

# Penser la Méditerranée] au XXI<sup>e</sup> siècle]

Rencontres d'Averroès  
#20

SOUS LA DIRECTION DE THIERRY FABRE

ÉDITIONS PARENTHÈSES

**AVERROËS (IBN RUSHD), PHILOSOPHE, JURISTE ARABO-ANDALOU,  
NÉ À CORDOUE EN 1126 ET MORT À MARRAKECH EN 1198.**

Les Rencontres d'Averroès offrent chaque année, à l'automne à Marseille, un moment de partage de la connaissance, une occasion de rendre accessibles à un large public les grandes questions qui traversent le monde méditerranéen.



Créées et conçues par Thierry Fabre, elles sont produites et organisées par Espaceculture\_Marseille (président Bernard Jacquier), avec le soutien de la Ville de Marseille, de la Région Provence-Alpes-Côte d'Azur, du Conseil général des Bouches-du-Rhône, de la communauté urbaine Marseille-Provence-Métropole, de la Sacem, de Marseille Provence 2013 et du Centre national du livre, en partenariat avec France Culture et la Maison méditerranéenne des sciences de l'homme.

Cet ouvrage est le prolongement de la 20<sup>e</sup> édition des Rencontres d'Averroès qui s'est déroulée à Marseille, à l'auditorium du parc Chanot, du 28 novembre au 1<sup>er</sup> décembre 2013. Respectant la chronologie des débats, animés par Emmanuel Laurentin, Séverine Liatard (France Culture) et Thierry Fabre, les textes publiés ici ont été rédigés spécialement par les participants de cette 20<sup>e</sup> édition.

[www.rencontresaverroes.net](http://www.rencontresaverroes.net)

*Édition et rédaction* : Florence MICHEL

*Couverture* : Georges RENÉ

PRÉCÉDENTES ÉDITIONS :

*L'Héritage andalou*, première édition des Rencontres d'Averroès, L'Aube, 1995 (épuisé) ; nouvelle édition sous le titre *Autour d'Averroès, L'héritage andalou*, Parenthèses, 2003.

*Rencontres d'Averroès #9, Comprendre la violence et surmonter la haine en Méditerranée*, Parenthèses, 2003.

*Rencontres d'Averroès #10, Colonialisme et postcolonialisme en Méditerranée*, Parenthèses, 2004.

*Rencontres d'Averroès #11, Dieu, les monothéismes et le désenchantement du monde*, Parenthèses, 2005.

*Rencontres d'Averroès #12, De la richesse et de la pauvreté entre Europe et Méditerranée*, Parenthèses, 2006.

*Rencontres d'Averroès #13, Liberté, libertés, entre Europe et Méditerranée*, Parenthèses, 2007.

*Rencontres d'Averroès #14, La Méditerranée au temps du monde*, Parenthèses, 2008.

*Rencontres d'Averroès #15, Entre Islam et Occident, la Méditerranée ?*, Parenthèses, 2009.

*Rencontres d'Averroès #16, La Méditerranée, figures du tragique*, Parenthèses, 2010.

*Rencontres d'Averroès #17, La Méditerranée, un monde fragile ?*, Parenthèses, 2011.

*Rencontres d'Averroès #18, L'Europe et l'islam, La liberté ou la peur ?*, Parenthèses, 2012.

*Rencontres d'Averroès #19, La Cité en danger ? Dictature, transparence et démocratie*, Parenthèses, 2013.

PENSER LA MÉDITERRANÉE  
AU XXI<sup>e</sup> SIÈCLE

## THIERRY FABRE Penser la Méditerranée au XXI<sup>e</sup> siècle

### QUEL VISAGE AURA LA MÉDITERRANÉE AU XXI<sup>e</sup> SIÈCLE ?

Est-ce que ce sera la mer de toutes les batailles, des discordes culturelles, des différends politiques, des failles économiques et des saccages écologiques ? Ce sombre horizon de « mort Méditerranée » nous est présenté aujourd'hui comme une perspective inéluctable.

L'horizon d'un « monde Méditerranée » comme monde de significations communes est-il impensable ? La Méditerranée, il est vrai, ne fait plus rêver. Elle inquiète. Sommes-nous pour autant condamnés à cet imaginaire de la peur ? La perspective de nous enfermer derrière les murs d'une « citadelle Europe » est une perspective illusoire et trompeuse. Des passions tristes sont à l'œuvre, nous le voyons bien, et elles risquent de nous emporter. Elles traversent et travaillent en profondeur nos sociétés contemporaines. Pourquoi devrions-nous y consentir ? Comme le suggérerait si justement Stendhal, essayons « de ne pas passer [notre] vie à haïr et à avoir peur ». Succomber à ces passions tristes, propager cet imaginaire de la peur pourrait bien nous conduire vers de nouveaux abîmes.

### QUEL VISAGE AURA LA MÉDITERRANÉE DU XXI<sup>e</sup> SIÈCLE ?

Sa face sombre est là, et bien là. Il s'agit de la regarder en face pour mieux la défier et tenter de l'éclairer autrement.

Je citerai à cet égard un écrivain, qui n'est pas méditerranéen, Patrick Chamoiseau, qui vient des Antilles et qui écrivait dans un très bel article paru dans *Le Monde* : « Là où la lumière est la plus vive, l'ombre s'épaissit d'autant. Héraclite nous avait prévenus : on ne peut pas les dissocier. Notre tâche est de faire en sorte que ce soit la lumière qui donne le tempo, et surtout pas l'ombre. C'est

ALAIN DE LIBERA  
Athènes, Cordoue, Jérusalem.  
Héritage partagé ou dénié ?

Le premier chapitre de *Vingt ans après* s'intitule « Le fantôme de Richelieu ». Dumas y décrit un « homme assis », « la tête appuyée dans ses deux mains dans une chambre du palais Cardinal », « près d'une table à coins de vermeil, chargée de papiers et de livres ». « À voir son front pâle et courbé sous la méditation, sa simarre rouge et ses riches dentelles » éclairés par les tisons et les candélabres, on pourrait « croire que l'ombre du cardinal de Richelieu est encore dans sa chambre ». « Hélas ! écrit Dumas, c'est bien en effet seulement l'ombre du grand homme. » « Ce fantôme de Richelieu, c'est Mazarin. » Mazarin qui « est seul » et qui « se sent faible ».

2013. Vingt ans. Vingt ans après. Vingt ans après les accords d'Oslo ; vingt ans après le traité de Maastricht. Dix-neuf, bientôt vingt ans après la première édition des Rencontres, tenues à Marseille les 10 et 11 novembre 1994, sous le titre « Autour d'Averroès, L'héritage andalou ». 28 novembre 2013 : nous voilà de nouveau réunis. Autour d'Averroès ou d'un fantôme ? Dure question. Il est vrai qu'en vingt ans, « l'héritage andalou » est devenu le « mythe andalou », bientôt suivi de « la dette souveraine espagnole ». Averroès peut bien continuer d'écrire « avec une lente sécurité, de droite à gauche », de sentir « comme un bien-être la fraîche et profonde maison qui l'entoure » pendant qu'« il forme ses syllogismes et enchaîne ses vastes paragraphes » et que, sous la plume inspirée du Borges de *L'Aleph*, monte, « de quelque invisible *patio* », « le bruit d'une fontaine » cordouane : c'est bien en effet seulement l'ombre du grand homme qui s'étire. *Le fantôme d'Averroès*. Il est seul, il se sent faible. Ce fantôme, c'est nous.

La Méditerranée sépare, les « deux rives » s'écartent, l'Europe se ferme, le Printemps arabe tarde à revenir, la guerre rôde, la misère s'installe. On comprend qu'Averroès se sente seul et faible. S'il faisait assez rêver en 1994 pour que l'on donnât son nom à une promotion de l'Ena, en 2000, à l'orée du troisième millénaire, le cadî philosophe n'est peut-être plus aujourd'hui qu'un signe, vide de sens. Quoi de

plus normal ? « Nous ne sommes plus au Moyen Âge. » Ibn Rushd est mort en 1198, en exil, à Marrakech. Se rassembler à présent autour de lui reviendrait à peu près « à la tentative de celui qui, selon Kant, prétendait se regarder dans un miroir les yeux fermés et qui, interrogé sur ce qu'il voulait faire, répondit : je voulais seulement savoir de quoi j'ai l'air quand je dors<sup>1</sup>. » *Eyes wide shut*. Nous n'en sommes plus là. « Autrefois tout le monde était fou, disent les plus fins », les modernes, ceux que Zarathoustra appelle « les derniers hommes » : « On est prudents, disent-ils, et l'on sait tout ce qui est arrivé, de sorte que l'on peut » maintenant « se moquer sans fin ». « Et ils clignent de l'œil<sup>2</sup>. » Laissons les railleurs railler. Ouvrons les yeux. Questionnons. Sommes-nous si sûrs de savoir tout ce qui est arrivé ?

« Athènes, Cordoue, Jérusalem. Héritage partagé ou dénié ? » En apparence, il n'y a là qu'une question : celle du sous-titre. En réalité, chaque terme est une question. De quoi Athènes, Cordoue et Jérusalem sont-elles le nom ? Que symbolisent-elles ? Que représentent-elles ? D'où et de qui tiennent-elles leurs fonctions symbolique ou représentative ? Quels récits composer avec elles ? Pourquoi parler d'héritage ? Pourquoi, enfin, cette alternative : le partage ou le refus ? Si même il s'agit de refus et non pas, plutôt, de dénégation. Vaste programme. Chaque ville fait histoire, chacune est à la fois chose, symbole et mythe. Sur chacune prise à part, il y aurait beaucoup à dire et, de fait, on a déjà beaucoup dit, et écrit. Mais qu'ont-elles à faire ensemble ? On veut bien d'Athènes et de Jérusalem. À la rigueur de Jérusalem et de Cordoue. C'est le trio qui dérange. Il semble annoncer un *voyage à thème*. Mais dans quel sens ? Et quel thème ? On dira : précisément celui du sous-titre — l'héritage, le partage, le refus. Mais de quoi ?

Inutile de finasser : chacune des trois villes peut représenter au moins deux choses : Athènes, la raison, mais aussi la « source grecque » ; Jérusalem, la foi, mais aussi la « source juive » ; Cordoue, la convivance, mais aussi la « source arabe ». En ce voyage, chaque valise que l'on emporte ou rapporte a un double fond. Le problème est que le trafic d'abstractions ne fait pas un transfert culturel. Or tel est bien le non-dit de ce que marquent ici titre et sous-titre, ou plutôt

1. KANT, Immanuel, *Les Progrès de la métaphysique en Allemagne depuis le temps de Leibniz et de Wolf* [1793], Paris, Vrin, 1973, p. 74.

2. NIETZSCHE, Friedrich, *Ainsi parlait Zarathoustra*, « Prologue », 5, Paris, Gallimard, 1947, p. 24.

leur trop-dit, ou leur sur-dit : la lancinante, récurrente, taraudante question des racines culturelles de l'Europe<sup>3</sup>. Dans cette perspective, « Athènes, Cordoue, Jérusalem » est moins l'indication d'un parcours ou d'un transfert qu'un dispositif conceptuel statique, où l'on peut à partir de chaque ingrédient poser un argument, bâtir un récit, construire une problématique, chaque mot acquérant une valeur sémantique, une charge affective, une portée politique, sociétale ou culturelle différente selon le geste théorique et rhétorique effectué.

Avec le schème des trois villes, on peut, en effet, construire une opposition binaire, nette, sans médiation ni reste, en dressant l'une face à l'autre Athènes, la cité du *Logos*, et Jérusalem, la Ville trois fois sainte. On peut aussi se fixer sur Cordoue, comme sur un tiers alternativement inclus ou exclu, selon l'histoire que l'on pratique ou l'idéologie que l'on professe — en valeur historique ajoutée, « Cordoue » signifiant dès lors au choix : *quid* des racines arabes ou musulmanes de l'Europe ou de la culture ou de la civilisation européennes ? Chaque geste mérite un commentaire, chacun a une histoire.

