

mohammed
abed al-jabri

introduction à la critique
de la raison arabe



éditions la découverte / institut du monde arabe
textes à l'appui / série islam et société

Mohammed Abed Al-Jabri, *Introduction à la critique de la raison arabe*, La Découverte/IMA, 1994.

Présentation

par Ahmed Mahfoud et Marc Geoffroy

Ce livre se propose d'offrir au lecteur de langue française une illustration de l'œuvre d'un penseur marocain dont l'impact est aujourd'hui déterminant chez les intellectuels du monde arabe, Mohammed Abed al-Jabri. Si ce philosophe a pu émerger au premier rang de la pensée arabe contemporaine, c'est en effet parce que son œuvre, une critique épistémologique de la culture arabo-islamique savante, marque pour ces intellectuels un regard neuf et systématique sur cette production, et leur propose une manière radicalement nouvelle d'assumer leur rapport au passé.

Professeur de philosophie à l'université de Rabat depuis 1967 et figure active de la gauche marocaine, M. A. al-Jabri a participé dès 1966 à la rédaction de manuels d'enseignement qui ont été d'une grande utilité aux étudiants et enseignants de philosophie dans le Maghreb. Son souci pour l'enseignement s'est d'ailleurs exprimé d'autre part dans trois écrits où il traite de problèmes pédagogiques et intellectuels, *Éclairages sur la question de l'enseignement au Maroc*¹,

1. *Aḥwâ' 'alâ mushkil al-ta'lim fî al-maghrib*, Casablanca, 1973.

*Pour une vision progressiste de nos problèmes culturels et pédagogiques*² et *Les Politiques d'enseignement au Maghreb*³. Mais c'est la parution de *Nous et la tradition. Lectures contemporaines de notre tradition philosophique* qui devait assurer sa réputation de penseur dans le monde arabe. L'introduction à *Nous et la tradition*, qui connut au moment de sa parution un retentissement particulier, a été intégrée au présent livre (première partie et conclusion). L'auteur y expose une procédure méthodologique « disjonctive-rejonctive » pour la lecture des textes philosophiques arabo-musulmans, qu'il applique ensuite à Fârâbî, Avicenne, Avempace (Ibn Bâjja), Averroès et Ibn Khaldûn. Le souci de distanciation qu'il manifeste en relevant les fondements épistémologiques du discours philosophique invite la conscience arabe à acquérir les réflexes de l'objectivité. L'application qu'il fait dans cet ouvrage, et dans d'autres ultérieurs, de concepts épistémologiques, rappelle sa contribution pionnière à la diffusion de l'épistémologie moderne dans le monde arabe, et à la réflexion sur celle-ci, au travers d'un ouvrage en deux volumes, *Introduction à la philosophie des sciences. I-Les Mathématiques et le rationalisme contemporain. II-La Méthode expérimentale et l'évolution de la pensée scientifique*⁴.

La volonté de comprendre le fonctionnement de la raison arabe et de déterminer les conditions de sa rénovation, mûrie par l'auteur tout au long de son engagement dans la vie sociale et dans ses premières œuvres intellectuelles, l'amènerait finalement à réaliser son œuvre majeure en trois volumes, *Critique de la raison arabe. I-La Formation de la raison arabe. II-La*

2. *Min ajl ru'ya taqaddumiyya li-ba'di mashâkilinâ al-fikriyya wa al-tarbiyya*, Casablanca, 1977.

3. *Al-Siyâsât al-ta'limiyya bi al-maghrib al-'arabi*, Casablanca, 1989.

4. *Mudkhal ilâ falsafat al-'ulûm. I-Tatawwur al-fikr al-riyâdi wa al-'aqlâniyya al-mu'âsirâ. II-Al-Minhâj al-tajribi wa tatawwur al-fikr al-'ilmi*, Casablanca, 1976.

*Structure de la raison arabe : étude analytique et critique des ordres cognitifs dans la culture arabe. III-La Raison politique arabe. Déterminants et manifestations*⁵. Dans cette étude qui couvre l'ensemble de la tradition intellectuelle arabo-islamique, il dégage de celle-ci un certain nombre de notions maîtresses, *mettant en ordre* les éléments de la tradition éclatés dans les représentations de la conscience arabe.

Nous avons à l'origine conçu de nous atteler à la traduction de l'œuvre majeure de l'auteur, la *Critique de la raison arabe*. Mais pour des raisons éditoriales, nous avons jugé préférable de faire précéder ce travail de la traduction d'un texte plus bref qui permettrait au lecteur de se représenter les contours essentiels de l'œuvre de M. A. al-Jabri. D'où ce livre, composé à partir de deux ouvrages différents de l'auteur⁶, rassemblant des thèses que l'on peut considérer comme des repères sur sa trajectoire.

Ce travail se justifie amplement par le fait que la réflexion de l'auteur se présente aujourd'hui à nombre d'intellectuels arabes comme une issue possible à l'aporie dans laquelle s'est depuis longtemps enfermé l'ensemble de la pensée arabe contemporaine quant à sa manière d'assumer la problématique incontournable pour le monde arabo-musulman du rapport « tradition-modernité ».

5. *Naqd al-'aql al-'arabi. I-Takwin al-'aql al-'arabi*, Beyrouth-Casablanca, 1982. II-*Binyat al-'aql al-'arabi : dirâsa tahliliyya naqdiyya li-muzum al-ma'rifu fî al-thaqâfa al-'arabiyya*, Beyrouth-Casablanca, 1986. III-*Al-'Aql al-siyâsi al-'arabi : muhaddidâtuh wa tajalliyâtuh*, Beyrouth-Casablanca, 1989.

6. *Nahnu wa al-turâth. Qirâ'ât mu'âsira fî turâthinâ al-falsafi*. [Nous et la tradition. Lectures contemporaines de notre tradition philosophique], Beyrouth-Casablanca, 1980 ; et *Al-Turâth wa al-hudâtha* [Tradition et modernité], Beyrouth, 1991.

Qu'est-ce que la « tradition » (*turâth*) ?

Dans un livre paru en 1982, *Le Discours arabe contemporain*⁷, qui se voulait un travail préliminaire à la *Critique de la raison arabe*, M. A. al-Jabri dressait un « état des lieux » de la pensée arabe moderne. Il en ressortait que la pensée arabe contemporaine tout entière était exposée à l'autorité de pères fondateurs, au mécanisme de l'analogie du connu à l'inconnu, au non-réalisme, et à un mode de fonctionnement où la connaissance de l'objet à connaître est subordonnée à la possibilité de projeter sur lui des figures idéologiques.

Le caractère aporétique du discours de la « renaissance » arabe (*nahda*) tient donc au fait que celui-ci est toujours exposé à l'efficiencia d'habitus et de résidus qui façonnent la raison arabe depuis l'époque du déclin de la culture arabo-islamique. A ces entraves d'ordre structural s'ajoute la « vassalisation » qu'inflige à la conscience arabe l'emprise de moyens de médiation de plus en plus influents, accaparés par des voix complices d'hégémonismes planétaires. La possibilité d'une conscience critique et d'une attitude objective, déjà compromise par le manque d'un rapport distancié au passé, s'amenuise ainsi davantage encore.

M. A. al-Jabri choisit de faire porter son travail sur les entraves inhérentes à la conscience arabe elle-même, de relever le mode de fonctionnement théorique et l'arsenal conceptuel *a priori* qui gouvernent l'exercice de la pensée, constituants de la *raison arabe*. Cette démarche lui est dictée par les conditions spécifiques qui entourent dans la pensée arabe le problème du rapport au *turâth*, terme que nous avons choisi de rendre partout ici par « tradition », même si tous les mots susceptibles de traduire la notion de *turâth* dans les langues européennes sont en fait impropres à en

7. *Al-Khitâb al-'arabî al-mu'âsir*, Beyrouth, 1982.

restituer intégralement le sens. Notre choix ne pouvait donc être qu'un pis-aller. Il aurait certes été possible de traduire ou de paraphraser le terme de *turâth* d'une façon plus approchante que nous ne l'avons fait, en fonction de chaque contexte. Mais cela aurait eu pour inconvénient de faire éclater l'unité d'une notion qui s'est approprié, à l'intérieur de la pensée arabe moderne, le statut de catégorie. Si ni le mot « héritage » ni le mot « patrimoine », ni même celui de « tradition », même reçus au sens fort d'« héritage spirituel », ne sont aptes à rendre « la charge affective et le contenu idéologique » véhiculés par la notion de *turâth* dans la pensée arabe moderne, c'est que la pensée occidentale est parvenue à accomplir un *dépassement* qui lui permet de reléguer son passé dans un lieu où elle peut en être la spectatrice agente, alors que, dans la conscience arabe, le *turâth* n'est pas seulement une « collection de traces du passé », mais bien plutôt un *tout* culturel qui comprend « une foi, une Loi, une langue, une littérature, une raison, une mentalité, un attachement au passé, une projection dans l'avenir, etc. ». Le *turâth* n'est pas le legs d'un père disparu au fils, mais un père toujours présent, vivant dans le fils. Tout essor, tout dépassement, doit donc être précédé d'un travail exhumatoire de cette présence latente pour la rejoindre sous une forme nouvelle, en tant qu'*agents* et non plus en tant que *patients*. C'est en fonction de ces définitions du *turâth* que M. A. al-Jabri élabore la conception particulière du rapport tradition-modernité par laquelle il se démarque des grands courants qui ont constitué la pensée arabe moderne et contemporaine, écartant aussi bien le fondamentalisme (*sala-fiyya*), qui se propose de reconstituer le présent sur le modèle d'un passé « tel qu'il aurait dû être », que le « libéralisme » arabe, qui se réclame du présent européen, reléguant le passé « sans s'en être vraiment affranchi », ou le « conciliationnisme » éclectique.

Une approche intraculturelle

L'apport le plus original de al-Jabri par rapport à l'ensemble de la production intellectuelle moderne consacrée à la culture arabo-islamique est sans doute d'avoir voulu inscrire sa démarche à l'intérieur même du champ culturel arabo-islamique, traité comme un système de notions, de valeurs, doué de sa consistance propre, dans lequel il faut s'engager, qu'il faut habiter, pour le percevoir dans sa réalité propre. Cette approche « intraculturelle » va délibérément à l'encontre de celle des chercheurs orientalistes, comme de celle des intellectuels arabo-musulmans qui, consciemment ou non, délivrent leur discours à partir d'un lieu de regard extérieur, celui du Sujet européen, qui rapporte *de facto* chaque objet à son propre domaine de souveraineté, dans lequel l'objet *n'a pas lieu*. La fréquentation, même assidue, de ces auteurs risque donc de ne pouvoir guère diminuer la perplexité qu'éprouve le lecteur européen face au réel historique ou présent des sociétés musulmanes et aux multiples phénomènes « spectaculaires » qui en émanent. Lorsque, pour décrire ou appréhender l'Autre, le sujet s'en tient à son propre système de référence, il se condamne à ne jamais pouvoir appréhender les notions en jeu dans leur véritable portée, et à commettre parfois contresens sur contresens, comme le montrent maintes expériences passées ou présentes de dialogue entre arabo-musulmans et européens.

