



HAL
open science

Écrire Averroès au présent. Étude comparée de deux fictions biographiques d'expression française: Au Détroit d'Averroès de Driss Ksikès et Averroès ou le secrétaire du diable de Gilbert Sinoué

Shaghayegh Orouji

► **To cite this version:**

Shaghayegh Orouji. Écrire Averroès au présent. Étude comparée de deux fictions biographiques d'expression française: Au Détroit d'Averroès de Driss Ksikès et Averroès ou le secrétaire du diable de Gilbert Sinoué. Sciences de l'Homme et Société. 2022. dumas-04185750

HAL Id: dumas-04185750

<https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-04185750v1>

Submitted on 23 Aug 2023

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Écrire Averroès au présent

Étude comparée de deux fictions

biographiques d'expression française : *Au Déroit*
d'Averroès de Driss Ksikès et *Averroès ou le secrétaire*
du diable de Gilbert Sinoué

Shaghayegh OROUJI

Sous la direction de Monsieur Ridha Boulaâbi
Maître de conférence en littératures francophones, UMR Litt&Arts

Université Grenoble-Alpes

UFR LLASIC

Département de Lettres

Mémoire de Master 2 recherche – Mention Arts, Lettres, Civilisations – 15 ECTS

Parcours Comparatisme, Imaginaire, Socio-Anthropologie

Option : Littérature générale et comparée

Année universitaire 2021-2022



Écrire Averroès au présent

Étude comparée de deux fictions

biographiques d'expression française : *Au Détroit
d'Averroès* de Driss Ksikès et *Averroès ou le secrétaire
du diable* de Gilbert Sinoué

Shaghayegh OROUJI

Sous la direction de Monsieur Ridha Boulaâbi
Maître de conférence en littératures francophones, UMR Litt&Arts

Université Grenoble-Alpes

UFR LLASIC

Département de Lettres

Mémoire de Master 2 recherche – Mention Arts, Lettres, Civilisations – 15 ECTS

Parcours Comparatisme, Imaginaire, Socio-Anthropologie

Option : Littérature générale et comparée

Année universitaire 2021-2022

*À Mariam,
la petite dernière,
la promesse de l'aube.*

Remerciements

Je tiens à remercier vivement mon directeur de mémoire, Monsieur Ridha Boulaâbi, pour son aide et ses précieux conseils.

Je tiens également à exprimer toute ma reconnaissance à Madame Isabelle Krzywkowski pour sa disponibilité et son écoute, à Monsieur Laurent Demanze pour son séminaire sur les enjeux de la création contemporaine et ses précieux retours, et à Julie Martin-Cabétich pour son soutien et sa relecture de mon travail.

Je souhaite remercier infiniment mes parents, Hossein et Roya, ma sœur, Mariam, et mon frère, Abbas. Leur souvenir m'a donné la force pour surmonter toutes les difficultés.

Enfin, j'aimerais exprimer tous mes remerciements amicaux à l'équipe de la bibliothèque BULLES, Aurélie, Gaëlle, Louisa et Nadi pour leur soutien tout au long de cette année.



DECLARATION

1. Ce travail est le fruit d'un travail personnel et constitue un document original.
2. Je sais que prétendre être l'auteur d'un travail écrit par une autre personne est une pratique sévèrement sanctionnée par la loi.
3. Personne d'autre que moi n'a le droit de faire valoir ce travail, en totalité ou en partie, comme le sien.
4. Les propos repris mot à mot à d'autres auteurs figurent entre guillemets (citations).
5. Les écrits sur lesquels je m'appuie dans ce mémoire sont systématiquement référencés selon un système de renvoi bibliographique clair et précis.

NOM : Orouji PRENOM : Shaghayegh

DATE : 3/6/2021 SIGNATURE :

Introduction

Les écritures biographiques occupent une place importante dans les productions littéraires d'aujourd'hui. Elles jouissent d'une popularité croissante et attirent l'attention du lectorat partout dans le monde au point qu'on commence à parler du « marché des "vies"¹ ». Biographies factuelles des personnalités contemporaines, biographies fictives des figures attestées du passé, et celles de figures imaginaires : raconter la vie de l'Autre semble être un enjeu crucial qui prend en charge la diversité des formes d'écriture proposées par les littératures française et francophone. Comme nous le rappelle Alexandre Gefen : « l'heure est au tout biographique² ».

Plus précisément, en analysant une série de publications des récits de vie en français vers la fin du XX^e et le début du XXI^e siècle, les spécialistes de littérature française contemporaine parlent du « retour du biographique », ou plutôt de la renaissance d'un genre qu'ils appellent la « fiction biographique ». On peut se référer à nouveau à Alexandre Gefen qui résume la définition de ce genre s'inscrivant dans le cadre plus général du *Life writing*, une « supra-catégorie plus large d'origine anglo-saxonne³ » :

Brouillant avec délice les frontières débattues de l'histoire et de la fiction, du récit de vie et de l'essai, mêlant personnages célèbres, hommes infâmes et avatars imaginaires en un peuple fantaisiste et bigarré, la fiction biographique a désormais tout d'un genre institué dans le champ littéraire contemporain.[...] L'étiquette générique de *vie* (le plus souvent au pluriel), archaïque il y a vingt ans encore, vient recouvrir les formes littéraires les plus variées, allant de l'autofiction pure à l'enquête biographique factuelle, en passant par d'innombrables dispositifs biographoïdes inclassables, où se confondent allègrement la première et la troisième personne, le pluriel et le singulier.⁴

¹APTER, Emily, « Campus et média : lutte à mort pour le marché des vies », *Critique : Biographies. Mode d'emploi*, n°781-782, juin-juillet 2012, p. 540.

² GEFEN, Alexandre, « Au pluriel du singulier : la fiction biographique », *Critique : Biographies. Mode d'emploi, op.cit.*, p. 565.

³*Idem.*, « "Soi-même comme un autre" : présupposés et significations du recours à la fiction biographique dans la littérature française contemporaine », *Fictions biographiques XIX^e-XXI^e siècles*, textes réunis et présentés par MONLUCON, Anne-Marie, SALHA, Agathe, Toulouse, PUM, 2007, p. 58.

⁴*Idem.*, « Au pluriel du singulier : la fiction biographique », *op. cit.*, p. 565.

De même, les publications multiples faisant appel à la fiction biographique ne se limitent pas aux récits des écrivains français. Nous constatons le même intérêt pour le biographique chez les écrivains francophones qui confirment leur inscription dans « un genre désormais institué dans le champ littéraire contemporain ». Plus précisément, à la fin du XX^e et au début du XXI^e siècle, on assiste à une multiplication des fictions biographiques chez les auteurs maghrébins et moyen-orientaux. À cet égard, il nous semble nécessaire de mentionner une série de fictions biographiques produites par des auteurs comme Amin Maalouf avec *Léon l'Africain* (Jean-Claude Lattès, 1986) sur le diplomate *Hasan ibn Muhammad al-Wazzan*, *Les Jardins de lumière* (Jean-Claude Lattès, 1991), une biographie du prophète persan Mani, *Samarcande* (Librairie générale française, 1989), une biographie romancée de trois figures historiques persanes, à savoir Omar Khayyam, Hassan Sabah et Nizâm el-Molk. Il est intéressant de mentionner aussi Salim Bachi avec *Le Silence de Mahomet* (Gallimard, 2008), *Moi, Khaled Kelkal* (Grasset, 2012), le portrait de l'auteur de l'attentat à la station de métro Saint-Michel à Paris ; et Kébir Mustapha Ammi avec *Évocation de Hallaj : martyr mystique de l'islam* (Presses de la Renaissance, 2003), le célèbre mystique persan, *Mardochee* (Gallimard, 2011) sur le rabbin et explorateur marocain et sur le missionnaire chrétien Charles de Foucauld, *Une année avec saint Augustin* (Presses de la Renaissance, 2018), *Ben Aïcha* (Mémoire d'encrier, 2019) sur le célèbre corsaire marocain. On peut également citer Gilbert Sinoué avec *La Pourpre et l'olivier* (Olivier Orban, 1987) sur Calixte le 16^e pape, *Avicenne ou la route d'Ispahan* (Denoël, 1989) sur le philosophe musulman persan Ibn Sina, *Le Dernier pharaon : Méhémet-Ali (1770-1849)* (Pygmalion, 1997), *L'Ambassadrice* (Calmann-Lévy, 2002) sur Lady Hamilton, *Akhenaton : le dieu maudit* (Folio, 2005), *Moi, Jésus* (J'ai lu, 2010), *La Nuit de Maritzburg : l'éternel amour de Gandhi* (Flammarion, 2014), le portrait de Gandhi, *L'Envoyé de Dieu* (L'Archipel, 2015), la vie du prophète de l'Islam, *Averroès ou le secrétaire du diable* (Fayard, 2017), Driss Ksikès, *Au Déroit d'Averroès* (Le Fennec, 2017), les deux derniers sur Ibn Rushd, le philosophe musulman andalou.

Si on s'attarde sur les titres des œuvres mentionnées, on constate que les personnages historiques qui reviennent ont souvent un lien direct ou indirect avec l'orientalisme ou les rapports culturels entre Orient et Occident. En effet, ce sont des figures historiques qui, soit ont été étudiées par la tradition orientaliste européenne, soit ont joué un rôle important dans les rapports socioculturels ou politiques entre les sociétés occidentales et orientales dans un passé proche ou lointain. Par exemple, on peut évoquer la biographie de Hasan ibn

Muhammad al-Wazzan, dit *Léon l'Africain*, diplomate et explorateur andalou du XV^e siècle qui, né musulman, a été capturé lors d'un voyage maritime et a été amené chez le pape Léon X qui l'a baptisé sous le nom de Jean-Léon de Médicis. Puis, il s'est consacré à l'apprentissage des langues latines, à l'enseignement de l'arabe et à l'écriture d'un ouvrage sur l'Afrique (*Description de l'Afrique*) à la demande du pape. On peut aussi identifier des figures historiques orientales largement étudiées par les islamologues occidentaux, comme *Mansur al-Hallaj*, le célèbre soufi persan du IX^e siècle, condamné à mort à cause de ses idées mystiques considérées comme hérétiques, et dont la redécouverte des textes sur le mysticisme en Occident a été rendue possible par les travaux de Louis Massignon (1883-1962), islamologue et orientaliste français.

Ainsi, la brève étude des titres nous montre bien que le choix de toutes ces figures historiques en lien avec les rapports Orient-Occident n'est pas anodin. En effet, ce qui attire notre attention dans la réapparition des figures liées à l'orientalisme c'est leur contexte de production. L'intérêt pour ces figures s'inscrit dans un contexte culturel et intellectuel particulier : l'émergence et l'institutionnalisation des « études postcoloniales », visant à étudier les différentes formes de domination exercées par les pays colonisateurs, notamment après les mouvements d'indépendances. Elles réagissent, avec un regard critique, à l'héritage culturel laissé par le colonisateur.

Le texte fondateur⁵ des études postcoloniales est l'ouvrage polémique d'Edward Saïd, *L'Orientalisme*, publié en 1978⁶, qui a suscité un certain nombre de débats critiques sur la question de l'héritage culturel de la colonisation et qui a ouvert un champ de recherche autour de cette problématique. La thèse principale développée par Saïd dans son ouvrage repose, pour résumer, sur la mise en question de l'orientalisme savant, ainsi que l'ensemble de représentations littéraires et artistiques de l'Orient créées par l'Occident qui « s'appuient [...] sur des institutions, des traditions, des conventions, des codes d'intelligibilité⁷ ». Ces représentations alimentaient une véritable entreprise impérialiste et colonialiste de la part des pays colonisateurs comme la France, l'Angleterre, les États-Unis, pour s'assurer la domination sur l'Orient.

Si on revient sur la liste non exhaustive mais significative des fictions biographiques écrites par les auteurs du Moyen-Orient et du Maghreb, on constate que la plupart des figures choisies sont aussi plus ou moins en rapport avec l'orientalisme savant, le savoir laissé par le colonisateur mis en question par Saïd et par les études postcoloniales : Avicenne, Averroès, Mani, Mahomet, Hallaj, etc. sont des figures largement étudiées, aussi bien par la tradition orientale que par la tradition orientaliste. Ainsi, nos premiers constats montrent que ces

⁵ Dans le prolongement des thèses de Saïd développées dans *L'Orientalisme*, une grande série d'ouvrages et d'articles sont apparus entre les années 80 et 90, à savoir : Benedict Anderson, *L'Imaginaire national* (1981), Édouard Glissant, *Le discours antillais* (1981), Premier numéro de *Subaltern Studies* (1982), dirigé par Ranajit Guha, Partha Chatterjee, *Nationalist Thought on the Colonial World: A Derivative Discourse* (1986), Peter Hulme, *Colonial Encounters: Europe on the Native Caribbean 1492-1797* (1986), Ngũgĩ wa Thiong'o, *Decolonising the Mind: The Politics of Language in African Language* (1986), Frederic Jameson, « Third-Worlds Literature in the Era of Multinational Capitalism » (1986), Benita Parry, « Problems in Current Theories of Colonial Discourse » (1987), Chandra Talpade Mohanty, « Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourse » (1988), V. Y. Mudimbe, *The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge* (1988), Gayatri Chakravorty Spivak, « Les Subalternes, peuvent-elles parler ? » (1988), Bill Ashcroft, Gareth Griffiths et Helen Tiffin, *The Empire Writes Back: Theory and Practice* (1989), Jean Bernabé, Patrick Chamoiseau et Raphaël Confiant, *Éloge de la créolité* (1990), Terry Eagleton, Frederic Jameson et Edward W. Saïd, *Nationalisme, Colonialisme et Littérature* (1990), Salman Rushdie, *Patries Imaginaires* (1991), Aijaz Ahmad, *In Theory: Classes, Nations, Literatures* (1992), Mary Louise Pratt, *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation* (1991), Edward W. Saïd, *Culture et impérialisme* (1993), Homi K. Bhabha, *The Location of Culture* (1994).

⁶ L'année 1978 n'est pas seulement une date décisive pour les études postcoloniales mais il marque aussi les événements historiques importants dans le monde musulman à savoir, les manifestations massives des révolutionnaires iraniens contre le Shah qui aboutissent à l'installation du nouveau régime, la république islamique, par Ayatollah Khomeini ; ou les accords du Camp David d'après lesquels Israël accepte de se retirer du Sinaï et l'« auto-gouvernement » est promis aux Palestiniens des territoires occupés.

⁷ SAÏD, Edward, *L'Orientalisme : l'Orient créé par l'Occident* (texte original *Orientalism*, 1978), traduit par Catherine Malamoud, Paris, Éditions du Seuil, 1980, 2005, p. 60.

fictions biographiques dialoguent avec les thèses de Saïd et des études postcoloniales à travers ces figures qui marquent l'histoire des rapports Orient-Occident. Dans cette étude, nous nous concentrons sur la figure d'Averroès ou Ibn Rushd, le philosophe andalou du XII^e siècle, qui est au centre de deux fictions biographiques d'expression française : *Averroès ou le secrétaire du diable* (Fayard : 2017) de Gilbert Sinoué ; *Au Déroit d'Averroès* (Le Fennec : 2017) de Driss Ksikès.

Driss Ksikès, journaliste, écrivain, essayiste et dramaturge marocain d'expression française, est né à Casablanca en 1968. Ayant été rédacteur en chef de *Telquel* puis Directeur de publication *Nichane*, deux hebdomadaires marocains, il est actuellement directeur du CESEM, le centre de recherche de l'Institut des hautes études de management (HEM) de Rabat, de sa revue *Economia*, et professeur en média et culture. Il a écrit deux romans intitulés *Boîte noire* (2006) et *L'Homme descendu du silence* (2014), ainsi que plusieurs pièces de théâtre à savoir *Pas de mémoire, mémoire de pas* (1998), *N'enterrez pas trop vite Big Brother* (2013), *180 degrés* (2014) etc. C'est en 2017 qu'il publie son roman *Au Déroit d'Averroès* écrit sur la vie et la pensée d'Averroès, le philosophe musulman et andalou du Moyen Âge. Loin d'être une biographie linéaire, l'histoire du roman commence par le récit d'un narrateur en quête des points obscurs de la vie et de la pensée d'Ibn Rushd⁸. Cette quête biographique aboutit souvent à la prise de conscience d'une sorte de faille, c'est-à-dire d'une pièce manquante à propos de cette figure. Cela se manifeste dès le début du roman à travers l'interrogation de la double appellation, Averroès-Ibn Rushd, qui évoque la double réception du philosophe en Orient et en Occident et qui fait appel aussi à son « double langage⁹ » clivant. Ainsi, suite à une série d'interrogations, chaque partie du roman correspond à une thématique en lien avec la mécompréhension de la figure d'Ibn Rushd qui existe à la fois dans la tradition orientale et orientaliste. Saturé d'informations qui prennent des formes variées et hybrides, le récit est le véritable résultat d'un travail de documentation et d'archivage, mélangé aussi avec des morceaux de poésie et de théâtre. C'est à travers cette forme biographique hybride que le roman traite la figure d'Ibn Rushd et la complexité de sa réception par la tradition orientale et orientaliste.

⁸ Nous suivons la graphie adoptée par Alain de Libera.

⁹ DE LIBERA, Alain, *La Philosophie médiévale*, Paris, Quadrige/PUF, 3^{ème} édition, 2019 [1993], p. 161.

Nous avons également Gilbert Sinoué, romancier égyptien d'expression française, né en 1947 au Caire dans une famille de rite grec catholique. Ayant suivi une formation de guitare classique à l'École normale de musique de Paris-Alfred Cortot, il a été pendant longtemps enseignant de musique et parolier avant de commencer sa carrière en tant que romancier. C'est à l'âge de quarante ans qu'il se lance dans l'écriture de romans, notamment historiques, à savoir *Le Livre de saphir* (1996) et *Les Silences de Dieu* (2004), pour lesquels il a remporté respectivement le Prix des libraires et le Grand prix de littérature policière. Après avoir publié en 1987 son premier roman, *La Pourpre et l'olivier* sur le seizième pape de l'Église catholique, Calixte 1^{er}, il s'est plongé dans l'écriture d'une biographie romancée du célèbre savant médiéval persan, Avicenne, intitulée *Avicenne ou la route d'Isfahan* (1989), qui, d'après l'annonce de l'auteur au début du livre, est fondée sur un manuscrit authentique laissé par le disciple d'Ibn Sîna, el-Jozjani. Selon lui-même, c'est en écrivant sur Ibn Sîna qu'il découvre Ibn Rushd à qui il consacre son roman, *Averroès ou le secrétaire du diable* en 2017. Le récit raconté majoritairement par Ibn Rushd lui-même prend la forme d'une fausse autobiographie qui sera, sans cesse, coupée par des épisodes historiques suivant la mort du Philosophe. L'usage des notes en bas de page et les références bibliographiques lui donnent un fort aspect documentaire et le rapproche au genre de l'essai historique. Pourtant, l'influence significative des formes littéraires issues de la littérature arabe, comme le *khabar*, lui attribue une nature hybride et génériquement indéfinie.

Dans cette étude, il s'agit de voir, tout d'abord, pourquoi choisir la figure d'Ibn Rushd et en faire un récit biographique. Autrement dit, comment peut-on expliquer ce retour à l'histoire et le besoin de recomposer le passé. Est-ce un désir ou une passion personnelle de la part de chaque écrivain qui le pousse vers cette entreprise biographique, ou s'agit-il de se cacher derrière son objet biographique pour parler de soi-même ?

Pour répondre à ces questions, nous étudierons le corpus à partir des trois axes suivants. Dans un premier temps, nous partirons de la question de la biographie en tant que genre qui se rattache à plusieurs disciplines à savoir l'histoire, la littérature et, dans ce cas précis, la philosophie. On essaie d'avoir une vue d'ensemble sur les biographies les plus marquantes écrites sur Ibn Rushd et de saisir la place de sa pensée et ses œuvres dans l'histoire des idées. Ensuite, nous nous pencherons sur notre corpus afin de montrer ses spécificités par rapport aux biographies précédentes, et de voir comment il problématise son

objet biographique par la fiction. Dans un deuxième temps, nous nous intéresserons aux mélanges des traditions littéraires et épistémologiques au sein de l'écriture de nos récits. Pour cela, nous aborderons, d'abord, le croisement du récit polyphonique avec le *khabar*¹⁰, puis, la présence de l'écriture encyclopédique qui permet une rencontre entre différents régimes du savoir. Dans un troisième temps, nous arriverons à étudier nos récits sous l'angle de la dichotomie d'« Orient-Occident » et sa construction. Il s'agit de pointer le rôle de l'orientalisme savant dans la création de l'Orient et l'Occident comme deux entités séparés et incompatibles et de voir comment notre corpus se positionne vis-à-vis de la critique de cette construction idéologique. En dernière analyse, nous verrons comment la subjectivité auctoriale apparaît discrètement à travers les descriptions et les entretiens.

¹⁰ *Khabar* (qui signifie histoire en arabe) est un micro-récit historique répandu dans la tradition littéraire de la langue arabe, souvent centré sur une thématique particulière. Pour plus d'informations, nous renvoyons à Abdallah Laroui, *Islam et histoire*, Paris, Flammarion, coll. « Champs », 2001 [Albin Michel, 1999].

Première partie. De la biographie historique à la fiction biographique

Si, aujourd'hui encore, on continue à s'intéresser au philosophe Andalou, Ibn Rushd, c'est notamment pour deux raisons principales : sa vie agitée dont on ne sait pas pourtant grand-chose ; et le destin à la fois tragique et énigmatique de sa pensée et de ce qu'il a pu produire. On peut désormais parler de la légende d'Averroès : il s'agit d'un ensemble de productions historiques, philosophiques et littéraires sur les différents aspects de la vie et la pensée rushdiennes qu'on essaie de résumer ici, suivant un aperçu de ce qu'on sait déjà sur sa biographie historique. Cela nous permettra de clarifier et de justifier cet intérêt croissant pour Ibn Rushd et de tracer les grandes problématiques soulevées par sa pensée. Nous jugeons nécessaire de faire un bilan, non pas exhaustif, des travaux sur la vie et la pensée du Cordouan qui nous permettra de voir et de comparer les approches et les méthodes de travail différentes. Nous espérons voir, ensuite, comment notre corpus se confronte à la question d'Ibn Rushd en bousculant les cadres de la biographie classique.

I. Averroès, l'incompris de l'Histoire

I.1. Qui est Averroès ?

Ibn Rushd ou Averroès est né en 1126 à Cordoue au temps du règne des califes Almoravides¹¹ en Espagne. Issu d'une grande famille savante de juristes malékites, il s'initie dès jeune âge aux savoirs multiples de son époque comme le *fiqh* (la jurisprudence islamique), la médecine, la philosophie etc. par les savants renommés de l'Andalousie tels qu'Ibn Tufayl¹² et Ibn Zuhr¹³. Il occupe, à plusieurs reprises, le poste du grand *câdi* de Séville et de Cordoue comme son père et son grand-père et il rend aussi service au calife Abû Ya'qûb Yûsuf¹⁴ en tant que premier médecin de la cour almohade à Marrakech.

À la demande de ce dernier, Ibn Rushd se lance aussi dans le travail d'écriture de commentaires sur l'œuvre d'Aristote. Un travail important grâce auquel on le considère « comme le commentateur d'Aristote par excellence (comme en témoigne le surnom de *Commentator* dont l'ont gratifié les Latins¹⁵) ». En effet, d'après Alain de Libera, *Les Grands commentaires* d'Ibn Rushd « ont inventé et définitivement fixé les règles du commentaire littéral, que, chez les Latins, Thomas d'Aquin a reprises et imposées comme l'archétype de l'herméneutique scolastique¹⁶. » L'importance des commentaires d'Ibn Rushd sur Aristote viendrait aussi du manque d'un travail bien structuré qui ne soit pas une simple reformulation de l'œuvre du Stagirite (comme c'est quasiment le cas dans les commentaires d'Ibn Sînâ¹⁷)

11 Les Almoravides sont une dynastie d'origine berbère qui, pendant le XI^e et XII^e siècle, fondent un empire en Afrique du Nord et puis, en péninsule ibérique. « Combattants de l'Islam, les *Murâbitûn* ou "Almoravides" constituaient une communauté à la fois religieuse et militaire, menant une vie communautaire ascétique consacrée à la prière et au *djihâd*; réformateurs religieux, leur stricte orthodoxie mâlikite semblait peu prometteuse pour la culture hispano-mauresque, notamment pour la culture cordouane ». DE LIBERA, Alain, *La Philosophie médiévale, op. cit.*, p. 146.

12 Ibn Tufayl ou Abubacer : « Né à Cadix au début du XII^e siècle, Abû Bakr Muhammad ibn Tufayl fut le père de la philosophie de l'ère almohade. Secrétaire du gouverneur de Grenade [...], il devient ensuite médecin et peut-être vizir d'Abû Ya'qûb Yûsuf [...] C'est lui qui, en 1169, présenta Averroès au souverain et qui, en 1182, lui transmet sa charge de médecin. » *Ibid.*, p. 155.

