libera, Marwan Rashed, Irène Rosier-Catach (dir.), *Les Grecs, les Arabes et nous. Enquête sur l'islamophobie savante*, Paris, Fayard, 2009.

Plus d'un an après la publication du livre de Sylvain Gouguenheim *Aristote au Mont Saint-Michel* paraissait *Les Grecs, les Arabes et nous*, un volume collectif qui non seulement constitue une réponse aux thèses et aux arguments de Gouguenheim, mais montre aussi de quoi son livre était le nom. Car au-delà de la fausseté historique avérée de nombreuses thèses centrales de cet ouvrage, on peut y voir le reflet d'enjeux qui dépassent largement la querelle d'érudits. À l'heure des débats sur l'identité nationale et sur le port de la burqa, il semble nécessaire de se pencher de près sur le discours des « racines grecques de l'Europe chrétienne », surtout quand celui-ci comporte un jugement comparatif sur les valeurs et les mérites de l'Europe et du monde arabe, des chrétiens et des musulmans, des langues sémitiques et des langues indo-européennes.

Ce livre montre que ce que Gouguenheim faisait passer pour une simple mise à jour des connaissances historiques sur le rôle et l'importance du monde arabe dans la transmission du savoir grec masquait en fait un jugement idéologique sur l'islam que l'on retrouve dans de nombreux débats. Seule une approche holiste pouvait faire apparaître l'implicite dans ce

réseau de points de vue sur la place et le rôle de l'islam dans la culture occidentale. Selon Gouguenheim, l'Occident ne devrait rien ou presque à la transmission arabe du savoir grec, puisqu'il existe une filière concurrente de traductions latines du grec. Comme « notre » savoir est grec, Gouguenheim tente de montrer que l'Occident n'a aucunement eu besoin de la médiation arabe, mais aussi – et c'est plus grave – que les Arabes n'étaient pas capables, faute d'outils linguistiques et conceptuels appropriés, d'assimiler ce savoir grec.

Les auteurs qui ont participé à cette entreprise collective ne pouvaient s'en tenir à une simple logique de contre-argumentation savante, qui se contenterait de faire la liste des erreurs de Gouguenheim et de ceux qui illustrent le même genre d'historiographie identitaire. Car ce n'était pas seulement aux collègues universitaires qu'il fallait s'adresser, mais au large public auquel Gouguenheim lui-même entendait délivrer des vérités prétendument cachées par les chercheurs de métier. Il s'agissait donc de montrer que derrière les habits du discours savant – habits minces mais qui ont fait illusion – se cache une nouvelle forme d'islamophobie. N'est-ce pas à la fois trop fort et trop flou ? Le livre montre le contraire. Si le terme peut sembler aussi flou, ou équivoque, que celui d'islam/Islam (désignant à la fois une religion, une civilisation, l'ensemble des musulmans, etc.), on a ici la démonstration que l'islamophobie dont il est question vise bien tous ces sens de l'islam. Par-delà le cas Gouguenheim, ce livre fait donc apparaître une constellation de philosophes, d'historiens, de critiques et d'hommes politiques ou d'Église qui reprend en chœur ce discours sur le faible rôle de l'Islam/islam dans l'histoire de la culture mondiale.

L'islamophobie revêt désormais des formes nouvelles et pernicieuses : elle est réactive, en ce qu'elle entend prendre le contre-pied d'un savoir déjà constitué par des spécialistes, tout en ne s'adressant pas à ces derniers, mais au grand public (elle instrumentalise donc le milieu de la recherche en prétendant dévoiler les résultats des chercheurs) ; elle se veut modérée (il s'agit seulement au départ d'infléchir ce que l'on enseigne dans les universités) et simple (elle présente ses idées comme si elles étaient évidentes, et ne prend pas le temps de la nuance) ; elle est relayée par les médias et reprise par une partie du monde politique.

Le savant et le critique

Dans le premier chapitre du livre, Irène Rosier-Catach se livre à une revue de presse qui fournit les éléments principaux pour comprendre cette affaire et son devenir médiatique. À l'époque, les journaux n'ont retenu que le début de l'argumentation de Gouguenheim, laissant de côté le propos dégradant sur les Arabes et sur l'Islam. Ils n'ont fait place qu'au supposé scoop : un certain Jacques de Venise a traduit Aristote en latin au Mont-Saint-Michel avant que nous ne recevions les traductions de l'arabe ; les Arabes n'auraient donc pas joué un rôle si important dans la transmission du savoir grec. Non seulement, on trouve dans n'importe quelle bonne (et même mauvaise) encyclopédie une notice sur Jacques de Venise, mais les critiques ont négligé la fin du livre dans laquelle apparaissent les thèses essentialistes sur l'Islam (civilisation incapable d'assimiler le savoir grec et de s'ouvrir aux autres cultures) et sur la langue arabe (inapte à traduire le grec et à rendre un discours philosophique). Les médias ont ainsi pris position en faveur de l'historien isolé et victimisé, reconduisant ainsi les clichés sur les représentants de la *doxa* universitaire et ses mandarins.