L'attitude intraculturelle de al-Jabri ne se veut donc pas une attitude de repli sur soi : d'abord parce qu'elle est peut-être la seule à même d'offrir à l'« Autre » européen qui acceptera de mettre entre parenthèses ses propres normes de référence une compréhension vraiment adéquate de l'univers culturel arabo-musulman. Or une telle compréhension renouvelée est aujourd'hui plus nécessaire que jamais, toute problématique posée aujourd'hui dans un domaine culturel particulier ten-

dant nécessairement à se « dénationaliser » sans cesse davantage du fait des interdépendances de plus en plus étroites qui se tissent au niveau planétaire ; ensuite et surtout parce que le regard intraculturel de al-Jabri s'étend sur l'extérieur et qu'il répond aux exigences de la modernité en investissant dans sa démarche des concepts méthodologiques et épistémologiques, acclimatés au champ culturel arabo-islamique.

L'originalité et la nouveauté de sa démarche ont permis à M. A. al-Jabri d'être l'initiateur de trois nouvelles conceptions majeures, dont l'influence est déterminante sur le cours de l'évolution de la pensée arabe :

- la découverte des trois *ordres cognitifs* qui régissent la pensée arabo-islamique, et dont l'analyse fait l'objet de la *Critique de la raison arabe* ;

- la thèse de la résurgence de la pensée rationnelle en Al-Andalus, où se serait produit, au travers de l'averroïsme, une *rupture*, au sens épistémologique, avec les formes de pensée théorique en usage dans l'Orient musulman ;

- l'idée que l'évolution de la pensée, dans l'histoire du monde arabo-musulman, a toujours été régie par le politique et non par le scientifique comme en Occident. Al-Jabri explique ainsi pourquoi le rationalisme averroïste n'a pu persister dans le monde musulman, alors qu'il s'est au contraire propagé en Occident, où il joua un rôle déterminant dans la renaissance culturelle européenne.

Les trois ordres cognitifs

M. A. al-Jabri relève dans le savoir arabo-islamique trois *ordres cognitifs* qui régissent et conditionnent la raison arabe. Mais qu'est-ce au juste que la raison arabe ? M. A. al-Jabri la définit comme « l'ensemble des principes et des règles dont procède le savoir dans

la culture arabe ». Or ces principes et ces règles ne remontent pas, en tant que tels, à l'époque que la conscience arabe perçoit généralement comme celle de ses origines, l'époque antéislamique (*jāhiliyya*), mais à une autre époque, celle où « fut reproduit l'héritage culturel (des Arabes de la période anté-islamique et des commencements de l'Islam) de manière à l'ériger en « tradition », i.e. en cadre référentiel à partir duquel aurait lieu le regard des Arabes sur les choses : « l'univers, l'homme et l'histoire », l'« époque de la Codification » (*ʿaṣr al-tadwīn*)⁸ que l'on situe aux II^e/VIII^e et III^e/IX^e siècles. Dans ce cadre se définit la conscience arabe aussi bien dans sa manière de penser son passé que dans son déploiement ultérieur.

Ici émergent les trois ordres cognitifs, l'« Indication » (*bayān*), l'« Illumination » (*ʿirfān*) et la « Démonstration » (*burhān*), qui vont se déployer, se confronter, pour finalement s'amalgamer dans l'exercice de la raison arabe. Ils survivront jusqu'à nos jours dans cet amalgame.

L'« Indication » représente la structure majeure dans la raison arabe. C'est le Texte qui est à la fois l'objet et le régulateur de l'exercice de la raison indicationnelle. Ce champ cognitif s'est structuré au travers des sciences arabo-islamiques autochtones discursives : la grammaire (*naḥw*), la science de la Loi (*fiqh*), la théologie dialectique (*kalām*) et la rhétorique (*ba-lāgha*). La raison conçoit des règles pour l'interprétation du Texte révélé et puise le sens des lois sociales, naturelles, logiques, ontologiques, etc., dans le Texte. Toute vérité puise sa justification dans le Texte, plutôt que dans la raison. La raison elle-même s'aligne sur la logique du Texte et se forme selon les fluidités ou les

8. On désigne ainsi l'époque à laquelle les savants musulmans s'attachèrent systématiquement à la mise par écrit (*tadwīn*) de leur savoir transmis : dits prophétiques (*ḥadīth*), traditions juridiques, exégèses (*tafsīr*), savoir grammatical, traditions historiques islamiques et préislamiques.

rigidités qu'il offre. La connaissance dans ce champ consiste donc à faire reposer l'« inconnu » (*far'*, *ghâ'ib*) sur le « connu » (*aṣl*, *shâhid*). D'où la pratique de l'analogie, qui se contente d'une affinité (*shabah*) entre l'objet connu et l'objet à connaître, et ne peut donc produire que des jugements conjecturaux. Parce que la vision indicationnelle fait sien le dogme de la création *ex nihilo*, elle conçoit le monde, l'espace et le temps comme des particules discontinues tramées en permanence par la providence divine. Dès lors, il n'y a aucun lien nécessaire entre les choses, aucune causalité ; tout est « contingent », « occasionnel » ; l'homme n'agit qu'en tant que *patient*.

Comme ordre concurrent – et plus tard allié – de l'« Indication » apparaîtra l'« Illumination », dont la structure mère est la théosophie hermétique. L'Illumination structure la production intellectuelle des courants de pensée soufis, shî'ites, bâtinistes, etc. La saisie de la Vérité n'a pas lieu au moyen des règles philologiques ou juridiques, mais dans l'« intérieur » de l'homme. La culture étant marquée par l'Indication, l'illuminationniste se penchera sur le Texte, mais pour y reconnaître des « sens cachés », reflets des vérités déposées dans son être, lequel doit s'anéantir au monde pour rejoindre son origine. De même que le sens apparent (*zâhir*) n'est que le voile du sens caché (*bâṭin*), la raison n'est que le voile du « cœur », seul dépositaire de la connaissance. D'où une pensée expérientielle égoïque trouvant sa réalisation ultime dans l'ascension spirituelle (*mî'râf*). Libre cours est donné au raisonnement analogique qui ne repose plus sur l'affinité entre les choses, mais sur des systèmes de ressemblance disposés par une sorte de logique abductive. On recourt plus largement à la contingence pour justifier les grâces miraculeuses (*karâmât*) des saints (*awliyâ'*) dont le statut et l'autorité avoisinent ceux des prophètes.

Le troisième ordre cognitif dans la raison arabe est la « Démonstration » (*burhân*). L'activité démonstrative suit les traces de la logique aristotélicienne et son dispositif conceptuel. La Démonstration utilise comme mode de raisonnement principal le syllogisme. Celui-ci part de prémisses absolument vraies conduisant à une conclusion absolument vraie. La véracité de la conclusion est garantie par la rigueur de la dérivation dans laquelle le « moyen terme », commun aux deux prémisses, assure la nécessité et la fécondité du raisonnement.

Historiquement, la pensée de type démonstrative a connu deux moments nettement distincts dans la pensée arabo-islamique. Le premier moment, c'est celui de la découverte d'Aristote en Orient au III^e/IX^e siècle. Ce moment a culminé avec l'apport des philosophes Fârâbî et Ibn Sînâ (Avicenne). La Démonstration telle que l'utilisèrent ces philosophes s'est entremêlée avec les deux autres ordres cognitifs, l'Indication et l'Illumination, pour aboutir à un syncrétisme des trois ordres – reflété dans l'œuvre de Ghazâlî – dans lequel la Démonstration fut la grande perdante.

La résurgence andalouse

La seconde partie du présent livre illustre historiquement comment l'auteur conçoit les conditions de formation de cette « crise de la raison arabe ». On y trouvera esquissée la thèse d'après laquelle cette crise n'aurait pas frappé également l'ensemble de la pensée arabo-islamique. Les analyses que l'auteur consacre au courant rationaliste maghrébin-andalou – dans lequel il fait entrer Ibn Hâzîm, Averroès, Shâtîbî, Ibn Khaldûn – défendent le point de vue selon lequel ce courant aurait réalisé une « rupture épistémologique » avec les systèmes de pensée théorique orientaux, et ainsi réalisé une « relève » dans la raison arabo-islamique. Al-Jabri

distingue en effet deux moments dans l'histoire de la pensée arabo-islamique. « Le premier de ces deux moments eut pour fond épistémologique le dispositif de la métaphysique émanationniste, et pour fond idéologique la fusion entre religion et philosophie. Il fut dominé par un esprit spiritualiste et idéaliste (...). Le second moment fut inauguré, épistémologiquement, par les apports critiques d'Ibn Ḥazm et d'Ibn Tûmart et, idéologiquement, par la tournure du conflit politique entre le califat abbasside, promoteur d'une pensée où le temporel s'"absolutise" dans la religion, et un État maghrébin-andalou dont l'existence même constituait la preuve que la pluralité du "temporel" pouvait exister au sein de l'unité religieuse. » Al-Andalus a en effet très tôt dans l'histoire musulmane médiévale représenté une entité culturelle autonome du fait de son indépendance politique à l'égard des États orientaux. Intellectuellement, cette région du monde musulman est restée longtemps attachée au littéralisme juridique des docteurs mâlikites, alors même que se développait en Orient les écoles théologiques (mu'tazilisme, ash'arisme) et philosophiques (imprégnées de néo-platonisme) dont les tendances au syncrétisme portaient en germe ce que al-Jabri considère comme une impasse épistémologique : la prédominance d'une pensée qui a pour caractéristique essentielle un mode de fonctionnement analogique où la connaissance du monde (« connu », *shâhid*) est subordonnée à la possibilité de projeter sur lui des formes propres à l'Au-delà (« inconnu », *ghâ'ib*). Dans ces conditions, la raison ne pouvait poursuivre une investigation de l'univers puisant dans les normes inhérentes à l'univers même.

Or la pratique de la philosophie et de la théologie se heurtait en Al-Andalus à un obstacle majeur : l'attitude des docteurs de la Loi mâlikites, dont le littéralisme farouchement ennemi de toutes les formes de spéculation – considérées comme hérésies ou « innovations blâmables » (*bid'a-s*) au regard du savoir

religieux – servait d'« idéologie officielle » au pouvoir de l'État andalou, qui se démarquait ainsi des États de l'Orient musulman, avec lesquels il était en conflit et en compétition. Ces derniers utilisaient eux-mêmes des systèmes philosophiques (le gnosticisme ismâ'îlien des Fatimides) ou théologiques (l'ash'arisme du califat abbasside) comme des armes idéologiques destinées à accroître leur domaine d'influence. Dans le contexte andalou, ces formes de pensée représentaient donc une « idéologie de l'adversaire », et étaient proscrites comme telles, au nom de l'orthodoxie religieuse littéraliste.

M. A. al-Jabri relève que, paradoxalement, c'est cette proscription frappant toute forme d'activité spéculative qui devait offrir une chance historique à la pensée andalouse, en la préservant largement de l'influence de systèmes de pensée marqués par l'interférence des ordres cognitifs qui, à la même époque, précipitaient l'Orient musulman dans l'« impasse épistémologique ». Les sources historiques attestent en effet que les premiers savants andalous qui eurent, à partir du IV^e/X^e siècle, le souci de s'ouvrir aux doctrines extra-juridiques se consacrèrent principalement – et intensivement – à l'étude des mathématiques et de la logique, du fait de l'interdit qui frappait toute spéculation ayant des implications métaphysiques. Les mathématiques et la logique, dans la mesure où elles ne remettaient pas directement en cause les dogmes littéralistes ayant trait au divin, étaient plus facilement tolérées par les docteurs de la Loi. Ces disciplines eurent en outre le mérite d'installer dans la pratique scientifique des savants andalous les mécanismes qui devaient présider à l'élaboration d'une pensée strictement « démonstrationnelle ».