Athènes et Jérusalem. Mis ensemble, les deux mots ne diront pas la même chose à un politologue, à un économiste, à un Grec, à un Israélien ou à un Palestinien ; ils n'eussent pas dit non plus la même chose au Moyen Âge à un « philosophe, un juif et un chrétien », pour reprendre le titre d'un célèbre dialogue d'Abélard, où, rappelons-le au passage, le philosophe était présenté comme descendant d'Ismaël, autrement dit comme musulman<sup>4</sup> ; ils ne disaient pas la même chose à leurs deux premiers chantres voyageurs, René de Chateaubriand et Ernest Renan<sup>5</sup> ; les deux termes, unis, n'auraient certainement pas

3. Sur la métaphore des racines, cf. LIBERA, Alain de, « La métaphore et le partage », in ATTIAS, Jean-Christophe (dir.), *Les Sépharades et l'Europe, De Maimonide à Spinoza*, Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, Cahiers Alberto Benveniste, 2012, p. 39-52.

4. Cf. ABÉLARD, Pierre, *Conférences, Dialogue d'un philosophe avec un juif et un chrétien*, Paris, Le Cerf, 1993.

5. Dans la préface de la 3<sup>e</sup> édition de *l'Itinéraire*, Chateaubriand célèbre leur rencontre à Paris, en évoquant le *Panorama de Jérusalem* et le *Panorama d'Athènes*, les deux toiles circulaires géantes, aujourd'hui perdues, réalisées par Pierre Prévost en 1819 et 1821 ; Renan, lui, fait de leur accolade l'enseigne des deux « miracles » (le « miracle grec » et le « miracle juif »), les deux « révélations » qu'il oppose et compose en des pages inspirées dans les *Souvenirs d'enfance et de jeunesse*, à quelques lignes de la célèbre *Prière sur l'Acropole*. Pour simplifier, on dira que si, sur le chemin d'Athènes à Jérusalem, Chateaubriand est travaillé par l'évidence du rapprochement entre « l'unité de Dieu » enseignée à Eleusis et le culte du « Dieu inconnu » dont « saint Paul avait vu l'autel à Phalère », le Renan de la *Prière* offre la *dramatisation philologique d'un conflit* entre l'Acropole et Saint-Sulpice, au terme duquel guette le néant (« Ô abîme, tu es le Dieu unique [...]. Les dieux passent comme les hommes, et il ne serait pas bon qu'ils fussent éternels »). Je me permets de renvoyer sur ce point à LIBERA, Alain de,

non plus, aujourd'hui, le même sens, la même portée, ni n'évoqueraient les mêmes enjeux aux yeux d'un professeur de philosophie, d'un théologien et d'un rabbin. Je me limiterai, en ce qui me concerne, à quelques rudiments d'histoire intellectuelle.

Commençons par le commencement, en l'occurrence par le christianisme. Athènes et Jérusalem : voilà qui n'est pas ce que Madeleine de Scudéry, l'inventrice de la Carte du Tendre, eût appelé une « alliance d'amour ». Pour les chrétiens, le couple naît divorcé. Entendez : si mariage il y a, c'est au sens où l'on se marie non pas à *quelqu'un* mais *contre quelqu'un*, selon le mot d'une « femme d'esprit indubitablement, et peut-être de savoir », cité par Michel Abbé de Pure, dans *La Précieuse ou le Mystère de la ruelle*, imprimé à Paris dans les années 1650<sup>6</sup>. Une certitude : à l'origine le « et » d'Athènes et Jérusalem serait — est — un « contre ».

Le tandem — patristique — apparaît au début du III<sup>e</sup> siècle, chez Tertullien (150/160-220), dans le *Traité de la prescription contre les hérétiques*<sup>7</sup>. Contre la philosophie, poison universel, le *Traité* dresse Paul, l'antidote, Paul qui, étant allé à Athènes, est capable de le vaincre. Entre Athènes et Jérusalem ou, comme le dit l'auteur : l'Académie et l'Église, autrement dit : les hérétiques et les chrétiens, aucun accord n'est possible. Il n'y a ni à négocier ni à s'entendre. Il n'y a rigoureusement pas d'héritage à partager. La doctrine chrétienne vient du « portique de Salomon », dressé comme la première église d'une Jérusalem depuis toujours ou presque promise au christianisme, une église universelle donc, contrastant avec Athènes et le stérile particularisme de ses écoles philosophiques, qu'elles soient stoïcienne, platonicienne ou aristotélicienne. Le chrétien n'a rien à hériter du païen, le païen n'a rien à laisser au chrétien.

À deux millénaires de distance, pour certains, si elles ont évolué dans la forme, les références et l'argumentation, les choses n'ont pas changé sur le fond. C'est, de fait, la même incompatibilité que plaide

« Athènes et Jérusalem : Raison et révélation dans les civilisations méditerranéennes », conférence donnée à Marseille le 12 février 2013, dans le cadre des *Grandes Rencontres de l'Université*. Sur la *Prière* et sa prodigieuse postérité, cf. le bel article de BASCH, Sophie, « La fortune de la *Prière sur l'Acropole* », in LAURENS, Henry (dir.), *Ernest Renan : la science, la religion, la République*, colloque de rentrée 2012, Collège de France, Paris, Odile Jacob, 2013, p. 329-367.

6. Cf. PURE, Michel de, *La Précieuse ou le Mystère de la ruelle*, éd. Myriam Dufour-Maitre, Paris, Honoré Champion, 2010, p. 420.

7. Édité et traduit par Pierre De Labriolle, à Paris en 1907, le texte est republié dans les « Sources chrétiennes ». Cf. *La Prescription contre les hérétiques* [1957], 2006.

le philosophe Leo Strauss dans *Progress or Return ?*, série de conférences données à la Hillel Foundation de l'université de Chicago en novembre 1952, reprise dans le recueil intitulé *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity*<sup>8</sup>. À l'autre bout du récit engagé par Tertullien, Strauss fait de l'opposition entre Athènes et Jérusalem le cœur de l'histoire intellectuelle et spirituelle d'un Occident tiraillé par le conflit entre les notions biblique et philosophique de la « vie bonne » au sens éthique, pratique du mot « bon »<sup>9</sup>. Le conflit qui définit la civilisation occidentale n'oppose pas la Raison et la foi. L'analyse est plus subtile. Il oppose deux codes : plus exactement il oppose la foi et la loi. Il ne doit pas être dépassé. Il ne peut l'être. Il ne peut qu'être *vécu* comme tel, et par chacun de nous<sup>10</sup>.

L'opposition de la foi et de la loi n'est pas *stricto sensu* celle d'Athènes et de Jérusalem : c'est celle du christianisme médiéval ou plutôt de la philosophie scolastique chrétienne et de la philosophie judéo-musulmane, que l'on ne peut comprendre sans remonter aux bases même de la religion. Pour un juif et un musulman, la religion n'est pas fondamentalement une « foi formulée en dogmes », c'est « une loi d'origine divine ». Pour eux, la science religieuse n'est donc pas « théologie dogmatique », *theologia revelata*, mais science de la loi, *halakha* ou *fikh*. Le code de la philosophie, ce sont les normes du Vrai, la rigueur des choses, les lois de l'esprit. Le code dans le monde « judéo-musulman » est la Loi donnée par Dieu. Au Moyen Âge, un théologien chrétien ne peut être compétent sans avoir étudié « une partie substantielle de la philosophie » — sa formation l'exige — ; on peut, en revanche, être un *halakhiste* ou un *fakhi* compétent sans avoir la moindre idée de la philosophie. Cette différence, radicale, explique la fortune contrastée de la philosophie chez les chrétiens, les juifs et les musulmans, passé le Moyen Âge<sup>11</sup>.

On peut s'interroger sur la pertinence et la portée de cette analyse. Une chose est sûre, c'est la médiation de la recherche du savoir *entre* la foi et la loi opérée par la théologie scolastique médiévale que rejette celui qui a imposé la formule « Athènes et Jérusalem », le philosophe russe Léon Chestov (1866-1938). En 1935, Chestov, qui s'est installé à

8. Cf. GREEN, Kenneth H. (ed.), *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity : Essays and Lectures in Modern Jewish Thought*, Albany, New York, SUNY Press, 1997.

9. STRAUSS, Leo, in *ibid.*, p. 116.

10. *Ibid.*, p. 117.

11. STRAUSS, Leo, « How to Study Medieval Philosophy », *Interpretation*, printemps 1996, vol. 23, n° 3, p. 333.

## JOSEPH CHETRIT Les enjeux linguistiques et idéologiques d'une révolution culturelle juive au Moyen Âge

L'œuvre poétique, philosophique, théologique, halakhique — c'est-à-dire qui concerne la jurisprudence et les pratiques juives —, linguistique et « scientifique » immense de ce que l'on considère comme l'Âge d'or de la création intellectuelle juive au Moyen Âge, qui fut produite dans l'Espagne musulmane, est assez connue des chercheurs comme du grand public. Ce qui est moins familier, ce sont les conditions historiques, culturelles et linguistiques qui ont permis cette éclosion culturelle et cette ouverture aux matières profanes, jusqu'alors sans pareilles dans le monde rabbinique. Compte tenu des changements importants introduits, ces emprunts et leurs développements constituent une véritable révolution culturelle dans les annales du judaïsme rabbinique.

Notre objectif est de présenter ici les sources de ce tournant culturel, qui a pris forme au contact de la nouvelle littérature philosophique, linguistique et scientifique arabe — la littérature arabe de l'*adab* (des humanités, en quelque sorte) — et de la nouvelle poésie arabe des VIII<sup>e</sup>-IX<sup>e</sup> siècles, et qui a eu des répercussions durables sur la création juive médiévale et ultérieure. Cette révolution n'aurait pu avoir lieu sans une prise de conscience des élites juives quant à la nécessité d'une langue spécifique, haute et distincte, différente de la langue parlée ou de la langue écrite courante, pareille à celle que les élites arabo-musulmanes ont si bien illustrée dans leur nouvelle production intellectuelle et littéraire. Or, après la canonisation définitive du texte du Coran au VIII<sup>e</sup> siècle et sa sacralisation suprême sous les Omeyyades, les élites arabes ont érigé la langue du Coran au rang de « langue la plus parfaite au monde », étant d'essence divine et prophétique. Pour ces lettrés, elle ne saurait être comparée aux autres langues, auxquelles elle est de loin supérieure. C'est ce que des générations de grammairiens arabes, des écoles de Basra et de Koufa (Irak), ont d'ailleurs pris la peine d'illustrer par l'étude systématique des structures linguistiques de la langue du Coran et

de la poésie préislamique, sans la comparer à aucune autre langue sémitique, arguant qu'elle se suffisait à elle-même du fait de son statut divin. C'est à ce titre que des pressions aussi bien sociopolitiques que religieuses et idéologiques ont été exercées sur les peuples conquis et islamisés pour qu'ils renoncent à leur langue naturelle et adoptent la Langue Sainte, l'arabe, comme langue de l'exégèse et de la production littéraire ainsi que de l'interaction sociale. La plupart des peuples du Moyen-Orient ont adhéré à ce point de vue, mais les élites d'autres peuples, comme les Perses (dans l'Iran d'aujourd'hui) et les Kurdes — ou les Berbères en Algérie et au Maroc —, s'y sont opposées, estimant qu'il leur fallait maintenir et développer leur langue propre tout en épousant l'islam et ses valeurs. C'est ainsi qu'est née la controverse entre les partisans du mouvement assimilateur arabe, celui de la *'Arabiya*, et ceux de la *Shu'ubiya* (la préservation des langues des peuples) qui tenaient à garder leur autonomie linguistique et à l'illustrer sans se fondre dans la grande création arabe.

Comment les élites juives du monde arabe ont-elles réagi à ces mouvements culturels, idéologiques et linguistiques ? Nous verrons qu'à partir du IX<sup>e</sup> siècle, ces élites, qui ont généré la révolution culturelle du Moyen Âge, ont eu à prendre position et à développer leur création en fonction de ces courants. Elles l'ont menée tout en tenant compte des divergences doctrinales internes, opposant les karaïtes aux rabbanites, et de leur rapport à la civilisation musulmane dans laquelle elles baignaient et qui séduisait par sa langue, sa rhétorique et sa création intellectuelle sophistiquée. Ces nouvelles activités des élites intellectuelles juives allaient conduire à la formation et à l'illustration de deux nouvelles variétés littéraires de langue juive : le judéo-arabe moyen d'un côté et l'hébreu biblique réapproprié de l'autre.

