

**Abdurrahmān
Badawī**

Centre culturel du livre

Édition / Distribution

6, rue du Tigre. Casablanca

Tél : +212522810406

Fax : +212522810407

markazkitab@gmail.com

Première édition 2019

Dépôt légal: 2018MO4446

ISBN: 978-9954-705-42-1



King Faisal
PRIZE

INSTITUT
DU MONDE
ARABE
معهد العالم
العربي
كروني المعهد

Abdurrahmān Badawī

Mohammed Chaouki ZINE



CENTRE CULTUREL DU LIVRE
Édition & Distribution

Sommaire

Introduction	7
Préambule	9
Une vie: <i>de la naissance à 1975 et au-delà</i>	13
Le village natal	14
La scolarité de Badawī	16
Voyage en Europe	19
Badawī enseignant et éditeur scientifique	22
Badawī à Paris	27
Badawī et la politique	30
Le chant du cygne	32
Une œuvre	34
1- Le doxographe et l'historiographe	36
2- L'éditeur critique et le traducteur	52
3- L'encyclopédiste	65
4- L'apologiste et le polémiste	69

Une sélection de textes	83
1 . La philosophie de l'existence	83
2. L'humanisme arabe	90
3. La rencontre du soufisme et de l'existentialisme ..	92
4. la réalité du tasawwuf.....	95
L'héritage et la postérité.....	98
Bibliographie	111

Introduction

Cet ouvrage s'inscrit dans le cadre d'un ambitieux projet culturel initié et mis en œuvre par deux institutions culturelles de renommée, le Prix du Roi Fayçal à Riyad et l'Institut du Monde Arabe à Paris, représenté par la Chaire de l'Institut.

Ce projet se donne pour objectif de faire connaître auprès du grand public une centaine de chercheurs et universitaires arabes et français qui se sont distingués par leurs considérables efforts destinés à la promotion des différentes formes de dialogue constructif et interactif entre les deux rives de la Méditerranée au cours des deux derniers siècles.

Il s'agit d'un authentique hommage que nous tentons de rendre à cette communauté scientifique, aux œuvres exceptionnelles de ces médiateurs culturels, ainsi qu'à leurs vies respectives entièrement dédiées au progrès du savoir, marquant ainsi leur époque par l'innovation et perpétuant une tradition scientifique et humaniste visant notamment la compréhension mutuelle, l'entente et la coopération entre les hommes.

Le choix de soixante personnalités arabes et de quarante personnalités françaises est le fruit d'une

réflexion raisonnée et ciblée menée durant plusieurs mois par un comité scientifique commun soucieux de réunir et présenter une palette de personnalités qui soient, autant que possible, représentatives de chaque discipline et courants de pensée à travers les différentes époques.

Cette liste est loin d'être exhaustive, toutefois, une sélection s'impose malgré le risque ô combien regrettable de sacrifier quelques écrivains, qui ont sans doute le mérite de faire partie de cette pléiade, par milliers. Consolons-nous néanmoins de vous présenter cette belle constellation d'auteurs, et d'initier cette voie qui sera, nous l'espérons, empruntée et poursuivie par d'autres acteurs.

Enfin, nous exprimons notre profonde gratitude aux auteurs qui ont cru en ce cette initiative et ont participé à sa réalisation. Nos plus sincères remerciements s'adressent également au Prince Khalid Al Fayçal, Président du Prix du Roi Fayçal, et à M. Jack Lang, Président de l'Institut du Monde Arabe, pour leur soutien et suivi continus de ce projet durant toutes ses étapes.

Mojeb Al Zahrani

Abdulaziz Alsebaïl

Préambule

«*C'est par hasard que je suis venu au monde et c'est par hasard que je le quitte*»⁽¹⁾. C'est par cette expression résignée et lourde de sens que Badawī inaugure son autobiographie en deux volumes, une mine inépuisable qui nous permet de situer l'homme dans son époque et de comprendre les tenants et les aboutissants de sa pensée.

Professeur de philosophie, historiographe, traducteur et éditeur critique, 'Abdurrahmān Badawī a su incarner un esprit infatigable et sans cesse en quête du nouveau, du renouveau et de l'articulation indispensable entre les savoirs et les cultures. On a reproché à Badawī son style incisif et va-t-en-guerre dans son autobiographie, voire un penchant pour le pédantisme et l'arrogance⁽²⁾.

Mais celui qui a entamé son autobiographie par le travail du hasard, envoie plutôt les signes d'une crise

-
- (1) L'expression en arabe est employée avec l'article défini «le» : le hasard. Mais en français, il est préférable de mettre «hasard» sans l'article défini.
 - (2) Ahmed Barqāwī, *Fī al-fīkr al-'arabī al-hadīth wa l-mu'āsir* (De la pensée arabe moderne et contemporaine), Beyrouth-Casablanca, éd. Mominoun Without Borders et Centre culturel arabe, 2015, p. 503.

existentielle vécue, transformée en vision existentialiste du monde. Si l'on se réfère à une note judicieuse de Rémi Brague⁽¹⁾, Badawī était «heureux ontologiquement» en ayant un rapport éthique et esthétique à la philosophie comme art de vivre, sans qu'il soit pour autant « heureux psychologiquement » en raison d'un certain nombre de circonstances frustrantes qui ont façonné un écorché vif.

Son destin ressemble curieusement à un autre existentialiste, Søren Kierkegaard (1813-1855), qui fit une chute dans une rue de Copenhague, tout comme Badawī à Paris quelques mois avant son décès. Les dernières paroles de Kierkegaard, qui s'appliquent également à l'état d'esprit de Badawī, furent: « Salue tous les hommes, et dis-leur que je les ai tous beaucoup aimés; et dis-leur que ma vie est une grande souffrance, inconnue des autres et incompréhensible; elle a eu l'air d'être tout entière orgueil et vanité; mais ce n'est pas vrai »⁽²⁾.

Un mode d'être existentialiste ou un simple concours de circonstances? Pour comprendre le caractère de Badawī, Jean Greisch nous livre le portrait du philosophe souffrant: «Le philosophe, tout comme le mélancolique, hante les lieux solitaires, de sorte que l'un et l'autre

(1) Rémi Brague, *Aristote et la question du monde*, Paris, PUF, 1988, p. 59-109.

(2) Cité par Jean Greisch, *Vivre en philosophant. Expérience philosophique, exercices spirituels et thérapies de l'âme*, Paris, Hermann, coll. « De Visu », 2015, p. 343.

peuvent paraître misanthropes »⁽¹⁾. Ce portrait fait écho à un paragraphe du *Phèdre* dans lequel Platon s'interroge sur la singularité des esprits tourmentés: « Pour quelle raison tous ceux qui ont été des hommes d'exception, en ce qui regarde la philosophie, la science de l'État, la poésie ou les arts sont-ils manifestement mélancoliques? »⁽²⁾.

La mélancolie est patente dans l'autobiographie de Badawī, eu égard aux amours ratés, aux désillusions politiques de l'Égypte de son époque et aux blessures personnelles, cumulées au fil du temps. Jackie Pigeaud assimile cet état de fait à un moment acéré dans la vie d'un homme: « De la même façon qu'il est difficile de trouver un poisson sans épine (arête), ainsi l'est-il de rencontrer un homme qui n'ait pas en lui quelque chose de douloureux comme une épine »⁽³⁾.

Néanmoins, cette souffrance psychologique est palliée par la plénitude ontologique. Nous pouvons dire que Badawī a eu une vie intellectuelle comblée, avec pour motif une centaine d'ouvrages laissés à la postérité, comprenant des éditions critiques de manuscrits d'une grande valeur historique et intellectuelle, des traductions en arabe d'ouvrages dans plusieurs langues classiques et

(1) Ibid.

(2) Platon, *Phèdre*, 953a 10.

(3) J. Pigeaud, *Melancholia, Le malaise de l'individu*, Paris, Payot, 2008, p. 11.

modernes (le grec ancien, le français, l'anglais, l'allemand, l'espagnol et l'italien) et une vulgarisation savante de la philosophie existentialiste à laquelle il s'est voué corps et âme.

Notre travail consiste à donner un compte-rendu plus ou moins détaillé de la vie de Badawī et les circonstances qui l'ont poussé à faire des choix décisifs dans sa vie personnelle et intellectuelle. Nous donnerons ensuite une sélection de ses œuvres, en dégagant l'essentiel de sa pensée. Pour finir, nous procéderons à donner un choix de textes représentatifs de sa tendance intellectuelle et exposerons également la réception de la pensée de Badawī chez la postérité.

Une vie

De la naissance à 1975 et au-delà

Badawī nous a donc laissé deux volumineux livres autobiographiques⁽¹⁾ (chaque volume est composé de 380 pages), relatant ses expériences, ses conquêtes, ses victoires, mais aussi ses déboires et ses frustrations. Ils constituent une référence de premier plan pour situer l'homme dans son époque et découvrir les germes de sa vision du monde⁽²⁾.

-
- (1) D'après Sa'īd Lāwandī dans son ouvrage *'Abdurrahmān Badawī. Le philosophe de l'existentialisme réfugié en Islam* (Le Caire, 2001, p. 32), il y avait un projet du troisième volume relatant la période vécue au Koweït, mais le volume en question n'a pas vu le jour.
- (2) Une fois n'est pas coutume, Badawī intègre un article le concernant dans son *Encyclopédie de la philosophie* (t.1, p. 294-318), en relatant sa biobibliographie à la troisième personne du singulier. Il commence par se désigner comme « philosophe égyptien et historien de la philosophie ». Cet article est une source complémentaire susceptible de nous éclairer sur plusieurs points concernant sa vie et sa doctrine philosophique.

Le village natal

Né à Sharabas dans le Gouvernorat de Damiette à l'ouest de Port-Saïd, le 4 Février 1917, Badawī est le quinzième d'une fratrie composée de 21 membres ! Son père était le maire ('*umda*) de son village natal et membre du Parti de la Nation, ensuite membre du Parti des libéraux constitutionnalistes jusqu'au 1950. Son père était l'un des riches entrepreneurs de la région.

Il décrit son père comme un homme de foi tolérant dont le médecin était copte et il faisait des affaires avec des chrétiens, la plupart d'entre eux étaient des coopérants, venus d'Italie, de France et d'Angleterre. Le climat religieux prédominant est le soufisme, en raison de l'ancrage de la confrérie Shādhiliyya⁽¹⁾ et la célébration du saint-patron de la région. Badawī dénonce néanmoins les dérives superstitieuses qui se sont emparées des cérémonies religieuses, suite à la présence récurrente de charlatans en quête de l'argent et de la notoriété, et fustige également l'usage politique qui est fait de ces fêtes sacrées.

Badawī passe les sept premières années de son enfance dans le village à faire des tâches de l'ensemencement et de la récolte des fruits. Le souvenir qu'il garde de ce dernier est on ne peut plus idyllique. Une bourgade au milieu de vastes champs de riz, irrigués

(1) Une voie spirituelle (*tarīqa*) fondée par Abū al-Ḥassan al-Shādhilī (1197-1258), né au Maroc et mort en Égypte.

par les eaux du Nil. Il décrit la faune et la flore dans un style proche du romantisme, un courant qui va l'influencer et présider à ses goûts artistiques et littéraires, depuis qu'il a lu et traduit Goethe et Schiller.

Badawī fait des études de primaire dans son village natal, dans une école fondée par ce qu'il nomme « Monsieur Afendi ». Il y passe deux années avant d'intégrer en 1924 l'école d'un autre village commercial et industriel qu'il n'a pas aimé, du fait de l'accès difficile durant l'hiver. Il arrive à l'école trempé et plein de boue. Dans cette école, il étudie la langue, la grammaire et la lecture des textes poétiques.

Il est fasciné par un professeur de littérature qui disait qu'Ibn al-Muqaffa' était son frère. Dans *L'homme parfait dans l'islam (al-Insān al-Kāmil fī al-Islām)*, Badawī décrit cette fascination en ces termes: « Il s'agit d'une description de l'homme parfait dans la virilité et la générosité (*murū'a*), l'idéal supérieur de la morale. J'ai été fortement influencé par lui [...]. Depuis, je n'ai pas cessé de me rappeler de cette description faite en 1929, jusqu'à aujourd'hui»⁽¹⁾.

À la suite de cette description, Badawī ne ménage pas ses forces pour critiquer le système éducatif de son époque, qui avance en s'empirant. Son pamphlet ressemble à bien des égards aux cours dispensés par

(1) Badawī, *Autobiographie*, t.1, p. 26.

Nietzsche⁽¹⁾, auquel il consacre son premier livre de jeunesse⁽²⁾, dans lesquelles il attaque la manière dont la langue est étudiée. Celle-ci est présentée comme une langue morte, soumise au scalpel philologique et historiographique, et coupée du flux de la vie en tant que langue parlée et communiquée spontanément.

En outre, Badawī se désole de l'absence de l'intérêt pour les langues étrangères au primaire, ce qui a fortement appauvri la langue nationale elle-même. Le goût pour la littérature est apparu chez lui assez tôt. Il découvre Goethe à l'âge de 10 ans et lit assidument les écrivains égyptiens, tels que Taha Hussein et 'Abbās Mahmūd al-'Aqqād.

La scolarité de Badawī

Après avoir obtenu son CEP en 1929, il rejoint le lycée du Gizeh pour y étudier jusqu'à 1937. La bourgeoisie fréquente le lycée de même que la caste dirigeante. Badawī s'intéresse à la poésie dès l'âge de 13 ans et compose des poèmes à partir de 14 ans. Il lit les poètes arabes, anglais et français: Jibrān Khalīl Jibrān, Milton, Lamartine et Hugo. Il lit également la traduction de Baudelaire faite par Taha Hussein et *Les Misérables* de Victor Hugo.

(1) Nietzsche, *Sur l'avenir de nos établissements d'enseignement*, trad. Jean-Louis Backès, Paris, Gallimard, coll. «Folio», 1990.

(2) Badawī, *Nietzsche*, Le Caire, 1939.

Il apprend l'allemand et lit Goethe. Il trouve les traductions arabes faites des *Souffrances du jeune Werther* et de *Faust* de piètre qualité. Sa lecture de Pascal l'oriente vers la philosophie, contre le vœu de son père qui voulait qu'il fasse des études de droit afin qu'il devienne juge ou ministre, une orientation en vogue dans son époque.

En juin 1934, il obtient son baccalauréat. Il est classé second lauréat dans toute l'Égypte. Il opte pour la Faculté des Lettres et s'inscrit dans le département de philosophie. Suite à ce choix, la rupture avec son père est consommée. Privé de l'aide familiale, il obtient la gratuité des cours en raison de son classement honorable. Il suit les cours de Taha Hussein (1889-1973) sur Paul Valéry (1871-1945). Il noue des rapports privilégiés avec lui et avec son mentor Mustapha 'Abdurrāziq (1885-1947). Ces deux personnalités ont eu un impact puissant sur ses choix et ses décisions et il ne cesse, sa vie durant, à en encenser les mérites.

Chez l'Azharite⁽¹⁾ M. 'Abdurrāziq, Badawī étudie les fondements de la jurisprudence (*usūl al-fiqh*) qui, dit-il, sont à la pensée musulmane ce que la philosophie est à la pensée grecque. Quelque temps après, en 1938, M.

(1) Le nom Azharite est donné aux religieux qui fréquentent la prestigieuse institution sunnite d'Alazhar au Caire, qui est à la fois une université et un haut-lieu de réflexion et de casuistique musulmane.

‘Abdurrāziq est désigné ministre du *Waqf*⁽¹⁾. Il cède le statut de doyen de la Faculté à Taha Hussein, et la direction du département de philosophie revient à André Lalande (1867-1963).

M. ‘Abdurrāziq est constamment la cible des religieux d’al-Azhar en raison de ses opinions libérales, en premier lieu desquelles figure la libération de la femme. En dépit de ces attaques, il est élu le Cheikh d’al-Azhar en 1945. Il meurt en 1947. Badawī l’évoque souvent avec beaucoup d’émotion et le dépeint comme l’incarnation de la vertu.

Parmi les professeurs français chez qui Badawī a étudié la philosophie, on peut citer André Lalande, l’auteur du fameux *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, de même qu’Alexandre Koyré (1892-1964), l’historien et le philosophe des sciences. Le rationalisme ambiant laisse un impact prépondérant sur notre auteur.

Après avoir obtenu sa licence, il prépare son magistère sous la direction de Lalande dont le thème porte sur le problème de la mort dans la philosophie existentielle. Lalande lui prodigue un conseil de taille qui fait figure de feuille de route pour toute sa carrière: «Méfiez-vous toujours de la mode!». Il est témoin de

(1) En droit musulman, le *Waqf* (pl. *Awqāf*) est un don fait par une personne physique ou morale pour une utilité publique et charitable.

l'essor de l'existentialisme à son époque et il refuse d'en être l'adepte éphémère.

Au fil du temps, il ne cesse de peaufiner sa connaissance de l'existentialisme et de traduire les œuvres représentatives, alors même que des courants parallèles et concurrents voient le jour comme le structuralisme. Il reste fidèle à sa philosophie et ne se laisse pas charmé par les sirènes de la mode. Pour lui, avant d'être un courant philosophique, l'existentialisme est un style de vie et une attitude vis-à-vis du monde. Le départ précipité de Lalande peu avant la seconde guerre mondiale, fait que la direction du magistère de Badawī revient à Koyré.

Il le soutient en novembre 1941 devant un jury composé de Mustapha 'Abdurrāziq, Taha Hussein et Ibrāhīm Madkūr. Recourant à l'humour, Badawī raconte qu'au lendemain de la publication du rapport de soutenance dans le journal cairote *Al-Ahrām*, des personnes âgées l'ont contacté pour savoir s'il avait trouvé la solution au problème de la mort !

Voyage en Europe

Le premier voyage de Badawī en Europe date de 1937 dans le cadre d'un stage d'été octroyé grâce à Taha Hussein et Paul Kraus, ce dernier étant impressionné par la connaissance exhaustive du français et de l'allemand du jeune Badawī. Le voyage s'effectue par la mer au départ d'Alexandrie à bord d'un navire grec. Badawī a un

mal de mer terrible. Arrivé en Grèce, il profite de sa courte escale pour visiter Athènes en compagnie d'un italien dont il a fait la connaissance dans le navire. Ils visitent ensemble l'Acropole et Badawī ressent une crise mystique devant le monument en ruine, en face duquel il improvise quelques vers.

Arrivé à Rome, il se précipite pour visiter ses monuments. Il est fasciné par la ville et se montre ébahi devant la Fontaine des Quatre-Fleuves, bâtie par le Bernin et devant le Colisée. Cependant, ce qu'il découvre n'est plus de l'histoire (les monuments d'antan), mais de la mémoire attachée aux ruines, livrées aux aléas du temps et des hommes. Il est captivé par les églises au style baroque et visite la cathédrale Saint-Pierre de Rome. Il reste dans cette ville six jours.

Le 3 juillet 1937, il arrive à Munich par train en provenance de l'Italie. Il décrit la géographie et l'histoire de la ville. Il dépeint une ville festive, enjolivée par les bistrotts, les restaurants et les cérémonies de toute sorte.

Il assiste aux cours d'été d'un mois et demi. Durant sa présence à Munich et à l'occasion d'une fête célébrant l'art, il aperçoit Hitler en orateur. Il se tient à côté d'une jeune allemande pour laquelle il a un coup de foudre. Le béguin pour elle dure plusieurs jours, assorti de balades romantiques. Mais il ne la revoit pas, en raison du déménagement de sa famille.

Cette perte de vue a laissé un goût amer chez le jeune

Badawī, après des moments euphoriques. De retour en Italie, il fait une halte à Pérouse dont il découvre avec grâce les monuments et les vestiges. Il visite également Florence qu'il qualifie de musée à ciel ouvert. Il fait un long commentaire sur ce qu'il a vu, en retraçant la vie et le génie des artistes et des philosophes natifs de la cité, tels que Dante, Galilée, Machiavel, Marcel Ficine et Botticelli.

Il assiste à Pérouse à une musique religieuse et se demande pourquoi n'y avait-il pas une musique analogue en Islam, hormis peut-être l'ordre des Derviches tourneurs, fondé par Rūmī (1207-1273). Il regrette que la culture islamique n'ait pas vu naître un virtuose, bien que des philosophes se soient intéressés à la musique, comme al-Fārābī (872-950) et Ibn Sīnā (980-1037).