On peut donc bien parler d'une école andalouse de pensée théorique. La caractéristique la plus saillante de la thématique de cette école, comme le relève l'auteur, est sans doute la critique du raisonnement

analogique, mécanisme cognitif fondamental de l'Indication. Cette critique s'exprime dans les œuvres d'Ibn Hazm et de Shâṭibî (science de la Loi), d'Ibn Maḍâ' (grammaire), dans la pensée théologique d'Ibn Tûmart comme dans la philosophie d'Averroès. A l'analogie disqualifiée, ces penseurs substituent d'autres procédures de raisonnement modelées sur le syllogisme aristotélicien, entraînant par là même des transformations irréversibles dans la vision du monde véhiculée par la pensée orientale. Comme il n'était plus possible de concevoir l'Au-delà par analogie au monde naturel, chacun de ces deux domaines (physique et métaphysique) devenait l'objet d'une connaissance autonome. La nature devait être connue d'après les lois inhérentes à elles, qui pouvaient être relevées et déduites à partir de la nature elle-même. Ainsi devenait possible une connaissance systématique et raisonnée du réel, et s'ouvraient des perspectives incalculables à la maîtrise, par la raison humaine, de l'univers.

En ce sens, le « second moment » de l'histoire arabo-islamique constitue une « relève », un dépassement historique, du premier. Cependant, il faut bien dire que les potentialités immenses que véhiculait ce moment ont surtout pris corps non dans le monde arabo-musulman, mais dans l'Occident chrétien, où l'averroïsme fut un facteur capital d'essor intellectuel. Comment expliquer que la pensée arabo-islamique n'ait pu connaître elle-même l'essor prodigieux de la pensée occidentale ?

Le politique et le scientifique dans la raison arabe

Du point de vue de l'histoire générale de la culture humaine, le moment où la culture arabo-islamique reprend le flambeau de la Civilisation est celui de l'extrême fin de l'époque tardo-antique, période de décadence philosophique et scientifique, de



« démission » de la raison grecque. A l'autre extrémité, la culture arabo-islamique cède, à partir du xv^e siècle, le relais à l'Occident chrétien qui connaît dès lors un essor intellectuel inégalé et ininterrompu jusqu'à nos jours. En ce sens, la période d'activité maximale de la culture arabo-islamique peut donc être considérée comme l'extrême début d'un essor intellectuel qui devait se poursuivre pleinement ailleurs. Aussi est-il légitime pour M. A. al-Jabri de se demander pourquoi la culture arabo-islamique n'a jamais dépassé le stade du prodrome, et, d'autre part, de rechercher la réponse à cette question dans une comparaison entre l'expérience arabo-islamique et les expériences grecque antique et européenne.

Pourquoi la pensée arabo-islamique, à l'exception de l'expérience andalouse qui n'eut d'ailleurs aucune répercussion notable dans le monde musulman, n'a-t-elle jamais connu d'*autodépassement* et s'est-elle enfermée dans la répétition, tandis que l'histoire de la pensée grecque et plus encore l'histoire de la pensée occidentale moderne ont l'une et l'autre été des processus évolutifs continus, marqués par des étapes dont chacune constitue à la fois la poursuite et le dépassement de celle qui la précède ? En d'autres termes, « pourquoi les construits cognitifs (concepts, méthodes, visions) mis au point dans la culture arabo-islamique à l'époque de son essor pendant la période médiévale n'ont-ils pas connu l'évolution qui eût mis à même cette culture de réaliser une renaissance intellectuelle et scientifique garante d'un progrès continu, à l'instar de ce qui s'est produit en Europe à partir du xv^e siècle ? »

Pour M. A. al-Jabri, la réponse doit être cherchée dans le rapport entre pensée et science à l'intérieur de ces cultures. La pensée grecque, depuis les premiers présocratiques jusqu'à Aristote, a toujours évolué en corrélation avec la connaissance de la nature. C'est en rapport avec les résultats fournis par l'observation des

données naturelles que se formulaient les systèmes philosophiques par lesquels la pensée grecque cherchait à expliquer l'origine de l'homme et de l'univers. Le point culminant de cette évolution devait être atteint avec le système philosophique d'Aristote (384-322 av. J.-C.). La dérive vers la dialectique amorcée par la pensée grecque après Aristote cause son déclin : la pensée, ne reposant plus sur le réel, ne tire plus sa consistance que de ses procédés discursifs. Ainsi elle devient incapable de renouveler ses instruments, et c'est la « démission de la raison », caractéristique de l'époque hellénistique.

La pensée européenne de l'époque moderne n'est jamais tombée dans cette impasse. L'Europe a en effet vu, depuis le XVII^e siècle, émerger une pensée fondée sur le principe de l'expérimentation. Celle-ci était elle-même dépendante d'instruments, dont le perfectionnement était ainsi garanti par l'avancée de la science. Une relation dialectique s'est donc installée entre pensée et science, qui contribuèrent ainsi à leur avancée réciproque. Les progrès enregistrés dans l'observation du monde naturel et dans les technologies allaient donner lieu à des reformulations successives des systèmes de pensée, qui furent appelés à se dépasser continuellement. A l'inverse, la logique sur laquelle reposait l'argumentation dans la culture arabo-islamique était issue de la science du Texte – dont la science du Droit est la représentante par excellence – plutôt que des sciences expérimentales.

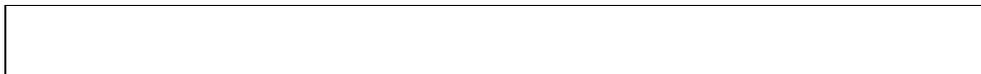
Pourquoi la rationalité expérimentale est-elle restée sans effet sur la vision du monde des arabo-musulmans, alors que ceux-ci ont précédé et inspiré l'Europe dans plusieurs domaines de cette rationalité ? C'est l'averroïsme et sa théorie de la séparation entre religion et philosophie qui a permis en Occident à la pensée philosophique de conquérir son autonomie par rapport au dogme de l'Église. D'autre part la culture arabo-islamique a produit des savants en sciences

exactes (l'opticien Ibn al-Haytham, dit Alhazen, l'astronome al-Baṭrūjī, dit Petragius) dont les travaux précurseurs ont par la suite inspiré de façon significative les acteurs de la révolution scientifique en Occident (Galilée, Copernic).

Si la science n'a pu jouer son rôle de moteur de la pensée dans la culture arabo-islamique, c'est, pour M. A. al-Jabri, que cette fonction était déjà occupée par un autre facteur : le politique. A la différence du processus de la pensée européenne, la marche dialectique de la pensée arabo-islamique ne relève pas d'une confrontation entre science et religion devant aboutir à une conception nouvelle de l'univers.

La crise latente de la légitimité du pouvoir musulman (la question de Califat et de l'Imâmat) n'a jamais cessé, tout au long de l'histoire de la culture arabo-islamique, de nourrir un conflit idéologique dont les différentes configurations ont déterminé le sort de la pensée. Toute analyse de la pensée arabo-islamique qui porterait uniquement sur son contenu cognitif, et négligerait la destination idéologique à laquelle les auteurs de la pensée subordonnent le contenu cognitif, serait une analyse partielle. Les systèmes intellectuels conçus au sein de la culture arabo-islamique ont en effet toujours été élaborés à des fins de légitimation de pouvoirs en place ou de mouvements d'opposition ; comme des supports idéologiques aux aspirations de composantes de la société détentrices du pouvoir ou, au contraire, exclues de lui.

De plus, il est remarquable de constater qu'aux périodes d'apogée de la culture, les courants de pensée les plus marqués par la rationalité eurent souvent davantage partie liée avec le pouvoir établi, tandis que la contestation sociale et politique s'exprimait plutôt au travers d'idéologies irrationalistes. Ultérieurement, lorsque les pouvoirs eurent à résister à l'accumulation des menaces extérieures et des phénomènes de désagrégation interne, il tendirent, afin d'élargir leur assise



sociale, à promouvoir pour leur compte des idéologies irrationnalistes de type « illuminationniste » (en particulier le soufisme), et à intégrer celle-ci à l'ordre établi. Le rationalisme, affronté à la collusion du conservatisme social (l'ordre politique des princes) et de la déraison illuminationniste, fut ainsi graduellement repoussé en marge de la société et de l'histoire.

Découvrir les règles inconscientes qui régissent l'exercice de la pensée dans la culture arabe, relever les entraves qui lui sont inhérentes, telles sont pour M. A. al-Jabri les conditions d'une prise de conscience qui doit permettre à la raison arabe de se dépasser elle-même et d'échapper enfin à cette alternative : l'aliénation dans son passé propre ou l'aliénation dans le présent des autres. Ce que fait entrevoir M. A. al-Jabri, c'est la possibilité d'une conscience arabe émancipée, et par là même en mesure de contribuer de façon active à la construction d'une modernité vraiment universelle. Mais l'Occident est-il vraiment disposé à renoncer au monopole de la modernité ? Ne serait-il pas tenté au contraire de continuer à incarner à lui seul l'Esprit de l'époque ? On peut se poser la question, à considérer l'ignorance à peu près totale dans laquelle les intellectuels occidentaux continuent de tenir le monde arabo-musulman, et le peu d'empressement qu'ils manifestent à combler leurs lacunes.

La part de la production culturelle des pays arabes et musulmans qui se fraye un chemin jusqu'en Occident, par le biais de la traduction, se limite en outre presque exclusivement au domaine de la littérature romanesque et poétique. Ainsi, dans le meilleur des cas, le lecteur occidental qui rencontre l'univers culturel arabo-musulman se voit, de par le mode de fonctionnement même du discours littéraire, installé à la place d'un spectateur ; spectateur d'une réalité *objet* de sa perception esthétique. De fait, le développement récent d'un intérêt du public européen pour la littérature arabe, surtout moderne, n'a pas été accompagné

d'une réévaluation par la conscience occidentale de la place que devrait occuper cette culture au sein de la vie intellectuelle du monde d'aujourd'hui. Pour que la conscience arabe, telle qu'elle se présente effectivement aujourd'hui, puisse être reconnue sur le plan mondial, et que sa voix puisse être entendue, il faut que soient enfin traduites les œuvres majeures de la pensée arabe contemporaine. On ne peut que souhaiter que les institutions culturelles en mesure de contribuer à cette tâche assument leur responsabilité en la matière.

Introduction

Faire notre modernité en repensant notre tradition (*turâth*)

Des voix s'élèvent çà et là pour remettre en question, d'une manière ou d'une autre, le souci qu'ont les chercheurs arabes de travailler sur la tradition : pourquoi tout cet intérêt pour la tradition ? N'est-ce pas là une régression intellectuelle ? Certains vont même jusqu'à parler de phénomène pathologique, de « névrose collective » qui aurait frappé les intellectuels arabes au lendemain de la débâcle de 1967, et aurait suscité chez eux ce retour en arrière, en direction de la tradition. Les tenants de cette opinion objectent que l'intérêt pour les choses de la tradition détourne les esprits des exigences de la modernité. Illusionnés qu'ils sont, ils pensent que la tradition arabo-islamique, comme à leurs yeux toutes les traditions, n'est qu'un article du passé, qu'il conviendrait de reléguer dans le passé, et dont il faudrait soigneusement réserver l'étude – si toutefois on daigne en admettre l'utilité – à l'attention de rares universitaires spécialistes des choses du passé. L'intérêt pour la tradition devrait donc rester cloîtré entre les murs des établissements universitaires ou les pages des revues spécialisées. Autrement dit, l'intérêt « superflu » des intellectuels

arabes pour la tradition s'exprimerait forcément aux dépens de l'intérêt pour la « modernité ».