13 Ibn Zuhr ou Avenzoar : Vécu entre la fin du XI^e siècle et la première moitié du XII^e, il fut le médecin de l'empire almoravide et nommé vizir au temps des Almohades. Il a eu pour disciple Averroès.

14 Abû Ya'qûb Yûsuf : né vers 1138 et mort en 1184, est un calife berbère, le deuxième calife de la dynastie almohade. Ne pas confondre avec son fils et son successeur, Abû Yûsuf Yaqûb al-Mansur.

15 DE LIBERA, Alain, *La Philosophie médiévale, op. cit.*, p. 161.

16 *Ibid.*, p. 162.

17 Ibn Sînâ : « Né à Afshana [980-1037], mort à Hamadhân, Abû 'Alî al-Husayn Ibn Sînâ passe pour le plus grand philosophe qu'ait produit l'Islam oriental. Philosophe et médecin, il a paraphrasé l'essentiel de l'œuvre d'Aristote, l'enrichissant de tous les développements qu'elle avait connus chez

mais qui s'agit d'une explication analytique, minutieuse et détaillée permettant au lecteur une meilleure compréhension de l'œuvre aristotélicienne¹⁸. De plus, ses commentaires contiennent souvent un bilan critique des travaux des autres commentateurs d'Aristote élaboré par Averroès ; ce qui montre une autre spécificité du travail du Cordouan¹⁹.

La vie paisible d'Ibn Rushd sous le règne des Almohades ne dure pas jusqu'à la fin de sa vie et elle sera agitée par le calife Abû Yûsuf Ya'qûb al-Mansour : à la suite des conflits politiques et aux pressions des théologiens de la cour, ce dernier interdit l'étude de la philosophie jugée hérétique. Le Cordouan est donc accusé d'hérésie, humilié à la grande mosquée de Cordoue et envoyé en exil dans la petite ville de Lucena habitée majoritairement par des juifs. Une partie importante de ses œuvres brûlée, sa pensée sera effacée de l'histoire intellectuelle musulmane, et ainsi symboliquement enterrée par ses contemporains radicaux.

Ibn Rushd meurt peu de temps après son exil en 1198 à Marrakech où il a été convoqué pour recevoir le pardon du calife Abû Yûsuf Ya'qûb al-Mansour. Sa pensée oubliée et enterrée en Occident musulman sera ressuscitée quelque temps après en Occident latin sous le nom latinisé d'Averroès. Lorsqu'une grande partie de ses textes originaux en arabe disparaissent ou sont oubliés en terre musulmane, ses œuvres philosophiques et ses commentaires sur Aristote, souvent traduites et réécrites en hébreu, se retrouvent en Occident latin. Toutefois, ses écrits ont été altérés voir adaptés. Les traductions en hébreu ou en d'autres langues souvent erronées seraient considérées comme la cause principale de la mal compréhension de sa pensée philosophique en Occident latin. Ainsi, il serait de nouveau condamné d'hérésie, cette fois par l'Église catholique qui bannit toutes ses œuvres et tous ceux qui, jugés « averroïstes », traitent ou soutiennent ses idées blasphématoires.

les commentateurs grecs et chez ses prédécesseurs en terre d'Islam, musulmans ou chrétiens. [...] Devenu métaphysicien, Avicenne ne s'est pas pour autant retiré du monde. En une période de troubles, il n'a pas craint de jouer un rôle actif dans la vie politique : à Hamadhân il a même été deux fois vizir [...] Traduit en latin au XII^e siècle, Avicenne a exercé une profonde influence sur l'Occident médiéval où la plupart des textes composant son *Livre de la guérison* ont été mis en circulation avant le *corpus* aristotélicien. Plus qu'Aristote, c'est Avicenne qui a initié l'Occident à l'aristotélisme, pour ne pas dire à la philosophie toute courtoise. La forme littéraire du Kitâb al-Shifâ' — la paraphrase — se prêtait d'ailleurs bien à cette fonction, puisque, contrairement au commentaire, elle permettait d'exposer une doctrine étrangère (celle d'Aristote ou d'al-Fârâbî) sans sacrifier les nécessités propres de la pensée ni rompre le fil d'un argument conceptuel. » *Ibid.*, p. 111-112.

¹⁸ *Ibid.*, p. 163.

¹⁹ *Ibid.*

Banni et condamné chez soi et chez l'Autre, ce sont surtout ses idées concernant des rapports entre la religion et la philosophie qui seraient polémiques et sujettes à débats à travers des siècles. Si on tente de résumer la conception rushdienne de la convergence de la religion et de la philosophie, on pourrait dire qu'il s'agit de supposer deux voies d'accès à la vérité, la voie du philosophe et la voie du prophète. Elle exclut l'existence de deux vérités, l'une destinée au commun, l'autre aux esprits éclairés, mais suppose simplement l'existence de deux aspects de la même vérité²⁰. Ainsi, la pensée d'Ibn Rushd est fortement contre la pensée répandue par El-Ghazali²¹ qui réfute toute sorte de compatibilité entre la religion et la philosophie et accuse les philosophes d'égarement et d'impiété dans son fameux ouvrage *L'Incohérence des philosophes*. C'est plus ou moins les mêmes idées qui secouent l'Église catholique après la mort d'Ibn Rushd sauf qu'elles ont été mal comprises, répandus sous le nom de la théorie de la "double vérité" reprise par les averroïstes et donc bien éloignés de la vraie pensée du Cordouan.

L'exemple d'Averroès comme l'« homme d'une "double foi"²² » n'est pas le seul aspect problématique dans la trajectoire de sa pensée. Il y a encore d'autres sujets sur lesquels on reviendra plus tard. Mais ce résumé biographique nous semble essentiel pour comprendre pourquoi le destin double du philosophe andalou soulève tant de questionnements et de curiosités et comment les historiens, les philosophes, chacun à leur tour, ont essayé à déchiffrer l'histoire énigmatique d'Ibn Rushd.

I.2. Un dialogue avec l'Histoire (des biographies historiques sur Averroès)

Contrairement à son prédécesseur Ibn Sîna qui nous a laissé une biographie historiquement authentique écrite par son disciple, Ibn Rushd n'a pas tenté, à ce que nous savons, d'écrire ou de faire écrire le récit de sa vie de sa propre volonté. Pourtant, cela n'a

²⁰ SOURDEL, Janine, SOURDEL, Dominique, *Dictionnaire historique de l'islam*, Paris, Quadrige/PUF, 2004 [1996], p. 119.

²¹ Ghâzali (1058-1111) est un juriste shâfi'ite, théologien musulman d'origine perse, né à Tubaran. Connu pour être un adversaire de la philosophie, il essaie d'étudier et de maîtriser les œuvres des philosophes antérieurs afin de les critiquer sévèrement dans son essai célèbre, *L'Incohérence des philosophes* où il s'efforce de démontrer que, *grosso modo*, la philosophie et la parole divine sont incompatibles.

²² De LIBERA, Alain, *op. cit.*, p. 161.

pas empêché les savants du Moyen Âge de se lancer dans l'écriture de sa vie ou de se référer aux anecdotes historiques sur lui. Autrement dit, les informations biographiques sur Averroès sont avant tout accessibles plutôt à travers les ouvrages d'ordre historique de ses postérieurs.

L'un de ces ouvrages historiques c'est *Al-Mujib fî talkhîs akhbâr al-Maghrib* [L'agréable synthèse de l'histoire du Maghreb] de l'historien marocain Abd al-Wâhid al-Marrâkushî (1185-1250) qui consiste en l'histoire de la dynastie almohade ainsi que de la dynastie précédente (les Almoravides) accompagnées du résumé d'une partie de l'histoire d'Andalousie au temps de la conquête musulmane. Ainsi, les anecdotes historiques sur ou autour d'Ibn Rushd et son rapport avec la cour almohade apparaissent sous la plume d'Al-Marrâkushi souvent à travers l'écriture de l'histoire politique. Par exemple, l'anecdote sur la convocation du Cordouan à la cour almohade pour se substituer au poste du premier médecin de calife est rapporté par Al-Marrâkushi.

Ce ne sont pourtant pas seulement les historiens qui ont rapporté les passages historiques à propos de la vie d'Ibn Rushd, mais il y a d'autres savants ayant plutôt un souci de biographe comme Ibn Baskuwal ou Ibn Abbar qui ont essayé de réunir les biographies des scientifiques de leur époque, entre autres Ibn Rushd. À cet égard, il est important d'insister plus précisément sur le travail d'Ibn Abbar, un genre encyclopédique et bibliographique qui s'inscrit dans la continuité des travaux d'Ibn al-Farradi (l'auteur de *l'Histoire des savants d'Andalousie*), et qui a été accompli dans le souci et l'inquiétude de préserver non seulement la trace de ces savants mais une partie importante du patrimoine intellectuel en péril de l'Andalousie de l'époque.

La vie et l'œuvre d'Ibn Rushd ne tentent pas seulement les penseurs du Moyen Âge. Elles seront de nouveau objet d'écriture, de discussion et de débat au XIX^e siècle dans tout un autre contexte. Ernest Renan, historien et philosophe français (1823-1892) à travers sa thèse intitulée *Averroès et l'Averroïsme* (première édition en 1852) tente d'effectuer un travail historique et comparatif sur la vie et la pensée d'Ibn Rushd notamment sur sa réception en Occident latin connue sous le nom de « l'averroïsme ». Il consacre la première partie de son ouvrage à la vie et à la doctrine d'Ibn Rushd et la deuxième partie à l'apparition de l'averroïsme et ses différentes formes en Europe chrétienne. C'est plus précisément dans le

premier chapitre de la première partie intitulé « Vies et ouvrages d'Averroès » qu'il essaie de faire une biographie de ce dernier en s'appuyant sur les ouvrages des historiens du Moyen-Âge que nous avons évoqué plus haut comme Ibn Abbar, Ibn Baskuwal, Ibn Abî Usaybi'a etc. En effet, son travail ne consiste pas seulement en un résumé des biographies précédentes mais il essaie de mesurer leur valeur scientifique en examinant l'authenticité de leurs références et celle des individus dont les paroles ou les témoignages ont été cités. Sa biographie s'avère donc historique et possède un fort souci de la recherche de l'authenticité vis-à-vis des biographies datant du Moyen Âge qu'il trouve faussées ou moins historiques pour la plupart d'entre elles.

Il faut attendre plus d'un siècle pour qu'une nouvelle biographie d'Ibn Rushd apparaisse sous la plume de Dominique Urvoy, enseignant de la pensée et de la philosophie arabes. Son ouvrage intitulé *Les Ambitions d'un intellectuel musulman* (1998) se définit moins comme une entreprise purement historique ou d'une biographie classique. Comme il le précise dans l'« Avant-propos », l'islamologue français part de l'idée « de la biographie comme entreprise architecturale²³ », c'est-à-dire, de considérer les éléments biographiques non pas comme une fin à soi mais comme des paramètres à prendre en considération pour construire un monument et pour comprendre son organisation. Ce monument architectural qui serait, d'après lui, la « biographie intellectuelle²⁴ » d'Ibn Rushd est aussi « dépourvue de tout caractère romantique²⁵ ». L'auteur s'efforce ainsi d'insister sur l'aspect scientifique et objectif de son étude en écartant, non pas sans ironie, toutes sortes de motifs romanesques ou exotiques de son entreprise biographique.

Même si cette preuve de scientificité rapproche la biographie d'Urvoy de celle d'un Ernest Renan, ce premier n'est pas pour autant moins critique vis-à-vis de ce dernier. Selon Urvoy, la thèse de Renan n'est basée que sur un corpus limité d'ouvrages d'Ibn Rushd. En plus, elle s'intéresse peu à la pensée du philosophe en tant que telle : Averroès du XIX^e, l'époque de l'apogée de l'histoire en tant que discipline, serait plutôt un prétexte pour aborder le mouvement de l'« averroïsme » et l'histoire intellectuelle de l'Occident²⁶.

23 URVOY, Dominique, *Averroès : les ambitions d'un intellectuel musulman*, Paris, Flammarion, coll. « Grandes biographies », 1998, p. 13.

24 *Ibid.*

25 *Ibid.*

26 *Ibid.*

Deux ans après Urvoy, Ali Benmakhlouf, enseignant de logique et la philosophie arabe, se penche, à son tour sur la vie et l'œuvre du philosophe en publiant un ouvrage intitulé *Averroès* consacré à la vie et à la pensée du Cordouan. Avant tout, il dessine une chronologie commentée des événements marquants de la vie et de l'époque du philosophe. À ce propos, il se rapproche d'Urvoy en mettant l'accent sur le contexte politique et historique de la naissance et de l'évolution d'Ibn Rushd en tant qu'intellectuel musulman. Mais il ne le réduit pas pour autant au fruit d'un système social et politique qui serait l'Andalousie des Almohades. Il essaie, en effet, de partir du profil du philosophe issu d'une formation pluridisciplinaire à la croisée du droit, de la médecine et de la philosophie, pour mettre en évidence le projet intellectuel de celui-ci. Donc il tente à mettre en lumière comment Ibn Rushd a utilisé l'héritage philosophique grec au profit du progrès de la société musulmane.

Contrairement à Urvoy, Benmakhlouf ne nie pas l'aspect légendaire qui caractérise la figure d'Ibn Rushd, de son vivant et après sa mort. Il évoque dès le début cette transformation d'Averroès en légende non seulement chez ses contemporains musulmans comme Ibn Arabi mais aussi chez ses postérieurs comme Renan et Borges. L'analyse de l'histoire chronologique, le contexte de vie ainsi que la légende fait l'originalité du travail de Benmakhlouf qui reste bel et bien une entreprise scientifique aux confins de la philosophie, de l'histoire et de la littérature.

II. Vers une fiction biographique

II.1. La seconde vie d'Averroès

Pour reprendre le titre de l'ouvrage de Nedim Gürsel, *La seconde vie de Mahomet : le prophète dans la littérature*, Ibn Rushd, nous semble, à son tour, mener une seconde vie dans la littérature. Autrement dit, parallèlement aux chercheurs issus des sciences humaines qui ont questionné la vie et l'héritage du philosophe andalou, les romanciers aussi, à leur tour, tentent de saisir cette figure incomprise de l'Histoire en passant par la biographie fictive. Entre histoire et fiction, entre biographie attestée et légende, ils vont à la fabrique des récits de vie qui peuvent prendre l'appellation oxymorique de la « fiction biographique ».

Récit génériquement problématique, la fiction biographique joue avec les frontières mouvantes de l'Histoire et de la fiction. Elle pourrait se baser sur le « modèle pragmatique²⁷ » de la biographie fictive définie par Gérard Genette comme « [...] un type de récit [...] qui prend pour héros une personne historiquement attestée, et qui lui attribue telle ou telle aventure plus ou moins manifestement fictive : biographie fictive, donc, fût-elle partielle, d'une personne réelle distincte de l'auteur.²⁸ ». Ce qui attire notre attention au premier abord, c'est ce penchant vers l'Histoire, ce point de départ issu de l'historique, du réel, et ce désir partagé de puiser dans le passé. Autrement dit, il s'agit de voir, d'abord à travers les indices paratextuels, comment les deux œuvres se rapprochent des biographies classiques avec le même souci du réel et de l'historique mais qui basculent d'emblée dans le fictionnel.

Commençons par les titres. Il s'agit bien d'un personnage historiquement attesté dont le nom est bien mentionné : *Au Déroit d'Averroès* et *Averroès ou le secrétaire du diable*²⁹. Précisant ainsi le thème abordé, les titres marquent le genre dont il sera question : un récit biographique traitant d'un personnage historique, réel. Privilégiant *Averroès* à *Ibn Rushd*, tous les deux ont choisi le nom latinisé du philosophe. Ibn Rushd, ce philosophe impénitent à la fois mal compris et menaçant partout de son vivant et même après sa mort, est la préoccupation majeure et l'objet biographique de nos deux écrivains. En effet, Ksikès et Sinoué puisent chacun de sa propre manière dans le destin complexe voire énigmatique du

²⁷ GEFEN, Alexandre, « Au pluriel du singulier : la fiction biographique », *art.cit.*, p. 567.

²⁸ GENETTE, Gérard, *Bardadrac*, Paris, Seuil, coll. « Fictions & Cie », 2006, p. 137.

²⁹ Les références seront signalées dans le corps du texte par les abréviations, « *DA* » pour *Au Déroit d'Averroès* et « *AS* » pour *Averroès ou le secrétaire dur diable*, suivies du numéro de page.

Cordouan. Les titres des deux romans nous semblent comme deux portes d'entrée, deux angles d'approche qui évoquent Averroès historique mais qui d'emblée le problématisent en le fictionnalisant.

Chez Ksikès, Averroès est associé à un endroit, c'est-à-dire le détroit, défini comme un point de liaison étroit entre deux espace géographiques différents. Il évoque avant tout le rôle d'Averroès-passeur qui lie deux sphères culturelles l'une à l'autre et grâce à qui la pensée philosophique du Grec a pu être reçue par l'Occident latin. Il renvoie aussi à une anecdote historique. Trois mois après la mort d'Averroès à Marrakech, sa dépouille sera transportée à sa Cordoue natale par le détroit qu'on connaît aujourd'hui sous le nom de Gibraltar. Ce détroit, qui aurait pu être aussi bien baptisé du nom du philosophe, est ainsi nommé d'après un chef de la conquête musulmane, Tariq Ibn Ziyad. Ce titre marque donc non seulement une anecdote historique mais un sentiment de regret et de malaise. Autrement dit, cette comparaison entre Ibn Rushd et le détroit n'est pas seulement à comprendre dans son sens propre mais aussi dans son sens figuré, dans le sentiment qu'il évoque par rapport au passé. La métaphore du détroit, ce lieu imaginaire, suscite ainsi un moment historique étouffant qui serait indissociable de la figure d'Ibn Rushd. Ce sentiment de malaise psychique, qui va de pair avec l'état d'âme tourmenté et de la maladie d'asthme du personnage principal du roman, Adib, est donc à saisir dans la mal compréhension permanente du philosophe au cours de l'histoire du passé proche et lointain.

Quant à Sinoué, *Averroès ou le secrétaire du diable* se veut plus polémique et provocateur. Il dessine d'emblée l'image négative et redoutable du philosophe. Par effet de la symétrie, Ibn Rushd est associé au mal, au secrétaire du diable. En effet, Sinoué fait plutôt référence à la peur et au danger que suscite la pensée philosophique d'Ibn Rushd de son vivant ainsi que d'outre-tombe. Mettant l'accent sur la conception polémique d'Ibn Rushd à propos de la convergence entre la religion et la philosophie, Sinoué marque ainsi l'aspect dichotomique et ambivalent de la réception du philosophe basée sur un jugement d'ordre moral et éthique.

Le titre de Sinoué est aussi interrogatoire qu'affirmatif. On dirait qu'il interroge le lecteur et l'invite à questionner avec lui ce côté diabolique inséparable de la figure d'Ibn Rushd. Autrement dit, d'un côté, il constate la pensée religieuse fort répandue basée sur la dichotomie bien-mal et de l'autre, il invite à une sorte de réhabilitation du Cordouan en

interrogeant cette dichotomie, en mettant « Averroès » dans un pan et « le secrétaire du diable » dans un autre.

Le titre n'est qu'un élément paratextuel pour identifier la nature de nos récits. Ceux-ci investissent tous les deux dans cette image clivante du philosophe à double face et ils reflètent et résument la métaphore de son destin. Pourtant, le titre ne possède pas seulement une fonction thématique. Il est rhématique aussi dans le sens où il nous renvoie au genre du récit, c'est-à-dire, la biographie. Mais cet indice formel est d'emblée problématisé par les titres eux-mêmes. Il suffit d'explorer de la même manière la quatrième de couverture, les épigraphes, et les avertissements pour appréhender cette indécision du genre.

La première épigraphe qui se manifeste au début d'*Au Déroit d'Averroès* est une citation de *Jacques le fataliste* de Diderot qui dit : « “Ah, si j'étais romancier, ce que je vous raconte serait beaucoup plus beau que la réalité que je vous narre ; si je voulais embellir tout ce que je vous raconte, vous verrez comme, à ce moment-là, ce serait de la belle littérature, (mais) je ne peux pas, je ne fais pas de la littérature, je suis obligé de vous raconter ce qui est...” » Le lecteur est ainsi invité à lire une histoire vraie et réelle qui s'efforce de s'éloigner de la littérature dans le sens de la belle parole et de la fiction divertissante. De même, la quatrième de couverture³⁰ décrit le roman comme étant un récit « plus vrai que vrai », mais elle ne manque pas de parler tout de suite d'Adib, le personnage principal qui marque la fictionnalité du récit.

De la même manière, dans *Averroès ou le secrétaire du diable*, il y a, d'abord, un avertissement qui dit : « Devant la profusion de noms de personnage, de lieux et de dates cités par Averroès dans leur graphie arabe, nous avons opté, chaque fois que cela fut possible, pour leurs équivalences latines afin de rendre la lecture plus accessible. » Cet avertissement donne l'impression au lecteur qu'il s'agit de la réécriture d'un texte biographique authentique écrit par Ibn Rushd tandis qu'un texte pareil n'existe pas. En même temps, la quatrième de couverture rappelle au lecteur que Gilbert Sinoué « se glisse dans la peau » d'Averroès et elle marque son art de conteur ; ce qui montre bien la difficulté d'attribuer un genre spécifique à ce récit.

³⁰ Elle n'est pas d'ailleurs dépourvue de fautes de frappe et de fautes historiques : l'année de naissance d'Ibn Rushd est 1126 et non pas 1198. Il n'était pas exilé à Marrakech non plus.

Pour mieux montrer ce caractère générique indécis de notre corpus, nous voudrions aussi nous appuyer sur notre expérience réelle plutôt à propos du roman de Ksikès. Le jour où nous nous rendons à la librairie pour acheter l'ouvrage à étudier, nous avons beau chercher *Au Détroit d'Averroès* au rayon du roman ou de la littérature. Une fois renseignée par le libraire, on apprend qu'en effet l'œuvre de Ksikès est rangée dans le rayon de la philosophie. Cela nous a poussé déjà vers une réflexion autour du genre de ce récit et son caractère hybride : une biographie fictive ? Un essai philosophique ? Ou peut-être les deux à la fois ? Ainsi, sans entrer dans le corps du texte, nous constatons déjà une hybridité générique qui caractérise notre corpus et qui dépasse le cadre de la biographie classique.

Si, d'un côté, notre corpus se rapproche de la biographie classique par le simple fait de traiter la vie d'un personnage historique ; de l'autre, il nous semble s'en détacher complètement par la fiction. Il joue en effet sur le caractère ambivalent de la biographie, genre interdisciplinaire, épistémologiquement indécis. Sans avoir plongé encore dans le corps des récits, les éléments paratextuels nous ont marqué comment nos deux romans problématisent d'emblée leur objet biographique par le biais de la fiction. Maintenant abordons la question de la narration.

II.2. Décentrement méthodique

Le schéma narratif de la biographie classique est *à priori* simple et bien défini. Il s'agit d'un narrateur à la troisième personne, hétérodiégétique — pour reprendre la terminologie de Genette — qui raconte la vie d'une personne distincte de l'auteur lui-même³¹. Le narrateur peut aussi être à la première personne et homodiégétique (présent dans l'univers spatio-temporel du roman) dans le cas d'un récit de témoin sur la vie d'un individu³². Mais ce schéma ne se répète pas de la même manière dans les biographies fictives, encore moins dans les fictions biographiques. Autrement dit, au lieu d'un récit homogène raconté par un seul narrateur, les narrateurs se multiplient, créant ainsi un schéma narratif complexe. Il s'agit d'une multiplication des regards, des récits, et des anecdotes.

³¹ LEJEUNE, Philippe, *Le pacte autobiographique*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Collection Poétique », 1975, p. 18.

³² *Ibid.*

Pour expliquer mieux cette multiplication narrative, reprenons la notion du « décentrement méthodique », introduite par Dominique Viart, comme étant l'une des caractéristiques de la fiction biographique : il s'agit d'un changement de méthode dans l'écriture de la biographie fictive qui « préfère n'aborder son objet que par le truchement d'un tiers³³ ». C'est-à-dire que l'objet biographique est souvent saisi de manière indirecte, par le récit d'un personnage fictif. Ainsi, une sorte d' « obliquité³⁴ » ou « saisie indirecte³⁵ » est mise en jeu que nous allons étudier plus en détails.

Pour mieux comprendre la façon dont l'objet biographique est traité par nos récits, attardons-nous sur la structure du récit et l'identification des personnages-narrateurs. Dans *Au Déroit d'Averroès*, il est difficile de tracer l'intrigue générale, vu qu'il est saturé d'anecdotes, de passages historiques et d'hypothèses des personnages. Le roman est composé de 6 parties dont chacune contient environ 4 ou 5 chapitres. Les parties et les chapitres sont tous marqués par un titre indiquant un thème ou une idée précise, par exemple, « Échos d'une faille » ou « Le syndrome du bannissement », etc. En effet, les 6 parties marquent non seulement des différents angles d'approche pour saisir cette figure du passé mais, elles retracent le chemin d'une quête d'Ibn Rushd. Elles regroupent une série de fragments historiques dérivés de l'histoire de chaque personnage du roman.