### LA CULTURE JUIVE AU IX<sup>e</sup> SIÈCLE

Comme tout changement culturel de taille, la nouvelle création rabbinique n'est pas née *ex nihilo*. Elle est l'aboutissement de la nouvelle situation sociopolitique des communautés juives du Moyen-Orient après les conquêtes fulgurantes de l'Islam au VII<sup>e</sup> siècle et l'établissement de l'arabe comme langue du pouvoir et, assez rapidement, comme celle des populations conquises, en dehors du monde persan. Petit à petit, aux VIII<sup>e</sup> et IX<sup>e</sup> siècles, s'est répandue dans les élites culturo-religieuses des différents califats, à Damas puis à Bagdad et

dans les autres grands centres urbains, comme Basra en Irak, Fustat puis Le Caire en Égypte et Kairouan en Tunisie actuelle, l'étude méthodique du Coran et de sa langue, une fois le texte établi et arrêté.

Les premiers à avoir pris conscience de la nouvelle création arabe et imité les structures et les genres furent des lettrés karaïtes. Ceux-ci, dès la fin du VIII<sup>e</sup> siècle, ont tenu à se distinguer du monde rabbinique en défendant avec force traités et controverses leur rejet de la Torah orale, fondement de la culture rabbinique, et la mise en exergue exclusive des préceptes de la Bible, qu'ils interprétaient au ras du texte sans l'étude de la Mishnah, du Talmud et des corpus midrashiques (ou homilétiques) annexes. C'est ainsi que, comme les exégètes et grammairiens arabes pour le Coran, ils se sont mis à étudier le corpus biblique, le Pentateuque en particulier, selon des méthodes interprétatives et commentatives focalisées sur le texte premier, considéré en tant que tel, et sur ses éléments lexicaux. Ils ont ainsi développé une exégèse et une herméneutique qui collent au texte et par lesquelles ils cherchaient à contredire les interprétations rabbiniques et les pratiques religieuses qui en ont été déduites et sacrées. Toute cette nouvelle et foisonnante activité intellectuelle a été menée en arabe classique, acquis par la lecture de sources musulmanes.

Cette nouvelle appréhension du texte biblique, redevenu central dans l'étude et l'enseignement karaïtes et dans le *modus operandi* des pratiques religieuses qui en dérivait, était à l'opposé de ce qui constituait encore au début du X<sup>e</sup> siècle l'essentiel de l'étude et de l'exégèse rabbiniques, lesquelles continuaient d'être fondées sur les délibérations talmudiques des textes de la Mishnah — la Loi orale, qui n'a été codifiée et portée à l'écrit qu'à la fin du XI<sup>e</sup> siècle — et sur la littérature midrashique — un corpus d'anecdotes, de légendes et de commentaires homilétiques, où le texte biblique n'était pas privilégié bien qu'il fût considéré comme en étant la source première. La langue qui servait dans de tels débats oraux et dans les écrits qui en émanaient était une langue hybride formée de structures et d'éléments provenant de l'araméen et de l'hébreu de toutes variétés, avec des emprunts au grec et au persan. Cette langue métissée était considérée comme une langue technique pour l'exégèse et l'herméneutique rabbiniques, car elle renvoyait directement aux textes mishniques et talmudiques manipulés. De même, la poésie hébraïque, épique et didactique, qui s'est développée en Palestine (le *piyyout* palestinien) à partir du V<sup>e</sup> siècle et qui servait surtout dans les cérémonies liturgiques



du calendrier juif, utilisait un hébreu certes très riche mais mêlant lui aussi différentes sources et structures qui le rendaient lui aussi hybride et peu conforme à une écriture sophistiquée. Chez le plus grand poète de cette école, Éléazar Ha-Kalir, qui a vécu probablement au vi<sup>e</sup> ou vii<sup>e</sup> siècle, ces manipulations linguistiques devinrent si compliquées que le texte poétique tournait souvent à l'énigme, dont l'opacité a été raillée plus tard en Espagne par un autre grand poète hébraïque, classique celui-là, Abraham Ibn Ezra (1092-1167).

Mais à partir du milieu du vii<sup>e</sup> siècle s'est développée à Tibériade, en Galilée, l'étude de la Massorah, une discipline rabbinique traditionnelle qui cherchait, comme à Babylone et en Palestine, à établir le texte précis de la Bible dans ses moindres détails phonétiques et ses moindres signes graphiques. Cette activité a pris de l'ampleur dans cette localité, parce que la population juive y avait continué de pratiquer l'hébreu non seulement à l'écrit mais dans le langage parlé, ce qui lui avait préservé une authenticité supposée, dont les autres communautés juives ne pouvaient se targuer. Elle y a atteint son apogée au début du x<sup>e</sup> siècle par l'adoption des nouvelles méthodes d'étude de la grammaire arabe et leur adaptation à l'étude des textes bibliques. Les maîtres de cette étude, Aharon ben Asher et Moshe ben Naphtali, à la tête de deux écoles, ont fini par établir des règles de ponctuation et de cantillation des textes bibliques, qui ont gagné l'adhésion de toutes les communautés juives, au détriment d'anciennes traditions de lecture et de ponctuation — comme celle de Babylone où la ponctuation était placée au-dessus des lettres et qui, pourtant, avait cours dans un très grand nombre de communautés en Irak et hors d'Irak. Ce fut là la première brèche importante pratiquée dans le système culturel rabbinique, qui était alors fermé et farouchement opposé à tout contact formel avec les cultures étrangères, y compris les écrits arabes.

### L'ŒUVRE EXEMPLAIRE ET FONDATRICE

#### DE R. SAADIA GAON LE FAYYOUHITE

Un disciple célèbre de ces maîtres de Tibériade fut R. Saadia Gaon le Fayyoumite (882-942), qui a séjourné dans cette localité entre 916 et 920. Par son œuvre halakhique, liturgique, linguistique, poétique et philosophique, c'est lui qui est sans conteste le véritable précurseur et le promoteur de la révolution culturelle rabbinique du Moyen Âge qui, pendant près de six siècles, allait façonner la nouvelle création

du monde séfearde dans ses différentes dimensions. Son œuvre a en effet concerné aussi bien la Halakhah, à savoir la jurisprudence et la discussion de la foi et des pratiques juives, que de nouveaux genres littéraires et philosophiques fondés sur des modèles empruntés à la création arabo-musulmane de son époque. Il fut aussi le parfait illustrateur et défenseur des deux nouvelles langues, l'arabe classique dans sa version juive et l'hébreu biblique réadapté, qui allaient sous-tendre pendant ces siècles le foisonnement intellectuel des communautés juives d'Orient, de l'Espagne musulmane et chrétienne et d'Afrique du Nord.

Né en Égypte dans une localité près de Fayyoum dans la région du Caire, R. Saadia Gaon s'est distingué très jeune dans les études rabbiniques en publiant des traités qui ont été salués par les grands maîtres de l'époque, en premier lieu les maîtres des grandes écoles rabbiniques (*yeshivot*) d'Irak, Soura et Pumbedita, qui dirigeaient alors l'ensemble des communautés juives du bassin méditerranéen. Bien qu'il fût étranger et n'appartînt pas à une des lignées irakiennes qui fournissaient traditionnellement depuis de nombreuses générations les grands maîtres de ces deux *yeshivot*, qui prenaient alors le titre de « *gaon* » (un génie, hors pair dans les études rabbiniques), il fut invité par les autorités juives d'Irak à prendre la direction de la *yeshiva* de Soura et à occuper, en fait, les fonctions de dirigeant du monde rabbinique. Il prit ses fonctions en 928, après son séjour à Tibériade, où il a approfondi ses investigations sur l'hébreu biblique et ses connaissances en grammaire arabe.

Avec Yehudah ibn Quraysh et David ben Abraham al-Fassi, qui ont vécu à la même époque que lui, R. Saadia Gaon peut être considéré comme l'un des premiers grammairiens méthodiques de la langue hébraïque. Le premier, Yehudah Ibn Quraysh de Tahert en Algérie, s'est rendu célèbre par la *Risalah* ou l'*Épître*, qui est en fait le premier traité de linguistique sémitique comparée sur l'hébreu, l'araméen et l'arabe, qu'il a adressé aux juifs de Fès pour les convaincre de continuer la lecture liturgique de la traduction araméenne du Pentateuque à la suite de l'original hébraïque. Dans son étude, il a largement mis à contribution la langue de la Mishnah pour prouver indirectement aux karaïtes qu'on ne saurait comprendre un grand nombre de termes bibliques, et donc donner une interprétation raisonnable de la Bible, sans l'aide de textes de la Loi orale. Le second, David ben Abraham al-Fassi, qui appartenait à une famille karaïte de Fès,

ALI BENMAKHOUF  
Traduction, empathie  
et forme de vie

Une langue s'enrichit par la traduction ; plus on traduit, plus on donne d'épaisseur à la langue. Le réel est « polyglotte et inépuisable », selon l'expression suggestive de Michael Edwards, professeur au Collège de France, spécialiste de Racine et de Shakespeare, auteurs qu'il lit et commente en langue originale : Racine parle à un anglais lecteur de Shakespeare, et Shakespeare prend une couleur racinienne par ce connaisseur de la littérature française versé dans les ressorts créatifs à l'œuvre dans une langue. Ses ouvrages m'intéressent dans la mesure où inlassablement le français y est un point de vue sur l'anglais et vice versa. Les deux langues s'aiment en leur connaisseur-traducteur.

En traduisant, on ne déroule pas le fil d'une même pelote mais on tente de saisir les liens apparentés entre plusieurs fibres enchevêtrées : Racine et Shakespeare, Lewis Carroll et un texte d'Al Tawhidi, polygraphe du x<sup>e</sup> siècle, dont un des ouvrages, *Plaisir et convivialité* a été considéré comme les *Mille et une nuits* philosophiques, conte à comparer à celui des *Aventures d'Alice au pays des merveilles*, pour saisir quelque chose de l'émerveillement que produit en interne la polysémie des mots (les divers sens du mot « *wonder* » en anglais : émerveillement, question, etc.), pour comprendre le rêve éveillé qu'est la langue, la distraction onirique que donne la traduction et, dans le cas d'Al Tawhidi, comprendre pourquoi l'indétermination est au cœur de la transmission entre deux cultures par le langage de la traduction : comment classe-t-on le réel en passant d'une langue à l'autre ? L'expérience s'apparente à un travail de rêve qui opère au cœur de la langue.

**RELATIVISER L'IDÉE DE SIGNIFICATION**

Quand on traduit, il ne s'agit pas de reprendre des significations, de les restituer, mais d'ouvrir à des compréhensions inédites. C'est parce que l'on traduit que l'on comprend et non l'inverse : il n'existe pas de significations données que l'on n'aurait qu'à transmettre dans une

autre langue. Les choses ne se passent pas selon une univocité et une neutralité des significations. Willard Van Orman Quine, le philosophe américain disparu au début du XXI<sup>e</sup> siècle, a fortement relativisé la notion de signification pour faire place à celle de fluidité de la communication et à celle de compréhension : « Il n'entre pas dans mon intention de démontrer que le langage ne présente aucune signification. Que les mots et les phrases dont on se sert, au sens courant, d'« avoir un sens », aient un sens, je n'en disconviens pas. Le langage ordinaire s'applique à des situations, provoque des réponses, et dans cette mesure même, présente une signification. Ce contre quoi je m'insurge tout particulièrement, c'est l'idée d'une identité de sens sous le signe, ou d'une théorie de la signification qui en ferait une sorte d'abstraction supra linguistique, dont les formes du langage seraient le pendant, ou l'expression. En somme, c'est à la signification en tant qu'idée que j'en ai. Mais j'en ai du même coup à une conception en apparence plus bénigne qui fait du sens des mots une sorte de modèle abstrait de l'usage courant, du moment où perce le moindre soupçon d'un postulat selon lequel telle locution appartenant à une langue donnée et telle autre locution appartenant à une langue différente peuvent être confrontées ou rapprochées comme ayant le même sens ou des sens différents<sup>1</sup>. »

Quine veut mettre fin au privilège qu'a la notion de synonymie dans les langues. Rien ne correspond à cette notion dans la langue et la notion d'identité de sens reste une réalité supra linguistique qui introduit comme un grain de sable dans la machine du langage, machine faite pour converser, se comprendre et communiquer.