Nous pensons quant à nous que ce point de vue ne prend pas suffisamment en compte la spécificité des problèmes posés à la culture arabe. En effet, ce qui distingue celle-ci, depuis l'« époque de la Codification » (*'aṣr al-tadwīn*)¹ jusqu'à nos jours, c'est le fait que sa dynamique interne ne s'exprime pas dans la production de discours nouvelles, mais dans la reproduction de l'ancien. A partir du VII^e siècle de l'Hégire, cette activité de reproduction s'est interrompue pour faire place à un état d'inertie, de repli et de répétition. Depuis lors s'est installé dans la culture arabo-islamique ce que nous avons appelé une « compréhension de la tradition enfermée dans la tradition », qui domine encore de nos jours. Dans ces conditions, la modernité consisterait donc plutôt à dépasser cette compréhension de la tradition enfermée dans la tradition, pour élaborer une compréhension moderne et une vision actuelle de la tradition. La modernité, ce n'est donc pas de refuser la tradition, ni de rompre avec le passé, mais plutôt de rehausser notre manière d'assumer notre rapport à la tradition au niveau de ce que nous appelons la « contemporanéité », qui doit consister pour nous à rejoindre la marche du progrès qui s'accomplit au niveau planétaire. Certes, la modernité doit trouver les fondements de ses thèses à l'intérieur de son propre discours, celui de la contemporanéité, et non être un « fondamentalisme » agrippé à des sources-fondements inspiratrices. Hélas, la modernité dans la pensée arabe contemporaine n'en est pas encore là. Elle reste réduite à s'inspirer, dans la conception de ses thèses, de la modernité européenne, où elle va puiser les justifications et les « fondements » de son discours. Or, même si l'on admet que la modernité européenne représente aujourd'hui la mo-

1. Voir note 8 de la présentation.

dernité « planétaire », sa seule inscription dans l'histoire culturelle particulière de l'Europe – même comme figure d'opposition – la rend impropre à affronter dans un dialogue critique la réalité culturelle arabe, dont l'histoire s'est forgée loin d'elle. Étrangère à la culture arabe et à son histoire, elle ne saurait établir de dialogue susceptible de déclencher un mouvement au-dedans de celle-ci. Ne pouvant l'affronter que du dehors, elle contraint par là même son adversaire au repli et au renfermement. C'est pourquoi notre propre cheminement vers la modernité doit nécessairement s'appuyer sur les éléments d'esprit critique manifestés dans la culture arabe elle-même, pour déclencher à l'intérieur de celle-ci une dynamique de changement. La modernité signifie donc avant tout élaborer une méthode et une vision modernes de la tradition. Nous pourrions ainsi délivrer notre conception de la tradition de cette charge idéologique et affective qui pèse sur notre conscience et nous force à percevoir la tradition comme une réalité absolue qui transcende l'histoire, au lieu de la percevoir dans sa relativité et son historicité.

Ce qui assurera la spécificité de notre modernité, ce sera donc le rôle qu'elle remplira à l'intérieur même de la culture arabe contemporaine. C'est son habilité à remplir ce rôle qui fera véritablement d'elle une « modernité arabe ». Car il n'existe pas, en fait, *une* modernité absolue, universelle et planétaire, mais plutôt *des* modernités, différentes d'une époque à l'autre et d'un lieu à l'autre. Autrement dit, la modernité est un phénomène historique et, en tant que telle, reste conditionnée par les circonstances dans lesquelles elle se manifeste, et confinée dans les limites spatio-temporelles que lui trace le devenir au cours de l'histoire. La modernité doit donc différer en fonction de chaque espace, de chaque expérience historique : la modernité européenne est différente de la modernité chinoise ou japonaise. Si l'on en est arrivé, en Europe,

à parler de postmodernisme, c'est bien que le phénomène de la modernité même a cessé avec la fin du XIX^e siècle. La modernité était une étape historique, issue des Lumières (le XVIII^e siècle), lesquelles succédèrent elles-mêmes à l'époque de la Renaissance (le XVI^e siècle).

Toute différente est la situation dans le monde arabe : la Renaissance, les Lumières et la modernité n'y représentent pas des étapes qui se dépassent les unes les autres, mais sont au contraire entrelacées et coexistantes au sein même de l'étape contemporaine, dont le début remonte à un peu plus d'une centaine d'années. Lorsque nous parlons de la modernité, il faut donc nous garder de l'entendre au même sens que les intellectuels et les penseurs européens, pour qui la modernité est une étape représentant le dépassement des Lumières et de la Renaissance, laquelle prit son essor grâce à la « résurrection » de la « tradition » de l'Antiquité et à une certaine façon de s'inscrire dans cette tradition. La modernité telle qu'elle se définit dans notre situation présente, c'est à la fois la Renaissance, les Lumières, et le *dépassement* de ces deux étapes. Toutes les expressions de la modernité devront être axées autour de la rationalité et de la démocratie. Ces deux principes ne sont pas des articles d'importation mais des pratiques concrètes répondant à des règles. Assurément, tant que nous n'aurons pas appliqué la rationalité à notre propre tradition, mis à découvert les sources du despotisme dans notre tradition et dénoncé ses manifestations, nous resterons incapables de construire une modernité qui nous soit propre, par le biais de laquelle nous pourrions nous engager, comme agents et non plus comme patients, dans la modernité « planétaire ».

Certains thuriféraires de la modernité objecteront peut-être qu'en ce qui les concerne, ils conçoivent la modernité « planétaire » telle qu'elle est, comme une présence qui puise en elle-même ses normes. Bien que

nous doutions fort qu'une telle situation – celle d'un intellectuel qui vivrait une modernité qui ne puiserait ses normes qu'en elle-même – soit seulement possible, nous consentirions à la rigueur à admettre une telle thèse s'il s'agissait de ne résoudre que des problèmes individuels. En parlant ainsi, cet intellectuel juge d'après ses propres critères et réduit le problème aux données de son expérience personnelle. Certains estimeront peut-être cette prise de position effectivement moderniste, dans la mesure où la modernité consacre l'individualité en tant que valeur en soi, que la modernité est « individualiste ». Mais c'est là une fausse conception de la modernité, car s'il en était ainsi, ces intellectuels ne ressentiraient même pas le besoin de critiquer l'intérêt des autres pour la tradition. Ils n'auraient que faire de cet « autre » si la modernité était réellement purement individualiste.

En fait, la modernité n'est une position individuelle que dans la mesure où elle est liée à l'essor de l'esprit critique et de la créativité au sein d'une culture donnée, et que ces deux activités sont exercées par des individus en tant que tels et non en tant que représentants du groupe. Elle n'est pas pour autant une attitude négative, une attitude de retrait et de repli sur soi. La modernité, malgré le statut qu'elle confère à l'individu comme valeur en soi, n'est donc pas une fin en soi. Elle se produit nécessairement en vue d'un autre que soi, en vue de la totalité des phénomènes de la culture dont elle a surgi. La modernité pour la modernité est une idée absurde. La modernité est un message et un élan novateur dont le but est de rénover les mentalités, les normes du raisonnement et de l'appréciation. Or, étant donné que la culture dominante à laquelle nous sommes confrontés est une culture traditionnelle, c'est avant tout vers la tradition que le discours moderniste doit s'orienter, pour en opérer une relecture et en élaborer une vision actuelle. De cette manière seulement il pourra toucher la grande majorité des

intellectuels et de la population éduquée, voire l'ensemble de la population, et ainsi remplir sa mission. Quant au repli narcissique sur soi-même, il ne peut mener qu'à un exil suicidaire et à une automarginalisation.

Certains intellectuels qui se réclament chez nous de la « modernité » invoquent la démocratie, dont ils réduisent la portée à la simple revendication de la liberté individuelle. Simultanément, ces personnes rejettent la rationalité sous prétexte que celle-ci impose l'« ordre » et restreint la liberté. Ce faisant, elles imitent purement et simplement certaines tendances de la modernité européenne, ignorant ou faisant semblant d'ignorer l'immense fossé qui sépare notre condition de celle de l'Occident. Il est vrai que dans l'Occident industrialisé, le rationalisme a envahi tous les secteurs de la vie individuelle et collective, et règne sans partage sur les rapports humains et la conception du monde, la pensée et les comportements. Les effets d'une organisation rationnelle de l'économie, de l'administration, des appareils d'État et des institutions ont fini par se refléter dans la totalité de l'existence individuelle et collective. La révolution technologique et informatique est venue imposer son caractère systématique à tous les aspects de la vie humaine, remettant sérieusement en cause le statut éthique de l'homme, voire son statut d'être libre ou, plutôt, d'être dont la liberté est la condition de l'accomplissement. Dans de nombreux domaines, le rationalisme occidental a davantage encore outrepassé ses principes, en fournissant à la science et à la technologie, qui de ce même point de vue rationaliste auraient dû être mises au service de la liberté humaine et du droit des peuples, d'innombrables moyens d'extermination de masse et d'anéantissement des individus, et en permettant à ces instruments de se diversifier et d'accroître leurs performances. Dès lors la réaction humaine, naturelle et justifiée du point de vue même de la modernité, fut de

s'élever contre cette absurdité irrationnelle culminant au sommet du rationalisme moderne. Cette révolte entraîna alors certains, pour des raisons le plus souvent personnelles – comme l'échec dans l'affirmation de soi au sein de la société –, dans des dérives mystiques, religieuses ou athées, qui les conduisirent à adopter des positions hostiles à toute forme de rationalité.

Certains de ceux qui se réclament chez nous de la modernité ont repris à leur compte cette position irrationaliste, pour des raisons similaires à celles que nous avons indiquées, mais sans que rien dans le réel arabe ne le justifie. Le monde arabe souffre en effet actuellement de l'hégémonie d'un autre type d'irrationalité, totalement différent de l'irrationalisme de l'Europe, aboutissement du rationalisme européen : une irrationalité moyenâgeuse, avec toutes les conséquences qu'elle implique, et notamment la persistance d'un type de rapport gouvernant-gouvernés où ces derniers, réduits à l'état de troupeau, avancent sous la houlette du berger, dans la vie intellectuelle ou sociale. Face à cette irrationalité arriérée, seul le rationalisme se présente comme une arme efficace. Comment réaliser la modernité sans le secours de la raison et de la rationalité ? Comment réaliser la renaissance sans le secours d'une raison renaissante ? L'hostilité au rationalisme et les attaques contre lui ne peuvent, dans une situation telle que la nôtre, qu'être inspirées par un obscurantisme irrationnel. Celui qui s'engage dans un tel obscurantisme se condamne nécessairement à la cécité. La raison est une lanterne dont il faut certes éclairer les ténèbres ; mais qu'il faut parfois aussi savoir transporter jusqu'en plein jour.