De retour à Rome, il rencontre le grand orientaliste italien Carlo Alfonso Nallino (1872-1938). Il traduit de lui quelques textes réunis dans *L'héritage grec dans la civilisation islamique*. Il est comblé et rentre en Égypte. Il considère que son voyage est un tournant dans sa vie. D'autres voyages en Italie le mènent à plusieurs villes telles que Milan, Vérone, Bergame et Venise. Il est subjugué par cette dernière et fait une description enthousiaste: ses eaux, ses gondoles, ses églises et ses cathédrales.

En janvier 1968, il retourne à Rome et rencontre le Cardinal Marella grâce à l'intervention du Père Georges Anawati (1905-1994), dominicain d'origine syrienne,

chercheur en philosophie islamique et initiateur du dialogue islamo-chrétien. En dépit des bonnes intentions, Badawī se montre circonspect à l'égard de ce dialogue interconfessionnel, en raison des écarts notables dans le dogme.

Badawī enseignant et éditeur scientifique

Le 15 octobre 1938, juste après avoir obtenu sa licence de philosophie, il est désigné Maître assistant à l'Université du Caire. Il dispense des cours aux étudiants de licence sur Descartes en commentant son *Discours de la méthode*. Il enseigne également l'histoire de la philosophie grecque de Thalès à Platon, la terminologie philosophique et les textes philosophiques en langue française.

Le 11 novembre, il assiste à la révolte des étudiants contre l'occupant britannique. Il s'engage dans la politique sans qu'il soit entièrement politisé. Il préfère avancer avec prudence. Il a des sympathies avec le parti *Jeune Égypte (Masr al-Fatāt)*, un parti avant-gardiste au départ, pour le compte duquel il écrit des articles politiques, ensuite réactionnaire en faisant la concurrence aux Frères musulmans d'Hassan al-Bannā. Voyant ces dérives, Badawī prend ses distances avec le parti.

En concomitance avec sa désignation comme enseignant au département de philosophie, il établit un programme d'écriture en trois temps: 1- des écrits de jeunesse exposant sa propre philosophie; 2- des écrits

d'érudition sur l'histoire de la pensée européenne; 3- des écrits d'héritage sur la philosophie islamique.

En 1943, il achève son doctorat ayant pour titre *Le temps existentiel*. Le jury de thèse est composé de Mustapha 'Abdurrāziq, Taha Hussein et Paul Kraus. La soutenance a lieu le 29 mai 1944. Le lendemain, T. Hussein fait un éloge appuyé dans le journal *Al-Ahrām* en déclarant: «Nous assistons à l'émergence d'un philosophe égyptien ». La thèse est publiée en 1945.

En 1947, il part enseigner la philosophie islamique à Beyrouth. Les cours ont été publiés sous le titre *Humanisme et existentialisme dans la pensée arabe*. Tout d'abord, il dispense des cours pour trois jours, ensuite il devient enseignant durant l'année universitaire 1947-1948. Il réside dans le même pensionnat qu'occupe l'orientaliste Louis Massignon (1883-1962).

Ses cours portent également sur le soufisme, en particulier sur Rābi'a al-'Adawiya, et constituent une matière riche pour ses nombreux ouvrages sur la mystique musulmane dans sa dimension emphatique: l'extase et la mélancolie. Son voyage au Liban durant deux ans a mis un break dans son engagement politique. Il reprend son activité en 1949 dès son retour au pays. Il y reste jusqu'à la révolution du 23 juillet 1952.

Badawī se déplace à l'Université 'Ayn Shams (ancienne Université Ibrāhīm Bāchā al-Kabīr) le 19 septembre 1950 et devient chef du département de

philosophie et de sociologie. Il invite des professeurs de la Sorbonne comme René Le Senne (1882-1954), mais celui-ci décline l'invitation en se contentant de présenter une série de conférences durant un trimestre. Il invite également Armand Cuvillier (1887-1973), auteur du manuel en psychologie, métaphysique et logique, mais il n'a pas pu se déplacer pour des raisons familiales. Il fait venir aussi Auguste Diès (1875-1958), spécialiste de Platon, qui séjourne pendant trois ans.

Un décret ministériel postrévolutionnaire (1952) stipule la création d'une chaire « Philosophie et son histoire ». Badawī dépose sa candidature devant un jury composé d'Abū l-'Alā 'Afiī, Ibrāhīm Madkūr et Osman Amīn. Il devait occuper cette chaire nouvellement créée, mais son déplacement en Suisse en tant que conseiller culturel et président de la mission pédagogique a retardé la nomination. Il ne l'obtient que le 28 janvier 1958.

Il est en Suisse depuis janvier 1956 et occupe le poste de conseiller culturel à l'ambassade d'Égypte à Berne. Son travail consiste à présenter des conférences dans les universités suisses sur la culture égyptienne et son histoire ancestrale.

Profitant de son séjour en Suisse, il assiste à trois conférences du philosophe existentialiste Karl Jaspers (1883-1969) à l'Université de Bâle, et à une conférence de Jean Piaget (1896-1980). Durant son séjour, Badawī entame plusieurs activités scientifiques. Il traduit *Don Quichotte* de Cervantès, publié au Caire en deux

volumes. Il édite également les épîtres du mystique andalou Ibn Sabʿīn (1217-1271).

Il effectue plusieurs séjours aux Pays-Bas (en 1954, 1955 et 1959) dans le but de travailler sur les manuscrits arabes à Leyde. Il décrit la vie culturelle et religieuse des villes visitées (Leyde, Amsterdam). Sur le plan des activités scientifiques, il assiste à plusieurs congrès d'orientalistes: en juillet 1948 à Paris, en septembre 1954 à Cambridge, en janvier 1964 à New Delhi et en juillet 1973 à Paris. Mais il n'est pas satisfait des résultats. Il critique l'aspect superficiel de ces congrès en estimant que certains orientalistes ne font pas d'effort supplémentaire pour découvrir du nouveau, mais ruminent ce qu'ils ont déjà publié.

Durant son séjour en Inde, parallèlement au congrès de New Delhi, il présente une communication intitulée «Textes philosophiques en grec perdus et conservés dans la traduction arabe». En septembre 1967, il est désigné professeur de philosophie à l'Université de Benghazi. Il devient ensuite chef du département de septembre 1969 à mai 1973. Il donne dans son autobiographie un tableau géographique, ethnique et politique détaillé de la Libye et rédige des essais sur les philosophes libyens de l'époque grecque et romaine. Il enseigne à l'université la logique, la philosophie moderne et contemporaine, les méthodes de la recherche scientifique, le soufisme, la théologie et la philosophie musulmanes. 80 % du corps professoral de l'Université de Benghazi étaient égyptiens.

Il contribue à enrichir la bibliothèque universitaire par des références indispensables (livres, revues, dictionnaires, encyclopédies, etc.). En avril 1971, il effectue le premier et le dernier voyage aux États-Unis pour faire part à un colloque de philosophie islamique en deux lieux: à Harvard et à Columbia. Il passe quinze jours à Boston et à New York. Il n'aime pas l'ambiance et raille le caractère superficiel de la vie quotidienne américaine. Il présente une communication sur les textes philosophiques perdus dans leur langue grecque originale et conservés dans la traduction arabe.

Le 14 septembre 1973, il s'envole pour Téhéran pour assister à un congrès international sur al-Bīrūnī (973-1050). Il présente une communication en français « al-Bīrūnī et la philosophie grecque ». Elle est éditée dans *Quelques figures et thèmes* (1979). Y sont présents dans le congrès de grands orientalistes comme Franz Rosenthal et Louis Gardet. Dans sa communication, Badawī insiste sur l'aspect exclusivement positiviste et scientifique de Bīrūnī, excluant qu'il soit philosophe, ce contre quoi s'insurge F. Rosenthal. Il profite de son séjour iranien pour découvrir des manuscrits arabes. Il accepte une proposition d'enseigner à la Faculté de théologie et de sciences islamiques de Téhéran. Il enseigne le soufisme, et la somme de ses cours sont rassemblés dans son *Histoire de la mystique islamique* (Koweït, 1975).

Dans son autobiographie, il consacre une centaine de

pages à l'histoire doctrinale et politique de l'Iran à travers les âges et à la vie intellectuelle et culturelle qui a vu naître de grands noms tels que 'Alī Sharī'atī et Sayyid Hussein Tabtabaī. Il visite les tombes de poètes et mystiques iraniens: Sa'dī, Hāfiz, Ruzbehān Baqlī et Mollā Sadrā à Shīrāz. Son séjour en Iran lui permet de faire l'édition critique des œuvres de Sījistānī et de Hunayn Ibn Ishāq.

À partir de 1974, il est professeur de philosophie à l'Université de Koweït et ce jusqu'au 1982. Il y enseigne le soufisme, la logique et la philosophie contemporaine.

Badawī à Paris

Le premier voyage de Badawī à Paris remonte à 1946. Il visite le quartier latin, haut-lieu des philosophes existentialistes. Agacé par les préjugés sur l'existentialisme dans la presse égyptienne et le lien qui est fait entre ce courant philosophique et le libertinage, il contre-attaque par des articles méthodiques où il explique la réalité de cette philosophie et la possibilité d'une morale existentielle. Les articles sont réunis dans son ouvrage *Études de philosophie existentielle* (1962).

À Paris, il réside dans l'hôtel Lutetia du Boulevard Raspail. Il visite la ville et décrit ses lieux chargés d'histoire et de mémoire. Il rencontre de nombreux étudiants venus d'Afrique et du monde arabe. Il profite également de son séjour pour rendre visite à ses anciens professeurs, parmi eux André Lalande, Alexandre Koyré

et Louis Massignon. Il entame la traduction de quelques études de ce dernier pour les intégrer dans son ouvrage *Personnalités inquiètes en Islam* (1947).

Sa fréquentation de la BNF de Paris le prépare à un travail d'édition critique des manuscrits conservés, dont un sur la logique d'Aristote inscrit sous le n°2346. Commence alors l'aventure éditrice de Badawī qui comprendra des dizaines de manuscrits, consultés partout dans les villes où il assiste à des rendez-vous scientifiques, à Paris, mais aussi à Istanbul, à Amsterdam ou encore à Téhéran.

Dans le deuxième semestre de 1966-1967, il revient à Paris après douze ans d'absence. Il est surpris par le changement survenu dans la capitale française: la disparition des lieux jadis dédiés aux discussions existentialistes et la baisse des fréquentations nocturnes. Il est invité pour dispenser des cours à l'Institut des études islamiques. Il est accueilli par Robert Brunschvig (1901-1990) et Maurice de Gandillac (1906-2006). Plusieurs conférences sont à l'ordre du jour, à la Sorbonne et au Centre Censier. Elles sont rassemblées dans son livre *La transmission de la philosophie grecque au monde arabe* (Vrin, 1968).

Durant les années 60, Badawī découvre en France une nouvelle mode intellectuelle, le structuralisme, et assiste à la montée constante et inexorable du mécontentement étudiant qui aboutit aux événements de Mai 68. Il minimise la portée du structuralisme en

estimant que la structure inconsciente ne peut résister à l'évidence de l'évènement historique. Il se montre méfiant à l'égard des modes intellectuelles qui surgissent avec le tapage médiatique et s'éclipsent dans l'indifférence générale. Il critique également le théâtre qui a laissé place à l'absurde (Samuel Beckett, Eugène Ionesco) et la décadence de la poésie avec le courant surréaliste (Breton, Aragon, Eluard).

Il regrette que beaucoup de choses aient changé à Paris. Le café *Marcusot* qu'il fréquentait, n'est plus ce qu'il était. Il est devenu un pub, ensuite un local pour le prêt-à-porter féminin. Il remarque aussi la disparition des cafés littéraires qui ont fait l'âge d'or de l'existentialisme au quartier latin, exception faite des *Deux Magots*, haut-lieu de la vie culturelle parisienne.

À l'invitation de Jacques Berque (1910-1995) et d'Henri Laoust (1905-1983), il donne une conférence au Collège de France. Sa conférence porte sur le médecin Muwaffaq Eddīne al-Baghdādī (m. 629/1231). Mais le texte de la conférence est perdu à Benghazi lors d'une descente policière qui confisque sa bibliothèque. Il perd aussi le texte d'une conférence présentée à la Sorbonne intitulée « Réflexions sur la civilisation arabe », en présence de Charles Pellat (1914-1992), Régis Blachère (1900-1973), Henry Corbin (1903-1978) et Marius Canard (1888-1982).

Badawī et la politique

Bien qu'il se soit engagé dans plusieurs partis égyptiens, à une époque où il croyait à ses idées et à la possibilité du changement, il est cependant déçu par la tournure qu'ont prise les événements. Il adhère au Nouveau Parti National (NPN) du premier ministre Ahmed Maher qui fut assassiné en 1944 après avoir appelé à l'entrée de l'Égypte en guerre contre l'Allemagne, en pleine seconde guerre mondiale.

Aussi abhorre-t-il la révolution du 23 juillet 1952, coupable selon lui de la défaite survenue au Canal de Suez. De même, il se montre réticent face à l'union entre l'Égypte et la Syrie en février 1958. Selon lui, cette union est imposée par une élite militaire à laquelle les peuples n'ont pas pris part. Un décret de 1953 stipule la création de plusieurs comités de 50 membres qui doivent réfléchir sur la rédaction de la nouvelle constitution. Badawī devient membre du comité «Droits et devoirs» et du comité «Affaires électorales».

La somme des propositions de Badawī ne sont pas prises en compte par la nouvelle constitution ratifiée par Gamal Abdel Nasser (1918-1970). Il se montre irrité par cette négligence. Il souligne que ses publications des années 1960-1965 ont un caractère politique pour contrer le socialisme marxisant d'Abdel Nasser. Au matérialisme historique, il oppose l'idéalisme allemand. Le choix de la poésie est pour dénoncer la poésie libre des uns (les libéraux) et la poésie engagée des autres (les communistes).

Ses *Études de la philosophie existentielle* ont pour but de sensibiliser sur les valeurs de la liberté et de l'individualisme, contre l'idéologie marxiste en vogue dans son époque: « L'arme puissante contre l'idéologie marxiste, écrit-il, est la philosophie existentielle »⁽¹⁾. À l'instar de Descartes, il use avec ruse de la stratégie du *prodeus larvatus*, en avançant masqué et en écrivant avec allusion et ironie, car selon lui, les communistes s'emparent du pouvoir en Égypte à partir de 1964 et sont massivement présents dans la presse écrite, la radio, le théâtre, le cinéma et l'industrie du livre. Ils exercent une censure impitoyable contre leurs adversaires.

Badawī décrit un climat délétère sous domination communiste durant ces années 1960-1966, notamment dans les universités où les enseignants se sont transformés en espions pour surveiller les étudiants et briser toute critique à l'encontre du marxisme. Ils ont la mainmise sur l'université. Un climat d'espionnage généralisé règne durant ces années, qu'il qualifie de « terrorisme rouge »: expéditions punitives, sanctions extrajudiciaires, tortures, etc.

Badawī retient surtout les lois d'expropriation de 1952, 1961 et 1967 dont sa famille est victime. Les terres agricoles que possède son père sont spoliées. Le 17 février 1966, il est assigné à résidence après avoir dénoncé le caractère injuste de cette loi.

(1) Badawī, *Autobiographie*, *op. cit.*, p. 355.

Les vicissitudes de Badawī ne s'arrêtent pas là. En avril 1973, alors qu'il est professeur à l'Université de Benghazi, il est arrêté et emprisonné durant dix-sept jours. Son domicile est perquisitionné et ses livres confisqués et brûlés. Il doit sa libération à l'intervention du président égyptien Anwar Sadat.

Le chant du cygne

Badawī passe ses dernières années à Paris, consacrant son temps et son énergie à l'exhumation de nouveaux manuscrits. Dans l'édition du 29 juillet 2002 du quotidien *al-Sharq al-Awsat*⁽¹⁾, Mahmūd Salāh relate les derniers mois du philosophe égyptien. Il est victime, selon lui, d'un vertige et tombe dans le Boulevard Raspail, près du Lutetia, l'hôtel qu'il a élu domicile pour son séjour parisien. Cela se passe le 18 décembre 2001. Il est admis à l'hôpital Cochin pour traumatisme crânien. Il rentre à l'hôtel, mais dix jours plus tard, il est découvert dans un état comateux. Il est réadmis aux urgences. À la question du médecin qui veut connaître son identité, il répond qu'il est philosophe égyptien. L'hôpital contacte alors le consulat d'Égypte à Paris. Il est convenu de préparer le retour de Badawī au bercail. Arrivé au Caire, il est admis à l'Institut médical Nasser. Six mois plus tard, le jeudi 25 juillet 2002, il rend l'âme, répondant

(1) Mahmūd Salāh, «Le récit de la chute du philosophe égyptien Badawī dans une rue de Paris », *al-Sharq al-Awsat*, n° 8644, lundi 29 juillet 2002.

ainsi à l'appel du hasard, qu'il a mis en exergue de son *Autobiographie*.

Au lendemain de son décès, les hommages pleuvent de toutes parts, émanant aussi bien des officiels que des intellectuels qui ont connu ou côtoyé le philosophe égyptien. Plusieurs médias ont évoqué sa disparition, telles que les agences de presse (Reuters) et les chaînes de télévision (al-Jazeera), mais aussi les quotidiens qui ont consacré leurs pages à la mémoire du défunt: *al-Hayat* (Londres) de l'édition du 27 juillet 2002 (n°14737), *al-Youm* (Alger) de l'édition du 27 juillet 2002, *al-Sharq al-Awsat* (Londres) de l'édition du 29 juillet 2002 (n°8644). Ils saluent tous l'homme discret et infatigable, au tempérament sulfureux, mais aussi à la pensée généreuse.

Une œuvre

L'érudition et la critique

Badawī a beaucoup écrit. Il était un auteur prolifique. Souffrait-il de ce qu'on appelle dans le jargon littéraire la *graphorrhée*? Ressentait-il le besoin d'écrire? Cette écriture avait-elle une valeur thérapeutique pour ses tourments? En existentialiste, ces questions prennent toute leur pertinence. En académicien, l'exigence méthodologique prend l'ascendant et revêt la dimension d'une architecture du savoir minutieusement édifiée. Hassan Hanafī⁽¹⁾ a relevé une certaine typomanie chez Badawī, le désir insatiable de voir son nom en grand et en gras, dans tous les livres qu'il a édités. Dans les traductions aussi, son nom est ostensiblement lisible dans la couverture et les noms des auteurs traduits sont affichés dans le sommaire, s'ils ne sont pas carrément effacés. Comme si la traduction et l'essai ne faisaient qu'un seul corps et qu'il faille rendre hommage au sujet-roi, l'auteur-traducteur.

(1) Ḥassan Ḥanafī, « Le philosophe total : biographie et tâche de l'esprit. Badawī fête ses 80 ans », in Ahmed 'Abdelhalīm 'Atiyya, *'Abdurrahmān Badawī. Une étoile dans le ciel de la philosophie*, Le Caire, 2003.

Hanafī divise les travaux de Badawī en quatre tendances⁽¹⁾: 1- les écrits de jeunesse qui comportent la poésie et la littérature; 2- les études qui comprennent les œuvres d’érudition et de vulgarisation sur les philosophes européens et les philosophes grecs et médiévaux; 3- les études académiques sur la pensée islamique, comprenant des éditions critiques de manuscrits et d’essais philosophiques; 4- et enfin les traductions.

Il remarque que l’aspect scolastique de ses œuvres est dominant, de même que la dimension scolaire qui se contente d’exposer les idées sans les évaluer à l’aune de l’exigence critique. De ces tendances, Hanafī souligne trois terrains de prédilection de Badawī⁽²⁾: 1- l’héritage culturel transmis ou ce que Hanafī appelle le “moi passé”. Il s’agit de chercher dans la tradition un projet intellectuel susceptible d’être réactivé dans le présent; 2- la réalité contemporaine ou ce qu’il appelle le “moi présent”, qui consiste dans la quête du renouveau (*tajdīd*) par l’innovation littéraire, artistique et philosophique; et enfin 3- l’héritage occidental, ce qu’il appelle le volet de l’altérité après le volet de l’identité (le “moi passé” et le “moi présent”), en étudiant les courants de la pensée occidentale et en bénéficiant de leurs idées dynamiques.