Si le contenu de cette affaire présente quelque nouveauté, liée à une actualité parfois brûlante, ce dont elle est le symptôme est connu depuis longtemps. À la suite d'une critique très favorable du livre de Bernard-Henri Lévy *Le Testament de Dieu* parue dans *Le Nouvel Observateur* en juin 1979, l'historien Pierre Vidal-Naquet écrivit une lettre au journal dans laquelle il recensait une partie des très nombreuses erreurs historiques, parfois aberrantes, du livre de Lévy, remettant ainsi en cause à la fois le contenu du livre, l'éloge des journalistes et les faibles exigences des éditeurs. Il se demandait alors « comment peut-il se faire que, sans exercer le moindre contrôle, un éditeur, des journaux, des chaînes de télévision lancent un pareil produit comme on lance une savonnette, sans prendre les garanties de qualité que l'on exige précisément d'une savonnette ? » (*Le Nouvel Observateur*, 18 juin 1979). Aujourd'hui, les mêmes « savants » citent très sérieusement les travaux du désormais fameux, mais toujours inexistant, Jean-Baptiste Botul.

Nous ne reprendrons pas ici la liste des erreurs de Gouguenheim, d'autres l'ont fait ailleurs avec force détails, comme le Père Bataillon¹, et le livre dont nous rendons compte ici

¹ Son texte « Sur Aristote et le Mont Saint-Michel. Notes de lecture » a été republié récemment dans J. Celeyrette et M. Lejbowicz (dir.), *L'Islam médiéval en terres chrétiennes. Science et idéologie*, Lille, Septentrion, 2008, p. 105-114. On trouvera dans ce volume quelques articles précis contrant les thèses de Gouguenheim, notamment celui de Sten Ebbesen sur Jacques de Venise.

abonde en critiques précises (l'article d'Hélène Bellosta sur l'histoire des sciences arabes est remarquable de ce point de vue). Il est certainement plus utile ici de relever les principaux biais idéologiques qui ont conduit à ce genre de falsification historique.

Intégrations et assimilations asymétriques

Les Grecs, les Arabes et nous met en évidence plusieurs éléments distincts dans la thèse de Gouguenheim, que l'on retrouve aussi chez un Rémi Brague ou un Jacques Heers : l'autarcie de l'Occident et la connaturalité de la culture grecque et de la culture chrétienne ; l'hellénisation limitée – voire manquée – du monde arabe (les Arabes auraient reçu passivement le savoir grec qu'ils n'ont pas su assimiler). Ces deux aspects sont bien entendu liés, car c'est parce que la raison est l'apanage des Grecs et des chrétiens que l'islam n'a pu ni s'helléniser, ni devenir rationnel.

Les chapitres rédigés par Hélène Bellosta, Djamel Kouloughli et Marwan Rashed montrent très clairement que le monde arabo-musulman n'a pas reçu passivement le savoir grec, puisqu'un savoir y était déjà constitué, dont une large partie n'avait d'ailleurs pas encore d'équivalent en Occident (comme l'algèbre ou la médecine). Le besoin de traductions des textes grecs en arabe ne s'explique donc que par une volonté d'un savoir nouveau pour répondre à des questions déjà posées par les penseurs arabes. En ce qui concerne la philosophie, Marwan Rashed montre comment dès le IX^e siècle les théologiens rationnels (les *Mutakallimun*) formulaient des théories très complexes pour penser la compatibilité de la liberté et de la prédestination, les limites du possible en métaphysique et la constitution du monde dans une physique de la création. Marwan Rashed rappelle à quel point les discussions sur la notion d'atome étaient importantes chez les théologiens du *Kalam*. Il est frappant de constater – Rashed ne va pas jusque-là – combien l'atomisme latin du XIV^e siècle est proche de celui des Arabes des IX^e et X^e siècles². Et pour cause : les Latins ont connu cet atomisme arabe par plusieurs sources traduites de l'arabe, notamment par le *Guide des égarés* de Maïmonide (la médiation juive est étrangement absente du livre de Gouguenheim, comme le montre le chapitre de Jean Christophe Attias), mais aussi par l'intermédiaire d'al-Ghazâlî, d'Avicenne et d'Averroès.