Telle est la conception de la modernité que nous devons définir à la lumière de notre présent. La modernité, c'est avant tout la rationalité et la démocratie. Une approche rationnelle et critique de tous les aspects de notre existence – dont la tradition repré-

sente l'un des faits les plus présents et les plus enracinés en nous – est la seule vraie démarche moderniste. Le souci de travailler sur la tradition est donc dicté par la nécessité d'élever notre approche de la tradition au niveau de la Modernité, pour servir la modernité et lui donner un fondement dans notre « authenticité ».

I

*Lire autrement le discours de
la tradition*

Les déficiences d'aujourd'hui

La lecture fondamentaliste

« Comment recouvrer la grandeur de notre civilisation ? Comment ressusciter notre tradition ? » Deux questions étroitement imbriquées, et qui constituent dans leur interférence l'un des trois principaux axes autour desquels s'organise la problématique de la pensée arabe moderne et contemporaine.

Le dialogue autour de cet axe et l'ordre dialectique qu'il implique s'établissent entre le passé et le futur. Quant au présent, il n'est pas présent, non seulement parce qu'on le refuse, mais aussi parce que le passé est à tel point présent qu'il empiète sur le futur et l'absorbe. Le passé fait office de présent, il est conçu comme moyen d'affirmer et de réhabiliter l'identité.

La principale raison qui appelle la conscience arabe moderne à s'affirmer ainsi est parfaitement connue et avouée : il s'agit du défi occidental sous toutes ses formes. Comme pour tout individu ou toute société, cette affirmation identitaire a pris la forme d'un recul vers des positions d'arrière qui serviraient de remparts et de positions de défense.

Telle est l'attitude adoptée par le courant fondamentaliste de la pensée arabe moderne et contemporaine. Ce courant, plus que tout autre, s'est consacré à ressusciter la tradition, qu'il a investie dans la perspective d'une lecture excessivement idéologique, consistant à projeter un « avenir radieux », fabriqué par l'idéologie, sur le passé ; et, partant, à « démontrer » que « ce qui eut lieu dans le passé pourrait se réaliser dans l'avenir ».

A son origine, ce courant se présentait sous la forme d'un mouvement religieux et politique, réformiste et ouvert, celui de Jamâl al-Dîn Afghânî¹ et de Muḥammad 'Abduh². Ce mouvement appelait à la rénovation (*tajdid*) contre le « conformisme imitatif » (*taqlid*). Le refus du conformisme imitatif est à comprendre ici dans un sens bien particulier : « supprimer » tout un dispositif de connaissances, de méthodes et de concepts hérité de « l'époque du Déclin », tout en prenant garde à ne pas « tomber dans les rets » de la pensée occidentale. Quant à la « rénovation », elle signifiait élaborer une « nouvelle » interprétation des dogmes et des lois de la Religion, reposant directement sur les Fondements de l'Islam. Il s'agissait d'actualiser la Religion, de la rendre contemporaine, et de faire d'elle le fond de notre renaissance.

1. Jamâl al-Dîn Afghânî (ob. 1897). Né à Asadâbâd, en Iran. Après des études religieuses traditionnelles, il entreprit de nombreux voyages dans le monde entier. Il séjourna en Égypte, où il exerça une immense influence sur l'intelligentsia et où il eut notamment pour disciple Muhammad 'Abduh. Il est l'initiateur d'un courant réformiste, moderniste, attaché à l'émancipation et au progrès du monde musulman, que l'on devait désigner par le terme *salafi* (fondamentaliste). D'après lui, l'essor devait résulter de la conciliation entre les apports positifs de la modernité européenne et une tradition religieuse islamique épurée.

2. Muhammad 'Abduh (1849-1905). Né à Mahallat Nasr en Égypte. Il étudia à l'université religieuse d'Al-Azhar ; il se lança dans l'action réformiste à l'instigation d'Afghânî. Il se dressa contre les théologiens réactionnaires et rassembla autour de lui de nombreux disciples. Il fut grand *mufîf* d'Égypte. Il réforma l'enseignement religieux d'Al-Azhar par l'introduction de disciplines modernes.

C'est ce courant fondamentaliste qui brandit la bannière de l'« authenticité » (*aşâla*), de l'attachement aux racines et de la défense de l'identité, toutes notions interprétées comme étant l'Islam lui-même : « l'Islam vrai », non l'Islam actuellement vécu par les musulmans.

Il s'agit donc d'une lecture idéologique polémique, qui se justifiait à l'époque où elle était effectivement un moyen d'affirmer son identité et de faire renaître la confiance. Elle représente une expression de l'habituel mécanisme de défense, et resterait donc légitime à condition d'être inscrite dans le cadre d'un projet global de rejoindre l'époque. Mais c'est tout l'inverse qui se produisit. Le moyen est devenu fin : c'est le passé, hâtivement reconstitué pour servir de tremplin à l'« essor », qui est devenu la finalité même du projet de renaissance. Dorénavant, le futur serait donc soumis à une lecture ayant pour outil d'interprétation le passé, non le passé qui fut en réalité, mais « le passé tel qu'il aurait dû être ». Mais, ce passé n'ayant jamais existé ailleurs que dans l'affectivité et l'imagination, la conception du futur-à-venir resta toujours incapable de se démarquer de la représentation du futur-passé. Le fondamentaliste vit cette représentation de toute son âme, non seulement comme un idéal romantique, mais aussi comme une réalité vive. Aussi le verra-t-on ressusciter les tensions idéologiques du passé et s'y impliquer corps et âme, avec toute l'ardeur du militant, sans se contenter des adversaires du passé, mais en allant s'en chercher jusque dans le présent et le futur.

La lecture fondamentaliste de la tradition est une lecture anhistorique et ne peut donc fournir qu'un seul type de compréhension de la tradition : une compréhension de la tradition enfermée dans la tradition, et absorbée par une tradition qu'elle ne parvient en retour à englober : c'est la tradition qui se répète.



La lecture des fondamentalistes religieux procède d'une conception religieuse de l'histoire, pour laquelle l'histoire est un instant dilaté dans le présent, un temps étiré dans la vie affective, témoin de la lutte perpétuelle et des éternelles souffrances endurées pour l'affirmation de l'identité. Et comme ce sont la foi et la conviction religieuse qu'on déclare définir cette identité, le fondamentalisme érige le facteur spirituel en unique moteur de l'histoire. Quant aux autres facteurs, ils sont considérés comme secondaires, dépendants du spirituel ou défigurant le « vrai » cours de l'histoire.

La lecture libérale

« Comment vivre notre époque ? Comment assumer notre rapport à la tradition ? » Deux autres questions tout aussi étroitement imbriquées, et qui constituent, dans leur interférence, le deuxième des axes principaux autour desquels s'organise la problématique de la pensée arabe moderne et contemporaine. Le dialogue autour de cet axe et l'ordre dialectique qu'il implique s'établissent cette fois entre le présent et le passé. Non point notre présent à nous, mais le présent de l'Occident européen, qui s'impose comme « Sujet-Moi » à partir duquel a lieu le regard sur notre époque, sur l'ensemble de l'humanité et, partant, comme « fond » de tout futur possible. Cette instance finit par être projetée sur notre passé même et par lui imprimer sa marque.

Le regard arabe libéral sur la tradition arabo-islamique a lieu à partir du présent qu'il vit, celui de l'Occident. La lecture libérale sera donc européanisante, c'est-à-dire qu'elle adoptera un système de référence européen. Aussi ne verra-t-on dans la tradition que ce qu'y voient les Européens.

C'est ce courant que représente la lecture orientaliste dont les prolongements, parvenus jusque chez des

universitaires arabes, se transforment chez eux en un habitus orientaliste. Ses tenants prétendent à la scientificité, se réclament de l'objectivité et d'une « stricte » neutralité. Cette lecture affirme être « désintéressée » et « n'avoir aucune intention idéologique ».

Les porteurs de cet habitus prétendent ne s'intéresser qu'à la compréhension et à la connaissance : s'ils empruntent en effet aux orientalistes leur méthode « scientifique », ils rejettent résolument leur idéologie. Ce disant, ils oublient, ou font semblant d'oublier, qu'en même temps que la méthode c'est la vision qu'ils font leur. Méthode et vision ne sont-elles pas indissociables ?

L'optique de la méthode orientaliste consiste à confronter les cultures, à lire une tradition au travers d'une autre. D'où la méthode philologique, qui prétend tout ramener à son « origine ». S'agissant de lire la tradition arabo-islamique, on se contentera donc de la reconduire à ses « origines » juives, chrétiennes, persanes, grecques, indiennes, etc.

La lecture orientaliste prétend qu'elle ne cherche ni plus ni moins qu'à comprendre. Mais que cherche-t-elle à comprendre ? Elle cherche à comprendre jusqu'à quel point les Arabes ont « compris » le legs culturel de leurs prédécesseurs. Pourquoi ? Parce que l'apport des Arabes, intermédiaires entre les civilisations hellénique et moderne (européenne), n'aurait de valeur qu'en tant que les Arabes jouèrent ce rôle. Le futur dans le passé arabe ayant ainsi consisté dans l'assimilation d'un passé étranger au passé arabe (principalement la culture grecque), de même, par analogie, le futur dans l'à-venir arabe dépendrait donc de l'assimilation du présent-passé européen.

Ainsi, les thèses modernistes de la pensée libérale arabe moderne et contemporaine sont l'expression d'une redoutable aliénation de l'identité, non pas uniquement de cette identité en tant qu'elle est ancrée

dans un présent arriéré, mais aussi, ce qui est plus grave, de l'identité porteuse d'histoire et de culture.

La lecture marxiste

« Comment faire notre révolution ? Comment reconstituer notre tradition ? » Deux autres questions à nouveau étroitement imbriquées, et qui, dans leur interférence, constituent le troisième et dernier de ces axes principaux autour desquels s'organise la problématique de la pensée arabe moderne et contemporaine.

Le dialogue autour de cet axe et l'ordre dialectique qu'il implique s'établissent entre le futur et le passé. Mais en tant que l'un et l'autre sont encore à l'état de projet : projet d'une révolution non encore réalisée et projet de la reconstruction d'une tradition capable d'aiguillonner la révolution et de lui donner fondement.

La relation est ici dialectique : on attend de la révolution qu'elle permette de reconstruire la tradition, et de la tradition qu'elle contribue à la révolution. La pensée de la gauche arabe moderne erre encore dans ce cercle vicieux, en quête d'une « méthode » pour tâcher d'en sortir.

Pourquoi ?

Parce qu'elle ne suit pas la méthode dialectique comme une méthode à *appliquer*, mais comme une méthode *déjà appliquée*. Ainsi, le patrimoine culturel arabo-islamique « devra »-t-il être d'une part un reflet de la lutte des classes, d'autre part un terrain de l'affrontement entre matérialisme et idéalisme. Dès lors, la tâche de la lecture de gauche consistera à montrer du doigt les parties en présence dans ce double conflit, et à délimiter leurs positions. En s'apercevant qu'elle ne parvient pas à accomplir sa tâche « comme il se devrait », la pensée de gauche, inquiète et troublée,

se prend à jeter l'anathème sur « l'absence d'une vraie écriture de l'histoire arabe », ou à arguer de la difficulté d'analyser l'extrême complexité par laquelle se caractériseraient les événements de notre histoire. Et si, malgré tout, certains adeptes de ce courant s'acharment à réduire ces difficultés de gré ou de force, ce sera au prix d'un calquage de la réalité historique sur des schèmes théoriques. Ainsi, ne parvenant pas à déceler dans cette histoire les traces d'une « lutte des classes », ils invoqueront la « conspiration historique ». N'y trouvant pas de « matérialisme » scientifique, ils parleront d'un matérialisme immature.