Le récit est majoritairement raconté par un narrateur homodiégétique mais anonyme. Traducteur de profession, il est rédacteur d'une thèse sur Ibn Rushd et la traduction. Résident au Maroc, il est invité en tant qu'interprète à une conférence sur ce dernier à Cordoue. C'est à cet endroit-là qu'il retrouve Adib qu'il connaissait de loin, et qui était dans la même université que lui. Le narrateur-traducteur, aussi fasciné par Ibn Rushd, est attiré par l'intervention d'Adib à la conférence et par sa manière de traiter cette figure andalouse. À la suite de l'amitié qui se tisse entre eux, le narrateur anonyme raconte ses échanges avec Adib. Ce dernier parle d'un legs laissé par son maître et ami, Hassan, une série de manuscrits au sujet du Cordouan qu'il aime bien dévoiler dans une émission radiophonique. Ainsi, ce

33 VIART, Dominique, « Naissance moderne et renaissance contemporaine des fictions biographiques », *Fictions biographiques XIX^e-XXI^e siècles*, op. cit., p. 51.

34 *Ibid.*

35 *Ibid.*

sont les chroniques d'Adib à la radio qu'on suit et qui seront le déclencheur de débats et d'informations autour de la vie et de la pensée rushdiennes. Autrement dit, ce sont ces chroniques, rapportées directement ou indirectement par le narrateur anonyme, qui constituent la biographie fictive d'Ibn Rushd. Les chroniques d'Adib continuent jusqu'à ce qu'elles soient arrêtées par les responsables de la radio à cause de leur contenu jugé provoquant aux yeux des auditeurs ordinaires ainsi que des autorités religieuses. Adib confie une série de ses manuscrits au narrateur anonyme et disparaît à la fin du roman. Et l'histoire se termine avec le récit du narrateur anonyme qui, ignorant toujours la cause de la disparition d'Adib, laisse son propre manuscrit achevé (le roman ?) sur la table de ce dernier. Donc le récit commence et se termine avec le narrateur anonyme qui, lui-même n'est objet d'aucun récit (extradiégétique).

Comme nous l'avons évoqué, le récit d'Adib est imbriqué dans le récit du narrateur anonyme et le roman semble, en effet, un manuscrit rédigé et préparé par ce dernier. Le récit d'Adib apparaît tantôt par les discours indirects, tantôt par les discours directs souvent distingués par une police différente. Il mêle souvent les souvenirs du narrateur et les informations historiques. En effet, Adib, enseignant de philosophie au lycée, joue le rôle d'*adib* qui veut dire *lettré* ou *homme de lettres* en arabe. Dans son intervention à la conférence de Cordoue ou ses chroniques à la radio, il mélange l'historique et le fictif, l'objectif et le subjectif : « professeur de philosophie dans un lycée miteux de Casablanca [avec] surtout un talent d'orfèvre, de dénicheur d'histoires oubliées dans des livres anciens de philosophes et penseurs, qu'il polissait minutieusement comme autant de perles rares. » (*DA* : p. 27) Adib est, en quelque sorte le biographe fictif qui essaie de reconstruire le récit de vie d'Ibn Rushd par l'imaginaire et la création. Il est ainsi le personnage le plus hanté par la pensée de ce dernier. Ses souvenirs d'enfance et ses angoisses malades accompagnés de la prise de conscience d'une faille, d'un handicap intellectuel permanent à appréhender la figure d'Ibn Rushd, le poussent souvent à un effort sans relâche pour réinventer l'héritage du philosophe andalou.

Un autre personnage-narrateur est Aziza, une femme universitaire, épouse d'un « haut gradé de l'armée » (*DA* : p. 29) qui croise Adib et le narrateur anonyme à l'aéroport de Casablanca pour aller à la conférence de Cordoue : « illustre représentante de la population tatillonne des historiens, habituée à de telles escapades académiques ». (*DA* : p. 28) Le

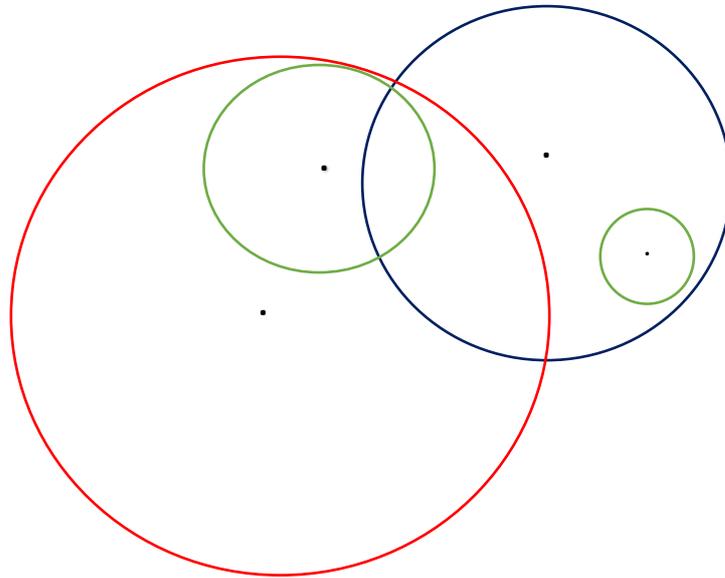
personnage d'Aziza est ainsi lié à la figure d'Ibn Rushd mais, elle est plutôt la représentante d'une approche universitaire qui étudie le Philosophe comme un objet historique étant le fruit d'un contexte familial, social et politique. Aziza n'est pas la seule à représenter le milieu universitaire : il y a aussi des personnages n'étant pas issus de la communauté musulmane comme Dr. Brown, un brillant universitaire anglais, ou un groupe d'académiciens sous l'étiquette des « orientalistes » pour qui Ibn Rushd est plutôt un objet d'étude.

La majorité des personnages-narrateurs du roman sont issus des milieux savants ou académiques : enseignant, traducteur, universitaire, etc. Pourtant, la présence forte des personnes lettrées n'empêche pas celle des personnages qui appartiennent à d'autres milieux ou même d'autres générations. Par exemple, le personnage de Nadia, l'élève préférée d'Adib, passionnée par la philosophie en général et par Ibn Rushd en particulier, qui défend les droits des femmes par ses poèmes et qui crée un site composé de forums pour aborder les questions touchant à la fois à la philosophie et à la théologie. En effet, pour elle et sa génération Ibn Rushd est plutôt une source d'inspiration intellectuelle.

Ainsi, c'est Ibn Rushd, le noyau principal, qui lie tous les personnages les uns, les unes aux autres, comme le dit le narrateur anonyme : « ... Averroès, un lien secret que nous n'avions même pas soupçonné. » (*DA* : p. 31) Tous les personnages-narrateurs le mettent au centre de leur récit. Représentant à la fois un milieu social et une manière d'être, ils tournent autour du même objet et essaient de le saisir à leur guise. Ibn Rushd est donc mis en relief et recentré par cette multiplication des points de vue mais à la fois méthodiquement décentré car, il ne s'agit plus d'une biographie classique avec un seul narrateur privilégiant un seul récit aux autres mais c'est une biographie fictive qui est basée sur la multiplication des narrateurs et des récits obliques dans l'envie de reconstituer un manque, de combler une lacune. Donc si on essaie d'imaginer un schéma pour l'œuvre de Ksikès il s'agirait des récits sous forme de cercles, car ils ne respectent pas de chronologie des événements biographiques. Ayant Averroès au centre, ces cercles ne sont pourtant pas concentriques, ils se superposent, s'imbriquent, et parfois s'éloignent.

[Schéma graphique : le cercle rouge=récit du narrateur anonyme, le bleu= récit d'Adib, les

verts= les récits des narrateurs secondaires comme Aziza, Ba hallal, etc.]



Revenons sur l'œuvre de Gilbert Sinoué qui, à son tour, joue avec le schéma narratif de la biographie classique. *Averroès ou le secrétaire du diable* est aussi une biographie fictive dont le narrateur principal est Ibn Rushd lui-même. Une biographie sous forme d'autobiographie, il s'agit des mémoires écrits à « Marrakech, 9 décembre 1198 de l'ère latine », c'est-à-dire, un jour avant sa mort où il commence à raconter sa vie, ses pensées et ses préoccupations. On écoute le Cordouan se rappeler du passé dans les derniers moments de sa vie espérant pouvoir finir son manuscrit et le laisser à Jihad, son fils aîné.

Comme dans le récit de Shahrzade, la grande conteuse des *Mille et Une Nuits*, la mort d'Ibn Rushd serait ajournée par d'autres récits : il est sans cesse coupé par de longs ou courts chapitres où on découvre, par un narrateur omniscient, comment la pensée rushdienne vit et survit après sa mort et à travers différents espace-temps. Allant de Paris à Londres, de Séville à Florence, on suit les adversaires et les partisans de la pensée du Philosophe. Une pensée jugée hérétique, souvent mal comprise, que redoutent, un demi-siècle après, autant les frères dominicains³⁶ de Paris que les théologiens musulmans de Séville, partisans d'El-

³⁶ Les Dominicains, historiquement connus également sous le nom de Jacobins, est un ordre catholique né à Toulouse sous l'impulsion de Dominique de Guzmán en 1215. Ils se caractérisent par une lutte sans relâche contre l'hérésie.

Ghazali. Comme si on regardait des séquences d'un film, un va-et-vient permanent entre différents espace-temps du Moyen Âge, pour saisir un autre Ibn Rushd, tantôt béni, tantôt condamné. Donc, il y a plusieurs récits qui s'entrelacent et avancent parallèlement : récit d'Ibn Rushd avant sa mort ; des récits sur Ibn Rushd après sa mort.

Le roman est composé de chapitres numérotés de 1 à 29. Le récit d'Averroès qui ne dépasse pas, à chaque fois, plus de deux ou trois chapitres successifs est interrompu souvent par un chapitre composé d'une ou plusieurs fragments historiques (datant de douze ans à plus de trois siècles après la mort d'Ibn Rushd). Ces chapitres historiques sont bien répartis dans le récit d'Ibn Rushd de manière qu'on n'en voie jamais deux successivement. Parmi les 29 chapitres, seulement 9 consistent en chapitres historiques et le reste est le récit des mémoires d'Ibn Rushd-narrateur. On voit ainsi que ce dernier est dominant par rapport aux récits historiques qui sont comme des fragments concis du passé postérieur.

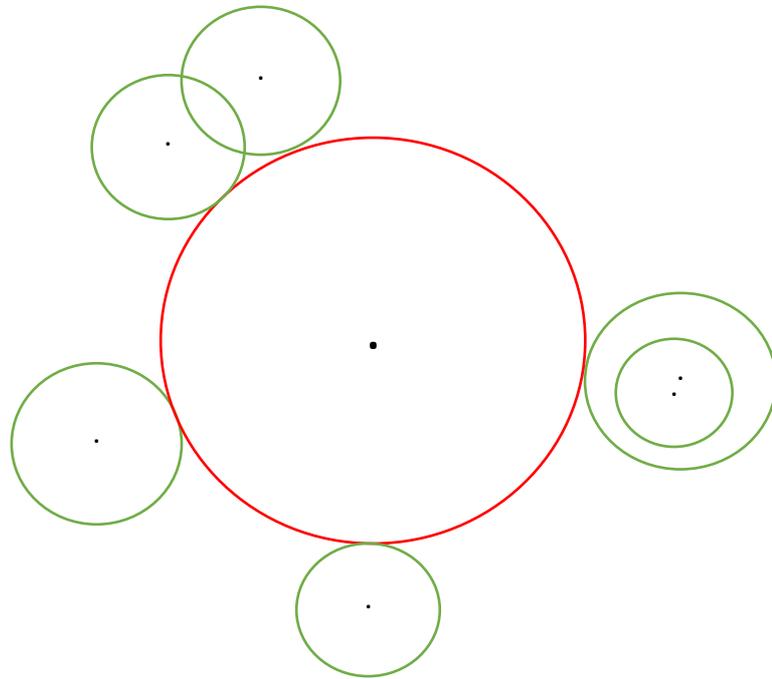
Comme le roman de Ksikès, l'intrigue d'*Averroès ou le secrétaire du diable* ne serait pas facile à tracer vu qu'il est interrompu, plus explicitement, par les chapitres plutôt historiques. Pourtant, le discours d'Ibn Rushd garde une sorte de chronologie dans la narration et possède un début et une fin : le narrateur commence par les généralités sur son identité, sa ville, sa famille imitant ainsi la forme d'une autobiographie classique ; puis, il évoque les événements de sa jeunesse jusqu'au jour de sa mort, c'est-à-dire, il revient au moment présent de l'écriture du récit. On suit le narrateur dans plusieurs aspects de sa vie : son parcours professionnel, personnel, politique, etc. On voit comment il poursuit ses études et rencontre son premier maître, Abubacer (Ibn Tufayl), comment il vit sa première et dernière expérience amoureuse, et quels sont ses positionnements politiques et philosophiques à l'égard de ses contemporains. On assiste aussi aux émotions intenses, aux peurs, aux angoisses et aux larmes du philosophe.

Dans le récit-cadre tout passe donc par la subjectivité d'Ibn Rushd en tant que personnage principal du roman ainsi que l'objet biographique. Contrairement à Ksikès, Sinoué décide de glisser sous la peau du Philosophe. Il construit ainsi un récit dont le personnage principal, le héros et le narrateur sont le même. Étant en même temps l'objet et le sujet de son récit, Ibn Rushd-narrateur se définit comme un personnage à la fois historique et fictif.

Cette présence d'Ibn Rushd comme objet historique est renforcée par un travail de documentation affichée et avérée qui masque en quelque sorte l'aspect fictionnel du récit et qui le rattache au genre du roman historique. Ainsi, la plupart des personnages-narrateurs sont historiquement attestés, comme ses maîtres, Abubacer et Avenzour (Ibn Zuhr), les membres de sa famille ou ses amis comme Ibn Maïmonid etc. Leurs récits, souvent sous forme de correspondances ou citations, sont secondaires par rapport au récit-cadre. Ils sont la plupart du temps imbriqués dans le discours d'Ibn Rushd ou cités explicitement par ce dernier.

Quant aux récits qui portent sur les années après la mort d'Ibn Rushd, les chapitres dits *historiques*, ils sont racontés par un narrateur à la troisième personne, anonyme, absent de la diégèse (hétérodiégétique), et omniscient qui a accès à la pensée et les émotions des personnages. Les personnages-narrateurs secondaires qui apparaissent parfois dans son récit, sont souvent clairement cités, rapportés en discours direct ou à travers les dialogues. Dans ces chapitres, Ibn Rushd n'est présent que par sa pensée ou son influence. En s'éloignant de l'espace-temps d'Ibn Rushd en tant qu'objet historique, on explore à plusieurs reprises la transformation de sa pensée dans les cadres spatio-temporels postérieurs. Ce sont donc plusieurs Ibn Rushd qui seraient nés au fur et à mesure en parallèle avec Ibn Rushd-narrateur au je. Ainsi, comme l'œuvre de Ksikès, il s'agit de plusieurs versions du même objet biographique qui se croisent voire se contredisent. Tous les récits sont construits autour de la même figure qui n'est pour autant pas la même chose d'après chaque narrateur. C'est pour cela qu'on peut imaginer le récit autobiographique comme un grand cercle formé autour d'Ibn Rushd, mais auquel se sont attachés plusieurs petits cercles de récits tantôt imbriqués ou entrelacés, tantôt séparés.

[Schéma graphique : le cercle rouge=le récit d'Ibn Rushd, les cercles verts=les chapitres historiques]



Nous avons vu que depuis le XII^e siècle jusqu'à aujourd'hui, les chercheurs-biographes ne cessent de se pencher sur la vie et l'œuvre d'Ibn Rushd pour des raisons vastes et variées : tantôt pour écrire l'histoire d'une dynastie, tantôt pour conserver l'héritage intellectuel d'une civilisation en péril ; tantôt pour écrire l'histoire de la philosophie, tantôt pour la mettre en question. La littérature contemporaine, à son tour, prend en charge la biographie du Philosophe. Si d'un côté, les chercheurs comme Ali Benmakhlouf font appel à la légende d'Averroès au sein de leur travail académique, de l'autre, Ksikès et Sinoué puisent dans le discours critique construit autour du Philosophe et le problématissent par la fiction. Sans réponses préconstruites aux questions qu'ils se posent, ils essaient de saisir leur objet biographique de manière oblique et subjective. Est-ce qu'ils essaient de contribuer à la légende d'Averroès ou ils cherchent d'autres effets aussi à travers leurs récits hybrides ?

Deuxième partie. Au croisement de l'Orient et l'Occident

Notre corpus, qui semble méthodiquement décentré et de genre indéfini, ressemble à un lieu de croisement. Premièrement, elle possède une structure narrative particulière qui est le fruit d'un croisement des traditions différentes : d'un côté, la multiplicité des personnages-narrateurs nous fait penser aux récits aux multiples voix, de l'autre, l'imbrication des récits et la structure fragmentaire les rapprochent aux genres anciens de l'*adab*³⁷. Pourquoi mélanger la modernité du premier avec le classicisme du dernier ? Deuxièmement, nos récits fragmentaires sont chargés de savoirs multiples, à l'image de leur objet biographique : est-ce un vain désir auctorial d'accumuler la totalité des savoirs tel un Ibn Rushd, ou une ambition plus large concernant la façon dont on pense les savoirs ? C'est à ces questions qu'on consacre la deuxième partie.

³⁷ « Au milieu du VIII^e siècle, à cheval sur les dynasties umayyade et abbasside, certaines grandes figures dans le cercle particulièrement sélectif des *kuttāb* (secrétaires) engagèrent une réflexion sur la représentation du monde, des valeurs, de l'éthique, de l'esthétique, de la culture, de l'exercice du pouvoir, des professions et fonctions y afférant, des comportements et des relations entre pairs, souverains et subordonnés, élite et vulgaire. Cette réflexion et ses corollaires, comportementaux, textuels ou idéologiques allaient donner naissance à la prose littéraire et connaître d'importants développements et transformations. Ils constituent sous l'appellation d'*adab* un fondement majeur de la culture arabo-musulmane classique, surtout abbasside (750-1258). », définition donnée par ZAKHARIA, Katia, « Adab : la prose littéraire dans la culture arabe classique », *Encyclopédie de l'humanisme méditerranéen* [en ligne], printemps 2014, <<https://www.encyclopedie-humanisme.com/?Adab-16>>, consulté le 08/06/2021.

I. Récit polyphonique vs. *khobar*

I.1. Mélange des traditions narratives

Ayant pour racine le mot grec *poluphōnia* (multiplicité de voix et de sons) le terme de la polyphonie appartient d'abord au domaine de la musique : « “Un procédé d'écriture qui consiste à superposer deux ou plusieurs lignes, voix ou parties mélodiquement indépendantes, selon des règles contrapuntiques” (TLFI)³⁸. » C'est par l'œuvre du chercheur russe Mikhaïl Bakhtine dans les années 60 que ce terme musical entre dans la critique littéraire. Il signifie souvent, de manière plus globale, la multiplicité et la superposition des voix dans un texte littéraire.

La multiplication des narrateurs dans notre corpus fait preuve d'une multiplication des voix, des discours, et des idées. Chaque narrateur orchestre son propre récit qui se mélange avec ceux des autres. Mais qui dit contrapuntique, dit aussi horizontalité, c'est-à-dire, l'harmonie qui se crée par l'autonomie de chaque voix énonciative par rapport à celle de l'auteur. Ainsi, les discours se superposent tout en gardant une indépendance considérable et une sorte de légitimité par rapport au récit-cadre. En effet, le discours de chaque narrateur sur Ibn Rushd peut être aussi valable et signifiant que celui de l'auteur. Peu importe que ce personnage soit secondaire ou principal, son discours porte souvent une sorte d'autonomie par rapport à l'auteur.

La notion de la polyphonie chez Bakhtine est indissociable de son principe épistémologique du dialogisme qui explique que « l'être ne peut s'appréhender de manière juste qu'en tant que sujet, c'est-à-dire résultant d'interrelations humaines ; contrairement aux choses, l'être humain ne peut donc être objectivé, il ne peut être abordé que de manière dialogique³⁹. » Autrement dit, l'être humain ne s'exprime que par et à travers les discours d'autrui. Ainsi, selon lui, le roman polyphonique met en scène cette confrontation des discours contradictoires sans les unifier par un seul et unique discours. Donc il ne s'agit pas du discours unifiant (celui de l'auteur) qui se distingue dans l'œuvre mais il s'agit plutôt de réunir une série de discours contraires qu'on ne pourrait pas forcément identifier.

³⁸ STOLZ, Claire, « La Notion de la polyphonie », *Fabula, Atelier littéraire* [en ligne], <https://www.fabula.org/atelier.php?La_notion_de_polyphonie>, consulté le 17/03/2022.

³⁹ *Ibid.*

Écrit majoritairement à la première personne, ce qui peut donner d'emblée une sorte de privilège auctorial au discours d'Ibn Rushd-narrateur, le roman de Sinoué fait preuve, cependant, de cette modernité romanesque. Averroès-narrateur tantôt déterminé, tantôt incertain témoigne de temps en temps des idées contradictoires sur Averroès-historique. Autrement dit, Ibn Rushd-narrateur qui semble être le porte-parole d'un discours voire l'énonciateur d'une plaidoirie en faveur d'Averroès-historique, surprend le lecteur par des moments de doutes, d'hésitations, d'incertitudes : « Ai-je eu raison ? Ai-je eu tort ? Ai-je fait preuve de trop de suffisance en allant au-delà des pensées d'Aristote ? Ou pas assez ? L'exégète a-t-il desservi ou corrompu le maître ? » (*AS* : p. 294)

Chez Ksikès aussi le discours dominant, celui d'Adib est souvent en opposition avec celui d'Aziza. Ils ne traitent pas la question d'Ibn Rushd de la même manière. Le traducteur anonyme, le narrateur dont le récit semblerait le plus proche de celui de l'auteur, et qui semble avoir un penchant pour la pensée d'Adib, n'est pourtant pas toujours d'accord avec celui-ci. En effet, même si on a l'impression que le discours d'Adib est le discours privilégié de l'auteur, il est, à son tour, mis en question ou nuancé par d'autres discours comme celui d'Aziza. Par exemple, le narrateur anonyme juge le discours d'Aziza purement historique qui a tendance à faire d'Ibn Rushd « l'obligé d'un système » ; contrairement au discours d'Adib qui n'établit pas la même relation au passé et qui essaie de le réinventer. Pourtant, il s'efforce de saisir cette opposition qui lui semble plutôt comme une « dichotomie virtuelle » : « Jusque-là, je comprenais bien ces deux positions, mais davantage comme des abstractions, une dichotomie virtuelle, que comme des attitudes vivantes en conflit. » (*DA* : p. 52) Le narrateur anonyme cherche donc souvent à trouver un équilibre, une balance entre la dichotomie d'Adib et Aziza. Il dessine les discours, il les met en opposition et puis, il essaie de les déconstruire, à son tour, avec son propre discours. Il serait ainsi difficile d'avoir accès à une « vie d'Ibn Rushd selon l'auteur-biographe » d'autant plus que le roman est saturé d'interprétations, de regards croisés et des discours opposés. Comme si on se trouvait au sein d'un dialogue, d'un entretien permanent entre les personnages et l'auteur qui se questionne, hésite, et construit des hypothèses sans pour autant avoir des réponses à sa portée : « Gageons qu'il y a chez Ibn Rushd autant d'archaïsme à oublier que de fulgurances à faire revivre : comment faire le tri ? Et pour quoi faire, surtout ? Tout juste pour les bibliothèques ou pour influencer la vie des gens ? Mais il est révolu le temps où la philosophie avait un statut hégémonique, directeur, crucial, doctrinal. Pourrait-on le

réinventer demain ? » (DA : p. 53)

Ainsi, on serait incapable de distinguer un discours unifiant de l'auteur non seulement à cause de l'incertitude permanente des narrateurs principaux mais aussi en raison de la superposition et de la multiplication des discours contradictoires. Ainsi, le réseau polyphonique dans notre corpus permet un espace dialogique qui, selon Bakhtine, est le caractère spécifique du roman moderne.

Pourtant, ce dialogisme moderne au sein de notre corpus, dialogue en profondeur avec une tradition littéraire orientale, le *khobar*. Rappelons-le : il d'agit d'un « genre narratif par excellence du domaine arabe savant⁴⁰ » qui consiste en « de courtes anecdotes, de quelques lignes à une ou deux pages, généralement rédigées en arabe classique⁴¹ ». Il est souvent considéré comme un texte véridique et non pas une fiction. De même, il peut souvent être accompagné par une chaîne de transmetteurs pour affirmer son origine et sa véracité⁴². D'où l'apparition régulière de *Isnâd* ou la chaîne de transmission au sein de ce genre littéraire.