Différente de la typologie de Hanafī, notre démarche suggère plutôt des facettes de Badawī. Nous parlerons de

(1) Ibid., p. 28.

(2) Ibid., p. 58.

Badawī le doxographe et l'historiographe, puis de l'éditeur critique et du traducteur, ensuite de l'encyclopédiste et enfin de l'apologiste et du polémiste. Pour chaque catégorie, nous choisissons les œuvres les plus marquantes, qui ont laissé une trace indélébile aussi bien chez lui que chez ses lecteurs, et qui renferment l'essentiel de ses idées.

Ces quatre catégories sont présidées par une cinquième catégorie, mais implicite, comme l'est le cinquième élément par rapport aux quatre éléments naturels. Cette catégorie est la pensée même de Badawī, qui parsème ses œuvres, tantôt pour appuyer les thèses des philosophes existentialistes auxquelles il adhère à la première heure, tantôt pour discréditer les thèses des philosophes concurrents ou démonter les arguments des orientalistes, avec qui il ouvre un débat houleux, notamment dans ses œuvres d'apologiste. Dans chaque catégorie, nous tenterons de voir une facette de Badawī, au reflet de laquelle s'aperçoit la quintessence de son système philosophique.

1- Le doxographe et l'historiographe

Badawī s'est-il vraiment contenté de rassembler les opinions des philosophes, à l'exemple de Diogène Laërce (180-240), le doxographe de la pensée antique? Rien n'est moins sûr. Dans cette facette, il nous semble qu'une pensée gît à même les idées transmises et exposées. Ce n'est pas uniquement un tableau d'idées qu'il fait voir,

mais une image qui donne à penser. Le suffixe *-graphie* dit la tâche de Badawī. Il écrit. Il est écrivain. Tout en résumant l'essentiel d'une pensée grecque, médiévale ou moderne, il y met son grain de sel. Contrairement à ce que pense Hassan Hanafī quand il juge que Badawī transmet des idées sans un brin d'innovation, on peut déceler une créativité qui se voit dans la manière de lire la pensée, tel un virtuose qui, sans avoir créé la symphonie qu'il interprète, la joue avec brio et transmet l'émotion qui la sous-tend. La virtuosité de Badawī se voit principalement dans le style avec lequel il présente sa matière, un style gracieux et significatif.

Les écrits philosophiques: Nietzsche, l'héritage grec et l'existentialisme.

Le premier travail de jeunesse de Badawī est sur Nietzsche, il n'a alors que 22 ans. C'est le moteur de tout ce qui advient dans sa vie, puisqu'il emboîte le pas au philosophe allemand en mettant les valeurs de la vie et de la force au sommet de toute volonté humaine. C'est ce qui ressort de la préface, écrite pendant les prémices d'un changement politique en Égypte. Comme si Badawī voulait voir son époque avec les yeux de Nietzsche. Mais il se défend contre toute imitation aveugle de ses idées. Il présente des plans de réflexion et d'action et non pas des solutions⁽¹⁾. Nietzsche est moins le prétexte qu'un texte

(1) Badawī, *Nietzsche*, Le Caire, 1939, 5e éd., Koweït, 1975, la préface.

qu'il faudrait lire et comprendre pour créer ses propres conditions de renouveau.

Badawī expose le fond de la pensée de Nietzsche dans un style qui conjugue l'élégance du verbe et la vigueur de l'idée. Les personnages conceptuels⁽¹⁾ de Nietzsche que sont Zarathoustra et Dionysos, incarnent la somme des notions mises en place tels que la volonté de puissance, l'éternel retour du même et le surhomme, sous l'égide de la vie. C'est la vie qui préside à la destinée de l'homme: ses pulsions, ses actions et ses aspirations, mais aussi ses malheurs et ses forces morbides. Le critère par lequel l'homme mesure les choses n'est plus le vrai et le faux, depuis 2000 ans d'histoire de la raison humaine, mais la santé et la maladie, le sain et le morbide.

Toute civilisation a à lire son histoire à l'aune de cette dualité émanant des aléas de la vie. Badawī ne fait que voir l'image de sa propre civilisation dans le reflet de ce que propose Nietzsche. Ce n'est pas un hasard si Badawī traduit Hans Heinrich Shaeder (1896-1957) en changeant le titre *L'Orient et l'héritage grec (Der Orient und das Griechische Erbe)* en *L'Esprit de la civilisation arabe*, et traduit également les théoriciens de la civilisation Oswald Spengler (1880-1936) et Albert

(1) Le terme «personnage conceptuel» est une invention du philosophe français Gilles Deleuze (1925-1995) pour expliquer que chaque philosophe a un personnage qui fait figure de guide. Il s'agit d'une idée incarnée dans un personnage mythologique ou prophétique.

Schweitzer (1875-1965). Il était habité par le souci de se voir dans le miroir de l'autre, de se forger une représentation de soi; ce qu'est la civilisation et pourquoi celle-ci a fini par fléchir dans l'aire géographique et culturelle de l'Islam.

C'est tout le secret de l'intérêt qu'il porte à Nietzsche, le philosophe-médecin qui soigne le malaise de la civilisation en lui tout d'abord – il en est le porteur, et dans les formes symboliques que sont l'art, la religion, le langage et le mythe pour reprendre Ernst Cassirer⁽¹⁾ (1874-1945). Badawī porte le tourment de voir sa civilisation en panne, après les prodiges de l'innovation scientifique et philosophique d'antan. Commence alors le travail généalogique qui part du présent – Badawī lecteur de Nietzsche – pour remonter à la source, aux seuils de la pensée grecque qui a inspiré sa civilisation arabomusulmane. Les écrits sur les philosophes grecs se suivent en cascade. On lui doit des manuels sur Platon et Aristote (Le Caire, 1943), sur le printemps et l'automne de la pensée grecque (Le Caire, 1943). Dans la préface du *Printemps de la pensée grecque*, il exprime sa dette envers Nietzsche sans le nommer: « Ici le temple de l'esprit. Gloire à ceux qui y pénètrent. Ici naquit l'intellect. Allons le célébrer, ô vous qui croyez en lui.

(1) E. Cassirer, *La philosophie des formes symboliques* (1923-1929), trois volumes, traduction française, Paris, éditions Minuit, 1972.

Venez! Ici et dans un instant sacré, frémit l'esprit humain pour la première fois par le frémissement de la création. De sa matrice, l'embryon de l'intellect est engendré, et c'est par l'intellect qu'advient le surhomme»⁽¹⁾. Après le printemps fleuri, vient aux antipodes l'automne de la pensée grecque, c'est-à-dire sa décadence. La tâche de Badawī ne se contente pas d'exposer les idées philosophiques de l'époque hellénistique, mais de voir aussi dans quelle mesure ces idées ont influé sur la pensée arabe. Ces influences et ces confluences feront l'objet d'un traitement spécial dans la catégorie consacrée à l'édition critique et à la traduction.

Mû par le désir de savoir comment une civilisation naît, arrive à son apogée et décline, Badawī traite le problème de la mort, un problème existentiel par excellence. Comme nous l'avons signalé dans la biographie, *Le problème de la mort dans la pensée existentielle* est son magistère qu'il a préparé sous la direction d'Alexandre Koyré. Le résumé qu'il donne dans *Encyclopédie de la philosophie* (t.1, p. 298-306) met l'accent sur ce qu'il appelle le *sens civilisationnel* de la mort et par ricochet, le *sens de la mort* d'une civilisation, autrement dit le problème existentiel lui-même, *per se*. Badawī commence par distinguer la problématique du problème, ce qui comporte des contradictions internes et ce qui tente de résoudre ces contradictions par les moyens

(1) Badawī, *Le printemps de la pensée grecque*, Le Caire, 1943, 3e éd., Le Caire, Librairie Ennahda, p. B.

de l'explication et de la compréhension. Il rattache le problème de la mort au sentiment profond de la personnalité. N'est conscient de la mort que celui qui porte en lui les germes d'une personnalité vigoureuse: « De là, nous trouvons que penser la mort coïncide toujours avec la naissance d'une nouvelle civilisation. Ce qui s'applique à l'esprit des individus se rapporte également à l'esprit des civilisations »⁽¹⁾.

Le problème existentiel de la mort se cristallise autour de la notion du souci qui dit l'intime de l'existence de l'homme dans le monde: le souci des possibilités à accomplir, le souci des accomplissements et le souci de la chute ou la déchéance par la présence dans le monde. Le souci existentiel se répercute sur le souci civilisationnel, car c'est bel et bien les accomplissements d'une civilisation qui sont mises en évidence, autrement dit ses possibilités intrinsèques qui, réalisées et arrivées ensuite à leur épuisement, désignent sa finitude.

L'autre œuvre principale est *Le Temps existentiel*, publiée au Caire en 1945, qui est à l'origine sa thèse de doctorat soutenue en 1943. La préface de la première édition n'excède pas deux lignes ! Mais elle dit l'essentiel de la thèse défendue: « La fin ultime de tout existant est qu'il se trouve au milieu de l'existence. Telle est l'idée principale d'une doctrine au sein de laquelle nous avons

(1) Art. «Badawī ('Abdurrahmān)», In *Encyclopédie de la philosophie*, t.1, p. 300.

expliqué l'existence par le temps, et nous avons tenté de la réaliser pour l'homme»⁽¹⁾. L'existence est de deux ordres: l'existence absolue (*wujūd mutlaq*) qui est abstraite, et l'existence déterminée (*wujūd mu'ayyan*) qui est concrète. Cette dernière est l'existence de l'homme en tant qu'individualité, liberté et accomplissement de possibilités. Elle concerne: 1- l'objet indépendant du sujet sous forme de choses qui peuplent l'existence de quelque nature qu'elles soient, des choses matérielles, imaginaires ou spirituelles. L'objet est également l'outil destiné à l'usage dans un complexe pratique de mise en œuvre; 2- le sujet conscient de son existence, qui entretient un rapport de soi à soi. Ce n'est pas l'outil qui détermine ce rapport comme c'est le cas pour l'objet, mais ce que Badawī appelle la tension⁽²⁾ (*tawattur*),

(1) Badawī, *Le Temps existentiel*, Le Caire, 1945, 3e éd., Beyrouth, éd. Dār al-Thaqāfa, 1973, la préface.

(2) En analysant les catégories de l'existence, Badawī entend aussi par *tension* ce qu'on nomme dans les figures de style l'oxymore (*oxymoron*) qui réunit deux opposés (l'amour et la haine, la joie et la tristesse, le plaisir et la douleur, etc.) dans une unité insurmontable comme par exemple «le noir soleil». Il est très présent dans l'expérience mystique, notamment chez al-Hallāj (858-922) en Islam et Maître Eckhart (1260-1328) dans le Christianisme. De toute manière, mysticisme et existentialisme s'accordent sur plusieurs points, ce qui a justifié le rapprochement fait par Badawī dans plusieurs de ses essais. Cf. à titre d'exemple: *Quelques figures et thèmes de la philosophie islamique*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1979, «Les points de rencontre de la mystique musulmane et de l'existentialisme» (p.35-56), auquel nous reviendrons plus loin.

autrement dit l'intention. L'intentionnalité est le propre du sujet humain dès lors qu'il définit ses projets et se rapporte à une finalité; 3- l'être en soi ou le noumène au sens de Kant.

Excluant l'être en soi de sa doctrine de l'existence, Badawī se focalise sur la dialectique entre le sujet et l'objet⁽¹⁾. Le sujet est avant tout un sujet déterminé par la volonté et celle-ci s'actualise par la liberté. Le sujet voulant et libre est un sujet responsable devant soi-même et devant les autres. Son identité se détermine par le choix et l'effectuation. Elle choisit parmi les possibles susceptibles d'être réalisés. De même, son identité se voit dans le rapport au temps. Elle est sa temporalité même. Badawī désigne la découverte de la temporalité de l'existence comme une révolution copernicienne, après celle effectuée par Kant dans le domaine de la théorie de la connaissance. Outre le temps physique, calculable et mesurable, il y a le temps subjectif, que Badawī préfère appeler le temps existentiel, afin d'écarter l'élément purement psychologique dans la perception de l'existence, en associant l'élément transcendantal.

L'intérêt de Badawī pour le temps existentiel est de montrer la dimension intentionnelle du sujet et que ce dernier agit dans le flux de la vie, continu et intarissable. Ce n'est pas uniquement la pensée qui

(1) Art. «Badawī ('Abdurrahmān)», In *Encyclopédie de la philosophie*, t.1, p. 307.

détermine ses choix et ses calculs, mais aussi un certain type de rapport à l'existence, qui comporte également la tension et l'émotion. Badawī trouve un équivalent en arabe, issu de la même racine étymologique que l'existence (*wujūd*), à savoir le sentiment intime (*wijdān*). En mettant la vie et le sentiment au cœur de sa doctrine philosophique, Badawī jongle toujours avec les thèmes nietzschéens qu'il a assimilés. C'est l'expérience de la vie qui est mise en évidence, moins que l'intellect raisonnant. La mise en valeur de l'affect aux dépens du concept explique à elle seule les choix thématiques de Badawī, notamment en ce qui concerne la mystique musulmane comme nous le verrons dans les pages suivantes.

Badawī complète sa doctrine par une histoire des idées existentialistes chez les représentants illustres de ce courant philosophique, tels que Kierkegaard, Heidegger, Karl Jaspers, Albert Camus, Gabriel Marcel et Jean-Paul Sartre. Son essai *Études de philosophie existentielle* (Le Caire, 1961, 3^e éd., Beyrouth, 1973) traite des concepts majeurs, basés essentiellement sur les possibilités que l'homme réalise dans son existence. Ce dernier se définit moins par ce qu'il *est* que par ce qu'il *fait*, entendons l'ensemble des possibilités mises en œuvre et qui stipulent l'agir volontaire et la liberté. Selon Badawī, l'existentialisme n'est pas une mode intellectuelle qui disparaît aussitôt qu'elle épuise ses ressources: « C'est une philosophie qui vit l'existence, elle n'est pas

uniquement une réflexion sur l'existence »⁽¹⁾. Il arrive que les modes de réflexion soient différents d'une époque à l'autre, mais le souci existentiel demeure consubstantiel à la condition de l'homme dans le monde. À en croire Badawī, toute philosophie est "existentielle"⁽²⁾, ce sont uniquement les outils de compréhension et l'esprit du temps qui changent. C'est pourquoi, il est aisé de trouver des similitudes frappantes entre les philosophes de l'antiquité, les mystiques chrétiens, juifs et musulmans et les philosophies contemporaines d'obédience existentialiste. Comme si un *éon* migrerait d'une époque à l'autre, transportant les mêmes questionnements et laissant à chaque époque le loisir de définir les moyens d'y répondre.

L'histoire de la pensée islamique: la théologie, la philosophie et le soufisme.

Sur le plan de la tradition ou ce que Hanafī appelle le "moi passé", Badawī a laissé de nombreux ouvrages, dont certains ont été rédigés directement en français. Nous faisons allusion à son *Histoire de la philosophie en*

(1) Badawī, *Études de philosophie existentielle*, Beyrouth, éd. Dār al-Thaqāfa, 1973, p. 15.

(2) Elle est "existentielle" sans être foncièrement "existentialiste" au sens contemporain d'une doctrine ayant son vocabulaire, ses catégories et ses justifications. Penser l'existence est le propre de toute philosophie, voire l'apanage de toute civilisation voulant se comprendre dans le miroir de l'existence qu'elle mène et les choix qu'elle fait.

Islam en deux volumes. Le premier volume traite de la théologie musulmane (*kalām*), en retraçant la vie et la doctrine des grandes personnalités théologiques tels que les Mu‘tazilites et les Ash‘arites. Le deuxième volume concerne les philosophes purs en Orient (al-Kindī, al-Fārābī, Zakariyyā al-Rāzī et Ibn Sīnā) et en Occident (Ibn Masarrāh, al-Batalyūsī, Ibn Bājja, Ibn Tufayl et Ibn Rushd) musulmans. Ce travail aborde les opinions des théologiens et des philosophes du point de vue de l’histoire des idées et traite des thématiques diverses qui concernent aussi bien la logique que la nature et la politique. Il est question des disputes théologiques qui ont marqué la pensée musulmane, comme la problématique de la destinée et du libre arbitre et du statut du mal dans le monde, ainsi que les problèmes philosophiques concernant la causalité, l’âme et le corps et la morale. C’est un ouvrage classique et didactique comme il en existe dans cette branche qui traite de la théologie et philosophie musulmanes, les thèmes fondateurs et les éventuelles influences extérieures.

Aussi dans le recueil d’articles *Quelques figures et thèmes de la philosophie islamique*, Badawī donne-t-il le tempo autour d’un fil conducteur qu’est l’humanisme arabe, dans ses diverses manifestations mystiques et philosophiques (Zakariyyā al-Rāzī, Miskawayh, Sījistānī, Ibn ‘Arabī, Bīrūnī). Soulignant le contact avec la pensée grecque qui a ouvert une brèche dans le regard que les musulmans avaient sur eux-mêmes, il écrit dans un ton

nietzschéen: « Les semences de fécondation furent fournies par l'héritage grec, aussi bien philosophique que scientifique, qui fut introduit dans le monde musulman, à partir de la deuxième moitié du 8^e siècle (2^e de l'hégire). Mais les fruits ne commencèrent à en être recueillis qu'un siècle plus tard, durant le 10^e siècle (4^e de l'hégire), l'époque d'une véritable Renaissance (au sens propre et profond du terme): toutes les valeurs sont critiquées, parfois renversées, ou bien transmuées, des esprits « diaboliques » sont exorcisés, des appels à des sources d'inspiration, presque jusque-là interdites sont lancés »⁽¹⁾. Ce climat de bouleversement a rendu possible la cohabitation entre « les doctrines les plus disparates et les systèmes les plus opposés: le rigorisme religieux et l'athéisme le plus avoué, le gnosticisme et le rationalisme, le fidéisme et le scepticisme, le scientisme positif et l'occultisme »⁽²⁾. Faisant le constat de cette liberté de pensée à l'Islam classique, Badawī apporte un correctif aux thèses orientalistes qui soutenaient le contraire, à savoir un climat liberticide et de bigoterie: « Toutes les théories édifiées dans ce sens depuis plus d'un siècle sont à reléguer dans un magasin d'antiquités »⁽³⁾.

L'humanisme arabe est le cheval de bataille de Badawī. Il le date entre le début du 4^e et la fin du 6^e siècle

(1) Badawī, *Quelques Figures et thèmes de la philosophie islamique*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1979, p. VII.

(2) Ibid., p. VIII.

(3) Ibid.

de l'hégire (10^e-14^e siècle de notre ère). Il ne lésine pas sur les moyens pour démontrer l'existence de cet humanisme dans la tradition arabe sous d'autres expressions négligées par les études contemporaines ou carrément reniées. Badawī part du constat que « chaque culture a ses facteurs propres qui engendrent ce phénomène »⁽¹⁾, à savoir l'humanisme. Il existe des traits communs entre les cultures faisant qu'elles partagent des schèmes de perception analogues.

Les caractéristiques majeures que partagent ces cultures et qui font que l'humanisme est présent dans chacune d'elles, sont la valeur allouée à l'homme. Celui-ci est « la mesure de toute chose » disent les Sophistes grecs. Partant de cet aphorisme de Protagoras, Badawī appuie son argument en défendant la thèse d'un humanisme arabe où l'homme a toute sa place dans l'échelle de l'existence. L'exemple le plus éminent est la notion de l'Homme parfait dans le soufisme dont les chantres furent Ibn 'Arabī (1165-1240) et 'Abd al-Karīm al-Jīlī (1365-1424). Aussi l'exaltation de la raison est-elle l'autre caractéristique de l'humanisme. Pour étayer ses propos, Badawī recourt à des figures de proue dans la tradition arabe qui ont magnifié la raison, tel que Rhazès ou Ibn Zakariyā al-Rāzī (854-925) dans son épître *La médecine spirituelle*. L'apologie de la nature est la troisième caractéristique de l'humanisme. Elle s'est

(1) Ibid., p. 4.

manifestée par la spiritualisation de ses forces chez Jābir Ibn Hayyān (721-815) avant qu'elle ne soit étudiée comme une connexion de causes régies par des lois intrinsèques.