Cette lecture de la tradition arabo-islamique par la « gauche » arabe aboutit donc à un fondamentalisme marxiste, autrement dit à une tentative d'emprunter aux pères fondateurs du marxisme leur méthode dialectique toute faite, comme si l'objectif était de démontrer la justesse de la méthode toute faite, plutôt que d'appliquer la méthode.

Telle est la raison pour laquelle cette lecture s'est révélée si peu productive.

Pour une critique scientifique de la raison arabe

Dans ce rapide survol des lectures les plus répandues de la tradition dans la pensée arabe contemporaine, ce sont moins les « thèses » soutenues, adoptées ou « conçues » par les uns ou les autres qui nous importent ici, que le mode de penser dont elles procèdent toutes, *i.e.* l'« acte mental » inconscient qui les régit. Une critique qui ignorerait le sol cognitif sur lequel repose son objet resterait une critique idéologique de l'idéologie, et ne saurait, par conséquent, produire autre chose que de l'idéologique. Seule saurait répondre aux exigences de la démarche scientifique une critique qui porterait sur le mode de production théorique, *i.e.* sur l'« acte mental ». C'est cette critique qui ouvrirait la voie à une lecture scientifique distanciée.

Si nous considérons, dans cette perspective, les trois lectures succinctement analysées ci-dessus, nous nous apercevons que, du point de vue épistémologique – *i.e.* du point de vue du mode de fonctionnement théorique dont elles procèdent toutes trois –, on peut leur imputer deux défauts majeurs : défaut dans la méthode et défaut dans la vision.

Du point de vue de la méthode, ces lectures sont dénuées du minimum d'objectivité nécessaire.

Du point de vue de la vision, elles souffrent d'une absence de perspective historique.

Absence de vision historique et manque d'objectivité, deux caractéristiques étroitement liées, qui affectent toute pensée soumise à la tutelle de l'un des éléments de l'équation qu'elle s'efforce de poser, toute pensée qui, impuissante à se rendre indépendante, cherche à compenser son manque en déléguant à certains des objets sur lesquels elle porte le rôle de critère pour l'évaluation des autres. Le sujet se résorbe alors dans l'objet, et l'objet se substitue au sujet. Celui-ci – ou ce qu'il en reste – court se réfugier dans un arrière lointain, à la recherche d'appuis chez un ancêtre fondateur, au travers de qui et grâce à qui il pourra recouvrer l'estime de soi. La pensée arabe moderne et contemporaine est de ces pensées-là. Aussi est-elle pour sa plus grande part de tendance fondamentaliste. Ses différents courants et tendances ne se distinguent en fait que par le type d'« ancêtre fondateur » derrière lequel ils se réfugient.

Pourquoi cette tendance fondamentaliste imprègne-t-elle l'ensemble de la pensée arabe contemporaine ?

C'est à la lecture proposée ici que nous sommes redevables d'avoir constaté cette tendance, et d'en avoir repéré les origines, tant il est vrai que l'examen méthodique rigoureux d'un objet de lecture peut avoir pour première conséquence d'inciter le lecteur à réviser ses outils de travail. Relatons donc ce que nous avons constaté, comme une introduction indispensable à la lecture que nous proposons.

Les trois lectures dont il vient d'être question sont fondamentalistes. Aussi ne diffèrent-elles pas essentiellement du point de vue épistémologique, toutes étant fondées sur un même mode de raisonnement, que les savants arabes anciens nomment « l'analogie du connu à l'inconnu » (*qiyâs al-ghâ'ib 'alâ al-shâhid*). Ainsi, quel que soit le courant de pensée considéré, religieux,

nationaliste, libéral ou de gauche, chacun dispose d'un « connu » (*shâhid*) sur lequel il calquera un « inconnu » (*ghâ'ib*). L'inconnu sera, en l'occurrence, le « futur » tel que le conçoivent ou le rêvent les adeptes de ces courants, et le connu, le premier volet de la double interrogation que chacun se pose (pour le courant fondamentaliste, « la grandeur de notre civilisation », etc.).

Comment fonctionne cette analogie ? Nous ne mettons pas en doute que l'analogie du connu à l'inconnu ait été un procédé scientifique, à condition qu'il se conforme à certaines conditions de validité. La méthode fut utilisée par les grammairiens et les juristes dans le prodigieux travail scientifique qui aboutit à la codification de la langue arabe et de la Loi religieuse. Elle leur fut empruntée par les théologiens, qui l'enrichirent encore, grâce à leurs controverses et à leur terminologie, et fut également utilisée par les physiiciens, qui, en l'exploitant dans leur démarche expérimentale, en développèrent encore la rigueur et la fécondité. Elle représente, dans la culture arabo-islamique, la méthode scientifique par excellence, que des savants de toutes disciplines contribuèrent à établir et à codifier en en fixant les limites et les conditions de validité. Les conditions essentielles garantissant la validité de l'analogie, telles qu'elles furent édictées par ces savants, peuvent être ramenées aux deux principes suivants :

- l'analogie entre deux termes n'est valide que s'ils sont de même nature ;
- l'analogie entre deux termes n'est valide que si l'un et l'autre terme, étant de même nature, ont en commun un élément déterminé considéré comme étant essentiellement constitutif de l'un et de l'autre.

Pour découvrir ce « constitutif substantiel », on doit recourir à l'« examen détaillé » (*sabr*) et à l'« analyse » (*taqsîm*). L'analyse consiste à analyser séparément chacun des termes, *i.e.* à énumérer l'ensemble de leurs

qualités et caractéristiques afin de relever ce qu'ils ont en commun. Quant à l'examen détaillé, il consiste à examiner ces qualités et ces caractéristiques communes, afin de déterminer lesquelles sont constitutives de la substance et de la réalité de l'un et de l'autre terme. L'analyse représente une procédure analytique, et l'examen détaillé, une démarche d'examen et de vérification, qui correspond ainsi à l'« expérience cruciale » de Francis Bacon.

Il s'agissait donc d'une démarche méthodologique rigoureuse, et aussi précautionneuse que possible. Mais, en raison de la prépondérance qu'elle acquit et de la grande prédilection avec laquelle elle fut utilisée, elle finit par se vulgariser à tel point que l'on devint progressivement moins regardant sur les conditions de sa validité. Ainsi, lancer l'expression : « déduisez le reste... » finit par dispenser de tout approfondissement dans la recherche. Ce mécanisme de l'analogie est resté si profondément ancré dans l'exercice de la raison arabe qu'il deviendra le seul « acte mental » sur lequel repose la production du savoir.

Ainsi, dans la science de la Loi (*fiqh*) par exemple, les docteurs abusèrent de l'analogie au point qu'il devint impossible de s'en tenir strictement à ses conditions de validité : des applications casuelles des sources/fondements¹ furent adoptées comme sources, à partir desquelles furent déduites de nouvelles applications casuelles qui, à leur tour, se transformèrent en sources... De cette manière, le raisonnement

1. Au temps de la formation des écoles juridiques, les juristes rapportaient par analogie les cas nouveaux que pouvait susciter la vie concrète quotidienne aux principes énoncés par le Coran et par les dits du Prophète. On appelle les premiers *far'* (cas d'espèce, application casuelle) et les seconds *asl* (source/fondement). Après l'institutionnalisation des écoles juridiques, les tenants de chaque école rapportèrent les « cas nouveaux » de leur propre époque aux « cas nouveaux » de l'époque des chefs de file de leurs écoles juridiques. Par la suite, leurs successeurs tardifs devaient ériger en sources/fondements ces « cas nouveaux » antérieurement considérés comme « cas d'espèce », et établir à partir d'eux de nouvelles analogies.

analogique se transforma en une opération machinale difficile, sinon impossible à soumettre aux exigences de l'« examen détaillé » et de l'« analyse ». Dans le domaine de la théologie dialectique (*kalâm*)², ce que les théologiens nommèrent pour leur part le « raisonnement analogique » (*istidlâl bi al-shâhid 'alâ al-ghâ'ib*) devait toujours rester infondé. Si les juristes avaient pu fonder leur pratique de l'analogie sur une règle commune – affirmant que la finalité de toute qualification juridique (*hukm*) devait être « la considération de l'intérêt général et l'éloignement du préjudice » –, ce qui leur permit de conserver une base commune à leurs discussions et à leurs controverses, chez les théologiens en revanche, qui n'avaient pu s'accorder sur une semblable règle, chacun recourut à sa propre manière de justifier ses analogies, en assignant abusivement au « référent *in praesentia* » (connu) certaines qualités, à seule fin de justifier sa mise en rapport analogique avec un « référent *in absentia* » (inconnu), modifiant ainsi les « contenus » et la manière de « faire contenir » au gré des circonstances. Ceci eut pour effet de prolonger à l'infini les polémiques, et ce sans le moindre profit. Quant aux grammairiens, même s'ils purent s'accorder, pour justifier leurs procédures, sur une règle commune affirmant que la langue arabe est essentiellement caractérisée par « la fluidité de l'expression », ils accumulèrent eux aussi les analogies de sorte que leur travail devint, au bout du compte, une fin en soi.

2. Le *kalâm* a pour objet l'apologie défensive de la religion musulmane. L'origine de la pratique du *kalâm* est liée à divers débats politico-religieux sur la légitimité du pouvoir, le libre arbitre et la prédestination au II^e/VIII^e siècle. Le *kalâm* commencera à se constituer à Bagdad sous les Abbassides lors de l'introduction de la philosophie et de la science de la Grèce classique. Dans la formation de ses écoles (mu'tazilite d'abord, puis ash'arite), il participera, parfois fort rudement, aux prises de position des souverains régnants. La science du *kalâm* donnera lieu, sur le plan théorique, au développement de notions métaphysiques et de discours sur les rapports entre Dieu, l'homme et l'Univers : l'unicité et la transcendance divines, le problème de la justice divine, la question du Coran créé ou incréé, la création *ex nihilo* du monde, etc.

Il s'éloigna alors de sa fonction première, celle de codifier la langue arabe, et aboutit à compliquer à l'excès cette langue à l'origine « simple » et « spontanée ».

Effectivement, la pratique de l'analogie par les grammairiens, les juristes ou les théologiens finit, dans les derniers stades de son développement, par faire « boule de neige » et par s'ancrer, en tant que mode de penser et en tant que principe d'« activité », dans la structure de la raison arabe. On se mettra alors à pratiquer l'analogie de manière machinale et inconsciente. Et si l'on songe de plus que l'activité culturelle, à l'époque du Déclin, se réduisait presque exclusivement à rouler cette « boule de neige », puisque ne subsistaient que des pratiques scolaires telles que la grammaire, la science de la Loi et la « science de l'Unicité » (la théologie), on comprendra de quelle manière l'analogie devint une opération mentale exercée par les Arabes de manière inconsciente, et donc sans le moindre égard aux conditions de sa validité. Tout objet inconnu devint dès lors le terme *in absentia* d'une analogie, auquel il fallait à tout prix rapporter un terme *in praesentia* (connu). Et comme la suprême inconnue est assurément le futur, et que le passé est seul connu (ou du moins le croit-on), l'activité mentale, cherchant à résoudre les problèmes du présent et du futur, se limita presque exclusivement à rechercher ce qui, dans le passé, pouvait être rapporté analogiquement au présent. Ainsi « l'analogie du connu à l'inconnu » – cette méthode scientifique qui fut le fondement logico-méthodologique des sciences arabo-islamiques – se transforma en pratique consistant à rapporter par analogie le nouveau à l'ancien. La connaissance du nouveau consisterait alors à « découvrir » un ancien auquel rapporter ce nouveau.