Ce qui nous semble d'emblée comme une première convergence entre le roman polyphonique et le *khobar*, c'est cette chaîne de transmission⁴³. La multiplication des transmetteurs dans le *khobar* produit en quelque sorte le même effet que le réseau polyphonique, même s'il n'appartient pas *à priori* à l'époque moderne de la littérature désignée par Bakhtine. Chez Ksikès, cette chaîne de transmission se manifeste avant tout dans la forme. Elle est souvent marquée au milieu des discours directs ou indirects des personnages : « C'est ainsi que le tombeau initial d'Ibn Rushd, à Bab Taghzout, *dit-il avec une pointe d'ironie*, devient à jamais un lieu de recueillement... » (DA : p. 43), « Ma conscience d'une perte inconsolable au sujet d'Ibn Rushd, *annonçait Adib derrière son pupitre en entamant la dernière partie de son récit*, je l'ai ressentie... » (DA : p. 39). Moins évidente mais toujours existante, on voit ce procédé de transmission dans le roman de Sinoué, quand il s'agit d'une

40 CHRAÏBI, Aboubakr, *Les Mille et Une Nuits : histoire du texte et classification des contes*, Paris, L'Harmattan, 2008, p. 133.

41 *Ibid.*

42 *Ibid.*

43 BOULAÂBI, Ridha, « L'orientalisme comme mémoire partagée, *Au Déroit d'Averroès* de Driss Ksikès » [en ligne], *Revue algérienne des lettres*, v. 4, n°1, 2020, p. 15-26, <<https://www.asjp.cerist.dz/en/article/114414>>, consulté le 09/09/2021.

anecdote racontée par Averroès-narrateur à laquelle il n'a pas assisté. Il commence ses anecdotes souvent ainsi : « J'ai souvent entendu dire ça et là que... » (*AS* : p. 28), « On a bien colporté que... » (*AS* : p. 28), ou « Un poète a écrit... » (*AS* : p. 23) Donc nous voyons comment ce style narratif de transmission, issu d'une tradition littéraire qui n'est pas *à priori* considéré comme une caractéristique moderne, devient la forme privilégiée et se marie avec la polyphonie moderne.

Élargissons maintenant le débat en essayant de saisir d'autres dimensions de cette tradition littéraire. Aboubakr Chraïbi marque le caractère plutôt contradictoire du *khabar* dans son rapport à l'Histoire et à la littérature. Il explique que le *khabar* qui commence par aborder une figure historique se détache progressivement de l'Histoire pour s'intéresser ensuite à l'*adab*, au fictif, au littéraire :

Souvent, l'auteur commence en quelque sorte par payer un tribut à l'Histoire, aux exigences de véridicité que cela suppose. Il place alors au tout début de son ouvrage les anecdotes relatives aux prophètes et aux personnalités religieuses les plus éminentes de la culture musulmane, pour se tourner progressivement vers des situations et des personnages « artistiques », politiques, juridiques, plus proches de la vie quotidienne, de plus en plus légers en tout cas, de plus en plus littéraires dirions-nous alors, dont les histoires sont dignes d'être rapportées par elle-mêmes, parce qu'elles sont d'abord vivantes, intéressantes. [...] Les recueils d'*akhbâr* qui se détachent donc volontiers de l'histoire pour se rapprocher et s'insérer dans l'*adab* et qui sont généralement groupés autour d'un thème particulier (l'amour-passion, la générosité, la bravoure) ou bien d'un personnage remarquable (Abû Nûwas, 'Umar b. Abî Rabî'a) ou bien d'un schéma intrigue type (*al-faraj ba'da al-shidda*, la délivrance après la difficulté) sont vite devenus un lieu d'investigation et de reconnaissance⁴⁴.

On témoigne d'abord d'une séparation quasiment nette entre l'historique et le fictif dans le *khabar*, issue plutôt de la sacralisation des personnages religieux et d'une dichotomie d'ordre historique/fictif et vrai/faux. Deuxièmement, les recueils de *khabar* possèdent une organisation thématique, étant souvent réunis autour d'un personnage illustre ou d'un thème précis dans une forme fragmentaire, composée de plusieurs anecdotes. Nous essayons de voir comment chaque récit se rapproche et s'éloigne de cet héritage littéraire.

Il va de soi que les deux romans ont pour thème principal un personnage historique illustre. Mais ce thème majeur donne naissance à plusieurs sous-thèmes ou de récits de vie

⁴⁴ CHRAÏBI, Aboubakr, *Les Mille et une nuits : histoire du texte et classification des contes*, op. cit., p. 134.

de personnages illustres ou minuscules autres qu'Ibn Rushd. Quant au roman de Sinoué, il est à inscrire plutôt dans ce modèle de *khabar* qui essaie de privilégier la séparation nette entre l'historique et le fictif. Autrement dit, il est un texte biographique donc référentiel qui « exactement comme le discours scientifique ou historique, [prétend] apporter une information sur une “réalité” extérieure au texte, et donc se soumettre à une épreuve de *vérification*. [Son] but n'est pas la simple vraisemblance, mais la ressemblance au vrai. Non “l'effet du réel”, mais l'image du réel⁴⁵. » Ainsi, les figures historiques présentes dans le roman sont souvent les personnages les moins fictionnalisés, comme s'il y avait un souci de préserver les personnages historiques et de les restituer tels qu'ils sont décrits par les ouvrages scientifiques. Comme si dans le récit de Sinoué les personnages historiques sont traités au même titre que les personnages sacrés du *khabar* qu'il ne faut pas trop fictionnaliser. En revanche, ce sont les personnages anonymes ou secondaires qui sont les moins vraisemblables, et plus souvent problématisés par la fiction. Par exemple, l'un des thèmes récurrents qui ne cesse de revenir dans *Averroès ou le secrétaire du diable* est l'incapacité de saisir la pensée du philosophe et la mal compréhension de celle-ci. Ce thème est souvent mis en évidence par l'intervention des personnages secondaires souvent inconnus comme un certain frère Paul⁴⁶ qui pointe souvent la face cachée et troublante des polémiques autour d'Ibn Rushd. Par exemple, durant une scène qui se passe dans un couvent parisien, on voit Thomas d'Aquin⁴⁷, « Prince de la scolastique », en train d'écrire son fameux *Contre Averroès*⁴⁸. Dans la scène suivante, au jardin du même couvent, on voit le personnage de « frère Paul » entreprendre une discussion sur Thomas d'Aquin avec un moine qui croit que les commentaires d'Ibn Rushd sur Aristote sont blasphématoires. C'est là que frère Paul commence à parler de la version utilisée par Thomas d'Aquin en précisant :

— C'est une version qui a voyagé de Palerme à la Perse en passant par l'Orient avant d'aboutir sur sa table. Il s'agit d'une piètre traduction de l'arabe au latin, vieille de quarante ans, traduite par un Anglais, à moins qu'il ne fût écossais, un certain Michael Scot, dont le vocabulaire et la syntaxe chargés d'arabismes rendent totalement incertaine l'interprétation.

45 LEJEUNE, Philippe, *Le pacte autobiographique*, *op. cit.*, p. 36.

46 Le narrateur ne nous explique rien sur l'identité ou la profession du personnage de frère Paul à l'Église de Paris. Apparemment, il est un membre ordinaire et marginal de l'Église catholique parisienne. Peut-être qu'il renvoie à un personnage réel de l'époque mais pour l'instant, on n'a pas trouvé de traces.

47 Thomas d'Aquin (1225-1274) est l'un des grands maîtres de la philosophie scolastique et de la théologie chrétienne, né au château de Roccasecca en Italie.

48 *Contre Averroès* est un traité écrit par Thomas d'Aquin, quatre ans avant sa mort, pour réfuter les commentaires d'Ibn Rushd sur Aristote.

En résumé, frère Thomas se débat avec une version latine, issue d'une traduction arabe, elle-même tirée d'une traduction syriaque d'un texte grec à l'origine ! Il faut sans cesse lutter contre un texte obscur et tronqué, deviner Averroès par Aristote, suivre parallèlement la pensée du disciple et du maître. De plus, c'est la seule œuvre du philosophe arabe qui nous soit parvenue à ce jour. Or, il semble qu'il en ait écrit plus d'une cinquantaine. Ce serait comme si la postérité ne transmettait qu'un seul livre de notre frère Thomas, négligeant l'immense somme de son travail. On jugerait donc un savant sur un seul de ses textes ? (*AS* : p. 38)

Ainsi, le personnage de frère Paul explique d'abord la complexité de la réception du texte d'Ibn Rushd au XIII^e siècle à l'Église catholique, faute des traductions erronées à partir des langues autres que la langue originelle du texte. De plus, il critique le contexte intellectuel dans lequel Thomas d'Aquin a essayé de réfuter les idées d'Ibn Rushd : le fait qu'il n'a pas eu à sa disposition l'intégralité de l'œuvre de ce dernier. Mais ce qui est intéressant, c'est que toutes les critiques et remarques du frère Paul vis-à-vis de la réception d'Ibn Rushd par l'Église catholique ne pourraient pas avoir lieu au temps de Thomas d'Aquin.

Dans cet exemple, le fragment imaginaire sur la discussion de frère Paul avec le moine dominicain est séparé nettement du fragment historique décrivant Thomas d'Aquin en tant que personnage réel et attesté qui nous parle plutôt à travers les morceaux de citations tirées de son livre *Contre-Averroès*. Le personnage historique reste ainsi plus près du véridique par rapport à son temps alors que le personnage imaginaire a pour vocation de sortir de la vérité et de questionner l'objet historique. Autrement dit, Thomas d'Aquin est représenté tel qu'il est décrit dans les textes historiques et il n'est pas, *à priori*, un personnage problématique mais c'est le frère Paul, un Dominicain inconnu, qui apparaît de quelque part soudainement et dont les idées sont non-conformes à la réalité comptes tenus de son époque et de son statut.

Donc ce qui attire notre attention au premier abord, sans entrer dans l'analyse des différences entre fait et fiction, c'est plutôt le basculement vers l'imaginaire, la séparation nette de l'historique et du fictif par la forme : chaque chapitre consiste en plusieurs fragments composés de quelques paragraphes séparés du fragment suivant par un petit espace. Chaque fragment porte une série d'anecdotes, historiques ou imaginaires sur un thème particulier. Cette structure fragmentaire existe dans tous les chapitres soient ceux du récit-cadre, soient ceux des scènes historiques des siècles suivants la mort d'Ibn Rushd.

Les anecdotes du roman suivent parfois le même modèle thématique expliqué par Chraïbi. On pourrait donner comme exemple, l'histoire de l'amour d'Ibn Rushd et Lobna qui se passe au milieu du roman. Lobna est une dame lettrée, savante et amoureuse des livres qui possède une grande bibliothèque à Cordoue. Le jeune Ibn Rushd, d'après le conseil de son Maître, se rend chez elle pour bénéficier de cette collection précieuse de livres. C'est au cours de ces fréquentations que Ibn Rushd tombe ardemment amoureux de Lobna qui s'unit avec lui mais qui n'accepte pas de se marier en refusant l'idée de l'amour-possession. En même temps, Ibn Rushd est sous pression de sa famille qui veut précipiter son mariage avec sa cousine, Sara. Ibn Rushd, à la suite d'une dispute avec Lobna, sort de chez elle, enflammé de rage, de folie et de chagrin et finalement, cède à la pression et se marie avec sa cousine. Quant à Lobna, elle tombe malade au bout de quelques mois et on découvre qu'elle meurt de mélancolie d'amour qu'elle avait pour Ibn Rushd et qu'elle avait pourtant caché auprès de ce dernier.

Ce schéma nous semble significatif quand on se réfère encore à Aboubakr Chraïbi qui explique le thème de l'amour, l'un des thèmes les plus récurrents repris par la tradition littéraire *khabar*. Il renvoie à *Tawq al-hamâma* d'Ibn Hazm (m. 456/1064) qui permet de comprendre les différents éléments constitutifs d'une histoire d'amour « modèle » ainsi que les étapes de l'intrigue par ordre chronologique. Ainsi, l'intrigue d'une histoire d'amour-type se résume ainsi⁴⁹ : 1. naissance de l'amour ; 2. contact avec l'aimé, communication ; 3. réaction de l'aimé, refus ou acceptation ; 4. union ; 5. séparation, consolation (oubli, patience), contentement, consommation (folie), maladie, mort. On voit donc que l'histoire de l'amour entre Ibn Rushd et Lobna suit le même schéma que celui dans la tradition de l'*adab*.

Si on considère l'histoire d'amour d'Ibn Rushd comme un petit récit-cadre, Sinoué répète encore cette tradition littéraire en reproduisant le même modèle à l'intérieur de ce récit d'amour, c'est-à-dire, une mise en abyme du schéma-type de l'amour. Par exemple, la mère d'Ibn Rushd, en voyant son fils noyer dans la mélancolie amoureuse, commence à lui raconter l'anecdote de Quaïss et Leïla, l'une des histoires d'amour la plus célèbre de l'*adab*, qui suit le même schéma et qui finit par rendre Quaïss fou, le fameux *majnoun*⁵⁰ de Leïla.

⁴⁹ CHRAÏBI, Aboubakr, *Les Mille et une nuits : histoire du texte et classification des contes*, op. cit., p. 137, 138.

⁵⁰ Madjnoun Laïla est une histoire d'amour populaire d'origine arabe qui a largement été reprise et réécrite par les poètes et écrivains de la civilisation islamique (Maghreb, Machrek, Perse, Inde, etc.).

Le roman de Ksikès serait un texte référentiel par son caractère biographique, et d'autant plus que, comme on l'a déjà évoqué, il est considéré aussi comme un essai sur Ibn Rushd et sa pensée. Mais la séparation quasiment nette entre l'historique et le fictif qu'on a vu chez Sinoué, n'apparaît pas de la même façon chez Ksikès. Les personnages principaux sont souvent fictifs : le traducteur anonyme, Adib, Aziza, Nadia, etc. En effet, c'est souvent par la chaîne de narrateurs fictifs qu'on a accès à la biographie d'Ibn Rushd et ce dernier apparaît rarement comme narrateur. Ainsi, les personnages historiques ne sont pas sacralisés par un souci de ressemblance, comme chez Sinoué, mais ils sont plutôt repensés et redécouverts par les représentants de l'époque contemporaine. Comprendre les frontières entre l'historique et le fictif semble encore plus difficile chez Ksikès vu que le texte ne fait pas souvent preuve d'une documentation dans sa forme. C'est-à-dire, contrairement à Sinoué qui cite souvent ses références en bas de page ou dans le corps du texte, marque les citations par des guillemets, et fournit une liste de ses ressources à la fin du roman ; Ksikès, quant à lui, n'a pas le souci de se montrer le plus ressemblant à l'histoire. Même s'il ne manque pas de mettre des guillemets quand il s'agit des discours rapportés, cet emploi de guillemets est souvent trompeur parce que la distinction entre la citation historique et fictive n'est pas toujours évidente à cause de l'absence des références. À ce propos, on peut évoquer le début de la troisième partie intitulée « Contes et controverses » où Adib commence ses chroniques sur Ibn Rushd à la radio écrites à partir d'un legs manuscrit qu'il a hérité de son grand ami et maître, Hasan. Ces chroniques fortement documentés portent à chaque émission sur un thème particulier, un point obscur ou négligé de la vie ou de l'œuvre d'Ibn Rushd. Ainsi, le récit qui *à priori* ressemble le plus à une biographie d'Ibn Rushd, ce sont les chroniques radiophoniques d'Adib qui contiennent aussi des discours des différents personnages historiques. Pourtant, compte tenu de l'aspect « conte » de ces chroniques (comme il est évoqué dans le titre de cette partie) et du manque de références, on ne pourrait pas savoir s'il s'agit d'une citation véridique ou pas. Par exemple, Adib commence à parler d'un manuscrit égaré d'Ibn Rushd et à ce propos, il cite son fils : « Écoutez la confession d'Ahmed : “Nous venions, mon père et moi, d'être éconduits de la grande mosquée de Cordoue par une horde déchaînée de croyants. Ils lui en voulaient surtout de traiter la parole

De ce point de vue, on peut la considérer comme l'histoire d'amour la plus célèbre et répandue dans le monde musulman. Par exemple, cette légende d'amour courtois a été entièrement réécrite par Louis Aragon dans *Le Fou d'Elsa*.

d'Aristote et celle du Coran à égalité [...] Là prit fin l'étrange confession d'Ahmed. » (DA : p. 84) Ainsi, la citation longue du fils d'Ibn Rushd citée par Adib et puis, commentée par le traducteur anonyme est mise en guillemet, pourtant, on ne sait pas d'où et de quel manuscrit elle est tirée. Donc même si l'œuvre de Ksikès est aussi documentée que celle de Sinoué, il n'y pas *à priori* une intentionnalité auctoriale dans la forme qui puisse faciliter la distinction entre l'historique et le fictif. De ce point de vue, il est proche du *kbabar* plutôt littéraire dans le sens où il se permet un mélange complexe de fait et de fiction quand il s'agit des figures scientifiques, artistiques, etc.

Le style fragmentaire et anecdotique de *kbabar* existe aussi chez Ksikès. Il est même plus visible et affiché dans le texte par le choix des titres thématiques pour chaque partie et chapitre. Ainsi, comme on a vu dans la structure formelle du roman, chaque chapitre tourne autour d'un thème précis qui est déjà annoncé dans le titre et chaque partie réunit des chapitres portant différents aspects d'un thème global. À l'intérieur de chaque chapitre, les paragraphes sont regroupés par des espaces plus grands qui marquent le changement de thème ou de narrateur.

Par exemple, la première partie s'appelle « Échos d'une faille » qui se déploie en cinq chapitres dont chacun porte environ cinq pages. Elle vise à poser les premiers jalons et à saisir globalement différents aspects d'une faille, d'une dualité permanente qui est inséparable de la figure d'Averroès. D'abord, il commence par la faille qui existe entre les deux appellations du même personnage, Averroès et Ibn Rushd et qui marque la dichotomie existant autour de cette figure même au niveau de son nom et de son identité.

Dans le deuxième chapitre, on voit deux enseignants de lycée : M. Halib, « jovial et épicurien » qui initie les élèves aux philosophes européens ; et M. Mahmoud, « trapu, bedonnant, pince-sans-rire, imberbe » professeur de philosophie musulmane. Aussi, deux joueurs d'échecs qui se débattent en jouant au sujet d'Ibn Rushd. Khalid, enseignant d'histoire et de géographie et Hamid, médecin généraliste : « tous deux joueurs invétérés et lecteurs assidus, étaient constamment opposés. Ils s'étaient chacun forgé une opinion fixe à propos du lointain penseur arabe. » (DA, p. 20) De même, dans les chapitres suivants, le narrateur montre les différentes oppositions entre Aziza et Adib, l'orientaliste anglais, Dr Brown, et d'autres orientalistes etc. Tout est ainsi double et clivant. Les anecdotes et les

histoires sont multipliés, répétés autour du même schéma pour renforcer le thème des oppositions permanentes autour d'Ibn Rushd.

I.2. Puiser dans l'héritage littéraire : Transmettre, déconstruire, refaire trace dans la mémoire collective

Ce qui attire notre attention avant tout, c'est de savoir à quoi cela sert de multiplier des anecdotes autour des thèmes précis pour écrire une biographie. Autrement dit, pourquoi ce retour à cette tradition littéraire du *khabar* au XXI^e siècle ? Pourquoi accepter le risque de tomber dans une sorte de répétition des schémas semblables dans le cas de Ksikès ou d'imitation des modèles déjà construits à plusieurs reprises dans le cas de Sinoué ? Pour trouver des éléments de réponse, il serait intéressant de se référer, encore une fois, à la tradition littéraire elle-même. À propos de l'usage du *khabar*, Aboubakr Chraïbi écrit ainsi :

Il s'est agi, à travers la multiplication des "cas" et des points de vue tournant autour d'un même objet, d'un centre fixe, de fournir à la fois les limites concrètes d'un concept abstrait et de fixer cette interprétation, cette vision du monde, dans un cadre historique qui la légitime et permet aisément sa transmission et son appropriation. Les lecteurs successifs, les générations héritières de ce patrimoine, y retrouvent, entre autres, une éthique, une esthétique, une analyse, mais aussi une mémoire vivante et une identité sociale de "groupe"⁵¹.

Ainsi, cette multiplication des anecdotes dans la tradition permettrait de saisir un thème ou une figure et de mieux l'analyser. Elle aurait pour but de faciliter la transmission et circulation de l'objet traité dans la société et de le fixer dans la mémoire collective. Ainsi, il y aurait trois choses qui nous semblent essentielles : d'abord, la question de la facilité de la transmission/légitimation ; puis, saisir et fixer l'objet ; et enfin, faire trace dans la mémoire collective. C'est là que, nous semble-t-il, les enjeux de cette forme traditionnelle se marient avec ceux des fictions biographiques contemporaines.

Les deux romans sont saturés des anecdotes historiques reconnaissables et véridiques qui permettent de légitimer le texte entier et d'augmenter à la fois sa vraisemblance et sa ressemblance au passé. Pourtant, cette saturation des données historiques porte aussi une dimension vulgarisatrice : il ne paraît pas lourd au lecteur et ne rend pas la compréhension

⁵¹ CHRAÏBI, Aboubakr, *Les Mille et une nuits : histoire du texte et classification des contes*, op. cit., p. 134.

difficile. En effet, c'est grâce au caractère anecdotique et fragmentaire du texte que la lecture devient fluide malgré la grande quantité de noms, de lieux, de personnages historiques, etc. Tout le roman est centré sur Ibn Rushd et c'est à partir de lui que les thèmes secondaires se dérivent et se développent : une structure arborescente dont le tronc serait Ibn Rushd, et qui donnerait naissance à un nombre de branches et de feuillages proches ou loins du tronc. Par exemple, chez Sinoué, le narrateur (Averroès) commence, dans un fragment, à parler des membres de sa famille (une thématique liée à sa biographie), l'un après l'autre. Puis, dans le fragment suivant, il se met à parler de son grand-père qu'il n'a jamais connu. Il se met donc à rapporter ce qu'il a entendu des autres sur lui. En fin du fragment, il arrive à rapporter une anecdote historique plus complexe, celle du voile pour les hommes et les femmes à Cordoue, et une décision juridique que son grand-père avait prise à son époque sur le sujet. Ainsi, les fragments de texte qui dérivent à chaque fois d'un thème global, comme la généalogie d'Ibn Rushd vers les thématiques plus spécifiques, comme les enjeux politiques, facilite la transmission des informations historiques. On peut trouver les mêmes exemples chez Ksikès comme celui qu'on a déjà évoqué sur le thème de la faille et de la dichotomie inhérente d'Ibn Rushd. Aussi, la concision des chapitres fragmentaire chez Ksikès et leur unité thématique permet au lecteur de s'appropriier les différents aspects problématiques de la vie et de la pensée rushdienne malgré leur véritable complexité.

Si le *khobar* tente de mettre un objet ou une thématique au centre d'une multiplication des anecdotes historiques et imaginaires, c'est pour, à la fois, montrer les limites du thème choisi et en fixer une certaine interprétation, une vision du monde, dans les mémoires collectives. Autrement dit, c'est toujours un certain regard au monde qui est mis en avant et privilégié dans le *khobar*, ce qui pourrait, d'ailleurs, être une caractéristique propre à la plupart des traditions littéraires. Pourtant, nous avons évoqué le roman moderne et son caractère dialogique qui justement exige la polyphonie et la multiplicité des visions. Si le *khobar* vise à fixer une vision du monde unique et existant en multipliant des cas, le roman polyphonique tente à faire l'inverse. Il multiplie les voix pour déconstruire ce qui existe. Il ne rassure pas le lecteur, mais il l'inquiète, il le questionne.

Étant au croisement de ces deux formes différentes, nos récits, tout en imitant le *khobar* essaient de le dépasser. En tournant autour du même personnage, des mêmes thématiques, ils tentent de reprendre les idéologies les plus saillantes du passé et les

reproduire dans une œuvre moderne. Dans l'exemple de Sinoué, on a vu comment le schéma-type de l'amour se reproduisait. Chez Ksikès aussi, on a constaté une sorte de mythification du caractère clivant du Cordouan. Mais si on revient encore sur ces deux thèmes, c'est-à-dire, la femme et la faille, nous voyons que les textes tout en fixant une image déjà construite, essaient de la déconstruire.