Badawī rajoute une quatrième caractéristique qui est la foi dans le progrès des sciences. Une fois la nature saisie dans son essence de lois immuables, vient l'esprit humain pour organiser ces lois et leur donner une configuration théorique et pratique. Il traduit la somme des lois naturelles en sciences expérimentales et en progrès technique. Les prémices de cette foi dans le progrès se sont vues particulièrement chez Rāzī. La cinquième et dernière caractéristique de l'humanisme est le rôle accordé au sentiment au même titre que la raison. On ne peut faire l'économie des passions qui, loin d'être de simples antithèses de la raison, véhiculent l'existence humaine tout entière et dont la manifestation éloquente dans la tradition arabe a été l'expérience mystique.

Dans le même recueil *Quelques figures et thèmes*, Badawī procède à une étude comparative entre l'existentialisme et la mystique musulmane⁽¹⁾. Le primat accordé à la subjectivité est le premier point d'affinité entre les deux tendances, «car tous les deux procèdent de la subjectivité, et font de ses modes des catégories générales de l'Être; aussi font-ils précéder l'essence par

(1) La version arabe de cette étude est éditée dans son ouvrage *L'humanisme et l'existentialisme dans la pensée arabe* (Koweït, 1982, p. 71-107).

l'existence en contradiction avec toute philosophie conceptuelle »⁽¹⁾. Ce n'est pas tant la subjectivité au sens psychologique restreint qui est mise en avant que l'être subjectif et authentique. C'est le point de chevauchement entre les deux courants existentialiste et mystique.

Badawī trouve dans le soufisme une mine inépuisable de philosophie de l'être et pense que « le grand tort, dans la compréhension du sens profond de la mystique, est-il de ne pas la regarder comme une vision de l'être, une *Weltanschauung* »⁽²⁾. C'est pourquoi, il s'est engagé à mettre en lumière la vision mystique du monde dans l'Islam classique et à en dégager les grandes questions existentielles qui s'y trouvent impliquées. La théorie de l'Homme parfait est l'exemple typique du traitement de la question de l'Être dans le soufisme. L'Être se réduit à l'Homme parfait, lequel est à l'image de Dieu. Ce dernier se distingue par l'Unicité (*Tawhīd*), et l'Homme parfait se caractérise par l'Unique (*das Einzige*), une notion que Badawī emprunte à Kierkegaard. L'adjectif substantivé *l'Unique* désigne les valeurs de l'esseulement, de la solitude, de la quiétude et du silence, autant d'états et de haltes spirituels chers aux soufis.

Ces vertus spirituelles ne sont pas des essences immuables, mais des entités réelles, incarnées dans le sujet humain. Badawī se réfère à un auteur inconnu de *l'Idae Platonicae* qu'il a édité en arabe, qui précise que

(1) Ibid., p. 35.

(2) Ibid., p. 36.

« L'essence est une entité fictive tandis que l'existence est une entité réelle pour nous »⁽¹⁾. La priorité de l'existence par rapport à l'essence est ce qui rapproche l'existentialisme du soufisme. Badawī établit par ailleurs une liste de notions principales communes aux deux courants, telle que l'angoisse au sens existentiel et non pas psychologique du terme. Il prend pour appui les réflexions de Heidegger sur ce sentiment inhérent à l'homme et trouve des équivalents dans les textes mystiques de Kamāl al-Dīn al-Kāshī ou al-Qāshānī (m.730h/1330), auteur de la terminologie soufie (*Istilāhāt al-sūfiyya*), de Yahyā Suhrawardī (1155-1191) le maître de la philosophie illuminative (*Ishrāq*), ou encore d'Ibn 'Arabī⁽²⁾. La démarche fondamentale de Badawī est de

(1) Ibid., p. 39.

(2) Outre l'angoisse désignée dans la terminologie soufie par *al-khashya*, Badawī consacre un ouvrage à l'ivresse mystique (*shatha*, pl. *shatahāt*), dont le premier volume évoque la personnalité d'Abū Yazīd al-Bastāmī (804-874). La question principale de l'ouvrage est le problème de l'indicible ou comment communiquer l'expérience mystique faite d'extases et d'émotions violentes (*wajd*, pl. *mawājīd*). Le secret (*sirr*) est le *leitmotiv* de nombreux manuels mystiques. Mais quand l'expérience déborde le sujet mystique, le langage devient aux yeux de certains une divagation. Quand le langage devient extrême et le sujet mystique parle de l'union (*ittihād*) avec le divin, commence alors la persécution. Le cas de Hallāj est dans ce sens révélateur. De même, Badawī consacre un ouvrage à Rābi'a al-'Adawiyya (713-801), sous le titre *Martyre de l'amour divin* (*Shahīdat al-'ishq al-ilāhī*), qu'il compare à Sainte-Thérèse d'Avila (1515-1582).

« trouver un point de départ historique pour notre existentialisme arabe dont nous voulons faire notre nouvelle *Weltanschauung* »⁽¹⁾. Partant de ce serment, il se lance dans l'édition critique des textes anciens et dans la traduction des orientalistes qui ont mis en évidence l'héritage arabe et islamique, mystique et philosophique.

2- L'éditeur critique et le traducteur

C'est cet héritage, érigé par Badawī en une vision du monde propre à la culture arabo-musulmane, qu'il entend exhumer en éditant les manuscrits qu'il a eus accès dans de nombreuses bibliothèques et musées des villes occidentales et orientales, et en traduisant la somme des textes d'orientalistes.

L'édition critique: les philosophies grecque et islamique

Le gros travail de Badawī dans l'édition critique s'est focalisé sur l'héritage grec et arabo-musulman. Le choix est porté particulièrement sur Platon, Aristote et Plotin, les auteurs grecs qui ont eu un impact non négligeable sur la philosophie arabe, et sur Tawhīdī, Ibn Miskawayh, Avicenne et Sījīstānī, entre autres. Le premier recueil de travaux sur Platon (427-347 av. J.-C.) est édité en 1947 sous le titre *Idae Platonicae* ou les *Idées platoniciennes*. Badawī explique l'affinité doctrinale qui existe entre les idées de Platon dont certains éléments spirituels viennent de l'Orient, et l'héritage arabo-musulman, en particulier

(1) Badawī, *Quelques figures et thèmes*, op. cit., p. 52.

le soufisme. Aristote a vite gagné du terrain, mais Platon reste de loin la figure emblématique qui a influé sur la formation de la pensée arabe. Badawī attribue à Platon une influence ésotérique, tandis qu'il voit dans Aristote une emprise exotérique que représentent la logique et son complexe de syllogismes⁽¹⁾. La réception vacille entre les deux, comme s'ils représentaient une antinomie insurmontable: d'un côté Platon le Divin comme disent les soufis; de l'autre Aristote le Péripatéticien qui fait l'objet de commentaires pléthoriques, les plus éminents d'entre eux sont ceux d'Averroès (1126-1198). Badawī commence par évoquer la réception de la théorie des idées platoniciennes et l'opinion faite par les philosophes, tels qu'al-Fārābī (872-950), Ibn Sīnā (980-1037) et Yahyā al-Suhrawardī. Les articles édités dans ce recueil sont anonymes. La seule certitude que Badawī avance est la datation autour de 730h/1329, et l'auteur serait un platonicien admettant l'existence d'entités immuables *extra mundum*, i.e. séparées des êtres tangibles. Sauf qu'il aborde cette question avec un dispositif aristotélicien composé d'apories et d'inférences.

L'autre ouvrage de grande importance sont les commentaires d'Aristote (384-322 av. J.-C.)⁽²⁾. C'est un recueil de textes philosophiques grecs, perdus dans leur

(1) Badawī, *Idae Platonicae*, Koweït, IFAO, Le Caire, 1947, p. 8.

(2) *Commentaires sur Aristote perdus en Grec et autres épîtres*, publiés et annotés par Abdurahmān Badawī, Beyrouth, Dar El-Machreq, 1971.

langue d'origine et conservés dans la traduction arabe faite par Ishāq Ibn Hunayn (830-910). Il comprend les textes du grand commentateur Alexandre d'Aphrodise (150-215) auquel Badawī consacre une autre édition critique de ses textes dans *Aristote chez les Arabes*⁽¹⁾. L'ensemble des textes concernent des traités de physique (le mouvement, le son, le temps) et de métaphysique (les causes premières). De même que des épîtres sur l'Intellect et la Matière. Badawī parle des usages d'Aristote, selon les époques et les cultures. Il n'est pas reçu et commenté de la même manière chez les auteurs romains, chez les philosophes arabes ou chez les auteurs latins de l'époque médiévale. Chaque époque et chaque système de pensée lisent Aristote selon les besoins doctrinaux, pour défendre une opinion ou étayer un dogme: «Les peuples et les individus ne sont pas intéressés de connaître Aristote tel qu'il était connu historiquement, mais ils l'appréhendent selon leur sens historique, émanant de l'esprit de civilisation à laquelle ils appartiennent »⁽²⁾.

Ainsi, les Arabes ont adopté Aristote et l'ont adapté à leur perception des situations. Cette naturalisation se voit particulièrement dans les défis théologiques liés à la relation entre la raison et la révélation. Aussi Badawī pense-t-il montrer l'apport de la tradition arabe dans la

(1) Badawī, *Aristote chez les Arabes*, 1947, Koweït, 2e éd., 1978.

(2) Ibid., p. 7.

conservation de l'héritage grec, grâce notamment à la traduction. Certains textes du Stagirite⁽¹⁾ n'auraient pas pu être connus des auteurs médiévaux et traduits en latin, s'ils n'étaient pas conservés dans la traduction arabe.

Parmi les textes d'Aristote traduits et conservés en arabe et auxquels Badawī a eu accès à la BNF (Paris), on trouve l'*Organon* sous le titre de *La logique d'Aristote*, traduit par Ishāq Ibn Hunayn, et édité par ses soins⁽²⁾. Il loue une traduction fidèle à l'esprit du texte. Il y avait même plusieurs traductions du même texte, dont celle de Yahyā Ibn 'Adī (893-974), ce qui a permis de comparer entre les traductions et de peaufiner davantage le texte du Stagirite. Autres textes d'Aristote ont été édités par les soins de Badawī: *De anima* (Le Caire, 1954), *Traité du ciel* et *Météorologiques* (Le Caire, 1962), *Physique* en deux volumes (Le Caire, 1965-1966) et *l'Animal* (Koweït, 1977).

Dans *La transmission de la philosophie grecque au monde arabe*, Badawī explique davantage les raisons et les ressorts de ces traductions. Sous un titre provocateur, il se demande non sans malice: « Comment les arabes auraient-ils pu contribuer à la formation de l'héritage grec, alors que la culture grecque existait bien avant la

(1) Surnom donné à Aristote.

(2) *La Logique d'Aristote*, édition et présentation Abdurrahmān Badawī, t. 1 (1948, Koweït, 1980), t.2 (1949), t.3 (1952). Ils concernent respectivement « Les catégories », « De l'interprétation » et « Les Premiers Analytiques ».

culture arabe? »⁽¹⁾. Il évoque ses années d'apprentissage durant lesquelles il a mis en lumière des textes grecs perdus dans leur langue d'origine, mais conservés dans la langue arabe. Les textes conservés englobent aussi bien les traités apocryphes que les traités authentiques. Mais Badawī ne se soucie pas du caractère apocryphe des textes, à l'exemple de la poésie antéislamique qu'il cite en modèle; il va jusqu'à considérer ces textes comme faisant partie du paysage intellectuel de la tradition, lesquels « ont eu une très profonde influence sur les âmes »⁽²⁾. L'apocryphe chez Badawī joue à peu près un rôle analogue à la discontinuité dans l'histoire chez Michel Foucault, une cassure dans l'ordre du temps qu'il ne faut pas éliminer pour trouver la cohérence supposée des époques (appelées *épistémès* par Foucault ou « cadres de pensée »). Au contraire, elle joue un rôle de premier plan dans la mise en ordre des pratiques discursives hétérogènes⁽³⁾. Beaucoup de textes grecs apocryphes ont

(1) Badawī, *La transmission de la philosophie grecque au monde arabe*, Paris, J. Vrin, 1987, coll. « Études de philosophie médiévale », LVI, Introduction : « Le rôle des arabes dans la formation de l'héritage grec », p. 7.

(2) Ibid.

(3) Cf. Michel Foucault, « Réponse au Cercle d'épistémologie », *Cahiers pour l'Analyse*, « Généalogie des sciences », n°9, été 1968, p.9-40. Parallèlement à la dualité la discontinuité/l'histoire ou la folie/la raison chez Foucault, Nous pouvons mentionner d'autres dualités qui vont de pair et qui s'interagissent: l'inconscient/la conscience chez Freud, l'impensé/le pensable chez Heidegger, la stratégie/la tactique chez Michel de Certeau, etc.

façonné l'esprit de la civilisation arabe, tels que *Le Livre des Causes* et *Le Secret des secrets* attribué à Aristote. Badawī est catégorique: « Le bien spirituel de l'humanité dans toute son histoire n'est pas seulement constitué de faits authentiques et historiquement vrais, mais aussi de mythes et d'apocryphes »⁽¹⁾.

S'il n'y a pas lieu de réfuter totalement les textes apocryphes, il est important cependant d'en restituer l'intelligibilité. C'est le travail de Titan auquel s'est livré notre auteur. Il mentionne le texte d'Ibn Fātik, *La somme des sagesse (Mukhtār al-Hikam)*⁽²⁾, un recueil de sentences morales de philosophes grecs, perdues dans la langue d'origine et traduites en arabe et dont 95% sont attribuées à des auteurs différents. Il a fait l'objet de nombreuses traductions en latin, en espagnol et en ancien français.

La traduction comme tradition

À la question de savoir comment s'est constituée la traduction comme "tradition" dans l'histoire intellectuelle de l'Islam, Badawī retrace les missions officielles, ordonnées par Al-Ma'mūn durant son règne de 813 à 833. La mission consiste dans le choix des manuscrits rapportés de Byzance ou localement des écoles

(1) Badawī, *La transmission*, op. cit., p. 7-8.

(2) Al-Mubashir Ibn Fātik, *La somme des sagesse (Mukhtār al-hikam)*, édition critique et étude par Abdurrahmān Badawī, Madrid, 1958.

nestorienne, et de procéder à leur traduction. Ils comprennent toute sorte de savoirs: l'astronomie, la géométrie, la philosophie, la médecine, la musique, etc.

Viennent ensuite les missions commandées par de riches mécènes, qui étaient également des savants, comme les frères Shākir, qui engageaient des traducteurs en les payant copieusement. Des noms se sont fait connaître, comme Ishāq Ibn Hunayn et Yahyā Ibn 'Adī. Durant cette époque, on a discuté de tout ce qui se rapporte aux exigences de la traduction, telles que les différentes copies du même corpus, les fautes générées par le copiage ou la traduction et leur correction, et enfin la connaissance plus ou moins exhaustive des langues à partir desquelles on traduit.

L'éthique de la traduction s'est imposée tôt dans la civilisation arabo-musulmane. Badawī cite un long texte d'al-Jāhiz (776-868) jetant les bases d'une *traduttore traditore*⁽¹⁾ avant l'heure. Le passage le plus significatif est exprimé de façon interrogative: « Des gens qui défendent la poésie, l'entourent de soins et argumentent en sa faveur disent: que le traducteur ne peut jamais exprimer (adéquatement) ce que dit le philosophe, selon ses sens propres, les vérités de sa doctrine, les subtilités de ses concisions, les secrets de ses définitions, il ne peut pas remplir ses droits, y être fidèle, faire ce que doit faire un procureur selon sa procuration. Comment pourrait-il

(1) « La traduction est une trahison » ou « traduire, c'est trahir ».

les exprimer, rendre ses sens, les rapporter selon leur vérité, sans qu'il soit comme leur auteur en la connaissance de leur sens, l'emploi de mots, l'interprétation de leurs portées? »⁽¹⁾.

Tout comme chez Guillaume de Humboldt (1767-1835), le problème de l'équivalence entre les mots appartenant à deux univers linguistiques différents a fait l'objet de réflexion de la part d'al-Jāhiz. C'est l'incommensurabilité⁽²⁾ des langues qui s'est imposée en problème de méthode. Ce qui revient à dire que chaque langue est dotée d'un fonds spécifique lié à son histoire et à son génie. Ceci est justifié par l'intraduisible⁽³⁾ qui est

(1) Al-Jāhiz, *Le livre des animaux*, Le Caire, 1938, t.1, p. 75, cité par Badawī, *La transmission, op. cit.*, p. 21-22.

(2) Si par "incommensurabilité" on entend un rapport complexe entre deux langues n'ayant pas le même regard sur les mots désignant la même chose, en raison de l'interférence des habitudes langagières, des traditions idiomatiques, et de la spécificité de certains mots qui relèvent de l'intraduisible. La notion d'incommensurabilité a été introduite par l'épistémologue Thomas Kuhn (1922-1996) dans *La structure des révolutions scientifiques* (Chicago, 1962) pour désigner deux paradigmes successifs n'ayant pas le même regard sur les problèmes liés à l'évolution d'une science ; du coup, ils n'ont pas la même vision du monde.

(3) Nous faisons allusion au *Vocabulaire européen des philosophies* (Seuil/Le Robert, 2010) sous la direction de Barbara Cassan, dont le sous-titre résume bien la tâche entreprise : *Le dictionnaire des intraduisibles*.

érigé aujourd'hui en domaine consubstantiel à la traductologie, et qu'aucun traducteur ne peut faire l'économie.

Le détour par la traduction chez Badawī est dicté par sa propre expérience de traducteur. N'oublions pas qu'il maîtrisait plusieurs langues, anciennes pour le besoin des éditions critiques, et modernes pour mieux comprendre et expliquer la doctrine philosophique à laquelle il a adhéré, à savoir l'existentialisme. En effet, Badawī a traduit *L'être et le néant* (Beyrouth, 1965) de Jean-Paul Sartre, de même que des pièces de théâtre de Bertolt Brecht. Il a traduit également les deux volumes de J. Benrubi, *Sources et courants de la philosophie contemporaine en France* (t.1, Le Caire, 1964, t.2, Le Caire, 1967). La traduction concernant l'héritage arabo-musulman reste de loin le terrain de prédilection de Badawī, en regard de son appartenance évidente à cet héritage et de sa volonté de comprendre son histoire philosophique et religieuse.

Il s'est intéressé à l'athéisme dans l'histoire musulmane⁽¹⁾ qui a pris l'allure d'un libertinage et le désir insatiable d'autonomie plus qu'une réelle opinion reniant l'existence de Dieu. Les Lumières avant l'heure, dirions-nous. Dans la préface à cette édition, Badawī explique les raisons de l'athéisme et pourquoi a-t-il

(1) *De l'histoire de l'athéisme en Islam*, choix de textes et traduction par 'A. Badawī, 1945, Sīna éditions, Le Caire, 2e éd., 1993.

concerné la prophétie et non pas la théologie. Il explique que les athées dans l'histoire musulmane avaient tendance à renier la prophétie. Ibn al-Rāwandī (827-911) est la figure emblématique de cet athéisme ambiant, qui comprenait aussi Ibn Muqaffa' (724-759) et Ibn Zakariyā al-Rāzī. Si au début la réaction politique à ces mouvements libertaires était implacable, par le supplice et l'exil, le climat s'est peu à peu apaisé et les athées ont bénéficié d'une marge de liberté non négligeable.

Quant au choix de Badawī de rassembler les textes de certains orientalistes (Paul Kraus, entre autres) sur la question de l'athéisme, il est dicté par le souci doctrinal qui est la liberté individuelle. Si l'existentialisme donne le primat à la liberté, ceci abonde dans le sens voulu par notre auteur, qui voit dans le phénomène de l'athéisme l'incarnation de la liberté, qui englobe aussi bien l'opinion et l'expression que l'interprétation des textes religieux.