### LA PRÉSÉANCE DE LA TRADUCTION SUR LA SIGNIFICATION

Une fois que l'on a pris conscience que la signification ne s'impose pas comme ce qu'il faut retrouver à travers des habits linguistiques différents, la traduction n'est plus considérée comme un simple auxiliaire de la signification : il n'y a pas d'abord un sens attaché à une expression ou qui l'enveloppe comme un halo, puis, en un second temps, une traduction qui viendrait restituer ce sens en une autre langue.

En fait, dès que je veux attribuer un sens à une expression — et cela sans sortir de ma langue propre —, je me trouve engagé dans

1. QUINE, Willard Van Orman, « Le mythe de la signification », in *La Philosophie analytique*, Paris, Minuit, 1962, p. 132.

l'entreprise de la traduction. Quand je suis enfant et que j'apprends le langage, j'entrevois le sens quand je traduis le mot « maman » comme associé aux différentes apparitions de maman<sup>2</sup>. Je fais une association entre des sons et des apparitions, en cela je traduis les uns par les autres. La traduction commence donc à la maison, quand je parle l'idiome que l'on m'apprend. Des philosophes comme Willard Van Orman Quine ou Ludwig Wittgenstein ont insisté sur le fait que les usages des mots seuls me livrent leur signification et, comme ces usages varient de contexte en contexte, je suis porté à reconnaître qu'il n'y a pas quelque chose comme la signification d'une expression, mais un air de famille entre plusieurs usages, c'est-à-dire une parenté entre des usages en raison du fait que je les traduis les uns en les autres ou bien, à défaut de cette parenté, le fait que je reconnaisse la résistance de tels usages à leur mutuelle traduction, c'est-à-dire leur réelle dissemblance. Paul Ricœur<sup>3</sup> allait jusqu'à dire que la traduction est un « paradigme politique » qui permet de « construire les désaccords », ceux qui sont compatibles et ceux qui ne le sont pas<sup>4</sup>.

### L'INTRADUISIBLE ET LA PLURALITÉ DES LANGUES

Barbara Cassin rejoint, à partir d'une tout autre tradition philosophique, cette nécessaire relativisation de la synonymie dont nous parle Quine, quand elle dit qu'elle n'a jamais rencontré que des mots et non des concepts, des mots qui sont toujours à retraduire à partir de la reconnaissance de leur caractère intraduisible, c'est-à-dire de leur manière de ne jamais se faire oublier comme mots, ayant une pleine matérialité. Les intraduisibles, c'est donc « ce qu'on ne cesse pas de (ne pas) traduire », comme elle l'indique dans *Le Vocabulaire européen des philosophies*<sup>5</sup>.

Il s'agit d'un vocabulaire et non d'un dictionnaire car, par définition, un vocabulaire est quelque chose d'incomplet ; vocabulaire aussi

2. QUINE, Willard Van Orman, *Le Mot et la Chose* [1977], Paris, Flammarion, 1999 : « Le mot "maman" est renforcé comme réponse et à l'apparition de la mère et au son "maman" », p. 192.

3. RICŒUR, Paul, « Projet universel et multiplicité des héritages », in BINDÉ, Jérôme (dir.), *Où sont les valeurs ?*, Paris, Unesco/Albin Michel, 2004, p. 75-80.

4. DELMAS MARTY, Mireille, *Les Refondations du pouvoir*, Paris, Seuil, 2009, p. 270-280.

5. CASSIN, Barbara (dir.), *Le Vocabulaire européen des philosophies*, Paris, Seuil, Le Robert, 2004. Traduction partielle en arabe : BENMAKHOULOUF, Ali et SGHIR JANJAR, Mohammed (dir.), *Al Mufradât Al falsafiyya al ouroubbiya, al falsafa al siyasiyya*, Beyrouth, Casablanca, Centre culturel arabe, 2012.

Autant dire que la traduction est une thérapie qui nous libère de l'obsession d'un sens premier ou dernier, et de la superstition d'un sens tapi dans les expressions et que l'on n'aurait qu'à révéler analytiquement. La recherche de la signification requiert plus que jamais la méthode synthétique et inventive qui nous donne la vision d'ensemble nous permettant de cheminer sans angoisse dans un monde bien complexe. L'angoisse viendrait comme dit Wittgenstein de l'attente d'un sens à venir et qui ferait taire les autres sens. Un tel sens signifierait notre mort en même temps que celui de l'usage des mots. Il ne comblerait l'attente qu'à ce prix. Alors, vivons de la multiplicité des usages et de la pluralité des types d'emploi d'un mot, de la pluralité de ses traductions, de l'interstice jamais comblé du passage d'une langue à une autre. Dans l'interstice et la lacune réside aussi l'ouverture à la compréhension des langues et des autres.

ALI BENMAKHOUF

## II

# La Méditerranée, continent liquide ou ensemble fracturé ?

Edhem ELDEM

Franco CARDINI

Jocelyne DAKHLIA

Brigitte MARIN

EDHEM ELDEM  
Comprendre la Méditerranée  
de Braudel à nos jours

Je ne suis pas vraiment sûr d'avoir ma place ici, surtout en ouverture d'une table ronde consacrée à une réactualisation de la dimension historique de ce continent fluide.

Devant cet aréopage de méditerranéistes, je fais bien piètre figure. Je n'ai guère travaillé sur cette fascinante région ni sur les grandes questions transversales qui la parcourent. De fait, en tant qu'historien de l'Empire ottoman, avec un accent tout particulier sur sa capitale, Constantinople — Istanbul, je n'ai pu avoir qu'une vision très myope, très oblique de la Méditerranée. En effet, contrairement à ce que l'on pourrait penser, Istanbul n'est pas une ville méditerranéenne, mais plutôt balkanique. Ce n'est à vrai dire qu'une sorte de cul-de-sac de la Méditerranée ; mais c'est aussi un creuset humain, un entrepôt du commerce, un malaxeur du pouvoir qui de tout temps s'est nourri d'une très vaste sphère géographique, s'étendant dans toutes les directions possibles et imaginables, bien au-delà de la seule Méditerranée.

Et pourtant il doit bien y avoir une raison. Ma présence ici doit bien s'expliquer par quelque intention impénétrable d'un grand horloger de la Méditerranée. Or cette volonté supérieure, cet architecte des flots bleus n'est autre que Thierry Fabre, créateur et concepteur des Rencontres d'Averroès. C'est ici une station sur mon chemin qui, je l'espère, finira bien par me mener au Nirvana du Grand Bleu.

Plus sérieusement, je dois souligner que ma collaboration avec Thierry Fabre m'a toujours poussé à aller au-delà du simple regard d'un historien braqué sur la capitale ottomane pour explorer un plus vaste panorama dans l'espace aussi bien que dans le temps. Cela ne m'a pas empêché de rester beaucoup plus limité et myope dans ma vision de l'ensemble méditerranéen ; pis encore, je crois avoir été en grande partie incapable de me débarrasser d'un certain pessimisme, voire d'une bonne dose de cynisme, chaque fois que je tentais de projeter mon regard vers le présent ou vers le futur. Lorsque, il y a près de quinze ans, j'avais tenté de donner un aperçu de la vision turque

de la Méditerranée, j'en étais arrivé à la conclusion que la Turquie s'était de tout temps détournée de cet espace et qu'à l'aube du nouveau millénaire, elle lui tournait encore le dos. Ce constat se doublait d'un verdict peut-être un peu trop sévère sur la futilité et la stérilité des discours et des projets méditerranéistes. La connaissance de plus en plus riche que nous possédions de l'histoire de cet espace était mise au service de visions par trop iréniques d'un passé sans cesse réinventé et si souvent idéalisé. Je craignais de voir cette version édulcorée des faits l'emporter sur la réalité d'une marginalisation de plus en plus puissante de tout cet espace face aux transformations mondiales.

La situation a très sensiblement évolué depuis. Si, il y a dix ou quinze ans, je pouvais me plaindre de bonisme et d'irénisme et adopter une attitude cynique, aujourd'hui il ne me reste plus que les yeux pour pleurer. Le désespoir a pris la place de la déception et la Méditerranée est pratiquement devenue à mes yeux l'antithèse de ce qu'elle était censée représenter de plus noble. J'appartiens à une génération qui se souvient du temps où l'on voyageait encore en Méditerranée, où l'on se déplaçait en bateau pour aller d'Istanbul à Barcelone, d'Alexandrie à Marseille, de Tunis à Beyrouth. Il s'agissait non pas de croisières mais de lignes régulières qui reliaient les principaux ports de la Méditerranée et transportaient des passagers qui, certes relativement peu nombreux, circulaient généralement sans visa et sans empêchement majeur. Aujourd'hui la navigation en Méditerranée est devenue une sorte d'inversion monstrueuse de ce qu'elle fut jadis. D'une part des immeubles flottants transportant des milliers de désœuvrés du Nord vers des destinations touristiques qu'ils ne feront qu'effleurer ; de l'autre, l'horreur des embarcations de fortune qui, tentant de franchir une mer désormais devenue frontière entre deux mondes, mènent à leur perte ou vers un avenir précaire et incertain des milliers de désespérés du Sud qui ne peuvent plus survivre dans leur propre environnement. Quel meilleur exemple pourrait-on trouver du passage d'un continent liquide à un ensemble fracturé ?

L'année qui se termine semble bien indiquer que nous sommes au creux de la vague ou, pire encore, que nous ne l'avons pas encore atteint. Le Printemps arabe semble avoir dégénéré en une série de conflits ouverts ou latents dont on n'entrevoit guère la fin. Je ne parlerai même pas des horreurs auxquelles sont exposées les populations syriennes ; le cas égyptien suffirait à justifier un lourd pessimisme concernant

l'avenir d'une grande partie de la région. Le tiraillement auquel ce pays a été soumis, entre la dérive autoritaire et sectaire d'un gouvernement élu et la répression militaire et antidémocratique au nom des libertés fait craindre le pire pour toute une série de régimes encore fragiles. Et comment ne pas s'inquiéter de la fragilité de l'Égypte dont la dépendance à la manne touristique se traduit déjà par une crise économique des plus graves ? Terrible ironie du rêve méditerranéen qui tourne au cauchemar dès qu'il est confronté à la dure réalité de la situation politique actuelle. Si l'on ajoute à ce tableau la crise qui frappe le Sud européen et les pommes de discorde très méditerranéennes que sont la Palestine et Chypre, force sera d'admettre que la Méditerranée est aujourd'hui bien moins porteuse de rêves qu'elle ne l'a jamais été.

En Turquie, alors qu'il y a dix ans je me plaignais de ce que le rêve européen faisait ombre à des projets méditerranéens, nous en sommes arrivés aujourd'hui à une situation de repli qui trouve son expression la plus inquiétante dans l'extrême polarisation de la scène politique entre un gouvernement dont les dérapages islamisants et autoritaires se font de plus en plus fréquents et une opposition qui ne trouve rien de mieux que de déballer la panoplie du parfait kémaliste, vieille de presque cent ans, pour prendre la défense d'une laïcité qui n'a en fait jamais existé. Ce retour en force de la politique des binômes et du combat des symboles, si caractéristiques de la scène politique turque traditionnelle, est le signe d'une sclérose qui menace de mettre fin à près d'une décennie d'ouverture et de libéralisation du pays et de ses relations avec l'Europe et le Moyen-Orient. Si les dirigeants turcs sont en grande partie responsables de cette faillite, il ne faut probablement pas oublier que la manière dont l'Europe — en particulier la France et l'Allemagne — ont pour ainsi dire claqué la porte au nez de la Turquie y est aussi pour beaucoup, ne serait-ce qu'en ayant fourni au gouvernement les moyens de manipuler la susceptibilité d'un électorat turc déjà nationaliste et qu'un rien suffit à rendre chauvin et xénophobe.