Quant à Sinoué, on a vu que l'histoire d'amour entre Ibn Rushd et Lobna était conforme au modèle de l'histoire d'amour type représentée dans la tradition littéraire arabe voire indo-persane. Mais, il joue avec le schéma-type de l'amour en travaillant sur son personnage Lobna qui essaie de résister au modèle. Autrement dit, Lobna qui fait partie des actants de ce schéma essaie de nier son amour pour Ibn Rushd et s'efforce de résister au schéma-type de l'amour : « Laisse-moi te dire une chose : l'amour est un noble voyage, certes, mais il mène toujours à une fin. Soit l'autre vous quitte, soit nous le quittons, soit la mort enlève l'un des deux. » (*AS* : p. 105, 106) ; ou encore quand Ibn Rushd lui dit qu'ils sont liés l'un à l'autre par l'amour⁵², elle répond : « Dans ce cas, je vais te décevoir. Je n'éprouve pas d'amour pour toi Ibn Rushd. » (*AS* : p. 124) Ainsi, on voit que ce personnage tout en restant dans le schéma classique – on a évoqué déjà que Lobna allait mourir de la mélancolie d'amour – dépasse les personnages du *khabar* et essaie, en quelque sorte, de révolter contre son destin. Cette rébellion du personnage féminin va de pair, nous semble-t-il, avec une sorte de redéfinition et de critique de la femme telle qu'elle était représentée dans l'imaginaire de l'Orient.

Par rapport à cette déconstruction des images, on peut aussi évoquer les anecdotes historiques ou imaginaires sur le thème général de la femme. D'un côté, on peut toujours trouver les descriptions poétiques qui célèbrent la beauté féminine suivant le modèle classique de la littérature notamment arabe, comme « Son corps sentait l'ambre et sa bouche exhalait le parfum des orangers » (*AS* : p. 101), qui décrit Lobna, la femme lettrée et savante qui accepte de s'unir avec Ibn Rushd et non pas se marier avec lui ; ce qui nous rappelle, d'ailleurs, des clichés sur les femmes orientales comme prostituées. De l'autre côté, cette même femme est capable de débattre avec le Philosophe sur des sujets scientifiques et elle

⁵² Encore une tradition littéraire sur le thème d'amour qu'Ibn Rushd représente ici et qui prend racine dans un *hadith* (parole) du prophète de l'Islam : « Les âmes sont les troupes assemblées, celles qui se reconnaissent s'attirent et celles qui s'ignorent se repoussent. ». Voir CHRAÏBI, Aboubakr, *Les Mille et une nuits : histoire du texte et classification des contes*, op. cit., p. 136.

met en question, à un moment donné, des versets coraniques au sujet de la femme :

Elle rejeta le drap et quitta le lit pour se rendre près de la fenêtre qui ouvrait sur le patio et dit, en me tournant le dos :

— Ibn Rushd, sais-tu ce qui est écrit dans le Coran ? “Vos épouses sont pour vous un champ de labour ; allez à votre champ comme et quand vous le voulez.” Je ne me suis jamais considérée comme un champ de labour. (*AS* : p. 123)

Le thème de la femme ne serait qu'un exemple parmi d'autres. Plusieurs autres thèmes sont repris qui rassemblent différentes visions du monde parfois contradictoires, les fixent et puis, les problématisent. Une série d'anecdotes est ainsi réunie autour de nombreuses thématiques en lien avec les enjeux contemporains du monde musulman comme la question du voile, du vin, les échanges culturels entre Orient et Occident, etc.

Chez Ksikès, on a retrouvé plusieurs caractéristiques de *khobar* : la même organisation fragmentaire et thématique ainsi que la chaîne des transmetteurs. Pourtant, on ne pourrait pas toujours retrouver la reproduction des modèles classiques tels qu'ils sont repris par la tradition littéraire, peut-être parce que l'intrigue se passe principalement au XXI^e. En effet, le point de départ est souvent le contemporain qui conduit les personnages à chercher ensuite dans le passé, puiser dans les archives et les manuscrits et essayer de saisir les lacunes. Ainsi, cette multiplication des cas autour d'un thème ne serait pas pour reproduire ou représenter un thème tel qu'il est traité dans la tradition littéraire mais serait plutôt pour le poser tel qu'il est traité aujourd'hui.

Revenons à l'exemple du thème de la faille d'Ibn Rushd. On sait bien que ce thème est un thème assez récent, c'est-à-dire, on ne pourrait pas trouver un écrivain ou un poète de l'héritage littéraire musulman qui parle spécifiquement de la figure double d'Ibn Rushd. Donc il s'agit bien d'un thème assez moderne. Mais même quand il s'agit d'un thème plus général comme la femme, Ksikès, contrairement à Sinoué, n'a pas l'intention de reproduire l'héritage littéraire déjà construit autour de ce thème. C'est toujours sur la pensée d'Ibn Rushd lui-même et les débats modernes le concernant qu'il se base. Ainsi, en empruntant les caractéristiques de *khobar* comme la multiplication des cas, il essaie plutôt de fixer les problématiques principales autour de la pensée d'Ibn Rushd, pour ensuite les discuter, les mettre en question ou en opposition. C'est ainsi que, par exemple, l'idée d'Ibn Rushd comme

une figure clivante est renforcée, accentuée et fixée par la répétition des schémas duels, mais elle est à chaque fois accompagnée par des incertitudes, des questionnements du narrateur anonyme.

Ainsi, il nous semble que cette multiplication d'anecdotes a une double fonction : elle n'a pas seulement pour ambition de fixer une vision du monde particulière dans les mémoires à la manière des *akbbâr*, mais elle essaie aussi de les déconstruire et les réinventer. Si Ksikès et Sinoué choisissent de faire ou refaire, à leur tour, une biographie d'Ibn Rushd, c'est aussi pour ressusciter les anecdotes historiques oubliées sur l'Orient et les retracer dans la mémoire collective. Pour cela, ils choisissent une forme qui facilite la transmission des anecdotes historiques, et permet une sorte de dérivation par rapport au thème principal pour soulever les enjeux contemporains de l'Orient. Les deux œuvres nous semblent ainsi non pas seulement la biographie fictive d'Ibn Rushd, mais une volonté de reconstruire un Nous, un Soi collectif sur lequel nous reviendrons ultérieurement.

II. Réécrire les savoirs

II.1. Écritures encyclopédiques

Comme on l'a constaté dans notre corpus, le dispositif narratif permet de réunir la polyphonie romanesque avec le *kbabar*, un genre littéraire ancien et traditionnel. L'agencement formel des paragraphes ou des chapitres, la chaîne de transmission, la multiplicité des voix narratives et les cercles thématiques leur donnent une structure fragmentaire. Centrés sur une figure aux savoirs multiples, ils mobilisent une série de savoirs encyclopédiques et les mettent en scène à travers cette écriture fragmentaire.

Dans la littérature française, qui dit encyclopédie, dit siècle des Lumières. Même si les premières encyclopédies ne datent pas forcément du XVIII^e siècle, l'entreprise de Diderot et D'Alembert et les ouvrages comme *Le Dictionnaire philosophique* de Voltaire constituent un moment incontournable dans l'histoire française concernant l'accumulation, la classification, et la mise à disposition des savoirs. Cette entreprise encyclopédique qui a pour but de rassembler les différents domaines de savoir de l'époque face à la spécialisation des disciplines, témoigne d'un désir de totalité, d'universalité, de vouloir réunir tous les savoirs du monde.

Dans son étude *Les Fictions encyclopédiques : de Gustave Flaubert à Pierre Senegès*, Laurent Demanze a bien montré comment un certain nombre de fictions encyclopédiques contemporaines, reposent à leur tour sur cette ambition de totalité, consistant à rassembler tout le savoir du monde. Mais en même temps, elles sont confrontées à « la difficulté, sinon à l'impossibilité de rendre compte dans un seul livre du foisonnement du réel⁵³ ». Conscient d'une telle illusion, les écrivains contemporains se concentrent plus sur les parcours individuels, sur les cheminements singuliers vers un savoir qui échappe sans cesse. C'est en mobilisant des formes d'écriture comme la notice d'un dictionnaire, le goût de la liste, la note, etc. que les écrivains contemporains français, dans un geste subversif, essaient de mettre en avant la fragilité du rêve du savoir total en révélant les parts de doute et d'incertitude qui le caractérise.

⁵³ DEMANZE, Laurent, *Les Fictions encyclopédiques : de Gustave Flaubert à Pierre Senegès*, Paris, Éditions Corti, 2015, p. 27.

Quant à Ksikès et Sinoué, il s'agit avant tout d'emprunter aux fonctions de l'encyclopédie plutôt qu'à ses formes à proprement parler. D'abord, la biographie d'Ibn Rushd peut être défini comme un moyen de réinventer et réactualiser les savoirs produits par et à partir d'Ibn Rushd jusqu'à nos jours. Nos textes tentent, dans une vision totalisante, à réunir, rassembler et résumer tout ce qui existe autour de ce personnage historique. Pour cela, ils puisent dans les stratégies d'écriture encyclopédique non pas en imitant strictement la forme, mais en adoptant une posture particulière dans la narration.

Nos récits puisent dans différentes disciplines et accumulent les domaines scientifiques variés. La jurisprudence, la philosophie, la théologie, la médecine et l'histoire sont les moindres domaines de savoirs à traiter pour saisir la vie et la pensée d'Ibn Rushd. Autrement dit, ils essaient de saisir cet objet biographique par divers angles et ne peuvent pas échapper à son caractère encyclopédique. Ainsi, Ksikès et Sinoué se rapprochent à leur objet en reproduisant la posture de l'érudit et en accumulant un panorama vaste des savoirs. Cette accumulation des savoirs est souvent accompagnée d'une sorte de nostalgie envers le passé, d'un retour à « soi-même comme un Nous ».

Chez Sinoué, Ibn Rushd en tant que narrateur et personnage central incarne la figure du savoir comme totalité, l'érudit porteur d'une connaissance encyclopédique qui réussit non seulement à vaincre ses adversaires dans les débats philosophiques mais qui éblouit le lecteur avec autant de maîtrise en géographie, en poésie, et en médecine. On constate donc que cette écriture encyclopédique a pour vocation de saisir avant tout une figure qu'il juge porteuse d'un savoir parfait, total et sans bornes.

Le roman de Sinoué est visiblement à inscrire dans les normes académiques modernes de l'écriture scientifique : des citations référencées, les notes complémentaires en bas de page, une bibliographie à la fin du roman, etc. Tous ces éléments rapprochent son œuvre du traité historique de par sa preuve de documentation et de minutie scientifique. Autrement dit, l'usage des notes vise bel et bien un but pédagogique et il est issu d'un souci de précision scientifique. Contrairement à ce qu'on peut voir chez les écrivains contemporains comme Gérard Macé qui « utilise les outils de l'érudition à des fins de décentrement⁵⁴ » dans *Ex libris* ou *Le Dernier des Égyptiens*, pour Sinoué une note en bas de page a plutôt pour objectif une

⁵⁴ *Ibid.*, p. 62.

explication supplémentaire, une précision de référence. Mais cet outil académique ne serait parfois qu'une stratégie d'écriture pour faire passer le texte comme un manuscrit authentique écrit par Ibn Rushd lui-même. En se référant souvent au texte, supposé véridique, en bas de page, il reconnaît Ibn Rushd comme le vrai biographe et essaie ainsi de légitimer encore plus sa biographie : par exemple, « Averroès parle sans doute du *Discours décisif*... » (AS : p. 13), « Cette correspondance que cite Averroès est étonnante ». (AS : p. 32) Donc si Sinoué emprunte à des formes de notes, ce n'est pas pour les mettre en valeur ou d'en changer l'usage mais c'est afin de donner plus de véracité aux savoirs qu'il mobilise, et plus de légitimité à sa propre biographie sur Ibn Rushd. Autrement dit, la note explicative renforce la dimension scientifique de la fiction.

Cette tentative d'accumulation des savoirs se traduit aussi par une recherche linguistique permanente. Qu'ils le veuillent ou non, nos écrivains exercent forcément le plus vieux métier du monde, la traduction (selon les dires de Claude Hagège⁵⁵) : ils écrivent en français, une langue autre que leur langue maternelle, l'arabe, pour ne pas dire étrangère. Ils travaillent ainsi avec, au moins, deux langues. Ce bilinguisme exige déjà un premier travail de traduction dans le sens le plus basique du terme, c'est-à-dire, un travail de définition, de recherche d'équivalent.

Étant un traducteur de profession, le narrateur anonyme d'*Au Déroit d'Averroès* est un personnage hanté par l'acte de traduire, par les mots étrangers et leurs définitions. Ainsi, on est souvent face à des mots arabes ou parfois latins qu'il essaie de comprendre, traduire et expliquer en français. Le mot arabe, souvent en italique, considéré comme un mot étranger pour le lecteur francophone, est défini tout de suite après par une incise ou une phrase nominale comme « *Zindiq*. Hérétique. » (DA : p. 21) ou « ...j'entendais à la longue *turab*, poussière, terre, ... » (*Ibid.*). En effet, cette façon de distinguer et de définir les mots étrangers se rapproche du fonctionnement des dictionnaires qui essaient de donner des synonymes, puis, de fournir des exemples dans la phrase pour montrer l'emploi du mot dans un contexte précis.

Mais ce geste de traduction dépasse souvent le travail de définition. Il est à inscrire dans une sorte d'investigation linguistique, déclenchée la plupart du temps par un

⁵⁵ HAGÈGE, Claude, *Dictionnaire amoureux des langues*, Paris, Plon/Odile Jacob, 2009, p. 646.

questionnement sur les mots, leurs appellations et leurs équivalents. Le narrateur se trouve souvent à effectuer une sorte d'enquête linguistique qui dépasse le simple geste du transfert de sens et qui s'inscrit dans un travail d'observation et de réflexion autour de l'usage de la langue :

Je suis traducteur de métier. En plus d'entendre les paroles de chacun pour mieux en transposer le sens, j'observe la variation des sons, les bruits que font les mots, le souffle qu'exige la longueur des phrases. Et quand je suis ainsi soumis au devoir immédiat d'interpréter les discours, il m'arrive même de surveiller le mouvement des sourcils et autres gestes indiquant l'élan, le ton et l'attitude du locuteur. (*DA* : p. 25, 26)

Ainsi, l'écriture de Ksikès fait appel à la figure du traducteur en lui attribuant les gestes d'un détective pour mener une enquête sur ce qui a été autrefois produit dans différentes langues (arabe, latin, français, anglais etc.). Il ne s'agit donc plus de seulement définir les mots étrangers afin de faciliter la compréhension pour le lecteur francophone (comme c'est le cas dans plusieurs romans francophones confrontés à ce plurilinguisme) mais de l'engager véritablement dans une enquête de traduction, avec toute la complexité et les points obscurs qu'elle peut avoir. Une manière à la fois de valoriser l'acte de traduire en lui redonnant son importance sous-estimée et de le rendre fragile et approximatif en l'inscrivant dans le doute et l'incertitude de l'investigation. Donc cette tentative de faire un dictionnaire circonstanciel, jamais réellement fini, brise avec une forme de savoir déjà construite et achevée et invite à un travail de réflexion permanente sur les mots et sur la langue elle-même.

On constate le même travail de traduction chez Sinoué qui sert à passer le sens des mots, des expressions, et des termes culturels dans la langue française. Son travail qui se rapproche plutôt d'un dictionnaire encyclopédique, nous semble plus explicite dans sa démarche de passeur de savoir. Le Averroès-narrateur joue souvent le rôle de l'encyclopédiste tout au milieu de son récit biographique :

Mon père s'appelait Abou al-Qasim Ahmad.

Il est né en 1094 de l'ère latine. Tout comme mon grand-père, il occupa les fonctions de cadi de Cordoue. Un cadi est un juge de formation religieuse qui a en charge d'appliquer la loi, car en terre d'islam le juridique et le religieux ne peuvent être séparés l'un de l'autre. Les avis que prononcent les cadis portent le nom de *fatmas*. (*AS* : p. 41)

Ainsi, il commence par des informations biographiques basiques : parler de sa famille,

de son père en indiquant sa date de naissance et sa profession. Mais il change subitement de ton, il arrête de raconter et il se met à expliquer un mot arabe désignant la profession de son père. En effet, le narrateur suppose que le lecteur ne connaît ni le calendrier islamique, ni la définition du mot *cadi*, donc il faut d'abord, lui indiquer le temps en calendrier chrétien et lui expliquer les mots arabes. Il faut aussi évoquer brièvement le fonctionnement de la société musulmane de l'époque : l'absence de frontière entre le domaine du juridique et du religieux. Sinoué essaie ainsi d'insérer dans le corps du texte ce qui serait secondaire, ce qui interrompt le déroulement de l'histoire, qui dérange la lecture et qui devrait normalement apparaître en note en bas de page. Donc, ce travail de définition n'est pas d'ordre secondaire pour l'auteur mais elle est au cœur de son entreprise biographique.

Ksikès et Sinoué marchent tous les deux dans le sillage du philosophe cordouan en adoptant la posture du savant aux savoirs multiples et érudits. Pour saisir la totalité de leur objet, Ksikès trace la pensée du Cordouan jusqu'à aujourd'hui et s'efforce de rassembler tout son héritage à travers les chroniques radiophoniques d'Adib. Celui-ci qui voit en Ibn Rushd une source parfaite et inépuisable, une promesse de l'avenir qui puisse éclairer les problèmes dont souffre la société, finit par accepter l'impossibilité de son entreprise et éprouve finalement de la frustration devant son époque envahie par les véhicules modernes du savoir.

En glissant sous la peau d'Ibn Rushd, Sinoué essaie d'incarner ce savoir total en mobilisant les outils d'érudition comme la note en bas de page. Ayant la même fonction que celle dans les traités scientifiques, les notes tiennent à établir un pacte de lecture qui contribue à l'authenticité historique de l'entreprise biographique de Sinoué. Mais le désir encyclopédique ne va pas jusqu'au renversement du marginal et du central, c'est-à-dire, les informations supplémentaires apparaissent partout dans le texte au cœur de la narration même sans laisser de côté l'histoire principale. S'il puise dans l'écriture encyclopédique c'est moins pour décentrer l'usage mais c'est plutôt pour dissimuler leur usage dans le corps du texte et au fil de la narration. Donc nos écrivains ne tentent pas de faire une aventure dans la forme encyclopédique. Il s'agit plutôt de « rendre hommage pour l'étendue de leurs savoirs aux maîtres d'autrefois [ici en l'occurrence à Ibn Rushd], qui savaient passer de la géographie à la musique, et de l'astronomie à la botanique⁵⁶ ». Il reste à savoir en quoi cette entreprise encyclopédique révèle le rapport que nos textes entretiennent avec l'imaginaire

⁵⁶ *Ibid.*, p. 61.

encyclopédique de l'Orient.

II.2. Encyclopédisme, une nostalgie orientale

Le projet encyclopédique des Lumières ambitionne non seulement d'établir un ordre et assurer une cohésion des savoirs, mais il s'inscrit dans un esprit universalisant qui considère l'héritage scientifique européen comme au centre des savoirs de l'humanité. C'est à cet aspect eurocentrique de l'encyclopédisme qu'on s'intéresse dans ce chapitre. Pour nos deux écrivains, l'encyclopédie serait comme un outil de réhabilitation, de commémoration. En se référant aux grandes encyclopédies écrites par les musulmans, ils essaient de trouver leur part dans l'histoire de la science et de lui rendre hommage.

Ainsi, le personnage du traducteur chez Ksikès se trouve, en pleine recherche étymologique, devant « le dictionnaire encyclopédique d'Ibn Mandour, *Lisan Al A'rab* » (DA : p. 87), un dictionnaire marquant de la langue arabe, classé non pas par ordre alphabétique habituel mais par la racine trilitère des mots et la dernière lettre de la racine. Ce système de classement est inhérent de la langue arabe, car c'est souvent à la base d'une racine à trois lettres que les nouveaux mots se créent en arabe. Deuxièmement, classer d'après la lettre finale vise à faciliter la recherche des exemples poétiques et les rimes en prosodie arabe. Ainsi, on constate un modèle de classement qui est complètement différent des dictionnaires alphabétiques habituels et qui met la prosodie arabe au centre de son organisation. Le dictionnaire d'Ibn Mandour comme le dictionnaire alphabétique est « en rupture avec le monologique, qui déstabilise les constructions dogmatiques, suscite des rapprochements imprévus et invite à de nouveaux modes de lecture⁵⁷ » et offre « une représentation du monde fragmenté⁵⁸ ». Mais il ne s'inscrit pas complètement dans une discontinuité totale. Chaque entrée dans le dictionnaire est une racine trilitère qui réunit tous les mots dérivant du même racine. Ainsi, tout en ayant un ordre alphabétique qui encourage la discontinuité, il garde une sorte d'harmonie et de cohésion. Un mélange paradoxal du rationnel et de l'aléatoire.

C'est cette structure particulière du dictionnaire arabe qui lui permet d'aller à l'origine

⁵⁷ *Ibid.*, p. 56.

⁵⁸ *Ibid.*

des mots. La recherche étymologique du narrateur aboutit souvent à une réflexion comparant la culture arabe et la culture gréco-romaine. Autrement dit, il est souvent dans un esprit comparatiste qui essaie d'illustrer les différences entre l'imaginaire oriental et occidental en allant à la racine des mots :

Je me suis surpris, dès le premier soir, à aller consulter le dictionnaire encyclopédique d'Ibn Mandour, *Lisan Al A'arab*. Les vocables *naba'* ("information") et *nabi* ("prophète") y sont désignés comme des frères siamois. Était appelé prophète celui qui rapportait les informations des aïeux. Ainsi, contrairement à la culture gréco-romaine où l'oracle est l'ancêtre du messager de Dieu, le divin vénéré, dans la culture arabe, est celui qui maîtrise au mieux les ressorts du passé et qui sait, par cette connaissance intuitive accumulée, montrer la voie de l'avenir. (DA : p. 87)

Le travail de dictionnaire et la recherche des équivalents chez Ksikès, qu'on a déjà évoqués, permettent de prendre donc distance par rapport à l'aspect universel et objectif des dictionnaires en s'inscrivant dans l'enquête personnelle et subjective du narrateur et consiste à illustrer le rapport intime que l'auteur établit avec le savoir. Il serait plutôt un outil de réflexion et de critique qui dessinent, de plus, d'autres modalités du savoir encyclopédique que ceux de l'héritage occidental.

Si le narrateur parle d'Ibn Rushd en tant que figure encyclopédique c'est pour admirer sa capacité de réunir et de classer une grande somme de savoirs divers, notamment sa méthode minutieuse de traiter l'ensemble de l'œuvre aristotélicien. Mais c'est aussi pour faire une critique à soi et à sa société. Parlant d'Ibn Rushd, le narrateur souligne la capacité de précision et de clarté d'argumentation qu'il avait considéré pendant longtemps comme étant une faculté exclusivement occidentale :

[...] après avoir escaladé la montagne de ses arguments, j'ai pu saisir l'ampleur de son encyclopédisme. Ce fut mon premier choc. Je croyais jusque-là, enfant, que cette faculté était exclusivement occidentale, confinée dans les gros volumes tapissant notre bibliothèque familiale et que nous feuilletions rarement. (DA : p. 75)

Ainsi, l'encyclopédisme tel qu'il est défini en Occident, est longtemps considéré comme une attitude propre à la pensée rationnelle occidentale et il serait absent des autres cultures et civilisations, par exemple, celles des Musulmans. De ce point de vue, non seulement il essaie de rendre hommage et de défendre en quelque sorte les figures comme Ibn Rushd et de donner à voir les traces de la pensée encyclopédique en Orient mais il

développe aussi une sorte de regret, de nostalgie vis-à-vis du passé où l'écart intellectuel entre l'Orient et l'Occident n'était pas si important.

Tout en faisant l'éloge des encyclopédies orientales, Ksikès ne rêve pas pour autant d'un retour au passé, d'une imitation du geste encyclopédique pour atteindre un savoir achevé ou une bibliothèque totale. C'est l'héritage de savoirs qui est pour lui la base, le fondement sur lequel il faut désormais reconstruire à l'infini. Le Coran, le texte sacré des musulmans, considéré dans l'imaginaire islamique comme le livre total qui contient tous les savoirs, n'est pas une « somme de savoirs arrêtés » mais « une invitation à connaître à l'infini, à “raisonner sans doctrine arrêtée” » (*DA* : p. 212).