L'installation dans la raison de ce mécanisme mental devenu opératoire dans l'activité productive de

la raison arabe entraînera plusieurs conséquences majeures :

– la suspension des notions de temps et d'évolution. Tout présent sera systématiquement rapporté au passé, comme si passé, présent et futur constituaient une étendue aplanie, un temps immobile. D'où l'absence de perspective historique dans la pensée arabe ;

– l'absence de disjonction entre le sujet et l'objet. En abandonnant l'« examen détaillé » et l'« analyse », on a transformé l'opération analogique en un mécanisme mental incapable de s'attarder à l'analyse des termes de l'analogie et à l'examen de ses constitutifs pour en établir la similarité. L'analogie fut alors pratiquée machinalement, sans recherche ni analyse, sans examen ni critique. Le référent *in praesentia* s'est installé comme témoin présent en permanence dans la raison et dans l'affectivité. D'où l'absence d'objectivité dans la pensée arabe.

L'ensemble de la pensée arabe moderne et contemporaine se caractérise par le manque de perspective historique et d'objectivité. Aussi ne put-elle jamais offrir de la tradition qu'une lecture fondamentaliste qui transcendantalise le passé, le sacralise et cherche à en extraire des solutions toutes faites aux problèmes du présent et du futur. Si cette constatation s'applique parfaitement au courant islamiste, elle n'en est pas moins valable pour les autres courants de pensée, qui tous se réclament d'ancêtres fondateurs auprès de qui trouver le « salut ». Tous les courants de la pensée arabe empruntent leur projet de renaissance à un modèle passéique : le passé arabo-islamique, le « passé-présent » européen, l'expérience russe, chinoise... et l'on pourrait allonger la liste. Devant tout problème nouveau, cette pensée recourt à l'activité mentale mécanique de chercher des solutions toutes faites en s'appuyant sur un « fondement » quelconque.

Mais cette activité mentale fait partie d'un tout, même si elle en est une partie essentielle. Ce tout, c'est

la structure de la raison arabe. C'est donc cette raison qu'il conviendra de soumettre à une analyse attentive et à une critique rigoureuse, avant d'en proposer la rénovation et la modernisation. On ne pourra rénover la raison arabe que par une mise en crise de l'ancien et par une critique globale et approfondie, à laquelle nous espérons avoir apporté une modeste contribution au travers de notre ouvrage *Critique de la raison arabe*³.

Les instances méthodologiques d'une lecture disjonctive-rejonctive

a) De la nécessité d'une rupture avec la compréhension de la tradition enfermée dans la tradition

Les remarques ci-dessus cherchaient à attirer l'attention sur le fait que la première question méthodologique à laquelle aurait affaire la pensée arabe contemporaine dans ses tentatives de concevoir une méthode « adéquate » pour assumer son rapport à la tradition serait non de savoir choisir entre telle ou telle méthode toute faite, mais d'examiner l'opération mentale qui ordonne l'application d'une méthode, quelle qu'elle soit. Avant d'exercer notre raison de quelque manière, il nous faut donc la soumettre à une critique.

La raison arabe d'aujourd'hui se présente comme une structure dans laquelle interviennent nombre de composants, et notamment le type de « pratique théorique » (grammaticale, juridique, théologique) dominante à l'époque du Déclin, dont l'ordre constitutif était l'analogie du connu à l'inconnu, pratiquée sans égard à ses conditions de validité scientifique. Cette pratique irréfléchie de l'analogie est devenue l'élément invariable (la constante) organisant les mouvements à

3. Voir la présentation de ce livre. Nous projetons la traduction prochaine de cette œuvre importante.

l'intérieur de la structure de la raison arabe. Cet élément fige le temps, suspend l'évolution et instaure une présence permanente du passé dans le jeu de la pensée et dans l'affectivité, alimentant le présent en solutions toutes faites. La « rénovation de la pensée arabe » ou la « modernisation de la raison arabe » sont, à nos yeux, condamnées à rester lettre morte tant qu'on ne se proposera pas avant tout de briser la structure de cette raison héritée de « l'époque du Déclin ». Le premier objet à dé-construire – au moyen d'une critique sévère et rigoureuse – devra être la constante structurale de cette raison, la pratique machinale de l'analogie que nous avons décrite. Rénover la raison arabe veut dire, dans la perspective où nous nous plaçons, opérer une rupture épistémologique décisive avec la structure de la raison arabe de l'époque du Déclin et ses prolongements dans la pensée arabe moderne et contemporaine.

Mais qu'entendons-nous par « rupture épistémologique » ? Précisons d'emblée que la rupture épistémologique ne s'opère aucunement au niveau du savoir lui-même. Aussi n'a-t-elle aucun rapport avec ces thèses délétères qui invitent à enfermer la tradition dans les musées, ou à la confiner dans le « lointain » passé historique où se limiterait sa place. Ce rejet automatique de la tradition est une attitude non scientifique et anhistorique, c'est même paradoxalement un résidu de la pensée de la tradition de l'époque du Déclin. La rupture épistémologique s'opère au niveau de l'acte mental, *i.e.* de l'activité inconsciente qui s'exerce à l'intérieur d'un champ cognitif déterminé, selon un certain ordre, et au moyen d'instruments cognitifs : les concepts. Le savoir reste là. C'est la manière de traiter le savoir qui change, l'outillage mental utilisé, la problématique régentée par cette activité et le champ cognitif où elle s'organise. Lorsque le changement se révèle assez profond et radical pour que l'on puisse dire qu'est atteint un point de non-

retour, un point à partir duquel on ne pourra revenir à la manière antérieure de traiter le savoir, alors on parlera de rupture épistémologique.

Ce n'est donc nullement à une rupture – au sens courant – avec la tradition que nous invitons. Nous invitons plutôt à renoncer à une compréhension traditionnelle de la tradition. Autrement dit, nous devons éliminer, dans notre manière de comprendre la tradition, les résidus de la tradition déposés en nous, et notamment cette analogie grammatico-juridico-théologique pratiquée de manière irréfléchie et non scientifique, qui consiste à établir des rapports mécaniques entre les parties, et participe de ce fait à rompre la cohésion du tout et à soustraire les différentes parties du tout à leur cadre historico-cognitivo-idéologique, pour déplacer les parties de ce tout dans un autre tout : le champ auquel appartient la personne pratiquant l'analogie, causant une fusion entre le sujet et l'objet, fusion qui aboutira soit à dénaturer l'objet, soit à impliquer inconsciemment le sujet dans l'objet, et le plus souvent aux deux à la fois. *A fortiori* lorsqu'il s'agira de la tradition, la conséquence en sera la complète fusion du sujet dans l'objet-tradition.

Mais autre chose est pour le sujet de se fondre dans la tradition, autre chose de comprendre la tradition ; autre chose d'être absorbé par la tradition, autre chose d'assimiler la tradition. La rupture que nous appelons de nos vœux n'est pas une rupture avec la tradition, mais la rupture avec un certain type de rapport à la tradition. D'être « pris par la tradition » que nous sommes, cette rupture doit faire de nous des êtres comprenant leur tradition, *i.e.* des personnalités dont la tradition forme l'un des éléments constitutifs, grâce auquel la personne trouvera son inscription au sein d'une personnalité plus vaste, celle de la communauté héritière de cette tradition.

Le problème de la méthode ne se pose donc pas pour nous en termes de choix entre méthode historiciste,

fonctionnaliste, structuraliste ou autre... Chacune en effet peut être parfaitement valable dans un domaine, sans l'être nécessairement dans un autre. Mais toutes resteront inutiles, tant que n'aura pas été instaurée la disjonction nécessaire entre l'objet et le sujet, tant que l'objet ne disposera pas de son indépendance (relative), afin que le sujet et l'objet ne rentrent plus dans la genèse l'un de l'autre d'une manière immédiate. *A fortiori* lorsque l'objet dont on traite fait aussi éminemment partie du sujet – et que le sujet en fait aussi éminemment partie – que la tradition, le défi méthodologique à relever en priorité est-il de trouver le moyen de disjoindre le sujet de l'objet, et de disjoindre l'objet du sujet, pour permettre de reconstruire leur relation sur un fond nouveau.

Le problème de méthode est donc, d'abord et avant tout, un problème d'objectivité.

b) Disjoindre l'objet-lu du sujet-lecteur : le problème de l'objectivité

Comment élaborer une compréhension objective de notre tradition? Telle est à notre avis la question méthodologique essentielle à laquelle aura affaire la pensée arabe contemporaine, dans ses tentatives de concevoir une méthode scientifique adéquate pour assumer son rapport à la tradition. Il ne s'agit pas uniquement ici de l'« objectivité » au sens courant du terme (l'absence d'implication du sujet, avec ses désirs et ses élans, dans l'objet). Le type de rapport existant aujourd'hui entre le moi arabe et sa tradition exige que l'on comprenne le problème de l'objectivité à partir des deux plans suivants :

- le plan du rapport sujet *versus* objet, auquel cas l'objectivité consistera à disjoindre l'objet du sujet ;
- le plan du rapport objet *versus* sujet, auquel cas l'objectivité consistera à disjoindre le sujet de l'objet.

La première de ces disjonctions est conditionnée par la seconde.

Mais pourquoi insistons-nous tant, dans cette lecture de la tradition que nous proposons, sur la disjonction entre sujet et objet ?

Parce que le « lecteur » arabe contemporain est borné par sa tradition et accablé par son présent ; ce qui signifie d'abord que la tradition l'absorbe, le privant d'indépendance et de liberté. On n'a cessé, depuis sa venue au monde, de lui inculquer la tradition, sous forme d'un certain vocabulaire et de certaines conceptions, d'une langue et d'une pensée. Sous forme de fables, de légendes et de représentations imaginaires, d'un certain type de rapport aux choses et d'une manière de penser. Sous forme de connaissances et de vérités. Tout cela, il le reçoit sans la moindre démarche ni le moindre esprit critiques. C'est au travers de ces éléments inculqués qu'il concevra les choses, et c'est sur eux qu'il fondera ses opinions et ses observations. L'exercice de la pensée dans ces conditions est plutôt un jeu de remémoration ; lorsque le lecteur arabe se penche sur les textes de la tradition, sa lecture de ces textes sera donc remémorative, et non exploratrice et raisonnée.

Certes, un peuple ne peut penser le monde qu'à travers sa tradition. Mais autre chose est de penser à travers une tradition qui a connu un développement continu jusque dans le présent, une tradition dont le présent fait partie intégrante, une tradition continuellement rénovée, révisée et critiquée ; autre chose est également de penser à travers une tradition au développement interrompu depuis des siècles, une tradition éloignée du présent par le profond fossé qu'ont creusé entre elle et le présent les progrès de la science.