Connus sous le nom des « manifestations de Gezi », du nom du parc dont la défense contre un remaniement néolibéral sauvage avait déclenché une réaction policière d'une violence disproportionnée, les événements de mai et juin 2013 à Istanbul ont révélé un certain nombre de phénomènes et de facteurs dont il faudra tenir compte à l'avenir, mais qui demandent encore d'être étudiés. Si l'euphorie des

premières semaines est aujourd'hui passée et si l'illusion de voir une révolution naître de cette effervescence s'est maintenant estompée, il n'en reste pas moins que ces événements ont brillé par leur originalité, par leur nouveauté, par une part très importante de jamais-vu. Cela se sentait dans la jeunesse des participants, dans l'humour qui dominait souvent la scène et dans l'assemblage hétéroclite de gens de tous bords — ethniques, politiques, religieux, culturels, idéologiques — qui se soudèrent et se soutinrent pendant la durée des manifestations. L'ironie suprême était de voir que, d'une manière ou d'une autre, les manifestants étaient en grande partie le produit du processus de libéralisation entamé par le parti au pouvoir environ une décennie plus tôt. La preuve, s'il en fallait une, qu'une fois enclenchés, bien des changements sont irréversibles.

Mais le verre est toujours et surtout à moitié vide et les événements ont aussi dévoilé la pérennité des pratiques et tendances populistes et autoritaires de la classe politique, l'opportunisme du grand patronat, la servilité des médias et la force des symboles et idéologies traditionnels. Ce qui semble dominer aujourd'hui est une forte polarisation dont l'objectif premier paraît bien être de neutraliser et de circonvenir les véritables questions de fond qui furent soulevées par cette révolte urbaine. D'une part, un gouvernement qui, terrifié par l'ampleur de cet embrasement et de sa popularité, tente de le sataniser en faisant appel aux réflexes conservateurs de son propre électorat et, d'autre part, une opposition qui ne trouve rien de mieux que d'essayer de pirater ces événements pour tenter de les resservir nappés d'une sauce kémaliste, républicaine et laïque, faisant fi des véritables questions démocratiques qui avaient émergé lors de la première flambée des protestations. Par conséquent, six mois après les événements de Gezi, qu'une sorte de vœu pieux appelle un peu trop facilement un « mouvement », on ne sait pas vraiment à quoi s'en tenir ; la situation est intéressante, mais elle est aussi inquiétante par ce que l'on ignore tout de son avenir.

Je soulignerais que ce qui s'est passé à Istanbul est intéressant aussi parce que cette révolte s'est trouvée comme « à cheval » entre les événements du Moyen-Orient et ceux de l'Occident. Il s'est en effet passé quelque chose à Istanbul, à Gezi, qui rappelle ce qui s'est passé en Tunisie ou sur la place Tahrir au Caire, mais aussi ce qui s'est passé à New York lors de *Occupy Wall Street*. D'autre part le penchant autoritaire qui caractérise les nouvelles tendances du gouvernement

turc rappelle aussi bien certaines dérives moyen-orientales que les glissements tout aussi autoritaires observés ces dernières années en Russie, en Hongrie ou même en Italie. Par conséquent, je pense que le cas turc a cela d'intéressant que, tout en étant décentré par rapport à la Méditerranée, il se retrouve inexorablement recentré par le trait d'union qu'il constitue entre les deux mondes qui se confrontent sur les deux rives de cette même mer.

Mais trêve d'actualité pure, puisque je suis historien et qu'il est question ici de relier l'histoire au présent méditerranéen et éventuellement à son futur. Je suis un historien qui travaille essentiellement sur les XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles, ce qui explique que je ne suis pas vraiment braudélien. Je serais plutôt post-braudélien, si l'on veut, et je me penche justement sur une Méditerranée qui, après les équilibres décrits par Braudel, commence à se transformer et à se reconfigurer, au XVIII<sup>e</sup> d'abord et, plus particulièrement encore, au XIX<sup>e</sup> siècle. Le XVIII<sup>e</sup> siècle est spécialement intéressant ; et je voudrais saluer ici la mémoire de celui qui nous a appris tant de choses sur la porosité de la Méditerranée dans ce siècle, Daniel Panzac, que nous avons perdu l'an dernier, qui était le grand spécialiste qui avait dévoilé la réalité de la caravane maritime, caravane qui, à l'instar de la caravane terrestre, reliait les rives et ports de la Méditerranée en assurant le transport des marchandises et des hommes. C'était un commerce qui, de plus, était très fortement centré sur la Provence méditerranéenne, dont les capitaines sétois, seynois, tropéziens ou marseillais jouèrent un rôle très important dans la constitution de ce continent liquide si présent encore au XVIII<sup>e</sup> siècle. Cependant, la période à laquelle je m'intéresse plus particulièrement depuis quelque temps commence justement avec la fin de cette porosité et avec la naissance d'un nouvel équilibre en Méditerranée : celui provoqué, symboliquement mais décisivement, par l'invasion en 1798 de la province ottomane de l'Égypte par un jeune général français, Bonaparte. L'expédition d'Égypte est un événement qui a eu une importance énorme aussi bien en France qu'en Europe, mais aussi et surtout au Moyen-Orient, où elle a marqué la fin d'une certaine Méditerranée en ouvrant la porte aux hégémonies du Nord dans un bassin qui, jusque-là, avait plus ou moins vécu selon les règles et les équilibres créés par ses propres acteurs. Il ne faut pas oublier que Bonaparte, tout en étant très méditerranéen, a provoqué un événement décisif pour l'avenir de la région : l'irruption en Méditerranée des Britanniques.

# IV

## Entre Europe et Méditerranée, paix impossible ou/et guerre improbable ?

pas avec envie. Tous les hommes sont des pillards, mais lui a quand même plus de chance ! Quant aux Italiennes, certaines parmi les plus jeunes envisageaient, encouragées par leurs mères, la prostitution comme le moyen d'une brillante carrière ; d'autres admettaient que les hommes avaient toujours été comme ça et, qu'au moins, ils allaient avec des filles belles et jeunes, pas avec des garçons !

Mais en dépit de l'hégémonie médiatique, les femmes ont finalement réagi à l'humiliation que constituait cette vision de la femme. Des articles de journaux, le succès d'un documentaire sur l'image féminine dans la télévision de Berlusconi et enfin, le 13 février 2011, une très grande manifestation qui réclamait la démission de Berlusconi posaient aux autres partis politiques une question brûlante : si ce n'est pas le moment maintenant, quand est-ce que ça le sera ? Plusieurs millions de femmes se mobilisèrent dans diverses villes d'Italie. Les partis de la gauche approuvèrent, mais sans rien faire pour autant. C'est l'Union européenne qui obligea finalement Berlusconi à abandonner le gouvernement.

Cette histoire vient nous interroger aux deux niveaux du politique et de la théorie anthropologique. Elle pose la question de savoir ce qu'il en est, au fond, du changement culturel.

Dans les années soixante-dix en Italie on a parlé des mouvements des femmes comme d'une véritable révolution culturelle ; mais vingt ans après, Berlusconi a reproposé un modèle dépassé des relations entre les sexes, à peine un peu maquillé et coiffé de néolibéralisme : et l'opinion publique l'a suivi.

Peut-être vaut-il mieux rester prudent quand on parle de l'émancipation des femmes.

AMALIA SIGNORELLI

Gilbert ACHCAR

Hamit BOZARSLAN

Denis CHARBIT

Salam KAWAKIBI



GILBERT ACHCAR  
Guerre et paix  
autour de la Méditerranée

L'est de la Méditerranée et l'espace arabophone dans son ensemble n'ont pas cessé d'être secoués par les convulsions intermittentes du conflit israélo-arabe, et cela depuis la naissance même de l'État d'Israël en 1948 et la première guerre régionale qui s'ensuivit. Lors d'une brève parenthèse historique ouverte il y a maintenant plus de vingt ans et qui n'a pas tardé à être refermée, ce contentieux avait semblé être en voie de résolution. Les premières Rencontres d'Averroès en novembre 1994 s'étaient déroulées à un moment où l'espoir suscité par la signature à Washington, en septembre 1993, des accords israélo-palestiniens connus sous le nom d'accords d'Oslo semblait encore vivace. Le « modèle andalou » — que d'aucuns préfèrent qualifier de « mythe andalou » — était en pleine résonance avec « l'air du temps », formule plus modeste et donc plus appropriée ici que *Zeitgeist* qui renvoie à toute une époque historique.

L'espoir suscité par les accords d'Oslo était illusoire<sup>1</sup>. Il relevait en grande partie du *wishful thinking*, c'est-à-dire de la projection des désirs sur la réalité. Réinsérés dans leur contexte politique, lesdits accords apparaissent dans leur vérité dénudée pour ce qu'ils ont été d'emblée, à savoir la tentative de consacrer un rapport de forces plus défavorable que jamais au Mouvement national palestinien en obtenant son consentement à l'abdication des droits pour lesquels il s'était battu jusque-là. Il s'agissait autrement dit d'un « accord de reddition », pour reprendre le titre de l'article publié dans *Haaretz* en mai 1994 par nul autre que l'ex-maire-adjoint israélien de Jérusalem, Meron Benvenisti<sup>2</sup>. Rappeler le contexte historique de ces événements permet de comprendre la nature de l'époque dans laquelle nous nous trouvons à présent, une époque qui continue à évoluer pour l'essentiel dans le même cadre<sup>3</sup>.

Les accords d'Oslo s'inscrivaient dans une autre illusion, plus durable celle-ci, au point de constituer un véritable *Zeitgeist* : l'illusion de se trouver à l'orée d'un nouvel « *American century* » plus incontesté encore que celui, apothéotique, du tournant historique

majeur que représenta la chute du mur de Berlin suivie de la fin de l'Union soviétique et, partant, de celle de la bipolarité. L'ivresse du « moment unipolaire » — selon la formule perspicace trouvée en 1990 par l'éditorialiste du *Washington Post*, Charles Krauthammer, dont tout l'intérêt était d'évoquer à contre-courant le caractère éphémère de ce « moment » — se traduisait dans les slogans de l'époque : de la « fin de l'histoire » de Francis Fukuyama au « nouvel ordre mondial » de George H. W. Bush, les États-Unis baignaient dans l'euphorie.

À l'est de la Méditerranée, dans ce Proche-Orient qui avait été un théâtre majeur de la guerre froide, l'hégémonie de Washington semblait incontestée, sinon incontestable. Le déploiement massif des forces armées états-uniennes dans la péninsule Arabique en réaction à l'invasion du Koweït par l'Irak en 1990 avait préludé à la destruction de l'Irak par ces mêmes forces armées en 1991. Washington avait alors annoncé un « nouvel ordre arabe », avatar régional du « nouvel ordre mondial », auquel devaient participer non seulement les alliés arabes traditionnels des États-Unis que sont les monarchies locales ainsi que l'Égypte de Hosni Moubarak, mais aussi la Syrie baasiste de Hafez al-Assad. Celui-ci n'avait pas hésité à rallier l'offensive menée sous la bannière étoilée contre son frère ennemi baasiste irakien, Saddam Hussein. L'écrasement des mouvements intégristes islamiques en Tunisie et en Algérie écartait par ailleurs des forces jugées hostiles à l'ordre nouveau.

C'est dans le contexte de ce triomphalisme que les États-Unis avaient mis en route ce qui sera connu sous le nom de « processus de paix israélo-arabe », inauguré en grande pompe à Madrid le 30 octobre 1991. Bloqué par l'intransigeance du Likoud de Yitzhak Shamir, ce processus fut relancé par l'arrivée au pouvoir en Israël du tandem Yitzhak Rabin-Shimon Peres en juillet 1992. Quatorze mois plus tard, les accords négociés secrètement à Oslo étaient signés sur la pelouse de la Maison Blanche.

1. Il ne s'agit pas ici d'une constatation *a posteriori*. J'ai moi-même fait partie des analystes qui ont mis en garde contre les illusions d'Oslo. Cf. mon article « Le sionisme et la paix », *L'Homme et la Société*, n° 114, octobre-décembre 1994, reproduit in *L'Orient incandescent*, Lausanne, Page deux, 2004. Je reprends ici brièvement l'analyse faite dans cet article sur la filiation entre les accords d'Oslo et le Plan Allon de 1967.

2. BENVENISTI, Meron, « An Agreement of Surrender », *Haaretz*, 12 mai 1994. Dans cet article, Benvenisti affirmait au sujet des accords d'Oslo : « On peut clairement reconnaître que la victoire israélienne fut absolue et la défaite palestinienne, abjecte ».