Chez Sinoué, on constate aussi une fascination pour les anciens collectionneurs de manuscrits et les possesseurs des grandes bibliothèques en Orient, soit le fruit du caprice d'un inculte, soit la marque de l'érudition d'un roi savant. Il profite de chaque occasion pour faire appel aux personnages réels ou fictifs de l'Andalousie musulmane qui témoignaient autrefois d'une grande passion pour la collecte des manuscrits :

Nous savions que chaque Cordouan de l'aristocratie, même s'il n'avait qu'une culture relative, se faisait un point d'honneur de se constituer une collection d'ouvrages, n'hésitant jamais à surenchérir, même d'une façon disproportionnée, sur la valeur d'un manuscrit mis à l'encan. Il n'était pas rare que le moindre ministre ou secrétaire possédât une bibliothèque. [...] Jabir, un lointain cousin de mon père [...] Bien qu'inculte, il avait réuni dans de vastes pièces de sa demeure plus de dix mille ouvrages. Certes, il était loin de rivaliser avec la bibliothèque de feu l'émir Al-Hakem II, qui passait pour la grande bibliothèque du monde connu, forte de 400 000 manuscrits, dont la plupart avaient été apportés de Bagdad par des milliers de chameaux. Or, à la différence de Jabir, l'émir Al-Hakem était non seulement un collectionneur, mais aussi un lecteur scrupuleux. Il lisait en annotant ses réflexions en marge et consignait toujours le nom et la patrie de l'auteur, ainsi que la date à laquelle il terminait la lecture de chaque. Par moins de cinq cents personnes s'occupaient de leur gestion. Malheureusement, cette bibliothèque a connu un sort funeste. À peine au pouvoir, l'un des successeurs d'Al-Hakem s'empessa d'expurger tous les textes qu'il jugeait suspects d'hérésie. Des milliers. (*AS* : p. 67, 68)

Mais Sinoué ne manque pas de pointer le côté souvent tragique du sort de ces monuments livresques en Orient qui ont souvent subi la destruction, l'effacement et l'oubli. Il est vrai qu'il fait l'éloge de l'encyclopédisme d'Ibn Rushd ainsi que celui de plusieurs personnages érudits de l'Orient, mais il décrit souvent ce passé comme mélancolique, nostalgique et plein de regrets.

Comme Ksikès, Sinoué ne s'arrête pas dans la mélancolie et la nostalgie du passé, mais il en fait un outil critique. Ibn Rushd serait le noyau central qui convoque une série de figures marquant l'histoire des échanges entre l'Orient et l'Occident. Autrement dit, Sinoué s'intéresse aux figures entre-deux qui représentent un rapport constructif et sans hiérarchie entre l'Orient et l'Occident. Peu importe leur époque et leur espace géographique, il convoque les passeurs de savoir entre l'Orient et l'Occident : Al-Sid, Frédéric II, Michael Scot, Leonardo Fibonacci, Abubacer, Avenzoar etc. tous apparaissent sous sa plume pour retracer et réécrire l'histoire commune du progrès des savoirs. Ainsi, cette multiplicité des noms et leurs anecdotes est à interpréter comme une liste infinie d'histoires des scientifiques à commémorer, des chapitres à rajouter dans l'histoire des sciences.

La profusion des anecdotes et des savoirs dans nos récits vient donc d'un croisement, d'une confrontation des traditions littéraires et scientifiques de l'Orient et de l'Occident. Cela leur donne un caractère encore plus hétérogène que la fiction biographique française parce qu'ils se trouvent dans un espace de rencontre, un chemin entre deux cultures voire plusieurs. S'ils puisent dans les genres anciens de la tradition islamique, c'est, d'abord, pour les réinventer et puis, leur redonner une force évocatrice dans la littérature d'aujourd'hui. De même, quant à l'usage des savoirs, ils ne cessent d'évoquer les figures oubliées, les archéologies différentes du savoir émergées en terre musulmane pour, à la fois, rendre hommage à cet héritage scientifique et rappeler qu'il s'agit d'une histoire commune et universelle partagée entre Orient et Occident.

Troisième partie. Pourquoi écrire Averroès aujourd'hui ?

Comme nous l'avons déjà évoqué, notre corpus s'intéresse autant au discours d'Ibn Rushd qu'aux métadiscours produits sur lui. Écrire Ibn Rushd, qui non seulement a été pris en charge par la courant pluridisciplinaire de l'orientalisme au XIX^e siècle mais qui reste encore le sujet de recherche d'un panorama vaste des chercheurs de l'époque moderne, suscite forcément une implication dans les débats concernant les rapports Orient-Occident. Ainsi, le caractère encyclopédique de notre corpus va de pair aussi avec l'orientalisme savant qui s'efforçait d'atteindre un savoir total sur l'Orient. Pour comprendre comment nos récits se positionnent vis-à-vis de ce savoir orientaliste, nous aborderons, d'abord, un petit historique sur la construction de la dichotomie Orient-Occident. Ensuite, nous nous intéresserons au dialogue établi entre le corpus et les théories postcoloniales notamment celle d'Edward Saïd.

I. Dans le sillage de *L'Orientalisme* d'Edward Saïd

On s'occupe aujourd'hui beaucoup plus de l'Orient qu'on ne l'a jamais fait. Les études orientales n'ont jamais été poussées si avant. Au siècle de Louis XIV on était Helléniste, maintenant on est Orientaliste. Jamais tant d'intelligences n'ont fouillé à la fois ce grand abîme de l'Asie... Tout ce continent (européen) penche vers l'Orient.

Victor Hugo, *Orientales*, Préface

I.1. Petite histoire de l'orientalisme ou l'Orient créé par l'Occident

La construction Orient-Occident est, avant tout, une façon de cartographier le monde d'après le lever et le coucher du soleil, de se situer géographiquement par rapport à l'Autre. Cette représentation géographique, « figée dans une vision dualiste du monde connu », représente en effet, l'Est et l'Ouest des cartes de l'époque⁵⁹. Cette vision n'est pourtant pas propre aux territoires chrétiens. Nous pouvons voir les mêmes constructions dualistes apparaître au sein des territoires musulmans suite à leur extension par les différentes dynasties islamiques : le mot *Machrek*, le lieu du lever du soleil, pour désigner le Proche-Orient, l'Irak, la Perse, l'Arabie saoudite ; et le mot *Maghreb*, le lieu du coucher du soleil, pour se référer à l'Égypte, le Maroc, la Tunisie, l'Algérie et l'Andalousie en Espagne. Cette dualité au sein des terres musulmanes sert à désigner deux différentes écoles de pensée philosophique, *Machrek* (Orient) et *Maghreb* (Occident). Cette distinction permet de classer, comprendre et distinguer les philosophes de *Machrek*, comme Ibn Sînâ, des philosophes du *Maghreb*, comme Ibn Rushd.

Mais si cette dichotomie Orient-Occident s'arrête, en terre musulmane, à la classification des courants philosophiques, elle subit une autre évolution au Moyen-Âge latin⁶⁰. En effet, le mot Orient qui désignait les territoires se trouvant à l'Est de l'Europe, majoritairement musulmans, commence à prendre une dimension idéologique. Autrement dit, l'Orient ne se réfère pas seulement aux pays de l'Est mais plutôt aux territoires gouvernés par les musulmans, peu importe où ils sont situés géographiquement. La définition de l'Orient devient de plus en plus compliquée aux siècles suivants notamment à partir du XVIII^e siècle. Curieusement aux XVIII^e et XIX^e siècles, on constate que cet Orient

⁵⁹ REIG, Daniel, *Homo orientaliste : la langue arabe en France depuis le XIX^e siècle*, Paris, Maisonneuve & Larose, coll. « Islam-Occident », 1988, p. 16.

⁶⁰ Le terme « Moyen Age latin » est suggéré par Alain de Libera dans *Penser au Moyen Âge*, Paris, Éditions du Seuil, 1991, p. 98.

est très vaste, elle va jusqu'à la mer du Japon en englobant aussi tout une partie de l'Afrique⁶¹. Il comprend donc des territoires, des peuples, des races qui ne sont plus regroupés d'après un critère géographique mais qui ont pour but de désigner l'Autre dans toute sa diversité. L'Orient signifie désormais « de manière extensive tout ce qui n'est pas l'Occident⁶² ». Il devient ainsi le synonyme de l'Autre non-européen et non-chrétien à découvrir ; l'Autre qui incite la curiosité des artistes et des écrivains aventuriers et qui serait une source d'inspiration foisonnante par l'exotisme de ses cultures variées.

Ce désir pour découvrir, connaître et comprendre cet Orient inconnu, mystérieux et sans bornes voit son apogée au XIX^e siècle avec ce qu'on appelait désormais « orientalisme » :

Le terme *orientalisme* sert à désigner, depuis 1838 (d'après le Lexis), cet engouement qui s'est largement répandu pendant la période romantique pour les choses de l'Orient, mais il signifie aussi les études consacrées aux langues, aux cultures et aux mœurs des peuples de l'Asie depuis la Méditerranée jusqu'à la mer du Japon. Le savant qui vouait sa vie à ces études a, beaucoup plus tôt semble-t-il, été nommé *orientaliste* puisqu'on rencontre ce terme dès 1799 dans un numéro du Magasin Encyclopédique, XXV, 122 : "Le savant orientaliste le père Paulinus" même si l'Académie ne le reconnaît qu'en 1835⁶³.

Donc, compte non tenu des artistes et les écrivains qui tout en continuant les traditions artistiques du siècle précédent, voyait l'Orient comme une source d'inspiration éphémère plutôt qu'un objet d'étude ; nous voyons l'apparition de l'orientalisme dans les bibliothèques et l'arrivée de la génération des érudits qui ont commencé à connaître l'Orient par les manuscrits et dans les bibliothèques⁶⁴. De même, la fondation des institutions comme la *Société Asiatique* en 1822, l'éditeur du fameux périodique, le *Journal Asiatique*, qui continue de paraître jusqu'à nos jours, contribuait à la construction d'un réseau de savoirs multiples sur cet Orient vaste.

Contrairement aux aventuriers des siècles précédents, ce groupe de savants épris de l'Orient sont plutôt sédentaires. Enfermés dans les bibliothèques et les manuscrits, « au lieu de former des interprètes praticiens, ils formèrent surtout des savants⁶⁵. » Maîtrisant deux ou

⁶¹ REIG, Daniel, *Homo orientaliste : la langue arabe en France depuis le XIX^e siècle*, op. cit., p. 15.

⁶² *Ibid.*

⁶³ *Ibid.*, p. 9.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 12.

⁶⁵ DE SACY, Sylvestre, *ses contemporains et ses disciples*, p. 6, cité par REIG, Daniel, op. cit., p. 22.

trois langues orientales voire plus, la curiosité pour l'Orient les pousse à s'enfermer dans les savoirs livresques et à apprendre et enseigner les langues, les cultures et les mœurs qui appartiennent à des mondes complètement différents et variés les uns des autres. Cet élan vers les choses de l'Orient, au moins au début, n'est que la conséquence d'une curiosité intellectuelle issue de la pensée humaniste et universaliste de l'époque précédente et d'un désir de découverte d'une altérité mystérieuse.

Si l'orientalisme n'est, au début, qu'un désir de connaissance érudite, il a fortement contribué, cependant, à la construction d'une image idéologique qui sépare l'Orient de l'Occident. Autrement dit, un ensemble de productions littéraires, artistiques et scientifiques depuis le Moyen Âge jusqu'au XIX^e, le siècle de l'apogée de l'orientalisme, aboutit progressivement à la construction d'un imaginaire de l'Orient ; l'imaginaire dans le sens de l'idéologie défini par J.- J. Wunenburger, c'est-à-dire, « une interprétation globale et dogmatique (un prêt-à-penser) d'un domaine de la vie humaine, qui impose une série d'explications, stéréotypes, non argumentées mais auxquelles on adhère par la médiation d'images-forces⁶⁶ ». Ainsi, dans cet imaginaire idéologique, l'oriental est progressivement devenu l'équivalent de l'infidèle, le païen, l'hérétique, le barbare et le musulman, inférieur face à l'occidental chrétien, fidèle, civilisé⁶⁷.

Plus fondamentalement, cet imaginaire idéologique de l'Orient trouve ses racines dans les images mythiques fondatrices. En effet, l'association de la figure de l'hérétique et du schismatique à celle du musulman notamment le Prophète est fortement présente dans la peinture ainsi que dans la littérature. Il serait intéressant de mentionner l'un des exemples marquants, *La Comédie divine*, le chef-d'œuvre de Dante, le poète du XIV^e siècle, qui raconte son voyage à travers l'Enfer, le Purgatoire et le Paradis accompagné du poète Virgile. C'est dans la partie « l'Enfer » où le poète voit les savants grecques comme Galien et Ptolémée, ainsi que les savants musulmans comme Avicenne et Averroès, et le prophète de l'Islam, Muhammad, dans un état déplorable accompagné de son gendre Ali. Concernant les

⁶⁶ WUNENBURGER, Jean-Jacques, *L'Imaginaire*, Paris, PUF/Humensis, coll. « Que sais-je ? », 2020 [2003], p. 32.

⁶⁷ On ne manque pas de préciser que l'orientalisme du XIX^e siècle prend en charge aussi les cultures de l'Asie lointaine comme la Chine, le Japon etc. mais compte tenu de notre sujet, on s'intéresse plus précisément aux rapports entre Occident chrétien et Orient musulmane qui sont géographiquement plus proche et qui comprend une longue et différente histoire de colonisation.

tableaux de peinture, on se contente d'en citer un parmi d'autres, *La fresque de l'Enfer*, peinte entre 1408 et 1415, qui se trouve à la chapelle Bolognini, à l'église San Petronio de Bologne. Dans cette fresque nous voyons aussi le prophète de l'islam présent parmi les condamnés en enfer, cette fois-ci bien séparé d'eux, sur une colline en train de se faire décapiter la tête par un démon monstrueux. En effet, comme nous le rappelle Nedim Gürsel, « en prolongeant le modèle de Dante, qui condamnait le prophète de l'islam à l'enfer en faisant de lui un schismatique ayant semé la discorde au sein de la société, y compris la sienne, l'Occident chrétien rend Mahomet responsable d'avoir stoppé l'évolution de l'humanité vers la christianisation générale⁶⁸ ».

Cette image du musulman hérétique et barbare persiste sous différentes formes jusqu'au XIX^e siècle avec l'apogée de l'orientalisme. Autrement dit, on constate que cet imaginaire idéologique de l'Orient continue à se reproduire malgré la grande érudition des orientalistes. La figure de l'oriental barbare et inférieur se cache derrière la plume érudite des savants orientalistes comme Ernest Renan qui tâche d'inscrire la pensée européenne dans celle de la Grèce antique en l'isolant des autres courants de pensée, et ainsi, de minimiser, voire effacer le rôle joué par d'autres peuples, à savoir les musulmans et les juifs, dans l'histoire du progrès des savoirs.

L'apogée de l'orientalisme au XIX^e siècle coïncide avec l'essor des expéditions coloniales notamment britanniques et français. Ainsi, les savoirs réunis autour de cet imaginaire idéologique rendraient de plus en plus service aux entreprises coloniales. C'est en s'appuyant sur un ensemble des exemples de travaux littéraires et académiques des orientalistes que Edward Saïd lance ainsi sa fameuse thèse de « l'Orient créé par l'Occident » où il essaie de montrer comment cet orientalisme, cette soif de découvrir l'Orient, qui envahit les bibliothèques ainsi que les œuvres d'art, serait au service de la colonisation et y contribue même parfois en dépit des orientalistes eux-mêmes. Il refuse, pourtant, de réduire l'orientalisme à « un simple thème ou domaine politique reflété passivement par la culture, l'érudition ou les institutions », ou « une collection vaste et diffuse de textes sur l'Orient » ou « quelque infâme complot impérialiste "occidental" destiné à opprimer le monde "oriental" » ; mais plutôt un phénomène, une posture qui se manifeste à travers différents

⁶⁸ GÜRSEL, Nedim, *La Seconde vie de Mahomet : le Prophète dans la littérature*, Paris, CNRS Éditions, 2018, p. 40.

champs disciplinaires :

C'est plutôt la *distribution* d'une certaine conception géo-économique dans des textes d'esthétique, d'érudition, d'économie, de sociologie, d'histoire et de philologie ; c'est l'*élaboration* non seulement d'une distinction géographique (le monde est composé de deux moitiés inégales, l'Orient et l'Occident), mais aussi de toute une série d' "intérêts" que non seulement il crée, mais encore entretient par des moyens tels que les découvertes érudites, la reconstruction philologique, l'analyse psychologique, la description de paysages et la description sociologique ; il est (plutôt qu'il n'exprime) une certaine *volonté* ou *intention* de comprendre, parfois de maîtriser, de manipuler, d'incorporer même, ce qui est un monde manifestement différent (ou autre et nouveau) ; surtout il est un discours qui n'est pas du tout en relation de correspondance directe avec le pouvoir politique brut, mais qui, plutôt, est produit et existe au cours d'un échange inégal avec différentes sortes de pouvoirs, qui est formé jusqu'à un certain point par l'échange avec le pouvoir politique (comme dans l'*establishment* colonial ou impérial), avec le pouvoir intellectuel (comme dans les sciences régnautes telles que la linguistique, l'anatomie comparées, ou l'une quelconque des sciences politiques modernes), avec le pouvoir culturel (comme dans les orthodoxies et les canons qui régissent le goût, les valeurs, les textes), la puissance morale (comme dans les idées de ce que "nous" faisons et de ce qu'"ils" ne peuvent faire ou comprendre comme nous)⁶⁹.

Ayant banni et redouté par le Moyen Âge latin, accusé par les orientalistes d'imiter ou fausser la philosophie d'Aristote, Ibn Rushd a toujours été l'objet d'étude de l'Occident. Étudié souvent à travers le prisme de l'orientalisme au sens saïdien il n'a pas pu échapper aux jugements et aux malentendus. Il serait ainsi, chez Ksikès et Sinoué la marque d'un rejet, d'une peur voire de l'angoisse non seulement vis-à-vis d'un philosophe mais en général, vis-à-vis de l'Autre musulman en Occident. C'est donc cette posture du jugement, de la peur voire du rejet de l'Autre qu'on essaie, au premier abord, d'analyser chez Ksikès et Sinoué.

I.2. Pour une critique de l'orientalisme savant

Chez Ksikès, la place des orientalistes savants dans la construction d'un Orient imaginaire est fortement mise en avant et critiquée. Il essaie de discuter non seulement les errements et les malentendus des érudits orientalistes dans la lecture du Cordouan, mais aussi la construction des images clichées issues de la mal compréhension de la culture musulmane. Ainsi, il pointe l'un de fameux clichés sur la réception musulmane de la pensée aristotélicienne, qui consiste à reprocher aux philosophes musulmans leur incapacité de comprendre le genre de la comédie et de la tragédie expliquées dans *L'Art poétique* :

⁶⁹ SAÏD, Edward, *op. cit.*, p. 45, 46.

On aurait dit qu'ils se jaugeaient par la lorgnette de l'érudition. Quand ce n'était pas le peu de foi d'Averroès, l'aristotélicien, qui était démasqué, c'était sa supposé perversion de la pensée d'Aristote par le référentiel coranique, ou, pire encore, ce qu'ils croyaient être sa risible ignorance de l'art théâtral grec et sa dommageable incompréhension des formes tragique[s] et comique[s]. Il leur fallait bien, à chaque fois, déceler une défaillance, un stéréotype qui révélerait les limites du commentateur arabe. (DA : p. 34)

Ainsi, Ksikès critique l'érudition de certains orientalistes qui cherchent souvent à trouver les failles et les limites de la pensée rushdienne sans essayer de vraiment comprendre et approfondir les enjeux. Car la question de la tragédie et la comédie, dont la mal compréhension est aussi reprochée aux autres philosophes musulmans, comme Ibn Sinâ (Avicenne), relève avant tout de la question de la traduction. En effet, l'un des phénomènes qui a accéléré le transfert des ouvrages des savants grecques en terre musulmane, c'était l'établissement d'un travail collectif de traduction mené par la dynastie abbaside. C'est à travers ces traductions que les philosophes comme Ibn Sinâ ou Ibn Rushd ont eu accès à la pensée grecque notamment à l'œuvre d'Aristote. Ainsi, n'ayant pas connu des genres dramatiques comme la tragédie et la comédie et même, plus globalement, l'art de la scène, les traducteurs ont traduit ces genres par la poésie panégyrique et invective⁷⁰. C'est pour cela que les philosophes musulmans ont basé leur réflexion sur les notions qui, en vérité, n'existaient pas dans la pensée d'Aristote. Cela paraît encore plus évident quand on regarde du côté des productions littéraires de culture musulmane qui étaient complètement dépourvues du genre dramatique dans le sens aristotélicien du terme : « il n'y avait ni comédie ni tragédie chez les Arabes à l'époque [...] juste des vers lyriques, laudateurs, revanchards ou épiques, et, çà et là, des moments de déclamation en public. » (DA : p. 35) Ksikès essaie donc non seulement d'expliquer ce processus de la traduction et la circulation des notions mais aussi d'insister sur le fait que le rôle d'Ibn Rushd ne se limite pas seulement à celui d'un transmetteur de savoir ou d'un traducteur mais que celui-ci s'efforce de « donner une résonance [à Aristote] dans son univers à lui » (DA : p. 35)

⁷⁰ « In the translation of Aristotle's *Poetics*, tragedy was thought to be panegyric poetry, and comedy was understood as invective; with the result that none of the Islamic commentators, even centuries afterwards, ever realized that tragedy and comedy are acted on a stage. They considered them parts of logic and studied them together with rhetoric. The *actor* was in one rendering translated 'the hypocrite' (*al-munāfiq*) and in another 'the taker of faces.' And Avicenna speaks in despair of 'this thing they call the taking of faces.' » AFNAN, M. Soheil, *Avicenna, his life and works*, London, George Allen and Unwin LTD., 1958, p. 19.

De même, les érudits dont parle Ksikès et qui sont souvent représentés dans l'histoire par un groupe d'orientalistes anonymes, reprend une série d'idées et de réflexions répandues notamment à la suite des travaux marquants comme celui d'Ernest Renan, *Averroès et l'averroïsme*. Renan en tant que savant historien et orientaliste érudit du XIX^e siècle a effectué un travail minutieux sur la vie, l'œuvre et la réception d'Ibn Rushd par l'Occident chrétienne, c'est-à-dire, le courant d'averroïsme. Son étude, qui est l'exemple parlant d'une époque vivement penchée vers les études historiques, annonce ainsi, dès le début son objective et sa perspective :

Il ne sortira de cette étude presque rien que la philosophie contemporaine puisse s'assimiler avec avantage, si ce n'est le résultat historique lui-même. Ce n'est pas à la race sémitique que nous devons demander les leçons de philosophie. Par une étrange destinée, cette race, qui a su imprimer à ses créations religieuses un si haut caractère d'originalité, n'a pas produit le plus petit essai d'analyse et de philosophie indigène. La recherche réfléchie, indépendante, sévère, courageuse de la vérité, semble avoir été le partage de cette race indo-européenne, qui, [...] a cherché à expliquer Dieu, l'homme et le monde au sens rationaliste, et a laissé derrière elle, comme échelonnés aux divers degrés de son histoire, ces systèmes, toujours et partout soumis aux lois d'un développement logique. La philosophie, au contraire, chez les Sémites, n'a jamais été qu'un emprunt purement extérieur et sans fécondité, une imitation factice de la philosophie grecque⁷¹.

Donc d'après Renan, Ibn Rushd ainsi que le reste des philosophes musulmans qu'il qualifie issus de la race sémitique n'ont absolument rien apporté de nouveau à la philosophie et à la pensée rationnelle. La thèse de Renan, d'ailleurs, basée plutôt sur les présupposés d'ordre racial et non pas sur une analyse approfondie de l'évolution des savoirs, marque encore plus dans l'imaginaire Orient-Occident l'un des stéréotypes qui consiste à minimiser voire éliminer le rôle des autres nations ou d'autres communautés dans le progrès des savoirs. À ce propos, Ksikès critique le groupe d'universitaires qui reprennent toujours les mêmes idées reçues sur la pensée orientale et regardent souvent à travers la même lorgnette que celui des orientalistes savants dont Ernest Renan.

Si les représentants de l'orientalisme savant sont souvent un groupe de personnes anonymes, une silhouette d'idées et de paroles, Ksikès met en scène, pourtant, Dr. Brown, savant et orientaliste anglais, dont le personnage est significativement développé. Le choix

⁷¹ RENAN, Ernest, *Averroès et l'averroïsme*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1997, p. 3.

de son nom qui nous fait penser à Edward Brown⁷², orientaliste anglais spécialiste de la littérature persane, ne semble pas anodin. Contrairement au groupe des orientalistes érudits, il porte souvent une nouvelle vision de l'histoire, un rapport plus intime et personnel avec le savoir qui lui permet de mettre en question les clichés sur le monde musulman et de ne pas facilement accepter les « déjà pensé ». Il profite ainsi de chaque instant pour apporter un nouveau regard et déconstruire les clichés issus de la mal interprétation des Occidentaux. Par exemple, face à un groupe de jeunes chercheurs qui demandent naïvement pourquoi il n'y a pas d'images d'hommes et de femmes sur les murs de la mosquée de Koutoubia, Dr Brown réagit ainsi :

“Mais pourquoi voulez-vous que les musulmans nous ressemblent en tout, pourquoi refusez-vous d'apprécier leur culture telle qu'elle s'est forgée dans l'histoire ? Pourquoi ne voulez-vous pas comprendre que, chez eux, les images figuratives, quand elles ont existé, l'étaient juste en miniatures, pour ne jamais égaler la grandeur du ciel, et qu'elles étaient à peine visibles par les plus initiés ? Pourquoi ne voulez-vous pas comprendre que Dieu pour nous est une présence récurrente clouée, incarnée dans nos mémoires, et chez eux une absence que symbolise la recherche d'une harmonie ? Que chez nous, la surreprésentation des sacralités est une manière de susciter la croyance, et la raréfaction des images, chez eux, une manière de préserver l'adoration ? Que la vérité chez nous est théâtralisée, constamment reproduite pour marquer les esprits, et que chez eux, elle est lointaine, abstraite, à peine approchée comme un idéal formel, métrique, à dupliquer pour laisser voyager les imaginaires ? Qu'au fond, nous sommes similaires dans le sens où nous sommes tous différents, non déterminés par notre religion, mais par notre culture, notre regard, qui n'a rien à voir avec notre appartenance ?” (*DA* : p. 201)

Bien que la critique de l'orientalisme soit aussi présente chez Sinoué, elle ne se manifeste pas de la même manière. Vu que l'intrigue du roman ne se passe pas au XXI^e siècle, la question de l'orientalisme y est moins actualisée. Les chapitres historiques qui portent sur les années ou les siècles après la mort d'Ibn Rushd, ne dépassent pas le XV^e siècle et traitent donc plutôt la réception d'Ibn Rushd au Moyen Âge latin. C'est pour cela que, historiquement parlant, on ne traite pas la période de l'orientalisme en tant que discipline. Pourtant, Sinoué a recours à d'autres stratégies pour apporter un regard critique aux enjeux orientalistes.