L'interprétation concerne aussi les états psychologiques – du prophète ou du mystique –, l'accent étant mis sur l'imagination et la réceptivité accrue aboutissant à une expérience hyperbolique. Cette expérience des extrêmes a fait l'objet d'un autre recueil traduit par Badawī et intitulé *Personnalités inquiètes en Islam* (Le Caire, 1947). On y trouve les textes de Louis Massignon (1883-1962) sur Salmān al-Fārisī et al-Hallāj et d'Henry Corbin (1903-1978) sur Suhrawardī. Notre auteur veut sonder cette expérience qui franchit les

frontières de l'apparence vers l'inapparent, vers le mystère. L'adjectif "inquiet" dit moins l'intensité de cette expérience ésotérique que l'adjectif "mélancolique" que Walter Benjamin résume dans la tristesse et l'élément tragique et en définit les signes cliniques et les ressorts oniriques: « Un passage canonique d'Aristote lie le génie et la folie dans le concept de mélancolie. La théorie des symptômes de la mélancolie, telle qu'elle est développée au chapitre XXX des *Problèmes*, a prévalu pendant plus de deux mille ans. Hercule l'Égyptien est le prototype de l'*ingenium* volant vers les plus hauts exploits avant de sombrer dans la folie [...]. La génialité mélancolique a coutume de se manifester dans la divination. L'idée que la mélancolie favorise le don de voyance – empruntée au traité aristotélicien *De divinatione somnium* – vient de l'Antiquité. Et ce reste non refoulé de théorèmes antiques renaît dans la tradition médiévale selon laquelle les rêves prophétiques sont envoyés aux seuls mélancoliques »⁽¹⁾.

Ce passage s'applique au cas des mystiques étudiés par Badawī dont la dimension visionnaire compose l'essentiel de l'expérience ésotérique. Il s'agit moins de psychologiser les états mystiques et prophétiques que de voir l'élément thétique inhérent, qui est au fondement de l'existentialisme, à savoir l'angoisse et le souci. D'autres textes dans le même esprit font l'objet de traduction. On

(1) Walter Benjamin, *Origine du drame baroque allemand*, trad. Sibylle Muller et André Hirt, Paris, Flammarion, 1985, coll. «Champs/essais», 2009, p. 201.

peut citer l'ouvrage consacré à Ibn 'Arabī de l'orientaliste espagnol Miguel Asín Palacios (1871-1944). Badawī change le titre original *L'Islam christianisé*⁽¹⁾ en *Ibn 'Arabī, sa vie et son œuvre* (Le Caire, 1965), expliquant dans la préface son refus des analogies arbitraires par la recherche des éventuelles influences issues du Christianisme. Selon lui, les similitudes sont le fruit des conditions de gestation communes à l'esprit humain, et ne peuvent être réduites aux seules influences extérieures.

Un autre recueil comprenant les textes de Hans Heinrich Schaeder (1896-1957) et de Louis Massignon sur la théorie de l'Homme parfait en Islam a fait l'objet de traduction. L'image de l'Homme parfait dans les textes mystiques est le chevauchement du divin et de l'humain, un "chiasme"⁽²⁾ entre la divinisation de

(1) Miguel Asín Palacios, *El Islam cristianizado. Estudio del sufismo a través de las obras de Abenárabi de Murcia*, Madrid, 1931.

(2) Dans les figures de style, le chiasme est le croisement des éléments d'une phrase et suit le modèle ABBA, comme dans *L'Avare* de Molière : « Il faut manger pour vivre, et non pas vivre pour manger ». La caractéristique du chiasme est de relier deux réalités distinctes. Il a été utilisé par Maurice Merleau-Ponty dans *La phénoménologie de la perception* (1945) pour montrer le croisement entre le corps et le monde extérieur, et fait l'objet de réflexions phénoménologiques sur l'expérience mystique chez de nombreux chercheurs. Cf. à titre d'exemple, Natalie Depraz et Jean-François Marquet, *La Gnose, une question philosophique*, Paris, éd. Cerf, 2000.

l'humanité et l'humanisation de la divinité, écrit Badawī dans sa courte préface. Dans le même recueil, l'auteur a édité quelques traités mystiques, en premier lieu desquels figure *Les degrés de l'Être (Marātib al-Wujūd)* de Sadr al-Dīn al-Qūnawī (1209-1274), le disciple et le gendre d'Ibn 'Arabī, et *Les Haltes divines (al-Mawāqif al-ilāhiyya)* d'Abī al-Fayd connu sous le nom d'Ibn Qadīb al-Bān (1563-1630), le soufi natif d'Alep.

Pour finir le volet de la traduction, Badawī a traduit aussi l'un des textes de Hans Heinrich Schaeder *L'Orient et l'héritage grec*⁽¹⁾, dont le titre de la traduction arabe a été modifié pour devenir *L'Esprit de la civilisation arabe* (Beyrouth, 1949). Badawī justifie la modification par le fait que le mot "Orient" est nébuleux sur le plan géographique et civilisationnel. L'Orient des grecs, c'est la Perse, et à partir des conquêtes d'Alexandre le Grand, il devient la Chine. Chez les Européens, l'Orient c'est l'aire géographique et culturelle de l'Islam. D'autant plus qu'il est soumis à un régime de représentation faussé, la terre exotique du spiritualisme aux antipodes du rationalisme occidental. Badawī balaie d'un revers de la main cette dénomination et la représentation qui lui est sous-jacente.

Il veut démontrer l'existence d'une civilisation autonome ayant couvert une large partie de l'Arabie et du

(1) Hans Heinrich Schaeder, « Der Orient und das griechische Erbe », *Die Antike* 4, 1928.

pays du Cham, de l’Afrique du Nord et jusqu’aux confins du Sahel. Nous voyons bien le souci qui accompagne Badawī, aussi bien dans ses essais que dans ses traductions, et se manifeste par la volonté de comprendre les raisons du déclin d’une civilisation aussi flamboyante que la civilisation arabo-musulmane, et de chercher les impulsions pour un éventuel renouveau⁽¹⁾.

3- L’encyclopédiste

Le souci de voir la civilisation arabo-musulmane recouvrer son élan d’antan s’est traduit chez Badawī par un travail de longue haleine, encyclopédique de surcroît, pour rassembler les matériaux et les idées d’un tel renouveau. Le travail en question comprend trois encyclopédies, l’une consacrée à la philosophie, la deuxième à la civilisation arabe et islamique, et la troisième aux orientalistes.

Encyclopédie de la philosophie

Cette encyclopédie comporte deux volumes, édités à Beyrouth en 1984. Le choix de l’année peut paraître anodin, mais c’est en 1984 que la pensée arabe contemporaine a pris un virage important qu’on peut qualifier de *tournant critique*, quand Mohammed Abed El-Jabri (1935-2010) publie le premier tome de sa tétralogie *Critique de la raison arabe*, et Mohammed

(1) Badawī, Préface à *L’esprit de la civilisation arabe* de H.H. Schaeder, Beyrouth, 1949, p. 16.

Arkoun (1928-2010) édite son recueil *Pour une critique de la raison islamique*. Dans un ton kantien, les deux penseurs ont eu pour tâche de dépasser le souci du renouveau voulu par Badawī et Zaki Naguib Mahmoud vers la critique pour un défrichage révolutionnaire de la pensée arabe et islamique, afin d'en reconstruire l'esprit sur de nouvelles bases. Le vent de la critique de la raison arabe a gagné Badawī, mais de biais. À dire vrai, il est resté fidèle à sa ligne éditoriale d'exposer sa matière selon les règles de la critique historique et textuelle pour laquelle il a dédié un recueil de textes traduits du français et de l'allemand⁽¹⁾.

L'*Encyclopédie de la philosophie* est destinée aussi bien au spécialiste qu'au grand public. L'auteur voulait un travail pédagogique pour faire connaître les philosophes de toutes les époques et les tendances intellectuelles, en exposant leurs vies et leurs parcours ainsi qu'une somme importante de leurs idées et leurs doctrines, et pour finir un choix de leurs publications. Chose étonnante à laquelle Ḥassan Ḥanafī⁽²⁾ a attiré l'attention, c'est le déséquilibre dans la distribution des autorités biobibliographiques. Alors que le premier tome de l'*Encyclopédie* comporte 130 philosophes européens, on trouve seulement 9 philosophes arabes dont l'auteur lui-même, 'Abdurrahmān Badawī. Le deuxième tome

(1) *De la critique historique*, choix de textes et traduction par 'A. Badawī, 1962, 4e éd., Koweït, 1981.

(2) Hassan Hanafī, « Le philosophe total », *op. cit.*, p. 29.

comporte 123 philosophes européens et seulement 3 philosophes arabes. Cette distribution contredit l'éloge fait par Badawī à la civilisation arabe et islamique, et ne met pas suffisamment en valeur les autorités intellectuelles de cette dernière, particulièrement les noms inconnus.

Encyclopédie de la civilisation arabe et islamique

Cette négligence se voit également dans la section *La philosophie et les philosophes dans la civilisation arabe* rédigée par Badawī pour le compte de l'*Encyclopédie de la civilisation arabe et islamique*, qui inclut également des études sur la chimie, la pharmacie, la physique, la botanique, la géographie et la géologie. On y trouve seulement des philosophes de renom (Avicenne, Avempace, Averroès, al-Kindī et al-Fārābī). Cette section fait figure de doublon, en ce sens que ces philosophes sont déjà mentionnés dans l'*Encyclopédie de la philosophie*.

Badawī reprend dans l'introduction l'essentiel de ses investigations sur la transmission de l'héritage grec et de sa réception dans le monde arabe dans les 8^e, 9^e et 10^e siècles de notre ère. Il évoque, entre autres traducteurs et commentateurs, la personnalité de Jean Philopon ou Yahyā al-Nahwī (490-570) qui permit très tôt l'introduction des textes d'Aristote. Badawī donne une géographie intellectuelle de tout ce qui a été introduit dans le monde arabe par le biais de traducteurs

chevronnés et de commentateurs exigeants. Les écoles perses et syriaques se sont multipliés au fur et à mesure de la demande. L'activité de la traduction allait bon train jusqu'à son apogée au tournant du 3^e et 4^e siècle de l'hégire (9^e et 10^e siècle de notre ère). Cette activité est dépeinte par l'auteur comme inégalée dans l'histoire de l'humanité. Elle a permis non seulement l'essor des sciences, des arts et des lettres dans le monde arabe, mais de plus la conservation de l'héritage grec dont certains textes originaux sont perdus.

Encyclopédie des orientalistes

Cette encyclopédie⁽¹⁾ comprend près de 300 notices biobibliographiques, réparties par ordre alphabétique. Ce travail volumineux de 640 pages est un hommage rendu par Badawī à l'ensemble des orientalistes qui se sont voués à l'étude et à la traduction des textes savants de la civilisation arabe. Aussi ont-ils exhumé des manuscrits de valeur, et grâce à ce travail d'établissement, des philosophes et des scientifiques sont désormais connus et lus. Si l'encyclopédie ne comporte pas de préface, Badawī loue ailleurs, dans certains de ses ouvrages, la démarche laborieuse des orientalistes dont certains étaient ses maîtres et ses amis, à l'exemple de Paul Kraus et Louis Massignon.

(1) Badawī, *Encyclopédie des orientalistes*, Beyrouth, 1984, 3e éd., 1993.

Dans le recueil qu'il a traduit intitulé *Études d'orientalistes sur l'authenticité de la poésie antéislamique* (Beyrouth, 1979), dans lequel il prend la défense de son professeur Taha Hussein, après que ce dernier a publié en 1926 son livre polémique *De la poésie antéislamique* (*Fī al-shi'r al-jāhilī*), Badawī salue le travail d'apparat critique initié par les orientalistes, avant même que Taha Hussein ne publie son essai. Il cite Theodor Nöldeke (1836-1931) qui a publié une étude sur le sujet «De l'histoire et de la critique de la poésie arabe ancienne», traduite par Badawī et intégrée dans ce recueil, au côté des études d'autres orientalistes dont Ignaz Goldziher (1850-1921) et Régis Blachère (1900-1973).

4- L'apologiste et le polémiste

La dette de Badawī envers les orientalistes ne cache pas une certaine défiance qui s'est développée chez lui et qui s'est soldée par la publication de deux ouvrages d'apologie *Défense du Coran contre ses critiques* (1989) et *Défense de la vie du prophète Muhammad contre ses détracteurs* (1990), parus dans la collection « *Islamica* » qu'il dirigeait. Les deux ouvrages ont été traduits en arabe par Kamel Djadallah et publiés dans des éditions de piètre qualité, que ce soit l'édition originale en français ou la traduction arabe. Après plus de 40 ans d'engouement pour la pensée universelle dont il a transmis les idées via ses essais et ses traductions, qu'est-

ce qui a poussé Badawī à faire volte-face et adopter un ton contestataire, lui qui était habitué à la prudence?

De retour en Égypte après son malaise à Paris, Badawī aurait dit à la presse qu'il regrette 60 ans de perte du temps (sic !). De deux choses l'une: ou bien Badawī pense vraiment ce qu'il dit, en estimant qu'il a fait fausse route en choisissant l'existentialisme comme philosophie de vie, ou bien la presse a déformé ses propos, d'autant plus que l'entretien a été relayé par les milieux religieux hostiles à la modernité et enchantés par le retour de Badawī au bercail, qu'il faut entendre au sens figuré de son retour à l'Islam, après l'existentialisme qualifié d'athéisme et de libertinage.

Apologie du Coran

Badawī retrace dans la préface l'histoire ancienne et moderne de l'aversion vis-à-vis du Coran. Il cite le nom de Jean Damascène (676-749), pourtant honni par les siens, en pleine crise iconoclaste, comme le montre l'anathème suivant: « Anathème à Mansour qui a un nom de mauvais présage, et qui professe des sentiments mahométans ! Anathème à Mansour qui a trahi le Christ ! Anathème à l'ennemi de l'empire, au docteur de l'impiété, au vénérateur des images ! »⁽¹⁾. Surnommé Mansour par ses adversaires et accusé d'intelligence avec

(1) In Ștefana Pop-Curșeu, «L'iconoclasme et son revers: naissance d'une philosophie de l'image à Byzance», *Ekphrasis*, n°2, 2010, p. 49.

l'ennemi, c'est-à-dire les musulmans, Jean Damascène pourrait avoir étudié le Coran à l'aune de son dogme chrétien sans être pour autant l'antagoniste, à peu près comme Nicolas de Cues (1401-1464) qui fit une réflexion sur le livre saint des musulmans dans son *Cribratio Alkorani*⁽¹⁾.

Bien que Badawī cite Nicolas de Cues comme pamphlétaire ayant attaqué le Coran selon trois procédés⁽²⁾: 1- démontrer la vérité de l'Évangile; 2- faire l'éloge de la doctrine catholique; 3- montrer certaines contradictions dans le Coran; il n'en demeure pas moins qu'il voulait trouver une entente entre les chrétiens et les musulmans, sur la base de sa théorie de la *coincidentia oppositorum*⁽³⁾. Cette théorie est tout aussi scientifique que politique, elle abroge le principe aristotélien de la non-contradiction et tente de trouver le dénominateur commun de cultures différentes, entendons les cultures chrétienne et musulmane. Celui qui érige la coïncidence des opposés et partant la concorde entre les cultures en théorie, ne peut la trahir en pratique. C'est pourquoi, Badawī fait fi de sa théorie qui préside à toutes ses

(1) Nicolas de Cues, *Le Coran tamisé*, trad. Hervé Pasqua, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 2011.

(2) Badawī, *Défense du Coran contre ses critiques*, Paris, éd. l'Unicité, 1989, p. 5.

(3) Cf. Nicolas de Cues, *Trois traités sur la docte ignorance et la coïncidence des opposés*, trad. Francis Bertin, Paris, Cerf, coll. « Sagesses chrétiennes », 1991.

lectures philosophiques et politiques.

Avant le 19^e siècle, les études sur le Coran étaient subjectives et incohérentes selon Badawī; il cite Lodivico Marracci (1612-1700), l'instigateur des études coraniques à caractère pamphlétaire. Mais à partir du 19^e siècle, se voit établir des études objectives et historiques, suite à l'essor des méthodes philologiques et positivistes. Cependant les préjugés demeurent selon notre auteur. Il charge les orientalistes par ces termes acérés: « Que dis-je ! Les instruments philologiques nouveaux, mis à la disposition des orientalistes à partir du milieu du siècle dernier jusqu'à nos jours, grâce surtout aux manuscrits plus accessibles ou aux publications de textes – ont fourni à quelques-uns plus de témérité dans l'invention d'hypothèses gratuites et dans l'imagination de faux problèmes et de solutions hautement hasardeuses. Et c'est surtout cette témérité insensée que nous allons dénoncer dans notre livre »⁽¹⁾.

Il reproche aux orientalistes ayant étudié le Coran leur carence en matière de la langue arabe littéraire et technique, et la confection d'hypothèses qui vont dans le sens de leur conviction. Il leur attribue aussi une « haine implacable et héréditaire que quelques-uns parmi eux nourrissent contre l'Islam »⁽²⁾, de même que les fausses analogies qui feignent démontrer que l'Islam imite les

(1) Badawī, *Défense du Coran*, op. cit., p. 6-7.

(2) Ibid., p. 7.

religions antérieures et n'apporte aucune originalité conséquente. Enfin, Badawī met ces “bévues” sur le compte de l'engagement missionnaire d'un certain nombre d'entre eux.

La discussion porte aussi bien sur la méthode que sur les choix thématiques. La première controverse concerne l'épithète *ummī* attribué au prophète Muhammad. Badawī fait un travail philologique et grammatical pour donner deux formations à l'adjectif: *ummah* (nation) et *umm* (mère). Nombre d'orientalistes rattachent le vocable à la nation arabe qui ne savait ni écrire ni lire. Badawī remarque qu'ils font du *ummī* un équivalent de *gentilis* (païen) et de *laïkos* (laïque) dont le sens est péjoratif chez la plupart d'entre eux, et réfute certaines qualifications qu'il met sur le dos des analogies hasardeuses avec l'hébreu et le grec chez A.J. Wensinck et Horovitz.

Badawī fait dériver d'*ummī* le pluriel *umam* pour démontrer le caractère universel de la mission du prophète (*Risāla*). C'est la réponse qu'il apporte à l'article de Nallino selon lequel *ummī* a un sens ethnique ou national, donc restreint géographiquement, et que Muhammad a été envoyé à la nation arabe, comme l'était Moïse pour la nation juive et Jésus pour les chrétiens. Badawī réfute cette explication, s'attachant à la dimension universelle de la mission prophétique de Muhammad, étayée bien sûr par les versets coraniques qui abondent dans ce sens: « *Nous t'avons envoyé au genre humain* » (*Cor. 4/79*), « *Dis: ô hommes! Je suis*

l'envoyé de Dieu à vous tous » (Cor. 7/158): « En conclusion, selon nous, l'épithète *ummī* appliquée au prophète Muhammad, veut dire: international, envoyé à toutes les nations, - et *ummiyyūn* veut dire: les nations, l'ensemble des nations »⁽¹⁾. Le sens d'illettré n'est apparu d'après notre auteur que tardivement, durant les premiers siècles de l'hégire.

Les autres controverses portent sur le parallélisme entre le Coran et la Bible, le fait que le premier a pris des scènes bibliques pour les narrer dans la langue arabe. Badawī interroge également les tableaux comparatifs faits entre les versets coraniques et les versets bibliques. Il remarque que les comparaisons sont aléatoires et ne se basent sur aucune assise sémantique et stylistique. Elles sont le fruit de raccord arbitraire, sur la base d'un trompe-l'œil que représentent l'étymologie et l'homologie entre les termes en arabe et en hébreu. Il cite le cas de Goldziher qui pense que des pratiques cultuelles dans le Judaïsme ont été reprises dans l'Islam comme le jeûne. Badawī porte son argument sur le numéral, par le fait que le jeûne juif est de quelques jours et est lié à des événements sacrés, tandis que le jeûne musulman est un mois entier et considéré comme l'un des cinq piliers de l'Islam. Aussi Badawī désavoue-t-il la question de l'emprunt, puisque le jeûne est une pratique religieuse très ancienne, observée chez les Babyloniens.

(1) Ibid., p. 22.

Apologie de Muhammad

Dans un ton similaire, fait d'arguments et de contre-attaques, Badawī entend mettre de l'ordre dans la représentation de la *Sīra*. C'est pour cela d'ailleurs qu'il traduit la *Sīra* d'Ibn Ishāq⁽¹⁾. Sa cible dans l'antiquité est Byzance où on a fomenté un sentiment de phobie à l'égard du prophète par des calomnies sur sa vie et sa mission. Sa deuxième cible est les orientalistes contemporains qui, dit-il, viennent avec un habit d'objectivité et de neutralité. Quant aux diatribes sous des motifs idéologiques ou confessionnels, il ne daigne pas les répondre.