3. Ce texte a été rédigé avant le 8 juillet 2014, date du déclenchement de l'opération « Bordure protectrice » de l'armée israélienne contre la bande de Gaza [NDE].

L'OLP de Yasser Arafat avait fait partie du camp des vaincus de 1991 : ayant refusé de se désolidariser de l'Irak de Saddam Hussein, la centrale palestinienne avait été mise en quarantaine par ses bailleurs de fonds de la péninsule Arabique, menés par le royaume saoudien. L'Intifada de 1987-88 était moribonde, le Hamas en pleine expansion. C'est donc un Arafat très affaibli qui acquiesça à des accords qui ne portaient même pas sur le retrait de l'armée israélienne des territoires occupés en 1967, mais seulement sur son « redéploiement » au sein de ces territoires, et qui renvoyaient à cinq ans plus tard un accord sur le sort des colonies, des réfugiés et de Jérusalem, sans aucun engagement israélien à ce triple égard.

Les accords d'Oslo n'étaient en réalité que la consécration du Plan Allon de 1967, qui prévoyait la pérennisation du contrôle israélien sur la Cisjordanie par un réseau de colonies et de bases militaires, notamment dans la vallée du Jourdain, tout en restituant les zones de peuplement palestinien à la tutelle jordanienne<sup>4</sup>. La variante d'Oslo se distinguait par un amendement important consistant à remplacer la monarchie jordanienne par l'OLP, en conséquence d'une double évolution : le renoncement officiel jordanien à la Cisjordanie en 1988 et la disposition de Yasser Arafat à céder aux conditions israéliennes dans le bien vain espoir que la « dynamique de la paix » allait convaincre l'État sioniste d'accepter à ses côtés un « État palestinien indépendant ».

Sept ans plus tard, les illusions d'Oslo étaient dissipées. Les Palestiniens avaient assisté — furieux mais impuissants, d'une impuissance que soulignait tragiquement le recours croissant aux attentats-suicides — à l'expansion des colonies israéliennes en Cisjordanie et au doublement de leur population, ainsi qu'à la mise en œuvre d'un quadrillage militaire très serré du territoire palestinien, transformé en un archipel d'enclaves ne permettant plus aucune illusion quant à « l'État indépendant ». Cette mise à mort de l'espoir suscité par Oslo était d'autant plus exaspérante que la vie au quotidien des Palestiniens de Cisjordanie était et reste empoisonnée par la multiplication des barrages et points de contrôle israéliens qui transforment en calvaire leurs déplacements à l'intérieur du territoire. Le « processus de paix »

4. Sur le Plan Allon — du nom du général israélien Yigal Allon, ministre dans le gouvernement de Levi Eshkol en 1967 —, cf., outre mon article déjà cité, PEDATZUR, Reuven, « The "Jordanian Option", the Plan That Refuses to Die », *Haaretz*, 25 juillet 2007 et ZERTAL, Idith et ELGAR, Akiva, *Les Seigneurs de la terre, Histoire de la colonisation israélienne des Territoires occupés*, Paris, Seuil, 2013.

## LES AUTEURS

### GILBERT ACHCAR

Originaire du Liban qu'il a quitté en 1983 pour s'établir en France, Gilbert Achcar a été enseignant en sciences politiques et relations internationales à l'université de Paris-8 puis chercheur au Centre Marc-Bloch à Berlin. En 2007, il est nommé professeur à l'École des études orientales et africaines (SOAS) de l'université de Londres.

Parmi ses publications récentes, on citera : *Le peuple veut, Une exploration radicale du soulèvement arabe*, Arles, Actes Sud/Sindbad, 2013 ; *Eichmann au Caire et autres essais*, Arles, Actes Sud/Sindbad, 2012 ; *Les Arabes et la Shoah, la Guerre israélo-arabe des récits*, Arles, Actes Sud/Sindbad, 2009 ; *La Poudrière du Moyen-Orient* (avec Noam Chomsky), Paris, Fayard, 2007 ; *L'Orient incandescent, le Moyen-Orient au miroir marxiste*, Lausanne, Page deux, 2003 ; *Le Choc des barbaries, Terrorismes et désordre mondial* [2002], Paris, 10/18, 2004.

### MUSTAPHA BENFODIL

Romancier, dramaturge et reporter au quotidien *El Watan*, Mustapha Benfodil a publié trois romans : *Zarta* (Le Déserteur, 2000), *Les Bavardages du Seul* (2003), prix du meilleur roman au 1<sup>er</sup> Festival du roman d'Alger, et *Archéologie du chaos [amoureux]* (Barzakh, 2007 ; Al Dante, 2012), qui se veut une exploration de l'*underground* algérois et du potentiel révolutionnaire de l'art. En tant que dramaturge, il est l'auteur d'une dizaine de pièces de théâtre parmi lesquelles *Les Borgnes ou le Colonialisme intérieur brut* (2011) et *Le Point de vue de la mort*, monologue paru en juin 2013 et adapté à la scène par la compagnie franco-algérienne El-Ajouad sous le titre *End/Igné*. Cette pièce a été programmée et remarquée au Festival d'Avignon Off en juillet 2013.

Mustapha Benfodil se consacre également à la poésie dont l'essentiel se retrouve dans le recueil *Cocktail Kafkaïne*. Invité dans le cadre de Marseille-Provence 2013, Capitale européenne de la culture, il a créé un « livre-objet », à la fois littéraire et plastique, intitulé *L'Anti-Livre, Fragments de déchets littéraires*, sur la thématique du « pilon ». Reporter durant la guerre en Irak en 2003, il a été lauréat en 2008 du Prix international Omar Ouartilane décerné par le journal *El-Khabar*. En 2009, il a créé avec d'autres écrivains le groupe « Bezzef ! » (C'est trop !), « collectif d'agit'auteurs patentés » qui milite pour la liberté d'expression et la réappropriation de l'espace public en Algérie.

### ALI BENMAKHOULF

Ali Benmakhlouf est professeur de philosophie à l'université de Paris-Est Créteil. Il consacre ses recherches à l'histoire et la philosophie de la logique ainsi qu'à la philosophie médiévale arabe. Membre du Comité consultatif national d'éthique, il est actuellement engagé dans les débats sur la bioéthique. Il est aussi directeur de programme au Collège international de philosophie (Paris / Casablanca), membre de la Société française de philosophie et membre de l'Institut international de philosophie.

Parmi ses publications, on peut noter : *La Bioéthique, Pour quoi faire ?* (dir.), Puf, 2013 ; *Le Droit de savoir et le Désir de connaître, Voix philosophiques, Vous reprendrez bien un peu de philosophie ?* et *C'est de l'art*, Casablanca, Dar el Kitab, 2012 ; *L'Identité, Une fable philosophique*, Paris, Puf, 2011, *Montaigne*, Paris, Belles Lettres, 2009 ; *Al Fârâbi*, Paris, Seuil, 2007 ; *Averroès* [2000], Paris, Belles Lettres, rééd. 2003 et 2009.

#### HAMIT BOZARSLAN

Docteur en histoire et en sciences politiques, Hamit Bozarslan a été chercheur au Centre Marc Bloch et à l'université de Princeton. Il a été élu maître de conférences (1998), puis directeur d'études (2006) à l'École des hautes études en sciences sociales (EHESS).

Ses travaux portent sur la sociologie politique et historique du Moyen-Orient ainsi que sur la violence et les questions minoritaires dans cette région. Il a codirigé, avec Daniel Rivet et Jean-Philippe Bras, l'Institut d'études de l'islam et des sociétés du monde musulman (ISM) de 2002 à 2008. Il a été membre du bureau de l'EHESS de 2009 à 2011. Actuellement, Hamit Bozarslan est membre du comité de rédaction des revues *Cultures et Conflits* et *Critique internationale* ainsi que de la Société asiatique.

Il est l'auteur de : *Le Luxe et la Violence, Domination et contestation chez Ibn Khaldûn*, Paris, CNRS Éditions, 2014 ; *Histoire de la Turquie, De l'Empire à nos jours*, Paris, Tallandier, 2013 ; *Passions révolutionnaires, Amérique latine, Moyen-Orient, Inde* [avec Gilles Bataillon et Christophe Jaffrelot (dir.)], Paris, éditions de l'EHESS, 2011 ; *Sociologie politique du Moyen-Orient*, Paris, La Découverte, coll. « Repères », 2011 ; *Une histoire de la violence au Moyen-Orient, De la fin de l'Empire ottoman à Al-Qaïda*, Paris, La Découverte, 2008 ; *100 mots pour dire la violence dans le monde musulman*, Paris, Maisonneuve-Larose, 2005 ; *From Political Struggle to Self-Sacrifice : Violence in the Middle East*, Princeton, Marcus Wiener, 2004.

#### FRANCO CARDINI

Historien et essayiste spécialisé dans l'histoire du Moyen Âge, Franco Cardini a enseigné à Paris, Göttingen, Vienne, Madrid, Boston, Turku, Sao Paulo, Jérusalem, Damas et Bari avant de reprendre la chaire d'Histoire médiévale à Florence en 1989. Indépendamment de ses études scientifiques, il a publié de nombreux articles sur le Moyen Âge, Jérusalem et les croisades — en particulier sur la relation entre le christianisme et l'islam — dans des journaux tels que *Il Giornale*, *Il Tempo*, *Storia* et *Panorama*. Il a également écrit plusieurs romans historiques ayant les croisades pour thème. Il est actuellement professeur à l'*Istituto italiano di scienze umane* (Sum) et fait partie du conseil scientifique de la *Scuola superiore di studi storici de San Marino*.

Il a notamment publié : *La Société médiévale*, traduction en français d'Élisabeth Agius d'Yvoire, Paris, Éditions A. & J. Picard, 2012 ; *I templari*, Florence, Giunti, 2011 ; *La crociata dei fanciulli*, Florence, Giunti, 1999.

#### JOSEPH CHETRIT

Chercheur en sciences humaines, Joseph Chetrit est professeur émérite de linguistique et de socio-pragmatique à l'université de Haïfa et a enseigné la civilisation juive en Afrique du Nord, à l'Inalco (Paris) et à l'université hébraïque de Jérusalem. Ses recherches portent sur les langues juives et la culture juive en Afrique du Nord sous leurs différents aspects — linguistiques, socio-historiques, littéraires... Il s'est également intéressé au judéo-berbère, au mouvement des Lumières dans les communautés juives d'Afrique du Nord, à l'identité ancienne et moderne des juifs du Maroc et aux rapports entre juifs et musulmans en Afrique du Nord. Il dirige le Centre d'études sur la culture juive en Espagne et en terre d'Islam et le projet interdisciplinaire « Civilisations méditerranéennes ». Il est responsable de la collection d'ouvrages *Miqqedem Umiyyam* (en hébreu).

Il a notamment publié : *Paroles exquisées, Proverbes judéo-marocains sur la vie et la famille*, Waterloo, Avant Propos, coll. « Matanel », 2014 ; *Trésors et textures d'une langue, Études socio-pragmatiques sur le judéo-arabe en Afrique du Nord et son composant hébraïque : articles, poèmes, récits et proverbes*, Jérusalem, Mossad

Bialik, 2009 (en hébreu) ; *Diglossie, hybridation et diversité intra-linguistique, Études socio-pragmatiques sur les langues juives, le judéo-arabe et le judéo-berbère*, Paris-Louvain, Peeters, 2007 ; *Le Mariage juif traditionnel au Maroc, Études interprétatives et ethnographiques*, Miqqedem Umiyyam VIII, université de Haïfa, 2003 (en hébreu) ; *La Poésie judéo-arabe écrite en Afrique du Nord, Études poétiques, linguistiques et culturelles*, Jérusalem, Misgav Yerushalayim Press, 1994 (en hébreu).

#### JOCELYNE DAKHLIA

Historienne, spécialiste du Maghreb, Jocelyne Dakhli est directrice d'études à l'École des hautes études en sciences sociales de Paris (Centre de recherches historiques). Après avoir étudié les enjeux de la mémoire collective au Maghreb, elle a entrepris une longue recherche sur les modèles politiques de l'Islam méditerranéen. Le troisième volet de cette étude, consacré au harem sultanien et à la question du despotisme, est son actuel terrain de recherches. Cette échelle méditerranéenne de la réflexion historique l'a aussi conduite à travailler récemment sur la question des langues en Méditerranée. En outre, on notera la parution récente de deux ouvrages collectifs qu'elle a dirigés sur les musulmans en Europe et sur les modalités du contact entre Europe et Islam en Méditerranée.