Dans le roman de Sinoué, tout se mélange : autobiographie classique avec l'histoire

⁷² Edward Granville Browne (1862-1926) orientaliste britannique, iranologue célèbre qui a écrit, traduit et édité plusieurs ouvrages sur l'histoire de la littérature persane. Maîtrisant le turc, le persan et l'arabe, il portait une grande passion pour la littérature persane. Aujourd'hui, l'une des rues parallèles au campus principal de l'Université de Téhéran porte le nom d'Edward Brown.

des personnages et des cités musulmans ; discussions philosophiques avec la poésie lyrique et contes merveilleux. Dans ce récit hybride qui vacille constamment entre le discours du « Je » et la narration du « Il », entre la parole intime de sympathie et la rigueur de l'historique, se manifeste une volonté de critiquer les rapports Orient-Occident bien avant la construction officielle de vastes champs disciplinaires orientalistes. Comme on l'a déjà évoqué, le narrateur principal du roman de Sinoué est Ibn Rushd lui-même. L'auteur essaie de faire en sorte que le récit serait un manuscrit authentique écrit sous forme de mémoires par Ibn Rushd au dernier jour de sa vie. Ainsi, le roman prend parfois la forme d'un discours de plaidoirie énoncé par ce dernier et adressé à ses adversaires. Comme s'il serait ressuscité par Sinoué pour se défendre et s'expliquer de manière parfois très intime et personnelle. Ces mémoires d'outre-tombe s'efforce donc de mettre en question les rumeurs, les malentendus et les idées fausses à propos d'Ibn Rushd.

Ainsi, nombreux sont les passages et les moments où Ibn Rushd essaie de se défendre. Il met en question souvent les préjugés et les rumeurs répandus sur sa pensée ainsi que ses relations avec d'autres savants. Ce qui est intéressant, c'est qu'il critique parfois les préjugés qui seront produits seulement après sa mort, à la manière d'un voyant qui prévoit l'avenir et puis, il essaie de se protéger de son destin néfaste. Par exemple, l'une des rumeurs qu'il réfute, c'est d'avoir eu un rapport maître-disciple avec le philosophe juif, Moïse Maïmonide :

J'ai souvent entendu dire ici et là que nous fûmes amis. On a même assuré qu'il fut mon disciple. Ce qui est faux. [...] Nos chemins auraient pu s'épouser, ils n'ont fait que se manquer. Il est surprenant que certains aient aussi assuré[s] que j'étais juif et que lui, le juif, se serait converti à l'islam. Nous sommes là dans le domaine de la rumeur. Et les rumeurs ont ceci de pernicieux qu'elles font croire à l'ignorant qu'il sait. (*AS* : p. 28)

Ce que reprend Sinoué ici, c'est une fable répandue sur Ibn Rushd et Ibn Maïmonide qui raconte leur rencontre alors qu'historiquement parlant, ils ne se sont jamais rencontrés en vrai et n'ont jamais vécu tous les deux dans la même ville. En effet, cette légende prend racine dans la grande affinité qui existe dans la pensée philosophique de ces deux savants et aussi, le rôle important des philosophes juifs dans la conservation et le passage de la pensée rushdienne en Europe. De même, ce qui alimente encore cette histoire, c'est qu'Ibn Rushd fut banni et exilé à Lucena, une ville déjà habitée par les juifs. En se référant à Renan on comprend que cette fable est seulement l'une des plusieurs fables, d'origine chrétienne, créées sur Ibn Rushd qui « ont été inventées pour soutenir le rôle d'incrédulité que le moyen

âge fit jouer à Averroès⁷³ ». En considérant Ibn Maïmonide comme le disciple d'Ibn Rushd, ou en les accusant d'une conversion à l'Islam ou au Judaïsme, on alimente l'image redoutable de l'hérétique qu'ils étaient. Sinoué reprend aussi d'autres anecdotes sur la légende d'Ibn Rushd au Moyen Âge latin comme celle sur la dispute entre Averroès et Avicenne à Cordoue alors que ce dernier vivait deux siècles avant ce premier. Ainsi, contrairement à Jacques Attali dans *La Confrérie des éveillés*, Sinoué renonce au plaisir d'imaginer la rencontre impossible entre les deux philosophes, et préfère dénoncer la légende d'Averroès latin.

Ce qui est ainsi central dans la plupart des anecdotes, c'est la mal compréhension et le bannissement de la figure d'Ibn Rushd, par un ensemble de productions philosophiques, artistiques ou littéraires, comme le célèbre traité accusateur de Thomas d'Aquin, *Contre Averroès*, qui marquera les poètes comme Dante ou les peintres comme Lippo Memmi⁷⁴ durant les siècles suivants. Ces figures réelles comme Dante, Thomas d'Aquin, Pétrarque etc. tous présents dans les chapitres historiques, sont souvent représentés les plus proches du vrai, comme on l'a brièvement évoqué dans le chapitre sur les emprunts du genre *kebabar*. En effet, c'est souvent à travers les personnages anonymes ou moins connus que Sinoué essaie de faire glisser les critiques, les questionnements, voire les défenses au sujet d'Ibn Rushd. Dans le chapitre 21, plus d'un siècle après la mort d'Ibn Rushd, l'auteur dessine une scène entre Dante Alighieri et son ami proche, Guido Cavalcanti. On voit Dante essayer d'expliquer à Cavalcanti le projet de son œuvre colossal ; et ce dernier, qui a du mal à le comprendre, ne cesse de lui parler sous un ton moqueur et ironique. Cette discussion amicale sur l'œuvre dantesque aboutit à un débat enflammé sur Ibn Rushd et les savants grecs qui se trouvent en Enfer dans l'univers poétique de Dante :

— Ptolémée, Hippocrate, Avicenne, Galien... Averroès ? Tu les as tous voués à la damnation ?

— Oui et non. Je les ai placés dans les Limbes. Là où séjournent ceux qui sont morts sans avoir commis de péché mortel, mais n'ont toujours pas été libérés du péché originel par le baptême. Ce sont les "bons païens".

— *Sei proprio matto !* Tu es réellement fou ! Tu as jeté de tels géants de la pensée aux portes de l'Enfer ?

— "Et cet autre, plus loin, dont les flancs sont si grêles, est Michael Scot, quelqu'un qui semble avoir connu vraiment les jeux trompeurs de la sorcellerie..."

(*AS* : p. 227)

⁷³ RENAN, Ernest, *op. cit.*, p. 32.

⁷⁴ BRENET, Jean-Baptiste, *Averroès l'inquiétant*, Paris, Les Belles Lettres, 2017, p. 35.

Ainsi, Sinoué met en avant l'exemple de Dante pour souligner la construction de la dichotomie Orient-Occident qui, dans une vision dualiste, tente à se définir par le rejet de l'Autre païen et infidèle. De même, il met l'accent sur la figure d'Ibn Rushd pour pointer le conflit existant entre Dante et Cavalcanti, qui, d'après les spécialistes, s'explique par leur positionnement vis-à-vis de l'averroïsme latin⁷⁵. Pourtant, Sinoué n'entre pas dans les détails. Il n'explique pas comment l'œuvre dantesque s'inscrit dans les débats averroïstes. Il essaie, dans un premier temps, mettre en question le positionnement de Dante en décrivant une scène qui ne manque pas d'humour : Par exemple, le moment où Cavalcanti essaie de défendre les averroïstes à savoir, Michael Scot, le traducteur d'Ibn Rushd et l'astrologue prévoyant l'avenir, en disant qu'il ne sortait jamais de chez lui sans porter un chaperon en fer parce qu'il avait prévu sa mort par la chute d'une pierre sur la tête, et qu'il est mort justement le jour où il avait oublié de porter son chaperon. Donc Sinoué tente à montrer plutôt un fragment caricatural de la vie d'un poète illustre comme Dante dont le chef-d'œuvre se trouve ridiculisé par son ami averroïste. Il pointe ainsi, dans un geste subversif, un point obscur, moins connu du chef-d'œuvre du Florentin qui marque les traces du rejet de l'Autre païen.

Sinoué reprend le fil des poètes illustres du Moyen Âge latin au chapitre 24 avec un fragment sur la vie de Pétrarque. Il s'agit toujours d'une scène de débats entre ce dernier et un certain Ricordano Fiorentino qui défend l'averroïsme latin. Mais cette fois-ci ils se débattent sur l'averroïsme : d'un côté, nous voyons Ricordano qui fait un éloge d'Ibn Rushd en le mettant au-dessus de Saint Augustin et Saint Paul ; et de l'autre, Pétrarque en rage qui accuse ses idées de blasphématoires et dangereuses. Le dialogue entre les deux opposants serait court. Sinoué reprend les pensées de Pétrarque en s'appuyant sur des extraits des *Lettres de la vieillesse* qui accuse la pensée aristotélicienne et averroïste de trop de rationalisme et d'humanisme par rapport à la parole divine. Mais ce qui est intéressant, c'est là où d'une critique des aristotéliciens et des averroïstes, il arrive au mépris de la race arabe :

⁷⁵ Voir notamment FALZONE, Paolo, « L'averroïsme du "premier ami" de Dante ? Relecture critique d'une vulgate historiographique », trad. de l'italien par Andrea Bruschi, dans *Dante et l'averroïsme*, sous la direction d'Alain de Libera, Jean-Baptiste Brenet et Irène Rosier-Catach, Paris, Les Belles Lettres, 2019.

Loin de moi ces Arabes ! Je déteste la race entière des Arabes ! À peine me persuadera-t-on qu'il puisse venir d'eux quelque chose de bon. Les Grecs ont établi les bases de la médecine, et les Arabes, piètres médecins, devraient en être bannis. Ils n'ont rien inventé, mais, comme les Harpies, ils ont pillé les Grecs et contaminé tout ce qu'ils ont touché, vouant une admiration sans bornes à Averroès, qu'ils préfèrent au Christ. Cet individu infecte de son poison ses admirateurs chrétiens. (*AS* : p. 257)

Cet extrait de l'œuvre de Pétrarque, attire notre attention non seulement par l'aspect surprenant qu'il révèle de la pensée du grand poète italien mais qui montre comment la critique philosophique se mélange avec les questions de la race. Autrement dit, même quand il s'agit d'un débat philosophique, on voit que cette image négative de l'Autre oriental apparaît avec plus de force, qui, d'ailleurs, serait les bases d'un Orient inférieur tel qu'il revient chez Ernest Renan cinq siècle après.

II. : Au-delà de la critique orientaliste

II.1. Ksikès, chercheur de l'indiscipline ?

Ksikès ne cesse de poser une question centrale à la société musulmane : pourquoi après tant de siècles cette angoisse est indissociable de la figure d'Ibn Rushd ? Dans un essai captivant intitulé *Averroès l'inquiétant*, Jean-Baptiste Brenet essaie d'aborder la question de la réception latine d'Ibn Rushd et le mouvement averroïste par une approche psychanalytique. Il y explique, en effet, comment Ibn Rushd et sa pensée sont apparus comme une « étrangeté inquiétante » aux yeux des philosophes du Moyen-Âge latin dans le sens freudien du terme, et que, finalement, pourquoi cette pensée a suscité chez eux tellement d'angoisse et de peur. Ainsi, en analysant les grands axes de la pensée rushdienne, il conclut que, *grasso modo*, si les idées d'Ibn Rushd suscitent de l'angoisse dans l'inconscient collectif des Latins, c'est qu'avant tout, elles contiennent une sorte de familiarité, de déjà-vu, de déjà- refoulé qui trouve ses racines dans la pensée grecque. De la même manière, le roman de Ksikès utilise le même phénomène psychanalytique pour dessiner le malaise de l'Orient contemporain face à Ibn Rushd. Ainsi, cette « étrangeté inquiétante » qui produit un malaise d'asthme chez le narrateur vient, en vérité, d'une familiarité refoulée, d'une figure familière qui a été enterré au passé et qui, encore aujourd'hui, produit de l'angoisse chez les musulmans : « [Dr Brown] expliqua doctement qu'Averroès était un penseur proche et lointain, rassurant parce qu'il croit en l'homme, mais angoissant parce qu'il ne parle pas à tous les hommes. Qu'il était en somme d'une inquiétante étrangeté. » (DA : p. 203) Donc on voit que le personnage de Dr. Brown qui pourrait parfaitement incarner l'un des grands spécialistes contemporains d'Ibn Rushd, J. B. Brenet, ne se contente pas seulement de tracer le drame d'Ibn Rushd en Occident, mais il insiste encore plus sur son destin contemporain chez lui en Orient.

Comme on l'a déjà évoqué, le personnage de Dr Brown est la figure anglophone. Il est l'incarnation de la pensée postcoloniale qui dénonce souvent cette image de « l'Orient créé par l'Occident ». Mais ce qui nous semble intéressant, c'est que Ksikès essaie de questionner cette dichotomie. Pour cela, il insiste souvent sur le rôle crucial des Orientaux à réinventer Ibn Rushd, en dépit des productions des Occidentaux : « “À vrai dire, peu importe comment l'Occident a interprété la vie et l'œuvre d'Averroès, hier. On s'en tape. Seul compte, aujourd'hui, ce que les musulmans vont faire pour réinventer Ibn Rushd, demain” » (DA : p. 35) Ainsi, le personnage de Dr Brown non seulement déconstruit les

clichés produits par l'orientalisme mais il questionne aussi le rapport de l'Orient à son propre héritage. Comme il le souligne, Ridha Boulaâbi, Ksikès ne tombe pas dans les généralités sur « l'Occident » ou « l'Orient » et il révèle la crise des sociétés musulmanes qui consiste à réduire « [leurs] intellectuels éclairés à un mutisme mortifère⁷⁶. » La critique de l'orientalisme chez Ksikès, se qualifie donc d' « “une forme de dépassement” de Saïd⁷⁷ ». Ridha Boulaâbi considère le portrait d'Aziza comme un exemple de ce dépassement qui représente les chercheurs orientaux opportunistes se rapprochant du cercle fermé des universitaires orientalistes afin de gagner plus de légitimation : « ainsi, peut-on déduire avec cet exemple que [...] Ksikès [...] ne tombe pas [...] dans un manichéisme facile et parfois dangereux qui consisterait à désigner les méchants bourreaux d'un côté et les innocents victimes de l'autre⁷⁸. »

De la même manière, Ksikès change souvent la focale et pose la question aux musulmans qui n'ont pas essayé de mettre en question les productions orientalistes et qui n'ont pas pris la peine de repenser l'héritage des philosophes musulmans. Par exemple, il critique les courants de pensée qui ont essayé de séparer la philosophie islamique de la philosophie tout court et ainsi, isoler et couper les philosophes musulmans de l'évolution de l'histoire de la philosophie dans le monde. À ce propos, il ironise le terme de la philosophie musulmane, « discipline créée au lendemain de la révolution iranienne. Difficile de dire si c'était pour la philosophie ou pour l'Islam. » (DA : p. 18) Ainsi, il dénonce comment les mouvements de pensée musulmane comme celle des dirigeants théologiens de la révolution islamique en Iran ont, à leur tour, contribué à l'appauvrissement des sociétés musulmanes en ayant une approche idéologique et dogmatique vis-à-vis de l'héritage musulman et en coupant toute possibilité du dialogue avec les pensées occidentales.

Si Dr. Brown, l'orientaliste anglais, critique l'héritage de l'orientalisme livresque en dénonçant les clichés et les malentendus sur le monde musulman, il encourage aussi des différentes formes de production et de diffusion du savoir comme les récits oraux, les contes, l'expérience vécue⁷⁹ etc. Mais cette critique de la méthode de l'orientalisme savant va jusqu'à

⁷⁶ BOULAÂBI, Ridha, « L'orientalisme comme mémoire partagée, *Au détroit d'Averroès* de Driss Ksikès », *art.cit.*, p. 8.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 7

⁷⁸ *Ibid.*

⁷⁹ *Ibid.*

la quête et les questionnements sur les outils de l'académie tout court. En effet, on constate souvent une sorte de valorisation de la recherche par les moyens qui sont souvent peu valorisés dans l'espace académique. Adib, enseignant de lycée, et sa démarche sont l'exemple manifeste de cette quête non-académique qui mélange la lecture, l'enquête de terrain, la subjectivité et le souvenir intime pour arriver à une sorte de recherche-crédation. Sa présence grâce à l'invitation de Dr. Brown à la conférence académique sur Ibn Rushd à Cordoue, serait non seulement une sorte de réconciliation de « l'orientalisme livresque avec le terrain [...] l'expertise et les compétences d'orientaux passionnés et non opportunistes⁸⁰ » ; mais c'est aussi une invitation aux autres formes de la recherche souvent absentes ou peu reconnues à l'université.

Plus fondamentalement, Ksikès invite la société à penser la recherche autrement et de se rendre compte de la part de subjectivité et de création dans la recherche. Cette idée qui dialogue avec les enjeux contemporains des espaces académiques comme l'apparition des parcours et formations universitaires sous le nom de « recherche-action » ou « recherche-crédation » est souvent née de la prise de conscience du cloisonnement disciplinaire comme un phénomène double qui d'un côté, réunit les mêmes problématiques et les mêmes méthodologies afin d'être le plus efficace dans un domaine spécifique de la recherche mais de l'autre, qui risque d'appauvrir la connaissance et d'être moins juste étant limité par ses propres outils habituels. Ainsi, Ksikès, comme il l'explique aussi dans son nouvel essai intitulé *Les Sentiers de l'indiscipline*, défend l'idée qu' « Il ne faut pas aborder l'indiscipline de manière binaire. Il faut l'aborder de manière complexe. Ça veut dire, d'abord, ce sont les gens qui accumulent une discipline qui arrivent à s'indiscipliner⁸¹ ». De même, il trouve qu'il ne faut pas penser la recherche académique et la création comme une dichotomie incompatible mais qu'il faut les percevoir tous les deux comme étant deux formes différentes de la même quête vers la justesse⁸².

La critique du cloisonnement des savoirs chez Ksikès concerne également la

⁸⁰ *Ibid.*, p. 8.

⁸¹ Dans son entretien avec l'émission « Horriates » : <https://fb.watch/dJHl5Nc0Vs/>, consulté le 20/6/2022.

⁸² Cf. à son entretien avec la maison d'édition En toutes lettres : https://www.youtube.com/watch?v=E-Slx2-oYS0&list=PLKg45Sk0oWpavGLku_KLcIa4AXI00QRwn&index=8, consulté le 20/6/2022.

modernité occidentale : « L’auteur pointe du doigt le fait que les disciplines modernes, étroitement compartimentées et spécialisées, ne reconnaissent pas “la pluralité des savoirs provenant de traditions non-européennes⁸³.” » En qualifiant la civilisation musulmane comme « un riche foyer de poésie et de créativité littéraire “indisciplinées”, ainsi que de philosophie rationnelle et de mystique hétérodoxe », Ksikès propose au lecteur « un voyage par un concept⁸⁴ » pendant lequel il met en relief les héritages musulmans à réinventer aujourd’hui. Ainsi, en valorisant la recherche-crédation, il critique à la fois une sorte de rapport de domination entre Orient et Occident et aussi, il invite la société orientale à revenir à soi-même, à ses origines, à son héritage. Ibn Rushd présent aussi dans cet essai comme l’exemple de penseur indiscipliné, est, de même, présenté dans son roman comme un modèle à suivre, une posture à imiter au sein des sociétés musulmanes.

II.2. Sinoué, conteur de la nostalgie ?

Sinoué ne se contente pas de critiquer l’imaginaire créé par l’orientalisme autour de la vie et la pensée d’Ibn Rushd mais il s’intéresse à un panorama large des sujets et des enjeux concernant l’histoire musulmane. À la manière d’un historien, il essaie de prendre en charge tous les aspects d’un enjeu, d’observer les thématiques par différents angles qui semblent même parfois contradictoires. Autrement dit, quand il traite une thématique sociale ou historique, il réunit tout et son contraire au point qu’il serait parfois difficile d’en tirer l’intentionnalité auctoriale. Cela montre souvent sa distanciation par rapport aux critiques saïdiennes et donne un caractère relatif à ses analyses sur le monde musulman. Chez lui, le dépassement de la thèse de Saïd se traduit donc par une mise en scène documentée des héritages oubliés qui invitent à la réflexion plus que fournir des réponses.

L’une des thématiques récurrentes du roman de Sinoué qui apparaît à travers la vie d’Ibn Rushd, est celle de la femme autour de laquelle une série d’anecdotes se réunissent. Sinoué propose au lecteur un panorama vaste qui traite la femme orientale sous différents angles. En premier abord, on peut toujours trouver les descriptions poétiques qui célèbrent

⁸³ JIBRIL, Mohamed, « Défense et illustration de l’indiscipline » [en ligne], *En attendant Nadeau*, 2022, p. 4, <https://www.en-attendant-nadeau.fr/2022/03/30/defense-indiscipline-ksikes/>, consulté le 12/07/2022.

⁸⁴ Entretien avec la maison d’édition En toutes lettres, *op. cit.*

la beauté féminine suivant le modèle classique de la littérature notamment arabe, comme cet exemple qui décrit Lobna, la femme lettrée et savante qui accepte de s'unir avec Averroès sans se marier avec lui : « Son corps sentait l'ambre et sa bouche exhalait le parfum des orangers. » (*AS* : p. 101). À ce niveau-là, le roman de Sinoué se rapproche de l'image clichée et exotique de la femme orientale construite par une série d'œuvres littéraires et artistiques de l'Orient et de l'Occident. De même, cette description de Lobna et son rejet du mariage nous rappellent les clichés sur les courtisanes orientales comme prostituées notamment dans les œuvres des écrivains français du XIX^e siècle comme celle de Gustave Flaubert. De la même manière, ces fragments se rattachent à la littérature classique arabe saturée des descriptions et d'images préconstruites du corps féminin issues d'une longue tradition poétique plutôt qu'une réalité singulière de chaque époque.

Pourtant, cette même femme possède une bibliothèque et est capable de débattre avec Ibn Rushd sur des sujets scientifiques ainsi que les enjeux féministes. Par exemple, elle met en question, à un moment donné, des versets coraniques au sujet de la femme :

Elle rejeta le drap et quitta le lit pour se rendre près de la fenêtre qui ouvrait sur le patio et dit, en se tournant le dos :

— Ibn Rushd, sais-tu ce qui est écrit dans le Coran ? « Vos épouses sont pour vous un champ de labour ; allez à votre champ comme et quand vous le voulez. » Je ne me suis jamais considérée comme un champ de labour. (*AS* : p. 123)

On voit qu'elle sort ainsi de l'image stéréotypée de la femme orientale et devient un personnage unique dans l'histoire. Il s'agit d'une voix plutôt contemporaine qui questionne le texte coranique. Mais vu la diversité religieuse de l'Andalousie du Moyen-Âge, on se demande à quelle communauté appartient-elle ? Le narrateur n'évoque rien sur la foi ni l'origine de Lobna. Pourtant, on peut suivre le fil d'Ariane à travers les détails du récit de Sinoué. Quand Lobna se rend l'âme en présence d'Ibn Rushd, celui-ci demande à sa servante si elle connaît l'adresse des proches de sa maîtresse. La servante indique l'adresse du cousin de Lobna : « Rue des Potiers. Collée à la Mozarabia. » (*AS* : p. 157) On voit que l'adresse renvoie au quartier des « Mozarabes », c'est-à-dire, les chrétiens arabophones qui vivaient sur les territoires d'Andalousie. Ainsi, on peut déduire que le personnage de Lobna appartient à la communauté chrétienne de l'Espagne musulmane. D'après certains

spécialistes de l'Espagne médiévale, la femme andalouse jouissait d'une liberté par rapport à la femme musulmane d'un Orient, par essence, oppressif. À cet égard, on peut se référer à l'article de Bouchra Eddahbi qui résume bien l'idée de la supériorité civilisationnelle de l'Espagne chrétienne lancée par certains hispanisants du XXème siècle :

Henri Pérès [...] avec son œuvre *La poésie andalouse en arabe classique au XIe siècle*, [où il montre que] la liberté des femmes andalouses s'explique par l'influence des coutumes chrétiennes. La démarche d'Henri Pérès a été suivie par d'autres contributions de chercheurs qui ont tenté de défendre l'idée d'une particularité supposée de la société andalouse concernant la place des femmes, en prouvant une certaine liberté accordée aux andalouses, par opposition aux femmes des autres sociétés de l'Orient musulman ; dans cette optique, l'historienne Maria Luisa Avila, estime que les femmes andalouses se sont distinguées du reste des femmes musulmanes de la même époque par le fait qu'elles jouissaient d'une liberté plus ample qui leur a permis d'échapper aux normes "oppressives de l'Orient". L'historien Simonet défend lui aussi cette réflexion en se référant aux sources arabes ; il avance des arguments qui s'articulent autour de la supposée supériorité d'ordre moral et religieux de la civilisation chrétienne sur la civilisation musulmane ; dans ce sens, il affirme que la société hispanique aurait survécu d'une manière "intacte à l'invasion musulmane", ceci explique le fait que les femmes andalouses avaient un rayonnement social plus important et avaient joui d'une considération plus élevée que les autres femmes contemporaines originaires d'autres pays musulmans⁸⁵.