² Nous nous permettons de renvoyer à C. Grellard et A. Robert (dir.), *Atomism in Late Medieval Philosophy and Theology*, Leiden-Boston, Brill, 2009.

Il est cependant exagéré, de la part de Rashed, de voir dans cette philosophie arabe « les débuts de la philosophie moderne », car au jeu des similitudes entre thèses et entre arguments on peut toujours aller plus en amont pour trouver les premiers modernes. Ce n'est pas parce que l'on trouve des occasionnalistes, des atomistes ou encore une opposition entre ce qui semble être une métaphysique générale (aristotélicienne) et des métaphysiques spéciales (platonisantes) chez les auteurs arabes que leurs philosophie sont identiques à – ou annoncent – la philosophie des modernes (Descartes, Leibniz, Spinoza, etc.). Ce n'est pas parce qu'Augustin a formulé le *cogito ergo sum* qu'il est Descartes. Ces remarques n'enlèvent cependant rien au propos central de l'article.

Dans une courte note intitulée « Deux poids, deux mesures » (p. 47-51), Luca Bianchi montre à quel point la lecture de Gougenheim est asymétrique. Nombre de ses affirmations à propos du monde arabe pourraient valoir pour le monde latin. En témoignent les censures répétées d'Aristote par les Latins. Gougenheim en est-il conscient lorsqu'il ne mentionne pas non plus les condamnations par l'Église d'un Giordano Bruno ou d'un Galilée ? Parce qu'il est tenté par l'essentialisme, Gougenheim passe allègrement sur les nuances de l'histoire des idées.

Du relativisme à l'essentialisme linguistique

Dans le chapitre consacré à la traduction, le linguiste Djamel Kouloughli souligne à quel point les conceptions linguistiques de Gougenheim sont simplistes et incohérentes. Elles s'articulent aux présupposés formulés dans les travaux d'Ernest Renan sur les langues sémitiques et à ceux de Humboldt ou de Sapir-Worf sur le génie des langues. Gougenheim assène sans fondement que la langue arabe est le reflet de structures mentales particulières (entendez : faibles), incompatibles avec la pensée grecque (synonyme de raison) et avec la philosophie en particulier, car il s'agirait d'une langue essentiellement religieuse et poétique. Djamel Kouloughli montre la fausseté de ce discours et rappelle comment, du point de vue du linguiste, il est possible de traduire n'importe quel contenu d'une langue naturelle dans une autre, malgré les difficultés que ce travail peut poser dans la pratique. Il insiste aussi sur ce qui est peut-être le plus grand paradoxe de cette histoire : si le grec n'est pas traduisible en arabe et si l'arabe n'est pas une langue philosophique, alors pourquoi les Arabes ont-ils tout de même traduit un corpus impressionnant de textes scientifiques et philosophiques grecs ? Que dire des traités philosophiques écrits en arabe avant et après les traductions arabes

d'Aristote ? Et pourquoi nous sommes-nous servis à notre tour de ces traductions et de ces traités pour tenter de comprendre quelque chose à la philosophie grecque ?

Le relativisme des islamophobes va donc de pair avec ce que Philippe Büttgen appelle un « comparatisme négatif », que l'on retrouve dans la théologie de Benoît XVI. L'encyclique *Fides et ratio* de Jean Paul II affirmait déjà la connaturalité du *logos* et de la religion chrétienne. Le discours de Ratisbonne de Benoît XVI franchit un pas lorsqu'il mentionne la discussion entre Manuel II Paléologue et un musulman tout en enjoignant les catholiques à retrouver les Lumières grecques contre ce qu'il appelle « les Lumières radicales » (celles d'un Kant par exemple). Philippe Büttgen montre que si l'on ne peut pas taxer le pape d'islamophobie, son discours révèle cependant l'émergence d'une nouvelle apologétique au sein de l'Église catholique, autrement appelée par lui « théologie comparée négative ». Ce genre apologétique ne cherche plus l'universel et le dialogue entre les religions, mais insiste au contraire sur les différences et cherche à établir la supériorité du christianisme par sa différence avec l'islam, comme le font Gougenheim et Brague.