Parmi ses publications, on citera : *Les Musulmans dans l'histoire de l'Europe*, t. 2 [avec Wolfgang Kaiser (dir.)], Paris, Albin Michel, 2013 ; *Les Musulmans dans l'histoire de l'Europe*, t. 1 [avec Bernard Vincent (dir.)], Paris, Albin Michel, 2011 ; *Tunisie, Pays sans bruit*, Arles, Actes Sud, 2011 ; *Lingua Franca, Histoire d'une langue métisse en Méditerranée*, Arles, Actes Sud, 2008.

#### HASSAN DARSI

Diplômé de l'École supérieure des arts visuels et plastiques de Mons (Belgique), Hassan Darsi a fondé en 1995 à Casablanca « La Source du Lion » puis en 2008, « L'Atelier de la Source du Lion », plate-forme d'expérimentation, de production et d'échanges artistiques. Fortement imprégné par son vécu, son quotidien et son environnement, il interroge l'espace public. Ainsi, il recouvre de bandes adhésives dorées la façade d'une galerie d'art à Casablanca (2007), les blocs en béton de la jetée du port de Guia de Isora à Tenerife (2008) et ceux de la jetée du port de Marseille (2012), modifiant ainsi leur perception. Le projet du parc de l'Hermitage, développé sous la forme de « Passerelles artistiques » de 2002 à 2008, a marqué le début d'une série d'actions et de travaux liés à des questionnements sur la ville, l'architecture et les espaces publics : *Le Lion se meurt*, *Le Passage de la modernité*, *Le Square d'en bas*, *Point zéro*, *Le Toit du monde*, *Chantiers en or...* Parallèlement à ces projets, Hassan Darsi a participé à de nombreuses expositions internationales dans des centres d'art, des musées et des biennales. Ses œuvres ont fait l'objet de plusieurs études et publications à travers le monde et sont présentes dans de nombreuses collections publiques et privées.

En 2012, le Centre Pompidou à Paris a fait l'acquisition de son œuvre *Le Projet de la maquette*.

Il a notamment publié : *L'Action et l'œuvre en projet*, Casablanca, Le Fennec, coll. « Abstrakt », 2011.

**EDHEM ELDEM**

Professeur au département d'histoire de l'université de Boğaziçi à Istanbul, Edhem Eldem a également enseigné dans les universités de Berkeley et de Harvard, à l'École des hautes études en sciences sociales (EHESS), à l'École pratique des hautes études et à l'École normale supérieure. Il a aussi été chercheur au Wissenschaftskolleg de Berlin. Ses travaux portent sur le commerce du Levant au XVIII<sup>e</sup> siècle, l'épigraphie funéraire ottomane, le développement socio-économique d'Istanbul au XIX<sup>e</sup> siècle, l'histoire de la Banque impériale ottomane, les figures ottomanes de la modernité, l'histoire de l'archéologie dans l'Empire ottoman et les formes du cosmopolitisme levantin. Ayant participé aux Rencontres d'Averroès de 1998, il a contribué à l'ouvrage *Le Noir et le Bleu, Un rêve méditerranéen*, publié à l'occasion de l'exposition du même nom au Mucem (Paris, Textuel, 2013).

Il est l'auteur entre autres de : *Scramble for the Past, A Story of Archaeology in the Ottoman Empire, 1753-1911* (avec Zainab Bahrani et Zeynep Çelik), Istanbul, Salt, 2011 ; *Un Orient de consommation*, catalogue d'exposition, Istanbul, Musée de la Banque ottomane, 2010 ; *L'Épithète ottomane musulmane, XVI<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles* (avec Nicolas Vatin), Leuven Peeters Publishers, 2007 ; *La Méditerranée turque* (avec Feride Cicekoğlu), Paris, Maisonneuve et Larose, 2000.

**THIERRY FABRE**

Créateur et concepteur des Rencontres d'Averroès, Thierry Fabre est également chercheur, essayiste et éditeur. Il est membre du comité de rédaction de la revue *Esprit* et responsable de la programmation et des relations internationales au Mucem (musée des Civilisations de l'Europe et de la Méditerranée) à Marseille. Il a également été commissaire général de l'exposition temporaire d'ouverture du Mucem : « Le Noir et le Bleu, Un rêve méditerranéen ».

Il est notamment l'auteur de : *Le Noir et le Bleu, Un rêve méditerranéen*, catalogue d'exposition [avec Anissa Bouayed (dir.)], Mucem, Paris, Textuel, 2013 ; *Méditerranée, les Porteurs de rêves* [avec Catherine Portevin (dir.)], Mucem, Paris, Textuel, 2013 ; *Éloge de la pensée de midi*, Arles, Actes Sud, 2007 ; *Traversées*, Arles, Actes Sud, 2001. Il a également dirigé : *Entre Europe et Méditerranée, les Défis et les Peurs* (avec Paul Sant Cassia), Arles, Actes Sud, 2005 ; *Paix et guerres entre les cultures* (avec Emiliano La Parra), Arles, Actes Sud, 2005 ; *Les Représentations de la Méditerranée* (avec Robert Ilbert), Paris, Maisonneuve et Larose, 2000 ; *La Méditerranée créatrice*, La Tour-d'Aigues, L'Aube, 1994.

**JOSÉ ANTONIO GONZÁLEZ ALCANTUD**

Professeur d'anthropologie sociale à l'université de Grenade, José Antonio González Alcantud est aussi académicien correspondant de l'Académie royale des sciences morales et politiques d'Espagne. Directeur de recherches sur le Maghreb et l'Andalousie, il enseigne en tant que professeur invité à l'École des hautes études en sciences sociales à Paris mais aussi à Harvard, à Princeton ou encore à Nice. Il a été président de la Commission andalouse d'ethnologie et directeur du Centre de recherches ethnologiques de Grenade.

Auteur de plusieurs ouvrages et directeur de plusieurs œuvres collectives, on citera particulièrement : *El Malestar en la cultura patrimonial, La otra memoria global*, Barcelone, Anthropos, 2012 ; *Memoria y patrimonio, Concepto y reflexión desde el Mediterráneo* (avec Calatrava Escobar), Grenade, Editorial Universidad de Granada, 2012 ; *Racismo elegante, De la teoría de las razas culturales a la invisibilidad del racismo cotidiano*, Barcelone, Bellaterra, 2011 ; *El Mediterráneo plural en la Edad Moderna, Sujeto histórico y diversidad cultural* [avec André Stoll (dir.)], Barcelone, Anthropos, 2011 ; *Le Maure d'Andalousie, les Raisons d'une expulsion et la Formation d'un stéréotype*, Apt, L'Archange Minotaure, 2007.

**SALAM KAWIBI**

Politologue, il est diplômé en sciences économiques et relations internationales de l'université d'Alep en Syrie et en sciences politiques de l'Institut d'études politiques (IEP) d'Aix-en-Provence. Il est directeur adjoint et directeur de recherche au centre *Arab Reform Initiative* et président de l'association « Initiative pour une Syrie nouvelle ». Professeur associé à l'université Paris-1 (Migration et développement) et chercheur à la faculté des sciences sociales et politiques à l'université d'Amsterdam de 2009 à 2011, il a été chercheur et responsable de l'antenne d'Alep de l'Institut français du Proche-Orient (IFPO, ex-IFEAD) de 2000 à 2006. Salam Kawakibi est membre du comité de rédaction de la revue *Confluences méditerranéennes* et membre du conseil consultatif de l'Assemblée des citoyens et citoyennes de la Méditerranée.

Il est l'auteur notamment de : « Syrie : entre contestation civile et politique », in *États des résistances dans le Sud*, 2010, *Monde arabe*, Bruxelles, Centre Tricontinental, 2010 ; « Internet ou Inter-not : l'expérience syrienne », in Khadija Mohsen-Finan (dir.), *Les Médias en Méditerranée, Nouveaux médias, monde arabe et relations internationales*, Arles, Actes Sud, 2009 ; *L'Émergence de la société civile en Syrie et le Partenariat euro-méditerranéen*, Barcelone, Cidob, 2007.

**ALAIN DE LIBERA**

Professeur de philosophie, Alain de Libera est spécialiste de l'histoire de la philosophie médiévale et de la théologie chrétienne. Après avoir été professeur à l'université de Genève en histoire de la philosophie médiévale et directeur d'études à l'École pratique des hautes études, il est professeur au Collège de France, titulaire de la chaire d'Histoire de la philosophie médiévale depuis 2012. Il a dirigé l'Institut d'études médiévales de l'Institut catholique de Paris de 2010 à 2012 et est *Fellow* de la British Academy. Membre du comité de rédaction de la revue *Critique* (Éditions de Minuit) et des *Archives d'histoire littéraire et doctrinale du Moyen Âge*, Alain de Libera a dirigé ou codirigé plusieurs collections dont « Études de philosophie médiévale » et « Sic et Non » aux éditions Vrin. Il est l'un des fondateurs des Rencontres d'Averroès auxquelles il a participé à plusieurs reprises.

Parmi ses nombreuses publications, on notera tout particulièrement :

*Archéologie du sujet III / 1. L'Acte de penser, la Double révolution*, Paris, Vrin, 2014 ; *Après la métaphysique : Augustin ?*, Paris, Vrin, 2013 ; « Les Latins parlent aux Latins », in Philippe Büttgen (dir.), *Les Grecs, les Arabes et nous, Enquête sur l'islamophobie savante*, Paris, Fayard, 2009 ; *Pour Averroès, Introduction à Averroès, l'Islam et la Raison*, Paris, GF-Flammarion, 2000.

**BRIGITTE MARIN**

Brigitte Marin est professeur d'histoire moderne à Aix Marseille Université et directrice d'études à l'École des hautes études en sciences sociales. Elle dirige la Maison méditerranéenne des sciences de l'homme (MMSH) à Aix-en-Provence et, depuis 2011, le laboratoire d'excellence « Les sciences humaines et sociales au cœur de l'interdisciplinarité pour la Méditerranée » (LabexMed). Ancienne élève de l'École normale supérieure de Saint-Cloud, elle a été maître de conférences à l'université de Provence, puis directrice des études pour l'histoire moderne et contemporaine à l'École française de Rome de 2000 à 2006. Ses travaux portent sur l'histoire urbaine de l'Italie moderne, plus particulièrement sur Naples au XVIII<sup>e</sup> siècle.

Parmi ses publications, on citera : *Les Sociétés méditerranéennes face au risque, Économies* [avec Gérard Chastagnaret, Olivier Raveux et Carlo Travaglini (dir.)], Le Caire, Ifao, 2012 ; *L'Aventure des mots de la ville à travers le temps, les langues*,

*les sociétés* [avec Christian Topalov, Laurent Coudroy de Lille, Jean-Charles Depaule (dir.)], Paris, Laffont, 2010 ; *Naples*, (dir.), Paris, Citadelles et Mazenod, 2010.

#### MARIO RIZZI

Longtemps photographe avant de devenir vidéaste et documentariste, Mario Rizzi est un artiste d'origine italienne installé à Berlin. Ses films ont été sélectionnés à diverses reprises au Festival du film de Berlin et son travail a été récompensé par plusieurs prix comme celui de la Biennale de Sharjah (Émirats arabes unis) en 2005 et le prix Mulliqi au Kosovo en 2004. Son documentaire *Murat ve Ismail* fait partie de la collection permanente du Museum of Modern Art de New York (Moma). Son dernier film *Al Intithar (L'Attente)*, premier volet d'une trilogie intitulée *Bayt (Maison)*, raconte le quotidien des réfugiés syriens dans un camp en Jordanie. Il a été sélectionné en 2013 dans la catégorie Courts-métrages au 63<sup>e</sup> Festival du film de Berlin.