Plus précisément, on constate que Sinoué met en avant l'image d'une femme andalouse chrétienne qui jouit d'une certaine liberté dans la société, qui critique la culture musulmane en la jugeant oppressive vis-à-vis de la femme, et qui revendique de l'égalité par rapport à l'homme. Le lecteur averti pourrait reprocher à Sinoué le fait d'avoir repris et reproduit le regard partial des travaux des orientalistes du XX^e. Pourtant, l'apparition d'autres passages dans le roman nous montre encore une autre facette de la femme en Andalousie musulmane. Sinoué s'appuie sur les travaux des historiens comme Abd al-Hadi Tazi, Halima Ferhat et Manuela Marin, qui, se référant aux femmes musulmanes illustres de l'Andalousie, ont essayé de mettre en question la thèse des orientalistes à propos de « "la survie d'une essence hispanique et chrétienne, inaccessible à l'influence perverse de l'islam"⁸⁶ ». Sinoué, à son tour, s'efforce de rendre hommage à ces femmes musulmanes par la bouche d'Ibn Rushd :

⁸⁵ EDDAHBI, Bouchra, « Femmes et pouvoir : Les femmes au Moyen-Âge de l'Orient à l'Occident musulmans, entre harem privé, pouvoir politique et créativité » [en ligne], *Alazmina-Albadita* [S.l.], n° 13, 2018, p. 40-47, <<https://revues.imist.ma/index.php/Alazmina-Alhadita/article/view/11542>>, consulté le 11/05/2022.

⁸⁶ MARIN, Manuela, « Deux faces d'un mythe : Les femmes andalouses », *Études Andalouses*, n° 47-48, décembre 2012, p. 11, cité par Bouchra Eddahbi.

Dans la bibliothèque du Commandeur des croyants, le calife Al-Hakem II, travailla jusqu'à la fin de sa vie une vertueuse érudite. Je crois qu'elle s'appelait Fatima. Elle était étrangère à tout ce qui n'était pas le plaisir des livres et conserva jusqu'à son extrême vieillesse une main ferme pour la calligraphie. Il y avait aussi Aïcha, fille d'une importante famille de Cordoue, à qui les amours littéraires donnèrent de telles habitudes d'indépendance qu'elle ne voulut jamais se marier, mourant pucelle à un âge avancé. Aux dires de ceux qui l'ont connue, elle était un prodige d'éloquence dans ses odes, un modèle d'expression dans ses vers, et une copiste si habile que les manuscrits écrits de sa main suscitaient l'admiration. (*AS* : p. 66)

Même si le roman de Sinoué, contrairement à celui de Ksikès, est adressé directement aux Occidentaux (comme on l'a déjà vu), il n'est pas dépourvu d'une critique vis-à-vis de la société musulmane. En effet, il ne s'adresse pas directement au monde musulman et ses stratégies sont souvent indirectes. Son récit porte plusieurs couches qui s'adapte à un lectorat vaste : des lecteurs cherchant l'atmosphère exotique de la poésie classique jusqu'à ceux qui sont plus avertis sur les enjeux historiques, les questions postcoloniales et l'histoire de l'orientalisme. Donc on pourrait dire que le dépassement de la thèse de Saïd chez Sinoué se fait par les moyens plus latents qui demande plus de réflexion. Le regard dichotomique de « Occident dominant/Orient dominé » est déjà nuancée, travaillée et questionnée par cette multiplication des anecdotes et des idées et par une sorte d'absence de l'intentionnalité auctoriale précise dans l'ensemble du roman.

Comme on peut le constater, le récit de Sinoué emprunte aux historiens et établit un dialogue permanent avec leurs œuvres. Le portrait de la femme orientale est un exemple parmi d'autres. Mais ce dialogue historique s'inscrit dans un domaine plus large qui est l'histoire générale de l'Andalousie musulmane. Le narrateur parle beaucoup souvent de l'Andalousie et les mœurs de la société musulmane mais, comme l'exemple de l'image de la femme orientale qu'on vient d'évoquer, l'Andalousie musulmane en tant que espace-temps dévoile à la fois plusieurs visages au lecteur. L'image utopique et légendaire est tantôt chérie, tantôt critiquée par le narrateur. Un passage qui présente l'Andalousie comme l'ultime utopie du passé serait celui sur Cordoue, la ville natale du narrateur, vue comme le symbole de tolérance inter-convictionnelle, du foisonnement des savoirs, du respect et de l'égalité pour toutes les races et les classes sociales :

Mais est-ce bien une ville que ce labyrinthe de langues et de sons, de peaux brunes ou blanches ? Cette juxtaposition de visages, de mots et d'odeurs, de lambeaux d'autres

viles possibles ? Terre métisse ou chrétiens et juifs, les « gens du Livre », parlent et écrivent en arabe sans avoir jamais oublié leur propre langue ; où personne, pas même les plus nobles, ceux dont le lignage remonte aux tribus premières, ne peut se targuer d'une pureté de sang. Sans doute est-ce ce brassage qui nous a permis d'être une passerelle entre Orient et Occident. (AS : p. 22)

Mais le fragment entier sur la ville de Cordoue ne s'arrête pas à cette image poétique et euphorique de l'Andalousie. On enchaîne avec des anecdotes historiques qui décrivent les inégalités entre les musulmans et les chrétiens à la même époque. On constate donc que l'image exotique existe mais elle est toujours mise à l'épreuve, nuancée voire déconstruite par la suite du fragment. L'auteur n'a pas l'intention de reproduire une image partielle du passé glorieux de la civilisation musulmane mais il tente à la reconstruire, la réinventer ou peut-être aussi la fragiliser en multipliant les anecdotes. Ainsi, Sinoué cherche à toucher le plus grand public possible : du lecteur qui chercherait le divertissement, la fantaisie ou même les images clichées jusqu'au lecteur averti qui serait conscient des enjeux liés à ces figures du monde musulman.

Sinoué ne cache pas son souci vis-à-vis de la vérité historique. Dans un entretien avec l'émission « Invité culture » de la chaîne Medi1TV Afrique⁸⁷, il insiste sur le fait qu'il ne faut pas « trahir le personnage » et qu'il faut rester « dans un cadre acceptable par l'historien ». Ensuite, il définit le travail de romancier qui consiste en maintenir « l'équilibre entre la vérité historique [...] et le rêve » : « je crois qu'un écrivain est avant tout un passeur de rêve. Donc le roman, ça permet aussi de rêver et d'imaginer ce qu'a pu être Averroès. » Les fragments poétiques sur la ville de Cordoue ou plus largement sur l'Andalousie aux « temps heureux de la *convivencia*⁸⁸ » (AS : p. 23) décrite comme un lieu de paix et de tolérance entre les habitants ayant différentes races, classes et religions incarne un espace-temps idéal qui favorise une pluralité culturelle riche : est-ce le rêve de l'écrivain-citoyen Gilbert Sinoué qui lui-même revendique son identité multiple en insistant qu'il est à la fois égyptien et

⁸⁷ Disponible à l'adresse : https://www.youtube.com/watch?v=jI9TyjnIVDA&list=PLKg45Sk0oWpavGLku_KLcIa4AXI00QRwn&index=5, consulté le 9/6/2022.

⁸⁸ *Convivencia* (en espagnol, « vivre ensemble », « convivence ») est un concept introduit par les historiens de l'Espagne au xx^e siècle pour évoquer une période de l'histoire médiévale de la péninsule Ibérique, plus particulièrement de l'Andalousie, pendant laquelle il y aurait relativement une tolérance religieuse entre musulmans, juifs qui permettrait de nombreux échanges culturels.

français⁸⁹ ? Quand il parle de son enfance dans le même entretien avec la chaîne catholique de KTOTV, il parle de l'Égypte des années 50-60 comme le pays utopique, l'emblème de la liberté et de la tolérance inter-convictionnelle du monde musulman qui se voile, d'un seul coup, et tombe dans les ténèbres, suite à la montée en puissance des idéologies radicales comme celles des Frères musulmans. Il le compare aussi à l'Andalousie de l'époque d'Ibn Rushd qui serait, elle aussi, détruite et tombée dans les ténèbres intellectuelles, peu de temps après la mort d'Ibn Rushd, lors des invasions de *Reconquista* des rois chrétiens.

Cette nostalgie mélancolique vis-à-vis de l'Andalousie musulmane révèle donc autant le visage de l'auteur que celui d'Ibn Rushd. Tel un décentrement *biographique* du sujet qui « trouve à parler de soi en traitant d'autrui⁹⁰ » : le visage de Sinoué-citoyen qui se cache derrière son objet en le faisant parler ainsi de Cordoue, « la capitale du savoir », comme s'il parle du Caire, sa ville d'enfance. Ainsi, Ibn Rushd serait à la fois révélateur de la biographie de l'auteur et la porte-parole de son idéologie. C'est par son intermédiaire que Sinoué exprime en effet, son propre point de vue sur le destin tragique du monde musulman. Ces reproches se font à travers le recours à des utopies inspirées du passé proche et lointain.

Le roman de Sinoué est explicitement adressé aux Occidentaux. Cela est évident dès le début quand il privilégie l'équivalent latin non seulement pour le nom du personnage principal mais aussi pour celui de tous les autres scientifiques musulmans comme Avenzor ou Abubacer, des lieux et des dates, afin de « rendre la lecture plus accessible. » (AS : « Avertissement ») Comme il le précise dans un entretien avec la librairie La Galerne : « il ne sert à rien d'écrire un livre universitaire si ce n'est qu'il va s'adresser à des universitaires » ; et qu' « un roman par définition est voué à toucher le plus grand nombre de lecteurs, en tout cas, c'est la vocation du roman et c'est aussi le rêve de l'écrivain⁹¹ ». Ainsi, nous voyons que, contrairement à Ksikès qui, lui, joue un rôle actif dans l'espace académique, Sinoué n'est pas intéressé par les enjeux universitaires et son rêve d'écrivain est plutôt de toucher le public

⁸⁹ Entretien avec KTOTV (Télévision catholique). Disponible à l'adresse : https://www.youtube.com/watch?v=fx-ZWq0BqDk&list=PLKg45Sk0oWpavGLku_KLcIa4AXI00QRwn&index=4, consulté le 4/5/2022.

⁹⁰ VIART, Dominique, *art. cit.*, p. 51.

⁹¹ Disponible à l'adresse : <https://www.lagalerne.com/videos/1960906/details/>, consulté le 11/6/2022.

bien large. De même, il fait preuve d'une volonté de vulgarisation des connaissances historiques et philosophiques afin d'avertir et d'informer le lecteur francophone. Ce travail de vulgarisation scientifique va de pair avec une sorte d'invitation au rêve nostalgique d'une société musulmane tolérante et plus ouverte. Vouloir satisfaire le lecteur non averti qui cherche une histoire divertissante ainsi que le lecteur exigeant un nouveau regard sur l'orientalisme, Sinoué arrive ainsi à réunir le charme du conte oriental avec la rigueur de l'essai historique.

Conclusion

Toute entreprise biographique passe par la documentation, la recherche, la collecte et l'analyse des archives. Faisant un grand nombre de référence directe et indirecte aux ouvrages philosophiques ou historiques existant sur Ibn Rushd, nos écrivains ont accompli un grand travail de documentation et d'investigation sur les points obscurs de la vie et l'œuvre d'Ibn Rushd. Pourtant, ils produisent des récits qui prennent largement distance par rapport au récit biographique classique et aux travaux scientifiques. Ce sont « des récits subjectifs, à mille lieues de la biographie traditionnelle », comme le souligne Driss Ksikès en citant J.B Pontalis en épigraphe.

Par un souci de débat scientifique, nos écrivains puisent dans les discours et les métadiscours rushdiens pour créer une biographie hybride, mélange d'essai, de roman biographique voire autobiographique. Ce caractère hybride propre à la fiction biographique est renforcé dans notre corpus par l'investissement de nos auteurs dans les traditions littéraires orientales. Autrement dit, en faisant appel à l'héritage musulman et aux textes littéraires du passé, ils compliquent encore la question du genre dans leur récit, déjà soulevée dans la littérature française contemporaine. En effet, ils essaient de trouver les points de convergences entre le passé et le présent pour réinventer l'héritage littéraire

Ce retour aux formes littéraires anciennes marche avec la volonté de réinventer et ressusciter un personnage du passé, souvent oublié. Ce désir permanent de fouiller dans le passé relève d'une double nécessité : la préoccupation personnelle et une sorte de l'urgence et de la réforme sociale. Si nos écrivains francophones décident d'épuiser les archives pour écrire la vie d'Ibn Rushd, c'est, d'abord, pour révéler leurs sentiments du regret et de la nostalgie vis-à-vis du destin mélancolique du Cordouan. Pourtant, leurs récits dépassent largement la dimension personnelle et deviennent un outil, à la fois, pédagogique et réformateur. Ainsi, en choisissant une figure scientifique, ils essaient, d'abord, de réécrire les chapitres manqués dans l'histoire du progrès des sciences, puis, de briser les frontières rigides, pourtant imaginaires, entre Orient et Occident en s'appuyant sur un héritage collectif et partagé.

Bibliographie

I. Corpus d'étude

SINOUE, Gilbert, *Averroès ou le secrétaire du diable*, Paris, Fayard, 2017.

KSIKÈS, Driss, *Au Déroit d'Averroès*, Casablanca, Éditions Le Fennec, 2017, Domont, Fayard, 2019.

II. Critique littéraire

II.1. Fictions biographiques

DOSSE, François, *Le Pari biographique : écrire une vie*, Paris, La Découverte/Poche, coll. « La Découverte/poche Sciences humaines et sociales », 2005.

Fictions biographiques XIX^e-XXI^e siècles, textes réunis et présentés par MONLUCON, Anne-Marie, SALHA, Agathe, Toulouse, PUM, 2007.

GEFEN, Alexandre, « Au pluriel du singulier : la fiction biographique », *Critique : Biographies. Mode d'emploi*, Paris, Éditions de Minuit, n°781-782, juin-juillet 2012, p. 565-575.

GENETTE, Gérard, *Bardadrac*, Paris, Seuil, coll. « Fictions & Cie », 2006.

LEJEUNE, Philippe, *Le Pacte autobiographique*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Poétique », 1975.

MADELÉNAT, Daniel, *La Biographie*, Paris, PUF, coll. « Littératures modernes », 1984.

VIART, Dominique, VERCIER, Bruno, « Fictions biographiques », dans *La Littérature française au présent : héritage, modernité, mutations*, Paris, Éditions BORDAS, 2005, p. 102-128.

II.2. Écritures encyclopédiques

DEMANZE, Laurent, *Les Fictions encyclopédiques : de Gustave Flaubert à Pierre Senegès*, Paris,

Éditions Corti, coll. « Les essais », 2015.

MANGEON, Anthony, « Ninon Chavoz. *Inventorier l'Afrique. La tentation encyclopédique dans l'espace francophone subsaharien des années 1920 à nos jours* », *Lectures* [en ligne], février 2022, <<https://journals.openedition.org/lectures/54538>>, consulté le 20/06/2022.

II.3. Études littéraires générales

DEMANZE, Laurent, *Un Nouvel âge de l'enquête : portraits de l'écrivain contemporain en enquêteur*, Paris, Éditions Corti, coll. « Les essais », 2019.

GENETTE, Gérard, *Fiction et diction ; précédé de Introduction à l'architexte*, Paris, Seuil, coll. « Essais », 1979.

JOUBE, Vincent, *Poétique du roman*, Paris, Armand Colin, coll. « Coursus », 2020 [1997].

MEIZOZ, Jérôme, *Postures littéraires : mise en scène moderne de l'auteur*, Genève, Slatkine Érudition, 2007.

MOURA, Jean-Marc, *Littératures francophones et théorie postcoloniale*, Paris, PUF, coll. « Quadrige. Manuels », 1999, 2007.

—, *Exotisme et lettres francophones*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Écriture », 2003.

STOLZ, Claire, « Dialogisme », *Fabula, Atelier littéraire* [en ligne], <<https://www.fabula.org/atelier.php?Dialogisme>>, consulté le 17/03/2022.

—, « La notion de polyphonie », *Fabula, Atelier littéraire* [en ligne], <https://www.fabula.org/atelier.php?La_notion_de_polyphonie>, consulté le 17/03/2022.

—, « Le concept bakhtinien », *Fabula, Atelier littéraire* [en ligne], <https://www.fabula.org/atelier.php?Polyphonie_%3A_le_concept_bakhtinien>, consulté le 17/03/2022.

TODOROV, Tzvetan, *Mikhaïl Bakhtine : le principe dialogique, suivi de Écrits du Cercle de Bakhtine*, trad. Georges Philippenko, avec la collaboration de Monique Canto, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Poétique », 1981.

WUNENBURGER, Jean-Jacques, *L'Imaginaire*, Paris, PUF/Humensis, coll. « Que sais-je ? », 2020 [2003].

III. Histoire et philosophie

III.1. Averroès, averroïsme et philosophie médiévale

AVERROÈS, *Le livre du discours décisif*, introduction par Alain de Libera, traduction inédite, notes et dossier par Marc Geoffroy, Paris, Flammarion, coll. « Garnier Flammarion », 1996.

BRENET, Jean-Baptiste, *Averroès l'inquiétant*, Paris, Les Belles lettres, 2017[2015].

BENMAKHLOUF, Ali, *Averroès*, Paris, Les Belles lettres, coll. « Figures du savoir », 2000.

D'AQUIN, Thomas, *L'Unité de l'intellect contre les averroïstes, suivi de Textes contre Averroès antérieurs à 1270*, trad. Alain de Libera, Paris, Flammarion, coll. « Garnier Flammarion », 1994.

Dante et l'averroïsme, sous la direction d'Alain de Libera, Jean-Baptiste Brenet, et Irène Rosier-Catach, Paris, Les Belles lettres, 2019.

DE LIBERA, Alain, *La Philosophie médiévale*, Paris, Quadrige/PUF, coll. « Quadrige manuels », 2019 [1993].

—, *Penser au Moyen Âge*, Paris, Éditions du Seuil, 1991.

FABRE, Thierry, DE LIBERA, Alain et *als.*, *Rencontres d'Averroès, Autour d'Averroès, l'héritage andalou*, Marseille, Éditions Parenthèses, 2003 [1995].

RENAN, Ernest, *Averroès et l'averroïsme*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1997.

URVOY, Dominique, *Averroès : les ambitions d'un intellectuel musulman*, Paris, Flammarion, coll. « Grandes biographies », 1998.

III.2. Imaginaire musulman et orientalisme

AFNAN, M. Soheil, *Avicenna, his life and works*, London, George Allen and Unwin

LTd., 1958.

BOULAËBI, Ridha, « L'orientalisme comme mémoire partagée, *Au Déroit d'Averroès de Driss Ksikès* » [en ligne], *Revue algérienne des lettres*, v. 4, n°1, 2020, p. 15-26, <<https://www.asjp.cerist.dz/en/article/114414>>, consulté le 09/09/2021.

CHEBEL, Malek, *L'Imaginaire arabo-musulman*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Sociologie d'aujourd'hui », 1993.

—, « Sexualité, pouvoir et problématique du sujet en islam » [en ligne], *Confluences Méditerranée*, vol. 41, n° 2, Paris, L'Harmattan, 2002, p. 47-63, <<https://www.cairn.info/revue-confluences-mediterranee-2002-2-page-47.htm>>, consulté le 08/06/2022.

CHRAÏBI, Aboubakr, *Les Mille et une nuits : histoire du texte et classification des contes*, Paris, L'Harmattan, 2008.

CORBIN, Henry, *Histoire de la philosophie islamique*, Paris, Gallimard, coll. « Folio/Essais », 1986 [1964].

EDDAHBI, Bouchra, « Femmes et pouvoir : Les femmes au Moyen-Âge de l'Orient à l'Occident musulmans, entre harem privé, pouvoir politique et créativité » [en ligne], *Alazmina-Alhadita* [S.l.], n° 13, 2018, p. 40-47, <<https://revues.imist.ma/index.php/Alazmina-Alhadita/article/view/11542>>, consulté le 11/05/2022.

Encyclopédie de l'humanisme méditerranéen [en ligne], printemps 2014, <<https://www.encyclopedie-humanisme.com/?Adab-16>>, consulté le 08/06/2021.

GÜRSEL, Nedim, *La Seconde vie de Mahomet : le Prophète dans la littérature*, Paris, CNRS Éditions, 2018.

JIBRIL, Mohamed, « Défense et illustration de l'indiscipline » [en ligne], *En attendant Nadeau*, 2022, p. 4, <<https://www.en-attendant-nadeau.fr/2022/03/30/defense-indiscipline-ksikes/>> sous, consulté le 12/07/2022.

LAROUÏ, Abdallah, *Islam et histoire*, Paris, Flammarion, coll. « Champs », 2001 [Albin Michel, 1999].

MARIN, Manuela, « Deux faces d'un mythe : Les femmes andalouses », *Études Andalouses*, n° 47-48, décembre 2012.

REIG, Daniel, *Homo orientaliste : la langue arabe en France depuis le XIXe siècle*, Paris, Maisonneuve & Larose, coll. « Islam-Occident », 1988.

SAÏD, Edward, *L'Orientalisme : l'Orient créée par l'Occident*, trad. Catherine Malamoud, Paris, Éditions du Seuil, 2005 [1978].

SOURDEL, Janine et SOURDEL, Dominique, *Dictionnaire historique de l'islam*, Paris, Quadrige/PUF, 2004 [1996].

YOUSEF, Olfa, *Inquiétudes d'une musulmane*, trad. de l'arabe par Jalel El Gharbi, en collaboration avec Ridha Boulaâbi, présentation et annotation Ridha Boulaâbi et Pascale Roux, UGA Éditions, juin 2020.

ابن منظور، لسان العرب [*Lisan Al Aârab*] ، المجلد الاول، بيروت، دارصادر، ١٩٩٤.

Table de matières

| | |
|---|-----------|
| Remerciements..... | 3 |
| Introduction..... | 5 |
| Première partie. De la biographie historique à la fiction biographique..... | 12 |
| I. Averroès, l'incompris de l'Histoire..... | 13 |
| I.1. Qui est Averroès ?..... | 13 |
| I.2. Un dialogue avec l'Histoire (des biographies historiques sur Averroès)..... | 15 |
| II. Vers une fiction biographique..... | 19 |
| II.1. La seconde vie d'Averroès..... | 19 |
| II.2. Décentrement méthodique..... | 22 |
| Deuxième partie. Au croisement de l'Orient et l'Occident..... | 30 |
| I. Récit polyphonique vs. <i>khavar</i>..... | 31 |
| I.1. Mélange des traditions narratives..... | 31 |
| I.2. Puiser dans l'héritage littéraire : Transmettre, déconstruire, refaire trace dans la mémoire collective..... | 40 |
| II. Réécrire les savoirs..... | 45 |
| II.1. Écritures encyclopédiques..... | 45 |
| II.2. Encyclopédisme, une nostalgie orientale..... | 50 |
| Troisième partie. Pourquoi écrire Averroès aujourd'hui ?..... | 54 |
| I. Dans le sillage de <i>L'Orientalisme</i> d'Edward Saïd..... | 55 |
| I.1. Petite histoire de l'orientalisme ou l'Orient créé par l'Occident..... | 55 |
| I.2. Pour une critique de l'orientalisme savant..... | 59 |
| II. : Au-delà de la critique orientaliste..... | 67 |

| | |
|--|----|
| II.1. Ksikès, chercheur de l'indiscipline ?..... | 67 |
| II.2. Sinoué, conteur de la nostalgie ?..... | 70 |
| Conclusion | 77 |
| Bibliographie | 78 |