Badawī remonte loin, jusqu'à Jean Damascène, mais inclut aussi Roger Bacon (1214-1292) et Thomas d'Aquin (1225-1274), pour dénoncer des écrits emplis de clichés et de préjugés, les conflits d'alors aidant, en particulier les Croisades. Badawī raille spécialement l'élite parmi les philosophes et les savants qui se distinguent par un rang éminent, celui de la pondération. Il s'appuie sur un témoignage d'Ernest Renan (1823-1892) qui, dans son *Étude d'histoire religieuse* éditée en 1857, attire l'attention sur l'image négative de Muhammad dans la littérature religieuse des auteurs chrétiens, dans ce qu'on a appelé à l'époque « Le mythe Muhammad ».

(1) Ibn Ishāq, *La vie du prophète Muhammad*, traduction française avec introduction et notes par 'A. Badawī, Beyrouth, éd. Albouraq, 1992.

Les investigations de Badawī pour décortiquer ce «mythe», concernent aussi bien la personnalité du prophète que sa mission religieuse. Sur le volet de la personnalité, il est décrit comme un dérangé aux ambitions démesurées. Sur le plan de la mission, il est dépeint comme un prélat tombé en disgrâce, et de ce fait, il se venge en inventant une nouvelle religion qu'est l'Islam. D'où les accusations de plagiat portées par ces pamphlétaires, en estimant que le Coran reproduit des thèmes analogues à ceux de la Bible. L'Islam serait ainsi une branche hérétique du Christianisme, comme l'était le Catharisme⁽¹⁾ par rapport au Catholicisme.

(1) Il est apparu au 12e siècle, particulièrement dans le Sud-Ouest de la France, avec comme centres spirituels les villes d'Albi, de Carcassonne et de Toulouse. Après les croisades contre les Albigeois (les Cathares) et l'instauration de l'inquisition à leur rencontre, initiées par l'Église catholique romaine, les dernières poches de résistance ont été éradiquées en 1244 avec le siège de Montségur et le bûcher de deux cents cathares réfugiés dans le château. La profession de foi du Catharisme est l'existence de deux mondes qui s'affrontent, le bien et le mal. Le monde divin est le royaume du bien, sublime et spirituel, alors que le monde de la matière est le royaume du diable, le monde du péché. Le Christ est vu comme l'Envoyé de Dieu qui aide au retour au ciel, la patrie des âmes égarées, et n'est nullement le rédempteur des péchés comme le confesse les catholiques. Les Cathares pratiquaient ce qu'ils appelaient le *consolamentum*, un baptême permettant le rachat des âmes, le seul sacrement auquel ils croyaient. Ils contestaient l'eucharistie des catholiques, de même que le culte des saints et des reliques, ce qui fait d'eux les précurseurs du protestantisme qui va naître au 16e siècle avec comme motif déclencheur la publication par Martin Luther (1483-1546) des 95 thèses dénonçant le commerce des indulgences.

Badawī retrace l’histoire de ces écrits pamphlétaires en s’arrêtant face à chaque version rapportée du mythe. Il découvre dans ces récits des incohérences et des approximations et parfois des histoires à dormir debout. Il cite à titre d’exemple, le cas de Francis Bacon (1561-1626) qui rapporte une anecdote selon laquelle Muhammad aurait dit à ses amis qu’il appelle le mont et ce dernier vient à lui. Quand il voit que le mont ne bouge pas, il dit: « Si le mont ne vient pas à Muhammad, Muhammad ira au mont »⁽¹⁾. Badawī s’étonne comment Francis Bacon, l’inventeur de la méthode expérimentale et à l’esprit scientifique, pourrait croire à ces sornettes.

Les récits pamphlétaires n’étaient pas les seuls dans le collimateur de Badawī. Ce dernier évoque des écrits justes qui reconnaissent dans la personnalité de Muhammad des qualités remarquables. Il cite le cas d’Adrien Roland (1676-1718), auteur de *La religion des Mahométans*⁽²⁾. Cet écrit posthume est l’un des rares témoignages qui jettent les bases du dialogue interreligieux. L’auteur explique dans l’introduction qu’il est mû par le souci de la justice et de la vérité, sans se mettre en porte à faux vis-à-vis de sa propre vérité chrétienne.

(1) Badawī, *Défense de Muhammad*, trad. K. Djadallah, éd. al-Dār al-‘Ālamiyya, p. 22.

(2) Adrien Roland, *La religion des Mahométans, exposée par leurs propres docteurs, avec des éclaircissements sur les opinions qu’on leur a faussement attribuées*, La Haye, 1721.

Interrogeant les écrits modernes à partir du 19^e siècle, Badawī réfute les explications psychologisantes qui rendent pathologique la personnalité du prophète. Par exemple, l'explication de ses états psychiques face à la révélation comme le symptôme d'une hystérie ou d'une crise d'épilepsie. Ces explications d'obédience scientifique ne peuvent comprendre le sentiment existentiel profond que ressent le prophète. Face à l'explication positiviste, Badawī érige la compréhension d'un fait existentiel en canon herméneutique. Pour cela, il est resté fidèle à sa vocation d'existentialiste, qui aborde les phénomènes psychiques sous l'angle de l'introspection et de ce qu'on pourrait appeler avec Jean-Luc Marion le « phénomène saturé »⁽¹⁾.

(1) Jean-Luc Marion, *De surcroît. Études sur les phénomènes saturés*, Paris, PUF, 2001. Le phénomène saturé est toute intuition excédent le concept. Il y a donc un surcroît de l'intuition sur le concept qui n'est qu'une architecture de la raison, ce par quoi la pensée se compose et s'argumente. Par exemple, le phénomène saturé du soleil est l'excès de lumière qu'il dégage et aveugle les regards. Sur le plan des émotions, la passion est un phénomène saturé qui consume celui qui en éprouve l'intensité (exemples : Le Christ, Hallāj, Ibn al-Fārid, Rābi'a al-'Adawiyya, Sainte Thérèse d'Avila, etc.). La révélation est de ce fait un phénomène saturé qui se manifeste dans son abondance, réfractaire à toute forme de conceptualisation. Les expériences prophétiques sont donc des phénomènes saturés irréductibles à une explication d'ordre positiviste. Seule la phénoménologie pourrait nous fournir des indices et d'en approcher la phénoménalité.

Aussi, face au discours psychanalytique qui fait le rapprochement entre le génie et la folie, Badawī rejette cette explication, non seulement en raison du doute sur le fondement “scientifique” de la psychanalyse, mais également du fait que la prophétie ne peut être réduite à une morbidité. Est exclue également l’opinion de certains orientalistes qui voient dans l’expérience prophétique de Muhammad une expérience mystique. C’est l’explication qu’en donne Louis Massignon dans son *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane* (1968), en regard des états spirituels intenses dont font preuve les mystiques. Pour Badawī, on ne saurait confondre la vertu morale du prophète avec la hiérarchie des états psychiques dans leur manifestation plus ou moins effrénée, bien que les mystiques musulmans se réclament tous du modèle de Muhammad, élevé au rang de l’Homme parfait.

Aux antipodes de cette opinion qui voit dans le prophète l’incarnation de la piété mystique, Badawī répond à l’opinion qui lui attribue une libido irrépressible, qui se voit dans la multiplication des femmes qu’il a épousées. L’explication fournie par Badawī prend appui sur les traditions locales avant l’Islam et après son avènement, où les hommes épousent plusieurs femmes sans que ce code matrimonial soit remis en cause.

Quant au rapport de Muhammad aux communautés vivant à Médine après la *Hijra* (exil) survenue en 622,

composées spécialement des juifs de Banū Qaynuqā', Banū Qurayza et Banū Nadīr, Badawī ne relève aucune animosité de ceux-ci envers le prophète. Certains d'entre eux se sont convertis à l'Islam, les autres jouissaient pleinement de leur droit. Le pacte scellé avec eux concerne la cohabitation et de s'abstenir de porter une aide, de quelque nature qu'elle soit, à ses ennemis, c'est-à-dire la tribu mecquoise de Quraysh. Mais le pacte fut résilié suite à des troubles entre les communautés juive et musulmane et qui s'est traduit par le siège des Banū Qaynuqā', les premiers à avoir aboli le pacte.

Les tractations pour lever le siège ont fini par porter leur fruit après que des conditions ont été formulées. Pour Badawī, cette scène est le témoignage du vivre ensemble auquel le prophète tient fermement. En dépit de ces efforts, ce dernier n'a pas eu de bons retours, puisqu'il fait l'objet d'une tentative d'assassinat en 625. Suite à cette forfaiture, la tribu de Banū Naḍīr est expulsée de la ville et la tribu de Banū Qurayza massacrée après la connivence avec les tribus de Quraysh et de Ghatfān qui préparaient le sac de Médine. En 629, après la conquête de Khaybar, il fait l'objet d'une tentative d'empoisonnement qui, d'après certains biographes comme Ibn Hishām (m. 833), laisse des séquelles jusqu'à sa mort en 632.

Aux reproches de certains orientalistes quant au sort réservé aux tribus juives de Médine, Badawī rétorque en s'appuyant sur la loi implacable de la guerre, commune

au genre humain. Il est tort, selon lui, de juger l'époque ancienne par l'esprit juridique de l'époque contemporaine, d'autant plus que le prophète a respecté, d'après lui, les pactes conclus avec les communautés vivant au côté des musulmans, et s'est montré indulgent avec ses ennemis. Badawī énumère toutes les situations où le prophète était en position de force et pouvait se venger, mais il a adopté une attitude conciliante.

Pour appuyer ses dires et transmettre fidèlement la vie de Muhammad, Badawī traduit donc la *Sīra* d'Ibn Ishāq, faussement attribuée à Ibn Hishām, alors que ce dernier n'a fait que rédiger une version abrégée et retouchée de la biographie initiée par Ibn Ishāq. Composée de deux volumes dans la traduction française de Badawī, la biographie relate les traditions du prophète, ce qu'on appelle communément la *Sunna*. Le traducteur commence par rappeler le contexte de la composition de cette biographie dont beaucoup de savants ont émis des doutes sur sa véracité et sur les propos rapportés par Ibn Ishāq, tels que Mālik Ibn Anas (711-795) ou encore Ahmad Ibn Hanbal (780-855).

La réprobation porte sur les tendances supposées Shī'ites d'Ibn Ishāq, dans un climat qui a vu la scission, dans le sang, dans les rangs des musulmans, entre les partisans d'Alī Ibn Abī Tālib et Mu'āwiya Ibn Abī Sufyān. L'autre accusation portée sur l'intégrité d'Ibn Ishāq est son prétendu *qadarisme* qui, durant cette époque, est synonyme de mu'tazilisme, la branche

théologique qui a ouvert un débat sur le caractère temporel du Coran. Selon Badawī, nombre de Shī'ites étaient Mu'tazilites, ce qui consolide l'appartenance d'Ibn Ishāq à cette branche théologique, décriée par ses adversaires, surtout après le triomphe des Ash'arītes et la persécution des derniers tenants du mu'tazilisme.

Ces réquisitoires contre Ibn Ishāq n'enlèvent en rien sa probité, et il faut les placer dans leur contexte de disputes théologiques et de conflits récurrents entre Shī'ites et Sunnites de l'époque. La *Sīra* d'Ibn Ishāq, conservée grâce à la version d'Ibn Hishām, est imprimée dans une première édition à Göttingen en Allemagne en 1859-1860. Badawī s'est basé sur cette édition pour la traduction française. Par ailleurs, elle a fait l'objet de traductions en allemand et en anglais. La traduction allemande, faite par Gustav Weil, est parue en 1864, quelques années après l'impression du texte arabe de la *Sīra* à Göttingen, et la traduction anglaise est réalisée par Alfred Guillaume et publiée en 1955. Bien que tardive, la traduction française de Badawī éditée en 1992, se veut proche du texte, sacrifiant l'élégance du style au profit de la compréhension de l'histoire religieuse et politique du temps de Muhammad, « elle est calquée très fidèlement sur l'original; elle en est le miroir pur »⁽¹⁾, écrit-il.

(1) Badawī, «Introduction», in Ibn Ishāq, *La vie du prophète Muhammad*, *op. cit.*, p. XVI.

Une sélection de textes

Nous procédons dans ce chapitre au choix des textes qui ont marqué des générations de professeurs de philosophie dans le monde arabe, mais également le monde de l'édition critique et de la traduction. Avec des milliers de pages rédigées et une centaine de livres édités, il est difficile de faire le tri pour sélectionner le plus à même de nous instruire sur la pensée de l'auteur et de sa méthode de travail. Mais l'ampleur de l'édition ne doit pas nous dissuader de chercher des extraits significatifs en rapport direct avec les soucis académiques et pédagogiques de l'auteur. Pour faire le tour de sa pensée et trouver l'équilibre, nous avons choisis des extraits thématiques, ayant trait à l'existentialisme, sa première vocation philosophique, à l'humanisme arabe dont il vante les mérites, et à l'expérience mystique dans l'Islam.

1. La philosophie de l'existence

Comme il a été évoqué dans le chapitre sur les œuvres de Badawī, l'existentialisme a été sa philosophie de vie et sa méthode de compréhension. Pour cela, il a laissé un nombre important de textes sur ce courant philosophique aux multiples tendances. Nous donnerons

quelques extraits en distinguant *l'existentiel* de *l'existentialiste*, en ce que le premier est un mode philosophique vécu, et le second étant une étude systématique sur ce mode philosophique.

L'existentiel

- La finitude créatrice:

« Pas d'existence sans le temps, et le temps est le secret de la finitude. Ainsi toute existence est pour l'abolition. Mais l'abolition est la réalisation du possible, et toute réalisation est une action, et toute action est une création. La finitude est donc créatrice. L'existence est de deux sortes: physique et subjective; cette dernière est l'existence du sujet individuel, et la première est tout ce qui est hormis le sujet, qu'il s'agisse d'un autre sujet conscient ou des choses du monde⁽¹⁾. Il n'y a pas de différence notable entre l'existence d'autrui en tant que sujets conscients ou en tant que choses inanimées; ils sont, du point de vue du sens, identiques aux yeux du sujet individuel, la différence est uniquement dans le degré, et partant dans l'attitude du sujet vis-à-vis des uns

(1) Badawī se réfère ici à la dualité *en-soi* et *pour-soi*, forgée par Sartre dans *L'Être et le temps* que Badawī a traduit en arabe. L'*en-soi* est le monde des choses physiques, un monde qui ne change pas ; tandis que le *pour-soi* est le monde de l'existence qui englobe le sujet humain, et qui est soumis aux changements (les états d'âme, le flux de la conscience, etc.).

et des autres. L'existence subjective⁽¹⁾ est autonome, à l'écart de l'existence d'autrui, et il n'y a pas lieu d'entente entre un sujet et un autre sujet, chacun étant son propre monde; ou d'après les propos de Kierkegaard: "Chaque individu est un monde en soi, ayant un honneur qu'aucune main étrangère ne peut atteindre". L'existence d'autrui n'a de rapport au sujet que du point de vue de l'action; le sujet ne le considère que sous cet angle-là, et son attitude se détermine en conséquence. L'action est nécessaire pour le sujet, en ce sens qu'elle réalise ses possibilités. Pour qu'il se réalise, le sujet doit donc agir, et l'action s'effectue en présence d'autrui et par son intermédiaire. C'est pourquoi, il est impératif pour lui de se rapporter à cette existence autre. Ainsi, le déplacement de la subjectivité de l'isolement absolu à l'altérité pour réaliser ses potentialités est donc nécessaire »⁽²⁾.

- Les catégories de l'existence:

« Sentir l'existence ne procède pas par la voie de la pensée abstraite, car celle-ci arrache l'âme du flux vivant de l'existence, de telle sorte qu'elle se réfugie dans un autre royaume déserté par le tourment de la vie et de son intensité, et dont l'action et le mouvement viennent à manquer. Il est une forme extérieure à l'existence et ne coule pas comme le sang dans les veines. Le sentiment de

(1) Ou le *pour-soi* selon la terminologie de Sartre.

(2) Badawī, *Le Temps existentiel (al-Zamān al-wujūdī)*, Le Caire, 1943, 3e édition, Beyrouth, éd. Dār al-Thaqāfa, 1973, p. 153.

l'existence atteint son apogée dans le retour sur soi qui pénètre la vie tumultueuse, autrement dit dans l'élan émotionnel. C'est un état qui appartient à la volonté et à l'émotion plus qu'il ne dépend de la raison et de la réflexion. Nous devons donc le solliciter dans les catégories de l'émotion et de la volonté, alors même que nous avons tendance à recourir, comme les philosophes, aux catégories de la raison, négligeant par la même occasion les catégories de l'existence.

Pour donner un tableau de ces catégories, nous devons tenir compte de l'aspect dialectique de tout ce qui existe, car, comme nous l'avons adjugé, l'existence est un faisceau de contradictions, tout ce qu'elle englobe est caractérisé par le contraste. En effet, quand le possible se transforme en acte, il ne perd pas pour autant son caractère de possible, c'en est son essence même, et l'acte ne peut pas effacer ce caractère intrinsèque. Le possible contient deux opposés, car le possible dans son sens dynamique et positif doit contenir deux pôles divergents, autrement le possible n'a pas de sens en l'absence du pôle opposé; il devient alors un simple acte. Si toute existence dans sa source et dans son essence est un possible, il doit y avoir dans l'existence effectuée le caractère de l'essence et de l'origine, le caractère du possible, autrement dit la contradiction. Il est nécessaire qu'on admette l'existence de cette dernière même après le passage du possible au réel, ou de l'essence à l'existence. Chaque existant oscille entre deux pôles

opposés qu'il renferme en lui.

Cette polarisation, dans sa condition et son processus, c'est ce qu'on appelle la dialectique; la différence entre les deux pôles, le premier étant statique et le deuxième dynamique; la dialectique est la condition dynamique de toute polarisation. Hegel a raison de découvrir la dialectique, mais il l'entend dans un sens différent du nôtre. Chez lui, la dialectique est une logique de la raison, détachée de toute condition existentielle. La dialectique que nous entendons est la condition existentielle émanant de la passion et de la volonté; c'est la logique de la passion et de la volonté, différente de la logique de la raison »⁽¹⁾.

L'existentialiste

Définir l'existentialisme:

« Nous présentons ici les caractéristiques majeures de cette doctrine qui se présente selon la description qu'en a faite Gabriel Marcel, comme un éventail aux multiples plissements. Nous pouvons distinguer deux plissements dans cette doctrine: 1- l'existentialisme libre et 2- l'existentialisme restreint; le premier est libre de toutes les croyances héritées, le deuxième est lié à une croyance; le représentant du premier est Heidegger, tandis que le deuxième est incarné par Abbagnano en Italie, qui nomme sa doctrine l'existentialisme positif. De

(1) Ibid., p. 155-156.

même, le premier est représenté par Jean-Paul Sartre et le deuxième par Karl Jaspers et Gabriel Marcel. Les deux courants reconnaissent en Kierkegaard le père spirituel de l'existentialisme, toutes tendances confondues, bien que le deuxième se proclame de lui, plus que le premier.

On s'accorde à dire que l'existentialisme professe l'idée selon laquelle l'existence est antérieure à l'essence, et que l'essence de l'existant est ce qu'il réalise de par son existence même, ainsi il existe tout d'abord, et son essence se détermine par rapport à son existence. Par ailleurs, l'existence est avant tout l'existence humaine, face à l'existence objective qui est la présence des outils. De même, l'existence est caractérisée par la finitude, et le secret de celle-ci est le temps qui la compose. Aussi, le néant est un élément primordial qui est aux fondements de l'existence, et se manifeste particulièrement dans l'angoisse (*Angst*), l'état existentiel par excellence.

L'homme est libre et choisit, et dans son choix il découvre ses lacunes, en ce sens précis qu'il est incapable de réaliser toutes les possibilités. Le sujet existentiel agit entre le possible, qui est l'existence essentielle (*Existenz*), et le réel qui est l'être-dans-le-monde (*In-der-Welt-sein*). Le sujet se dépasse en allant du possible au réel et réalise ses potentialités. Mais cette réalisation n'est pas exempt de risque, vacillant entre le succès et l'échec; et du risque naît la détermination. Cette réalisation est nécessaire, car il ne suffit pas d'exister. Les instants élevés de l'existence sont ceux qui exhibent la vulnérabilité de

cette dernière, les instants de la mort étant le point culminant »⁽¹⁾.