#### PINAR SELEK

Sociologue, écrivain, féministe engagée, antimilitariste, réfugiée politique en France, Pinar Selek est docteur *honoris causa* de l'École normale supérieure de Lyon. Ses domaines de recherche ont pour thématiques la marginalisation, la construction des genres, la question kurde et les mouvements sociaux en Turquie. Sa thèse de sciences politiques porte sur « Les mouvements sociaux dans un contexte autoritaire ». Elle a été accusée d'avoir collaboré à ce que les autorités turques ont appelé « l'attentat du bazar d'Istanbul » le 9 juillet 1998. Relaxée à trois reprises, le procureur a fait appel à chaque fois. Condamnée à la prison à perpétuité par la justice turque en janvier 2013, elle a fui son pays en 2008 pour l'Allemagne, puis la France. Elle a assuré la coprésidence du Festival du livre de Mouans-Sartoux sur le thème « Même pas peur ! » du 4 au 6 octobre 2013.

Elle a récemment publié : *La Maison du Bosphore*, Paris, Liana Levi, 2013 ; *Loin de chez moi... mais jusqu'où ?*, Donnemarie-Dontilly, Éditions iXe, coll. « La petite ixe », 2012.

#### AMALIA SIGNORELLI

Anthropologue, Amalia Signorelli a étudié les migrations, la condition des femmes en Italie, le clientélisme, l'urbanisme et la modernisation en Italie et au Mexique. Son livre *Antropologia urbana* (Milan, 1966), traduit en espagnol, est considéré comme une référence pour les étudiants en anthropologie urbaine en Italie et dans les universités hispanophones. Elle a été professeur à la faculté de sociologie de l'université Federico II à Naples, à l'université La Sapienza de Rome et à l'université de Urbino. Conférencière, elle a également enseigné à l'École des hautes études en sciences sociales à Paris et au département d'anthropologie de l'université autonome de Mexico. Sollicitée comme experte des questions de migrations auprès du Bureau international du travail et de la Communauté européenne, Amalia Signorelli s'intéresse à ce que fut le statut des femmes en Italie pendant les vingt années d'hégémonie de Silvio Berlusconi.

Parmi ses publications, on notera plus particulièrement : *Antropologia culturale*, New York, McGraw-Hill, 2011 ; « Le ambiguë pari opportunità e il nuovo maschilismo », in Paul Ginsborg et Enrica Asquer, *Berlusconismo : Analisi di un sistema di potere*, Bari, Laterza, 2011 ; « Genre : un concept désormais inutile ? », *Le Journal des anthropologues*, 2011, p. 124-125 ; *Migrazioni e incontri etnografici*, Palerme, Sellerio Editore, 2006 (cet ouvrage a reçu le prix Costantino Nigra et le prix Giovi-Citta di Salerno).

#### IRÈNE THÉRY

Directrice d'études à l'École des hautes études en sciences sociales (EHESS), spécialisée dans la sociologie du droit, de la famille et de la vie privée, Irène Théry travaille sur les transformations contemporaines des liens entre les sexes et les générations. Sociologue engagée dans le débat public, elle a rédigé en 1998, à la demande de Martine Aubry et d'Élisabeth Guigou, ministres du gouvernement Jospin, le rapport « Couple, filiation et parenté » préconisant de nombreuses réformes du droit de la famille. Elle a publié plusieurs ouvrages sur les mutations du droit et de la justice de la famille, sur les familles recomposées et sur le masculin et le féminin. Elle a défendu le mariage pour tous devant la commission des lois de l'Assemblée nationale. Membre du Haut Conseil de la famille, elle a été chargée par la ministre de la Famille Dominique Bertinotti de présider un groupe de travail sur le thème « Filiation, origines, parentalité ».

Elle a notamment publié : *Mariage du même sexe et filiation* (dir.), Paris, Éditions de l'EHESS, coll. « Cas de figure », 2013 ; *La Distinction du sexe, Une nouvelle approche de l'égalité*, Odile Jacob, 2007.

THIERRY FABRE Penser la Méditerranée au XXI <sup>e</sup> siècle	7
I Athènes, Cordoue, Jérusalem. Héritage partagé ou dénié ?	11
ALAIN DE LIBERA Athènes, Cordoue, Jérusalem. Héritage partagé ou dénié ?	13
JOSEPH CHETRIT Les enjeux linguistiques et idéologiques d'une révolution culturelle juive au Moyen Âge	43
JOSÉ ANTONIO GONZÁLEZ ALCANTUD L'héritage andalou : un mythe positif pour penser l'Europe	55
ALI BENMAKHLouF Traduction, empathie et forme de vie	67
II La Méditerranée, continent liquide ou ensemble fracturé ?	79
EDHEM ELDEM Comprendre la Méditerranée de Braudel à nos jours	81
FRANCO CARDINI La Méditerranée et la rencontre entre les religions : la chrétienté latine et l'islam	93
JOCELYNE DAKHLIA Une Méditerranée sans entre-deux ?	107
BRIGITTE MARIN Unité de la Méditerranée ? Les constructions de l'histoire	115

<b>III</b>		
Féminin-masculin, liberté ou/et domination ?		123
<b>IRÈNE THÉRY</b>		
L'égalité hommes-femmes au prisme de la complexité des relations de genre		125
<b>PINAR SELEK</b>		
Le mouvement féministe en Turquie combat la domination masculine		137
<b>AMALIA SIGNORELLI</b>		
L'émancipation peut-elle être un camouflage ?		147
<b>IV</b>		
Entre Europe et Méditerranée, paix impossible ou/et guerre improbable ?		151
<b>GILBERT ACHCAR</b>		
Guerre et paix autour de la Méditerranée		153
<b>HAMIT BOZARSLAN</b>		
La violence et la Méditerranée : une impossible équation ?		161
<b>DENIS CHARBIT</b>		
Israël-Palestine dans l'impasse : facteurs conjoncturels, causes structurelles		167
<b>SALAM KAWAKIBI</b>		
Aux origines d'une révolution		177
<b>V</b>		
La Méditerranée créatrice, l'art dans la Cité		187
<b>MUSTAPHA BENFODIL</b>		
Algérie : de « Bezzef ! » à « Barakat ! », écritures citoyennes		189
<b>HASSAN DARSI</b>		
Le jardin des possibles		199
<b>MARIO RIZZI EN CONVERSATION AVEC DOROTHEA SCHÖNE</b>		
À la recherche d'une redéfinition de la condition humaine		205



# Les Rencontres d'Averroès

## Autour d'Averroès, L'héritage andalou

1<sup>res</sup> Rencontres d'Averroès

16,5 × 23 cm, 144 p., bibliographies, 2003.

Textes de Mohammed Abed al-Jabiri, Mikel De Epalza, Thierry Fabre, Maurice-Ruben Hayoun, Robert Ilbert, Alain de Libera, Françoise Micheau, Jean Reynal, Elias Sanbar, Mohamed Talbi, Émile Temime, Haïm Zafrani, Rodrigo De Zayas.

ISBN 2-86364-123-9

## Comprendre la violence et surmonter la haine en Méditerranée

9<sup>e</sup> Rencontres d'Averroès

16,5 × 23 cm, 144 p., bibliographies, 2003.

Textes de Yadh Benachour, Thierry Fabre, Jean Flori, Ilan Greilsammer, Alain Joxe, Rashid Khalidi, Théo Klein, Olivier Mongin, Stéphane Mosès, Abderhaman Moussaoui, Myriam Revault d'Allonnes, Abraham Ségal, Benjamin Stora.

ISBN 2-86364-118-2

## Colonialisme et postcolonialisme en Méditerranée

10<sup>e</sup> Rencontres d'Averroès

16,5 × 23 cm, 192 p., bibliographies, 2004.

Textes de Sophie Bessis, Omar Carlier, Jocelyne Dakhli, Dominique David, Daho Djerbal, Thierry Fabre, Hassan Hanafi Hanassien, Robert Ilbert, Jean-Jacques Jordi, Mohamed Kenbib, Gérard Khoury, Gilles Manceron, Kalypso Nicolaidis, Joaquim Pais de Brito, Daniel Rivet, Sylvie Thenault, Ahmed Youssef.

ISBN 2-86364-128-X

## Dieu, les monothéismes et le désenchantement du monde

11<sup>e</sup> Rencontres d'Averroès

16,5 × 23 cm, 144 p., bibliographies, 2005.

Textes de Esther Benbassa, Omar Carlier, Dominique Bourel, Abdelmajid Charfi, Gilles Dorival, Jean-Claude Eslin, Thierry Fabre, Michel Guérin, Mireille Hadas Lebel, Samir Khalil Samir, Joseph Maïla, Youssef Sedik, Dariush Shayegan.

ISBN 2-86364-136-0

## De la richesse et de la pauvreté entre Europe et Méditerranée

12<sup>e</sup> Rencontres d'Averroès

16,5 × 23 cm, 160 p., 2006.

Textes de Gilbert Benhayoun, Ali Bensaâd, Alain Bresson, Abdesselam Cheddadi, Georges Corm, Colette Establet, Thierry Fabre, Giovanni Levi, Jacques Marseille, Majid Rahnema, Jean-Louis Reiffers, Biagio Salvemini, Patrick Viveret.

ISBN 978-2-86364-171-2

## Liberté, libertés, entre Europe et Méditerranée

13<sup>e</sup> Rencontres d'Averroès

16,5 × 23 cm, 128 p., 2007.

Textes de Hassan Abbas, Jean Bauberot Joseph Bahout, Jean Bauberot, Sana Ben Achour, Rony Brauman, François Burgat, Driss El Yazami, Thierry Fabre, Altan Gokalp, Henry Laurens, Mohamed Mouaqit, Gemma Martin Munoz.

ISBN 978-2-86364-184-2 / 12€

## La Méditerranée au temps du monde

14<sup>e</sup> Rencontres d'Averroès

16,5 × 23 cm, 128 p., 2008.

Textes de : Aïcha Ben Abed, Dominique Eddé, Thierry Fabre, Moris Farhi, Smaïl Goumeziane, Bahgat Korany, Zaki Laïdi, Michel Peraldi, Didier Pralon, Maurice Sartre, Georges Tolias, Jean-Claude Tourret.

ISBN 978-2-86364-190-3

## Entre Islam et Occident, la Méditerranée ?

15<sup>e</sup> Rencontres d'Averroès

16,5 × 23 cm, 128 p., 2009.

Textes de : Cengiz Aktar, Ali Benmakhlouf, Abdennour Bidar, Mustapha Cherif, Jocelyne Dakhli, Mathias Enard, Thierry Fabre, Franck Frégosi, Marwan Rashed, Mohamed Tozy, Nadia Yassine.

ISBN 978-2-86364-195-8

## La Méditerranée, Figures du tragique

16<sup>e</sup> Rencontres d'Averroès

16,5 × 23 cm, 96 p., 2010.

Textes de : Jean-Christophe Attias, Stéphane Audoin-Rouzeau, Barbara Cassin, Thierry Fabre, Michel Guérin, Mahmoud Hussein, Farhad Khosrokhavar, Takis Theodoropoulos.

ISBN 978-2-86364-251-1

## Méditerranée, Un monde fragile

17<sup>e</sup> Rencontres d'Averroès

16,5 × 23 cm, 128 p., 2011.

Textes de : Abdeslam Dahman Saïdi, Mohamed El Faïz, Thierry Fabre, Andrea Ferrante, Abderrahmen Gannoun, Titouan Lamazou, Henri-Luc Thibault, Nicole Petit-Maire, Michel Petit, Pierre Rabhi, Piero Sardo, Jean-Christophe Victor.

ISBN 978-2-86364-256-6

## L'Europe et l'islam, La liberté ou la peur ?

18<sup>e</sup> Rencontres d'Averroès

16,5 × 23 cm, 128 p., 2012.

Textes de : Rasmus Alenius Boserup, Alaa al-Aswany, Farida Belkacem, Fethi Benslama, Leyla Dakhli, Michel Foucher, Gabriel Martinez-Gros, Géraud Poumarède, Amr el-Shobaki, Margarete Spohn.

ISBN 978-2-86364-271-9

## La Cité en danger ? Dictature, transparence et démocratie

19<sup>e</sup> Rencontres d'Averroès

16,5 × 23 cm, 128 p., 2013.

Textes de : Angelo d'Orsi, Milad Doueïhi, Fabrice Epelboin, Panagiotis Grigoriou, Ahmet Insel, Guillaume Le Blanc, Ziad Majed, Pilar Martínez-Vasseur, Andrea Mubi Brighenti, Raimundo Viejo Viñas, Amira Yahyaoui.

ISBN 978-2-86364-285-6