L'Europe chrétienne du médiéviste, le choc des civilisations et l'identité nationale

Quel sens cela a-t-il d'opposer les Grecs, les Arabes et nous ? À qui correspond ce « nous » sans cesse utilisé, parfois opposé à un « on » tout aussi flou. Nous les Latins ? Nous les Européens ? Quel sens cela aurait-il eu au Moyen Âge ? Dans le chapitre intitulé « Les Latins parlent aux Latins », Alain de Libera montre combien le terme « grec » est équivoque dans le discours des philosophes médiévaux dans le monde latin : il renvoie parfois à des chrétiens, parfois à des païens, parfois ils constituent l'ennemi numéro un, parfois on les vante, etc. La même chose vaut pour le rapport des philosophes médiévaux latins aux philosophes arabes. Quant à l'Europe, il est rappelé ce que Jacques Le Goff a déjà montré, à savoir que le sentiment européen n'existait pas avant le XV^e siècle. Bref, « parler des racines grecques de l'Europe chrétienne n'aurait donc eu aucun sens pour un scolastique » (p. 175).

Ce n'est là qu'une partie de la stratégie essentialiste, qui n'hésite pas à user de constructions fictives, comme celle d'une civilisation médiévale et occidentale, fruit d'une tradition culturelle et religieuse uniforme, construite par l'opposition à d'autres civilisations et en particulier à la civilisation islamique. On se souvient que les attentats du 11 septembre 2001 avaient remis au goût du jour les thèses de Samuel Huntington sur le choc des civilisations : plus qu'une incompatibilité transitoire entre des peuples ou des sociétés, il y

aurait une incommensurabilité radicale et essentielle entre leurs schèmes conceptuels. De l'aveu même de son auteur, cette thèse était influencée par les travaux de l'historien Fernand Braudel. Dans le chapitre intitulé « Faire et défaire l'histoire des civilisations », Blaise Dufal montre comment, en France, une grande partie de l'historiographie, et pas seulement sur le Moyen Âge, reprend cette *Grammaire des civilisations*, que Braudel a déclinée de diverses manières, jusqu'à écrire *L'Identité de la France* (Flammarion, 1986), ouvrage instrumentalisé dans les années 1980 par le Front national.

Braudel occupe encore aujourd'hui une place centrale dans les sciences sociales, mais aussi en politique, puisque le conseiller du président actuel, Henri Guaino, justifie le fameux « Discours de Dakar » sur « l'homme noir » par les travaux de Braudel. Gouguenheim se place aussi sous son autorité lorsqu'il tente de comparer les civilisations médiévales chrétiennes et musulmanes. Comme le montre très clairement Dufal, le concept de « civilisation » n'est jamais questionné pour lui-même par ceux qui y font appel. Loin d'être un concept neutre, il implique chez nombre d'historiens qui l'utilisent une tendance à l'essentialisme et au comparatisme. Blaise Dufal nous invite donc, à la suite de Jack Goody, à sortir du concept de civilisation et à revenir à une histoire nuancée. En sortir ne signifie pas seulement opérer un tournant historiographique déjà amorcé par de nombreux historiens, mais aussi prendre garde aux usages politiques du concept de civilisation, aujourd'hui comme hier, notamment dans le pseudo-débat sur l'identité nationale. Il suffit en effet de lire le livre de la médiéviste Colette Beaune, *Naissance de la nation France* (Gallimard, 1985), pour comprendre combien il est difficile de penser l'identité nationale pour peu que l'on choisisse de ne pas sacrifier la complexité des processus historiques. De Libera rappelle avec justesse le mot de Paul Vignaux, qui invitait les historiens de la philosophie à « laisser voir la diversité rebelle », puis conclut : « À l'âge des monolithes identitaires et des pieuses reconstitutions, le conseil reste opportun, pour ne pas dire de salut public » (p. 207).

Retrouver une République des lettres sereine

Quelques semaines après la parution de l'échange entre Bernard-Henri Lévy et Pierre Vidal-Naquet cité plus haut, Cornelius Castoriadis s'était exprimé à son tour pour dénoncer ce qu'il appelait « l'imposture publicitaire ». Mais selon lui le problème était beaucoup plus grave : « Sous quelles conditions sociologiques et anthropologiques, écrivait-il, dans un pays de vieille et grande culture, un "auteur" peut-il se permettre d'écrire n'importe quoi, la "critique" le porter aux nues, le public le suivre docilement – et ceux qui dévoilent

l'imposture, sans nullement être réduits au silence ou emprisonnés, n'avoir aucun écho effectif ? » (*Le Nouvel Observateur*, 9 juin 1979). Selon Castoriadis, les raisons sont multiples et tiennent à l'état de notre société, mais plus particulièrement au fait qu'il n'y a plus d'*éthos* démocratique dans la République des lettres. « Si la critique continue à abdiquer sa fonction, écrivait Castoriadis, les autres intellectuels et écrivains auront le devoir de la remplacer ». Concernant l'affaire Gouguenheim, c'est désormais chose faite avec *Les Grecs, les Arabes et nous*.

Publié dans laviedesidees.fr, le 16 avril 2010

© laviedesidees.fr