L'existentialisme dans l'histoire:

« L'existentialisme est l'une des doctrines anciennes et modernes à la fois. Sa modernité se voit dans son emprise dans la pensée contemporaine, et elle exprime parfaitement le règne de l'angoisse dans les deux guerres mondiales⁽²⁾. Ces événements tragiques ont rappelé à l'humanité les grands enjeux du sens qui composent le tissu de son existence, et l'ont mise face à l'une des plus grandes sources de ses angoisses, à savoir la destruction massive, qui fait agir les peuples en conséquence, et fait naître chez eux le sentiment du tragique qui saisit tout un chacun [...]. L'existentialisme est aussi l'une des doctrines les plus anciennes, étant donné que la substance de ce courant réside dans le fait qu'il est une philosophie qui vit l'existence; il n'est pas uniquement une réflexion sur l'existence. Celui qui vit l'existence la ressent dans ses expériences vivaces et ce qu'il endure dans son rapport antagonique au monde. Mais celui qui réfléchit sur l'existence, il jette un regard abstrait et extérieur à la vie et fait de l'existence un objet inerte.

(1) Badawī, *Études de philosophie existentielle (Dirāsāt fī al-falsafa al-wujūdiyya)*, Le Caire, 1960, 3e éd., Beyrouth, Dār al-Thaqāfa, 1973, p. 11-12.

(2) La première guerre mondiale (1914-1918) et la seconde guerre mondiale (1939-1945).

Les premières germes de cette philosophie qui endure la vie et vit l'existence se voient chez les philosophes antiques, qui ont fait de leurs expériences un bloc de sens. Nous pouvons citer le cas de Socrate à l'époque grecque, et avant lui Parménide, et après lui Plotin; et dans l'époque médiévale musulmane, les cas de Hallāj et Suhrawardī, et en Europe médiévale Saint-Augustin et Pascal. Ce qu'ils éprouvaient étaient des moments subits qui ne pouvaient pas accéder à une doctrine aux contours clairs et bien définis. Cette philosophie ne peut donc être une doctrine!»⁽¹⁾.

2. *L'humanisme arabe*

« Nous disons donc que cette tendance n'était pas le fait de quelques solitaires isolés au milieu de la société arabe, mais elle était présente dans des cercles entiers de gens qui y croyaient avec beaucoup d'enthousiasme. Les œuvres de Jābir sont un ouvrage collectif de milieux shi'ites et ismā'īliens, de sorte qu'on peut les considérer comme leur porte-parole; ces milieux sont vastes, bien organisés, et suivant des traditions solides.

Les idées dont Ibn 'Arabī était le principal instigateur se sont répandues d'une façon écrasante, dans toutes les Écoles mystiques, de sorte que les courants mystiques venus après lui sont déterminés par rapport à elles et les ont considérées comme un patrimoine commun de la mystique en Islam. *L'Aufklärung* représentée par Ibn al-

(1) Badawī, *Études de philosophie existentielle*, op. cit., pp. 14-15.

Rāwandī s'est étendue et eut une influence sur l'évolution de la pensée arabe au IV^e siècle de l'hégire, si bien que l'on peut ramener un certain nombre de courants dominants dans ce siècle-là à son influence, influence tantôt négative et tantôt positive: tantôt on l'attaque et tantôt on la défend.

La seule personnalité solitaire et isolée, jusqu'à un certain degré, fut Muhammad Ibn Zakariyyā al-Rāzī, le Rhazès des Latins. Non que le milieu dans lequel il vivait fût de par sa nature réfractaire à son influence et à la diffusion de ses idées, mais parce que c'était une personnalité qui n'avait pas d'égal en son temps. En fait, il dépassait de beaucoup le niveau de son temps, de sorte qu'il fut impossible à la marche générale de la pensée arabe de le suivre, même plusieurs siècles après sa mort. Aussi devons-nous le considérer comme la sommité de l'humanisme arabe.

Si nous considérons de près ce que nous venons de dire jusqu'à présent, nous découvrons cette vérité, à savoir que l'influence génératrice de l'humanisme arabe n'était pas l'héritage grec pur, mais l'héritage oriental: iranien, juif, néoplatonicien, et un peu de l'héritage des Indiens, des Babyloniens et des Chaldéens. Voilà les racines spirituelles véritables de l'esprit arabe. Aussi faut-il, dans la logique de la *Kulturphilosophie*, que cet humanisme émane d'elles, et d'elles seules, et non pas d'un autre héritage étranger, quelques grandes que soient sa valeur et sa richesse.

Le fait que Becker et tous les chercheurs dans le domaine de la culture arabe ne se sont pas rendus compte de cette vérité: à savoir, 1. que l'humanisme est un phénomène qui existe nécessairement dans toute haute culture, 2. que le générateur de ce phénomène est l'influence de sources spirituelles au sein desquelles cette culture est née – nous disons donc que le fait qu'ils n'ont pas remarqué cette vérité, qu'ils ont voulu appliquer n'importe quoi à n'importe quoi, est la raison pour laquelle ils ne se sont pas avisés de l'existence d'un humanisme dans la pensée arabe, un humanisme même trop humain, qui est représenté surtout par Suhrawadī al-Maqtūl, puisqu'il fut le premier à avoir une profonde conscience des origines véritables d'où cet humanisme doit découler. Ces origines sont orientales, iraniennes et antiques »⁽¹⁾.

3. La rencontre du soufisme et de l'existentialisme

« Entre la mystique et l'existentialisme, il y a des rapports étroits: dans le principe, la méthode et la fin. Dans le principe, car tous deux procèdent de la subjectivité, et font de ses modes des catégories générales de l'Être; aussi font-ils précéder l'essence par l'existence, en contradiction avec toute philosophie conceptuelle. Les « états » chez le mystique sont comme les attributs et les modes chez le philosophe de la nature, car il ne reconnaît

(1) Badawī, *Quelques figures et thèmes de la philosophie islamique*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1979, p. 31-33.

d'autre être authentique que celui de la subjectivité, ou bien il pose une hiérarchie qui mettra l'être subjectif au-dessus de l'être physique. On distingue entre la science du premier et celle du second en distinguant entre la spéculation et la gnose (*ta'alluh*): la première étant une science de l'être physique et la seconde celle de l'être subjectif. L'importance de cette hiérarchie dans les niveaux de la connaissance et par conséquent des niveaux de l'être, se relève chez Suhrawardī surtout; car il estime que le gnostique (*al-muta'allih*) qui atteint le sommet de la sagesse est celui qui part de la connaissance philosophique abstraite pour aboutir à l'expérience mystique intuitive [...].

Pour rendre claire notre idée, disons que la mystique se base sur la subjectivité, en ce sens qu'elle ne reconnaît d'être véritable que celui du sujet, du sujet individuel. Aussi l'être extérieur n'a pour elle qu'une importance secondaire, je veux dire qu'il n'existe qu'en fonction du sujet connaissant. C'est pourquoi les degrés des itinérants sur le chemin mystique correspondent aux degrés de l'être, et cette marche n'a d'autre but que de substituer peu à peu l'être subjectif à l'être physique ou extérieur. C'est ce qu'entendent les mystiques par l'esseulement (*tajrīd*), qui est, selon la définition d'Ibn 'Arabī, "le fait d'enlever l'autrui et la génération, du cœur et du secret"⁽¹⁾, c'est-à-dire enlever l'autrui ou l'être non

(1) Muhyiddīn Ibn 'Arabī, *Al-Istilāhāt al-Sūfiyya al-wārīda fī al-Futūhāt al-Makkiyyah*, V°, Le Caire, 1938.

subjectif, et le monde de la génération et de la corruption – du moi, du sujet. Cette opération d’abstraction ou d’esseulement continue jusqu’à ce que l’autrui tout entier disparaisse, et il ne restera que le sujet seul avec son immense responsabilité. C’est là le sens ultime de l’idée de l’Homme Parfait, “qui est la somme de tous les mondes aussi bien divins que cosmiques, universaux et particuliers”⁽¹⁾, comme nous avons eu l’occasion de le montrer. Le fait que l’Homme Parfait peut devenir Dieu veut dire que l’être le plus parfait est celui de l’homme et que l’être humain est le seul être véritable. Car, étant donné que nous affirmons l’unité de l’être, en réduisant l’être à Dieu et en réduisant Dieu à l’Homme Parfait, nous finissons par réduire l’Être entier à l’Homme Parfait, et cela est le plus haut degré de la subjectivité [...].

Cette idée aussi, celle de l’Homme Parfait, est un trait d’union entre la mystique musulmane et l’existentialisme, au point de vue de l’humanisme. Nous avons eu déjà l’occasion d’y voir la plus haute affirmation de l’humanisme, puisqu’elle divinise l’homme.

L’existentialisme pose l’être de l’homme à la place de l’être absolu, et dit qu’il n’y a d’autre être que l’être humain, l’être du sujet humain⁽²⁾. Aussi l’être que

(1) Al-Sharīf al-Jurjānī, *Al-Ta‘rifāt*, V° : *al-insān al-kāmil*.

(2) Jean-Paul Sartre, *L’existentialisme est un humanisme*, p. 93, Paris, 1946.

prennent la mystique et l'existentialisme comme objet de leurs recherches est-il l'être subjectif humain »⁽¹⁾.

4. la réalité du *tasawwuf*

« Le premier problème soulevé à propos du *tasawwuf* (mystique musulmane) concerne sa dénomination et son étymologie, à l'instar du *kalām* (la théologie musulmane). C'est un vieux problème évoqué par les manuels de la mystique musulmane, comme le *Luma'* d'Abī Nasr al-Sarrāj et la *Risāla al-Qushayriyya* de 'Abd al-Karīm al-Qushayrī, éditée en 437 de l'hégire.

Al-Sarrāj (m. 378h/988) consacre un chapitre intitulé: « Chapitre sur le nom des *Sūfiyya*, pour quelle raison ont-ils été nommés ainsi, et pourquoi on leur a attribué cet habillement ». Il commence par l'appellation *Sūfiyya*, sans les réduire à un état ou à une science quelconque, comme on apparente les *Fuqahā* au *fiqh* (la jurisprudence musulmane) et les gens du hadith (*ashāb al-hadīth*) à la tradition prophétique. Il écrit: « Les soufis ne se sont pas distingués par une science au détriment d'une autre science, et ne se sont pas illustrés par des états et des haltes spirituels aux dépens d'autres états et haltes spirituels, car ils sont la quintessence de toutes les sciences et le siège de toutes les vertus morales passées et présentes. Ils sont avec Dieu d'un état à l'autre, sollicitant davantage de vertus. Étant ainsi, ils ne se désignent pas

(1) Badawī, *Quelques figures et thèmes*, op. cit., pp. 33-38

par un nom particulier. C'est pour cela que je ne les ai pas attribué à un état ou à une science quelconque". Il finit par les désigner par ce nom en référence "à l'habillement, car s'habiller en laine est la coutume des prophètes et l'insigne des saints et des gens purs". Son idée est que le nom de *Sūfiyya* est dérivé du *sūf*, la laine que portaient la plupart d'entre eux [...]. Pour résumer l'idée de Sarrāj: 1. Le nom Sufiyya vient du mot *sūf*, l'habit en laine que beaucoup de soufis mettaient; 2. C'est un nom ancien qui a existé avant l'avènement de l'Islam; 3. Les soufis n'appartenaient à aucun état ou science, ils étaient attachés à la morale ascétique et se distinguaient par des vertus nobles. Il n'y a pas lieu de leur attribuer un état ou une vertu quelconque [...].

Les autres opinions rapportées par les sources arabes diffèrent de celle de Sarrāj. Nous les résumons dans les points suivants: 1. Ils ont été nommés ainsi en raison de leur appartenance aux gens de *suffa*, le sofa, une dénomination donnée à certains pauvres de l'époque du prophète et des califes, qui n'avaient pas de domicile fixe, et se réfugiaient à un sofa qui se trouvait à l'extérieur de la mosquée que le prophète a ordonné de construire; 2. Le nom *Sūfiyya* est dérivé du *safā'*, la pureté. Le soufi est celui qui est pur et se détourne de la luxure; 3. Aussi, ont-ils été rapportés au *saff*, le premier rang de la prière; 4. Ils appartiennent à la tribu Banī Sūfa, une tribu bédouine qui servait la Kaaba avant l'avènement de l'Islam; 5. Ils sont attribués à *Safwāna*,

une espèce de légume; 6. Ils sont attribués à la *sūfa* de la nuque, le cheveu sur la nuque. D'après Qushayrī, ces opinions n'ont aucune assise étymologique ou analogique dans la langue arabe [...].

Joseph von Hammer pense qu'il existe un lien entre le soufisme et les sages indiens appelés les "Gymnosophistes", comme si les termes arabes *Sūfī* et *Sāfī* (pur, clair) appartenaient au même nom verbal, comme le sont les termes grecs *Sophos* (sage) et *Saphes* (clair, distinct). Mais F.A.G Tholuck a rejeté cette comparaison en 1821 [...]. La recherche décisive revient à Theodor Nöldeke qui, dans un article paru en 1891 (ZDMG, vol. 48, p. 45), pense que le mot grec est inconnu en araméen. Il est difficile alors de le trouver en arabe à partir de l'araméen [...]. Nöldeke révèle également, à partir des textes du 1^{er} et 2^e siècle de l'hégire, que porter la laine rustique était courante durant cette époque, particulièrement chez ceux qui ont choisi la voie de l'ascèse. L'expression « mettre de la laine » était fréquente dans les textes anciens et désignait la personne qui s'engage dans la voie ascétique. De ce fait, il appuie l'idée de Sarrāj et des auteurs musulmans qui admettent le lien entre *Sūfī* et *sūf* qui est la laine »⁽¹⁾.

(1) Badawī, *Histoire de la mystique musulmane du début jusqu'à la fin du deuxième siècle de l'hégire*, Koweït, 1975, 2e éd., 1978, p. 6-9. Cf. également *Encyclopédie de la philosophie*, I, p. 64-66.

L'héritage et la postérité

La réception de l'œuvre de Badawī

Badawī a eu un impact non négligeable sur les générations qu'il a formées, que ce soit en Égypte, son pays d'origine, ou dans le cadre d'un détachement dans les universités étrangères, en France, au Liban, en Libye et en Iran. Fuyant les lumières, Badawī a souvent refusé de s'imposer comme le maître d'une école et il a maintes fois décliné les honneurs. Pour lui, vivre la philosophie compense amplement le désir de s'ériger en gourou de la pensée. C'est pourquoi, il choisit un mode de vie solitaire, à l'instar des ténors anciens ou modernes, qu'il s'agisse des mystiques musulmans ou des philosophes de l'existence.

On a raillé son ermitage intellectuel, en y voyant un dédain de la vie ordinaire et un ressentiment envers le genre humain. À l'inverse, on a loué sa constance et son caractère stoïque. Sur le plan des idées, il n'aime pas le mode de penser clinquant et éphémère. Il est destiné à un travail de longue haleine aux résultats probants. Nous tenterons dans ce dernier volet de voir le destin de la pensée de Badawī chez la postérité et la réception qui en a été faite.

Les travaux sur Badawī sont nombreux, ils varient entre monographies, ouvrages collectifs et travaux universitaires tels que les mémoires de fin d'études ou les thèses. Il n'est pas aisé de faire le recensement de tout ce qui a été écrit sur lui, du fait du nombre important et que nous n'avons pas eu accès à tous ces écrits. Nous nous contenterons de quelques échantillons représentatifs, en particulier les travaux faits par ses élèves.

1. Parmi ces élèves figure **Ahmed 'Abdelhalīm 'Atiyya** qui a consacré de nombreuses études à Badawī. Notre choix porte sur *La voix et l'écho*⁽¹⁾, un petit ouvrage sur le rôle des orientalistes dans la formation de Badawī. 'Atiyya reconnaît chez ce dernier un projet intellectuel de grande envergure. Il voit en lui l'incarnation d'une "crise" que vit la pensée arabe, incapable de renouveau autrement que par le refuge dans le passéisme. Et se demande: pourquoi l'étude de l'héritage arabe a été plus importante chez les orientalistes que chez les auteurs arabes, porteurs des stigmates de cette crise qui n'a que trop duré?

L'auteur se penche sur la lecture de l'héritage classique faite par Badawī, un mélange de critique historique et de philosophie existentialiste. Il remarque que l'existentialisme est à la pensée arabe moderne ce

(1) A. 'A. 'Atiyya, *La voix et l'écho. Les origines orientalistes de la philosophie existentialiste de Badawī*, Le Caire, éd. Dār al-Thaqāfa, 1990.

que le néoplatonisme est à la pensée grecque et arabe classique. L'entreprise de Badawī est de trouver les racines anciennes de l'existentialisme, notamment dans la mystique musulmane. C'est ainsi qu'il a procédé à une étude comparative entre le soufisme et ce courant philosophique.

Aussi l'étude de l'héritage grec est-elle quelque part une étude de l'héritage arabo-musulman. Mais pour se démarquer de l'emprise hellène, il fallait un écart significatif que représentent les Rāzī, Jāhiz, Tawhīdī et Suhrawardī, les chantres de l'humanisme arabe. 'Atiyya pense que l'importance de Badawī réside moins dans son existentialisme que dans sa lecture prudente et éclairée de l'héritage grec dans la civilisation arabe. Pour cela, il a incarné le rôle de vivificateur qui déterre le trésor caché des savoirs grecs pour en étudier la portée et l'impact. Il estime que Badawī, de par son penchant syncrétique, a voulu concilier deux héritages à l'esprit civilisationnel différent, l'un païen, l'autre religieux.

Aussi Badawī a-t-il emboîté le pas aux orientalistes qui relèvent le manque d'esprit de synthèse dans la civilisation arabe. Badawī rajoute que cette civilisation sacrifie l'individualité et la subjectivité au profit de la totalité, d'où la tendance "despotique" incarnée dans la gestion religieuse et politique de la vie commune. Le rapport de Badawī à l'esprit de la civilisation arabe est double: d'un côté, il parle et raisonne à l'intérieur de cet esprit, portant ses soucis et ses aspirations; de l'autre

côté, il est aliéné par “l’autre” (l’orientalisme) qui lui présente une image de soi différente, plus détachée et objective. Des propos de ‘Atiyya découle une autoflagellation à laquelle s’est livré Badawī en pensant que l’esprit de la civilisation arabe n’était pas apte à l’innovation et s’était contenté de traduire et de transmettre l’héritage des autres esprits civilisationnels: grec, indien, persan, etc.

À en croire ‘Atiyya, Badawī avait une attitude ambivalente: d’un côté, il loue le génie de la culture arabe dans les sciences et les lettres; de l’autre côté, il n’y voit qu’une reproduction sans réelle innovation. Interrogeant la méthode de travail de Badawī, ‘Atiyya soulève quelques erreurs commises par celui-ci dans ses éditions critiques, en s’appuyant sur l’avis des autres éditeurs, à l’exemple d’Abū Rīda qui a édité les traités d’al-Kindī, et de Jamāl Eddine ‘Alaouī qui a édité les traités d’Ibn Bājjā. Ils remarquent des manquements dans la manière de Badawī de lire et traduire les manuscrits.

2. L’autre travail de ‘Atiyya est l’ouvrage collectif qu’il a dirigé intitulé: *‘Abdurrahmān Badawī. Une étoile dans le ciel de la philosophie* (Le Caire, 2003). Nous nous sommes appuyés sur cet ouvrage, inauguré par l’étude fouillée et sans complaisance d’Hassan Hanafī, en ce qui regarde la biographie de Badawī et la gestion thématique de ses ouvrages. Nous avons discuté l’idée de Hanafī selon laquelle Badawī excelle dans l’écriture, mais n’apporte pas une réelle innovation. Il nous semble

que le jugement sévère de Hanafī passe à côté d'un détail essentiel: l'originalité de Badawī se voit dans la manière d'acclimater les idées, une "pragmatique des usages" souvent négligée dans les études arabes. On pense toujours que l'innovation est création *ex nihilo*, tandis qu'elle se décèle dans l'usage qui est fait des produits intellectuels⁽¹⁾.

L'étude d'Ahmed Sobhī sous le titre « Badawī, le philosophe esseulé », traite des choix intellectuels et personnels de notre auteur, une image conforme aux solitaires de l'esprit. La solitude est vue sous l'angle de l'éducation de soi, une réplique de ce qu'était la *Paideia* chez les Grecs et la *Bildung* chez les allemands. Mais le modèle suivi par Badawī reste l'homme mystique, mû par le désir de la vérité.

(1) Je me base sur la lucidité de Michel de Certeau qui a été le premier auteur en France à introduire la pragmatique des usages et repenser de fond en comble l'idée selon laquelle l'individu est un consommateur passif, un support inerte de la production. De Certeau balaie cette idée en montrant que le consommateur est un acteur créatif qui sait faire usage des produits en procédant autrement, par un génie qui est le sien (Cf. De Certeau, *L'invention du quotidien*, 1- Arts de faire, Paris, Gallimard, 1990, coll. « Folio », 2014, p. XXXV-LIII). Si on lit Badawī à l'aune de cette conception, sa lecture n'est pas une interprétation passive des systèmes de pensée, mais il a su tirer parti de leur dynamisme pour composer une pensée singulière propre à lui.

Youssef Zaydān interroge dans sa contribution « De l'histoire de l'athéisme à l'histoire du soufisme », les premiers écrits de Badawī qui se sont orientés vers l'étude de l'athéisme qu'il assimile à la liberté. En effet, il étudie moins un concept chargé de jugement de valeur qu'une manière d'être aspirant à la liberté de penser et d'agir. Athéisme signifie dans ce cas de figure "libre-pensée", une tendance qui s'accorde avec sa pensée existentialiste. Aussi Zaydān remarque-t-il les volte-face de Badawī sur certains aspects de la pensée. Au départ, il procède à une étude comparative entre les mystiques chrétiens et musulmans (Thérèse d'Avila et Rābi'a, François d'Assise et Abū Madayn), mais critique ensuite ce lien qui cherche les homologies au détriment des spécificités locales et culturelles.

3. **Wā'il Ghālī** a rédigé un ouvrage dont le titre mime la tendance apologiste du dernier Badawī: *Défense du temps par 'Abdurrahman Badawī* (Le Caire, 1998). L'auteur commence par rappeler que l'existentialisme est mort, supplanté par des mouvements tout aussi multiples qu'éphémères qui pullulent à partir de la deuxième moitié du 20^e siècle, tels que le structuralisme et le postmodernisme.

Ghālī discute des choix thématiques de Badawī et de son attitude vis-à-vis des grandes questions philosophiques. À titre d'exemple, il donne peu de crédit aux philosophies de l'histoire à l'âge des Lumières, qui croyaient au progrès. Selon lui, l'histoire est liée au

présent du sujet humain. C'est une histoire du temps présent. L'histoire est le sujet humain dans son devenir, les yeux rivés vers l'accomplissement de ses potentialités. Couper avec la conception de l'histoire comme totalité a été son premier souci académique.

De même, il ne croit pas à un holisme qui subsume les particularités dans l'histoire. Il croit à un individualisme méthodologique dont le centre de gravité est le sujet humain, un acteur de premier plan. Ghālī pense qu'il a réduit l'histoire à une simple narration de ce qui se fait et se défait dans le cours des choses. De ce fait, il expose une vision anhistorique, dictée par son mot d'ordre: l'existentialisme. La philosophie de Badawī tente de faire du temps une essence, nonobstant le changement qui affecte les états du monde. Le temps est qualifié d'éternité, un *aiōn* métaphysique qui s'infiltré dans le monde physique; il s'humanise au contact du sujet humain, la mesure de toute chose: « Ainsi Badawī met-il l'émotion et la volonté à la place des catégories de la raison. Il est proche des poètes qu'il ne l'est des philosophes qui sont une raison sans cœur dans des cités mortes. De ce fait, Badawī a écrit plusieurs recueils de poésie dont “Le miroir de mon âme” »⁽¹⁾.

Ghālī reproche à Badawī de n'avoir pas mis en valeur le temps dans les études coraniques. Son approche du

(1) Wā'il Ghālī, *Défense du temps par 'Abdurrahmān Badawī*, Le Caire, éd. Dār al-Thaqāfa, 1998, p. 35.

temps a été théorique et aussi mimétique, en empruntant aux existentialistes leurs idées sans pouvoir lier le temps à la narration dans le Coran, le préambule à une théorie du temps en Islam. Ce qu'il a fait est une sorte de syncrétisme où il a tendance à juxtaposer les antagonismes sans considération aucune pour la cohérence de l'esprit. Cet oxymore reflète bien la tension dans la vie et l'esprit de Badawī et sa manière paradoxale d'organiser la pensée.

Selon Ghālī, cette tension est insoluble; elle n'est pas d'ordre dialectique permettant d'aller vers le moment de la réconciliation appelé "synthèse", une manière de "sursumer" (*aufheben*) la contradiction. Elle est de part en part "critique" au sens restreint de "crise" (*crisis*), une tension permanente visible chez les poètes et les mystiques, du moment qu'elle est affiliée aux catégories de l'existence, antagoniques par excellence, et non pas aux catégories de la raison. Ainsi, il décrit Badawī comme un "sentimentaliste", mettant la passion et la volonté au cœur de l'existence.

Dans la conclusion, il évoque le retour de Badawī à une forme de dogmatisme par l'édition de ses ouvrages d'apologie. Il remarque que ce retour aux sources après un périple qualifié d'égarement, est devenu presque une constante chez des écrivains égyptiens à quelques rares exceptions, comme Nasr Hāmid Abū Zayd (1943-2010) qui est allé au bout de ses convictions en vue d'une relecture moderne du Coran.

4. Un autre ouvrage fait référence au virage effectué par Badawī vers les sources, est le livre de **Sa'īd Lāwandī**: *'Abdurrahmān Badawī. Le philosophe de l'existentialisme réfugié en Islam*. Il est écrit par un journaliste chevronné et l'un des élèves de Badawī. On apprend beaucoup de choses sur la vie de ce dernier, ses exploits et ses états d'âme, dans un style qui associe humour et sérieux. Dans le premier titre de l'ouvrage «Au commencement était Badawī et à la fin il y est toujours», Lāwandī évoque sa rencontre avec Badawī: «Je lui indiquai un jour que je mourrais d'envie de le rencontrer, mais je croyais qu'il était mort. Badawī rétorque: j'ai rencontré un jour un communiste qui voulait me voir et pensait que j'étais mort, je lui ai alors dit: si j'étais mort, avec qui tu parles maintenant?»⁽¹⁾. Lāwandī décrit sa première rencontre avec Badawī, qui fut un échec cuisant pour le jeune étudiant.

C'était en 1980. Lāwandī croit encore que Badawī n'est plus de ce monde. Il voue un culte religieux pour celui qu'il appelle « Mon Maître ». Il apprend un jour que Badawī allait donner une conférence sur Maïmonide à l'Unesco. Il était donc bel et bien vivant. Saisi par un instant quasi mystique, Lāwandī se prépare fougueusement pour le rencontrer. Arrivé au lieu, il ne le trouve pas, croyant à une farce. Mais Badawī était allé déjeuner. À son retour, Lāwandī est dans tous ses états. Il ouvre ses bras pour embrasser Badawī en lançant: « Mon

(1) S. Lāwandī, *'Abdurrahmān Badawī, op. cit.*, p. 9.

Maître, bienvenue!»). Mais Badawī le repousse dans un regard irrité et se fraie un chemin vers la salle de conférence. C'est la douche froide pour le jeune Lāwandī. Croyant que Badawī ne l'a pas entendu, il ne se décourage pas; il le poursuit et lui parle sans que Badawī souffle un mot. Attendant la fin de la conférence, Lāwandī réitère son désir de parler à Badawī, ce à quoi ce dernier répond sèchement: « Qui êtes-vous? Qu'est-ce que vous voulez? ». Lāwandī se présente: « Je suis Sa'īd Lāwandī, doctorant en philosophie à la Sorbonne. J'ai lu tous vos œuvres et je traduis certains de vos textes en français ». Après quelques questions improvisées, Badawī lui assène le coup mortel: « Allez-vous en ! Ne me faites pas perdre mon temps »⁽¹⁾.

Lāwandī fait de cette rencontre ratée avec Badawī le fil conducteur de son ouvrage. Bien que les deux hommes se soient rencontrés plusieurs fois et ont travaillé ensemble après cet épisode orageux, Lāwandī dépeint les rapports difficiles que Badawī entretenait avec ses pairs: «Je suis étonné du cas de ce grand philosophe, souvent irrité, si ce n'est pas contre moi, c'est contre une personne ou une chose»⁽²⁾. Tout le monde ou presque en a pris pour son grade, à telle enseigne que certains, comme Mohammed Arkoun, avaient une peur bleue de l'approcher.

Arkoun n'était pas dans les bonnes grâces de Badawī.

(1) Ibid., p. 19-20.

(2) Ibid., p. 11.

Celui-ci a souvent mis en doute sa probité intellectuelle, le qualifiant “d’élève” de l’école orientaliste-colonialiste⁽¹⁾. Par souci d’équité, Lāwandī rapporte les propos d’Arkoun qui s’étonne que Badawī l’accuse de déformer la pensée arabe. Tout en prenant acte de ce jugement, Arkoun se dit admiratif devant les prouesses de Badawī dans le domaine de l’édition et de la traduction. Il regrette cependant qu’il est resté dans la vieille méthode philologique et historique des écoles allemandes. Il ne s’est pas ouvert aux progrès réalisés dans les sciences humaines et sociales, en anthropologie, en sémiologie et en épistémologie: « Celui qui veut le renouveau de la pensée arabe contemporaine, poursuit Arkoun, doit être mouillé jusqu’au cou dans ces révolutions scientifiques »⁽²⁾.

Outre Arkoun et Fou’ād Zakariyā, son ancien étudiant, Badawī a également ouvert le feu sur des institutions, au premier rang desquelles figure la Sorbonne. Il sous-estime les efforts fournis dans la recherche sur la tradition. Hormis Louis Massignon, il ne voit pas de grandes figures qui ont révolutionné les études arabes et islamiques dans cette université. Lāwandī pense que Badawī n’a pas évolué avec son temps, se contenant de juger le nouveau avec de l’ancien. La Sorbonne nouvelle est aux yeux de Lāwandī un vrai laboratoire d’idées sur la manière de lire et interpréter la

(1) Ibid., p. 55.

(2) Ibid., p. 57.

tradition arabe et islamique. De nouvelles générations ont contribué par leurs travaux universitaires à des fouilles quasi archéologiques dans les textes anciens pour dégager les grandes orientations intellectuelles du passé.

Bibliographie

Ce qui suit est la bibliographie exhaustive de Badawī, établie par ordre chronologique. Tous les ouvrages sont en arabe, et ceux édités en français sont précédés par le sigle [Fr]. Nous avons intégré uniquement les ouvrages, le nombre des articles et des communications étant incalculable, et une bonne partie de ces articles et communications font figure de recueils dans la présente bibliographie.

I- Les essais

1. *Nietzsche*, Le Caire, 1939.
2. *Spengler*, Le Caire, 1941.
3. *Schopenhauer*, Le Caire, 1942.
4. *Platon*, Le Caire, 1943.
5. *Aristote*, Le Caire, 1943.
6. *Le printemps de la pensée grecque*, Le Caire, 1943.
7. *L'automne de la pensée grecque*, Le Caire, 1943.
8. *Le temps existentiel*, Le Caire, 1945, Beyrouth, 1973.
9. *La mort et le génie*, Le Caire, 1945.
10. *Le miroir de mon âme* (poésie), Le Caire, 1946.

11. *Les tourments de la jeunesse*, Le Caire, 1946.
12. *Humanisme et existentialisme dans la pensée arabe*, Le Caire, 1947.
13. *Une Martyre de l'amour divin: Rabi'a al-'Adawiya*, Le Caire, 1948.
14. *Ivresses mystiques*, Le Caire, 1949.
15. *Le peuplier et la lumière*, Le Caire, 1951; Beyrouth, 1979.
16. *Une morale existentielle est-elle possible?* Le Caire, 1953.
17. *Les universités en Suisse*, Le Caire, 1957.
18. *L'idéalisme allemand*, 1- Schelling, Le Caire, 1965, Beyrouth, 1980.
19. *Les œuvres de Ghazālī*, Le Caire, 1961, Koweït, 1980.
20. *Les œuvres d'Ibn Khaldūn*, Le Caire, 1962, Tunis, 1976.
21. *Études de la philosophie existentielle*, Le Caire, 1962, Beyrouth, 1980.
22. *La logique formelle et mathématique*, Le Caire, 1962.
23. *La philosophie médiévale*, Le Caire, 1962.
24. *Les méthodes de la recherche scientifique*, 1963, Koweït, 1975, à l'origine un ensemble de conférences dispensées en 1943.

25. *Le rôle des Arabes dans la formation de la pensée européenne*, Beyrouth, 1965, Le Caire, 1967.
26. *De la poésie européenne contemporaine*, Le Caire, 1965, Beyrouth, 1980.
27. *Le problème de la mort dans la philosophie existentielle*, Le Caire, IFAO, Publications de l'Université Ain Shams, Faculté de Lettres, 1965.
28. *L'École Cyrénaïque*, Benghazi, 1969.
29. *Les doctrines des théologies musulmanes*, t.1, Beyrouth, 1971.
30. *Commentaires sur Aristote perdus en grec*, Beyrouth, 1971.
31. *Carnéade de Cyrène*, Benghazi, 1971.
32. *Synésius de Cyrène*, Benghazi, 1971.
33. [Fr] *Histoire de la philosophie en Islam*, 2 vol., Paris, J. Vrin, 1972.
34. *Les doctrines des théologies musulmanes*, t.2, Beyrouth, 1971.
35. *Les épîtres de Kindī, Fārābī, Ibn Bājja et Ibn 'Adī*, Benghazi, 1973.
36. *Une nouvelle introduction à la philosophie*, Koweït, 1975.
37. *La morale théorique*, Koweït, 1975.

38. *Histoire de la mystique musulmane du début au 2^e siècle de l'hégire*, Koweït, 1975.
39. *Emmanuel Kant*, Koweït, 1976.
40. *La morale chez Kant*, Koweït, 1977.
41. *Les méthodes de la recherche scientifique*, Koweït, 1977.
42. *La philosophie du droit et de la politique chez Kant*, Koweït, 1979.
43. [Fr] *Quelques figures et thèmes de la philosophie islamique*, Paris, Maisonneuve & Larose, 1979.
44. *La philosophie de la religion et de l'éducation chez Kant*, Beyrouth, 1980.
45. *La vie de Hegel*, Beyrouth, 1980.
46. [Fr] *Averroès (Ibn Rushd)*, Paris, J. Vrin, coll. « Études de philosophie médiévale », 1999.
47. *Autobiographie*, 2 vol., Beyrouth, 2000.

II- Les traductions

48. *De l'histoire de l'athéisme en Islam*, choix de textes et traduction, Le Caire, 1945.
49. *Personnalités inquiètes en Islam*, traduction et étude, Le Caire, 1947.
50. Hans-Heinrich Schaefer, *L'esprit de la civilisation arabe*, traduction et étude, Beyrouth, 1949.

51. *L'homme parfait dans l'islam*, choix de textes et traduction, Le Caire, 1950.
52. *La poésie d'Aristote*, traduction et édition critique, Le Caire, 1953.
53. Wellhausen, *Khawarij et Shi'a*, traduction et étude, Le Caire, 1959.
54. Bertolt Brecht, *Le cercle de craie caucasien* [1948], pièce de théâtre, Le Caire, 1961.
55. Friedrich Dorguth, *Les savants de la nature*, Le Caire, 1962.
56. *De la critique historique*, choix de textes et traduction, Le Caire, 1963, Koweït, 1981.
57. J. Benrubi, *Sources et courants de la philosophie contemporaine en France* [1933], traduction et annotation, t.1, Le Caire, 1964.
58. Bertolt Brecht, « Mère Courage et ses enfants » [1938], « La Bonne Âme du Se-Tchouan » [1940], Le Caire, 1964.
59. Federico Garcia Lorca, « Noces de sang » [1933], « Yerma » [1934], « La Savetière prodigieuse » [1930], Le Caire, 1965.
60. Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant*, traduction et introduction, Beyrouth, 1965.
61. J. Benrubi, *Sources et courants de la philosophie contemporaine en France* [1933], traduction et annotation, t.2, Le Caire, 1967.

62. [Fr] *La transmission de la philosophie grecque au monde arabe*, choix de textes, Paris, J. Vrin, 1968.
63. Asín Palacios, *Ibn 'Arabī* [1931], Le Caire, 1965, Koweït, 1980.
64. Cervantès, *Don Quichotte* [1615], 2 vol., Le Caire, 1966.
65. Goethe, *Divan oriental-occidental* [1819], Le Caire, 1967, Beyrouth, 1981.
66. Albert Schweizer, *Kulturphilosophie* [1960], *Philosophie de la civilisation*, Le Caire, 1965, Beyrouth, 1980.
67. P. Orosius, *Histoire du monde*, traduction et annotation, Beyrouth, 1981.
68. Friedrich Schiller, *Les Brigands* [1782], Koweït, 1981.
69. *Études et textes en histoire de la philosophie et des sciences chez les arabes*, choix de textes et traduction, Beyrouth, 1981.
70. John Locke, *Lettre sur la tolérance* [1689], Beyrouth, 1988.
71. Johann W. Goethe, *Faust* [1829], 1989.
72. Friedrich Schiller, *Cabale et amour* [1784], Koweït, 1994.
73. *Tragédies de Sophocle et d'Eschyle*, Beyrouth, 1996.

74. Friedrich Schiller, *La Pucelle d'Orléans* [1801], 2004.

III- Les éditions critiques

75. *Les idées platoniciennes*, Le Caire, 1947.

76. *Aristote chez Les arabes*, Le Caire, 1947.

77. *La logique d'Aristote*, t.1, 1948.

78. *La logique d'Aristote*, t.2, 1949.

79. Tawhidi, *Les allusions divines*, édition critique et étude, Le Caire, 1950.

80. *La logique d'Aristote*, t.3, 1952.

81. Miskawayh, *La sagesse éternelle*, édition critique et étude, Le Caire, 1952.

82. Avicenne, « Le raisonnement », *Shifa'*, édition critique et étude, Le Caire, 1954.

83. Avicenne, *Les sources de la sagesse*, édition critique et étude, Le Caire, 1954.

84. Aristote, *De anima*, édition critique, Le Caire, 1954.

85. *Les origines grecques des théories politiques en islam*, édition critique, Le Caire, 1955.

86. *Le plotinisme chez les arabes*, édition critique et étude, Le Caire, 1957.

87. *Plotin chez les arabes*, édition critique et étude, Le Caire, 1955.

88. Ibn Fātik, *La somme des sagesse*s, édition critique et étude, Madrid, 1958.
89. *La rhétorique d'Aristote*, Le Caire, 1959, Bagdad, 1980.
90. *Précis de la rhétorique d'Averroès*, Le Caire, 1960.
91. *Les manuscrits d'Aristote en arabe*, Le Caire, 1960.
92. Ghazālī, *Les scandales de l'ésotérisme*, Le Caire, 1964, Koweït, 1977.
93. Ibn Sab'īn, *Épîtres (Rasā'il)*, Le Caire, 1965.
94. Aristote, *Traité du ciel et Météorologiques*, Le Caire, 1962.
95. Averroès, *Précis de la rhétorique*, Le Caire, 1960, Koweït, 1980.
96. Avicenne, « Art de la poésie », *Shifa'*, Le Caire, 1961.
97. Hāzim al-Qartajennī, « Art de la poésie » (Chap. 5), *Sirāj al-Bulaghā'*, Le Caire, 1962.
98. *La poétique d'Avicenne*, édition critique et étude, Le Caire, 1965.
99. Aristote, *Physique*, 2 vol., Le Caire, 1965-1966.
100. *Platon en Islam*, édition critique et étude, Téhéran, 1974.

101. Sījīstānī, *Sīwān al-hikma*, édition critique et étude, Téhéran, 1974.
102. Aristote, *L'animal*, Koweït, 1977.
103. Aristote, *Les parties de l'animal*, 1977.
104. Hunayn Ibn Ishāq, *Les convenances des philosophes*, Beyrouth, 1987.

IV- Les encyclopédies

105. *Encyclopédie de la philosophie*, 2 vol., Beyrouth, 1984.
106. *La philosophie et les philosophes dans la civilisation arabe*, In *Encyclopédie de la civilisation arabe et islamique*, Beyrouth, 1987.
107. *Encyclopédie des orientalistes*, 1980, Beyrouth, éd. Dār al-‘ilm lil malāyīn, 3^e éd., 1993.