Considérons par exemple le rapport du lecteur arabe à la langue arabe, qui constitue à la fois la matière du texte ancien et l'outil utilisé par le lecteur pour le lire. Cette langue, restée elle-même pendant plus de

quatorze siècles, forge la culture et la pensée sans être en retour forgée par elles. Aussi demeure-t-elle l'élément le plus enraciné dans la tradition et dans l'authenticité. D'où son caractère sacré.

Parce qu'elle exerce sur lui une emprise sacrale, et parce qu'elle fait partie de ses tabous, la langue absorbe le lecteur. Aussi, adulte, lorsqu'il lira un texte dans cette langue, lira-t-il la langue plutôt que le texte. Quoi de plus choquant pour un lecteur arabe qu'un discours où le sens ne se fonde pas dans le style, et où le style ne se fonde pas dans la langue ? Seul l'habituel discours « abondant » et « éloquent » lui assure la tranquillité d'esprit et la satisfaction d'une énonciation aisée. Il aime ce discours fluide où le sens se fonde dans le style, ce discours facilement assimilable parce que sa signification s'offre dans sa musicalité.

De surcroît, le lecteur arabe est accablé par son présent. Aussi ira-t-il chercher dans sa tradition des garants sur qui projeter ses espoirs et ses aspirations. Confondant le rêve et la réalité, il espérera y trouver « la science », « la rationalité », « le progrès », etc., en un mot tout ce que ne lui offre ni le rêve ni la réalité dans son présent. Pour cette raison, on le verra précipiter le sens des mots dans le sens de son attente. En cueillant ainsi certaines choses au passage et en tournant le dos aux autres, il brise l'unité du texte, en pervertit la signification, et le déplace hors de son contexte cognitif et historique.

Le lecteur arabe contemporain vit sous la contrainte de la nécessité d'être à la hauteur de son époque. Mais, à mesure que l'époque se dérobe à lui, il cherchera à renforcer l'affirmation identitaire et à trouver des solutions magiques à ses multiples problèmes. Bien qu'absorbé par la tradition, il s'évertuera à accommoder son absorption de telle façon que sa « lecture » lui renvoie l'image de tout ce qu'il n'a pu concrétiser. Il

fait dire au texte ses propres préoccupations avant de lire ce que dit le texte.

Disjoindre le sujet de sa tradition est donc une opération nécessaire. Cette opération représente le premier pas vers une attitude objective. Les acquis méthodologiques des sciences linguistiques contemporaines nous offrent ici une méthode objective pour prendre nos distances avec les textes, méthode que nous pouvons résumer par la règle d'or suivante : il faut éviter d'interpréter le sens du texte avant d'avoir appréhendé sa matière (la matière en tant que réseau de relations entre les unités de sens, et non en tant qu'ensemble d'unités de sens isolées). Nous devons nous affranchir de la compréhension qui s'établit sur des préjugés issus de la tradition ou sur nos desiderata actuels ; mettre tout cela entre parenthèses, pour nous consacrer à la seule tâche de relever les significations du texte dans le texte même, *i.e.* dans le réseau des relations qui s'établissent entre ses éléments. Traiter le texte comme un réseau de relations et se consacrer à cerner le jeu de ces relations permettra d'immobiliser le flottement de ces innombrables fils qui réduisent les mots de l'arabe, aux yeux du lecteur, à des mélodies, de pures formes sensibles, des réceptacles pour toutes les sensations et toutes les passions. Autrement dit, pour nous affranchir du texte il faut le soumettre à une minutieuse opération de dissection qui fera effectivement du texte un objet pour un sujet-lecteur, une matière à lecture.

Disjoindre le sujet de l'objet est certes nécessaire. Mais cette opération n'est qu'un premier pas grâce auquel le sujet pourra récupérer son libre dynamisme, afin de reconstruire l'objet dans une nouvelle perspective. C'est alors un second pas vers l'objectivité que nous franchissons, celui qui consiste à disjoindre l'objet du sujet, de sorte que l'objet, à son tour, puisse recouvrer son indépendance et sa « personnalité », son identité et son historicité.

Cette démarche comporte trois phases.

● *La démarche structuraliste* : elle consiste à traiter la production de l'auteur du texte comme un tout régi par des constantes et enrichi par les transformations que lui fait supporter, autour d'un même axe, la pensée de l'auteur. Il s'agit essentiellement d'axer la pensée de l'auteur autour d'une problématique manifeste, à même d'accueillir l'ensemble des transformations où se meut la pensée de l'auteur, de sorte que chacune de ses idées retrouve son lieu naturel – *i.e.* justifié ou justifiable – au sein du tout. C'est une opération difficile. Cependant, en veillant à relier entre elles les idées de l'auteur, en prêtant attention aux procédés d'expression mis en œuvre, en relevant les destinataires du discours, on pourra y réussir avec moins de peine.

● *L'analyse historique* : il s'agit essentiellement de rattacher la pensée de l'auteur, dont on aura préalablement restitué l'organisation interne, à son contexte historique, dans ses dimensions culturelle, idéologique, politique et sociale. Cette « mise en histoire » est indispensable, non seulement pour acquérir une compréhension historique de la pensée étudiée, mais également pour éprouver la validité du modèle structuraliste fourni par la démarche précédente. Par « validité », nous n'entendons pas ici la véracité logique (la non-contradiction) du modèle – en effet celle-ci a déjà été, du moins partiellement, établie par l'approche structuraliste –, mais plutôt sa possibilité historique, *i.e.* ce qui nous assure de ce que peut ou ne peut pas contenir un texte donné. De la sorte, il nous sera possible de concevoir ce qu'aurait pu dire le texte, mais qu'il a tu.

● *L'approche idéologique* : l'analyse historique resterait un travail incomplet et purement formel sans le recours à l'approche idéologique du texte, *i.e.* à la mise à jour de la fonction idéologique (sociopolitique) que remplit une pensée, qu'elle cherche à remplir, ou qu'on a voulu lui faire remplir, au sein du champ cognitif

dans lequel elle s'inscrit. Il s'agit maintenant de lever les parenthèses entre lesquelles l'analyse structuraliste avait pour un temps enfermé, en la synchronisant, la période historique dans laquelle s'inscrit le texte, pour rendre sa vie à l'époque. Relever le contenu idéologique d'une pensée est le seul moyen de la rendre effectivement contemporaine à elle-même, et de la relier au monde auquel elle appartient.

Disjoindre le sujet de l'objet et l'objet du sujet sont deux opérations interdépendantes. Nous ne les avons dissociées que par souci d'exposition. Ensemble, elles constituent la première instance méthodologique, celle de l'objectivité.

Mais suffit-il d'être objectif pour lire la tradition ?

L'objet-lu, c'est notre tradition. Ce n'est pas pour nous en débarrasser purement et simplement que nous venons d'« extirper » cette partie de nous-mêmes, ni pour goûter, tel l'ethnologue, le spectacle de ses réalisations culturelles ou architecturales, ni pour en contempler les édifices conceptuels abstraits, tel le philosophe, mais plutôt pour la re-joindre à nous, dans une forme nouvelle et sous un nouveau rapport, afin de nous la rendre contemporaine.

Mais comment opérer cette re-jonction ?

c) Faire re-joindre l'objet-lu au sujet-lecteur :
le problème de la continuité

La tradition n'est pas uniquement un produit de l'histoire, forgé seulement par l'histoire et la société. C'est aussi une somme d'apports personnels dont nous sommes redevables à des personnes qui ont marqué l'histoire parce qu'elles ont su, du moins en partie, s'affranchir des entraves de la société et de l'histoire. Mais ces apports ne se livrent le plus souvent pas sous une forme directe. Les pressions morales ou matérielles qu'exerce la société constituent autant d'entraves aux apports de certains hommes porteurs d'idées

neuves et d'aspirations « séditionnelles ». Elles empêchent ces hommes de s'exprimer d'une manière directe et déclarée. Leurs idées s'activent et se pressent donc derrière les schèmes de pensée et les modes d'écriture dominants, s'installant dans une zone profonde, au-delà de la parole (de la logique). On ne parviendra donc à ces idées qu'en traversant les limites du langage et de la logique.

Ceci ne peut se réaliser que grâce à l'intuition, seule capable de faire embrasser le *moi-lu* au *moi-lisant*, de faire participer celui-là à la problématique et aux préoccupations de celui-ci, et de le faire se pencher sur ses aspirations. Le *moi-lisant* cherchera alors à se reconnaître dans le *moi-lu*, mais en conservant pleinement son identité à celui-ci. De la sorte, le *moi-lisant* pourra lui-même maintenir intégralement sa conscience et sa personnalité. L'intuition dont nous parlons ici n'est donc nullement celle des mystiques, ni l'intuition bergsonienne ou personnaliste, ni l'intuition phénoménologique, mais un type particulier d'intuition, en quelque sorte une intuition mathématique. Il s'agit d'une représentation immédiate et exploratrice qui déclenche l'évidence, offre une compréhension anticipée au cours d'un dialogue entre le *moi-lisant* et le *moi-lu* établi à partir des données objectives qui résultent de la première de nos instances méthodologiques.

C'est ce type d'intuition exploratrice qui permet au *moi-lisant* d'exhumer ce qu'a tu le *moi-lu*. Pour ce faire, l'intuition doit déchiffrer dans le texte des signes, pour certains repliés dans le jeu de la pensée, dissimulés par la stratégie du discours. Il ne s'agit pas de suspendre la logique, mais bien au contraire de pousser jusqu'à son terme la logique du texte, pour déduire les conclusions nécessaires résultant des prémisses et des combinaisons qu'il supporte.

A ce niveau, ce sont les conclusions qui permettent

à la lecture de se figurer les prémisses ; c'est le futur qui permet à la lecture de se figurer le passé ; ce qui *devait être* qui permet à la lecture de se figurer ce qui *fut*. Ainsi, la positivité de ce qui *fut* se fond avec l'idéologique de ce qui *devait être*, et le futur-passé auquel aspirait le moi-lu devient le futur-à-venir que poursuit le moi-lisant. Ainsi l'objet-lu contemporain de lui-même devient contemporain du sujet-lecteur.

Pourquoi recourir à ce type d'intuition dans la lecture de notre tradition philosophique ? Pourquoi ce souci d'accéder au non-dit ?

C'est dans la tradition elle-même, chez ses penseurs, que se trouve la réponse à notre question : Ghazâlî⁴ évoque un livre qu'il aurait écrit sous le titre de *Ce que l'on ne divulgue point à ceux qui n'y sont pas aptes*. Cet ouvrage ne nous est pas parvenu, il est même fort

4. Abû Hâmid Muḥammad al-Ghazâlî (450-505/1059-1111). Il fut connu dans l'Occident médiéval sous le nom d'Algazel. Il est l'un des penseurs les plus représentatifs de l'Islam, comme l'atteste son surnom honorifique de *hujjat al-islâm* (la preuve, le garant de l'Islam). Il naquit dans les environs de Tûs dans le Khurâsân (Iran oriental), vingt-trois ans après la mort d'Avicenne. Sa formation de jeunesse est marquée par des contacts avec tous les grands courants de pensée de l'époque : philosophie, ésotérisme, théologie. Il fut le disciple de Juwaynî, le plus éminent théologien ash'arite de son temps, surnommé *Imâm al-haramayn*. Il fut appelé à la cour de Nizâm al-Mulk, vizir des sultans seldjoukides, dynastie d'origine turque qui avait pris le contrôle du califat abbasside sous couvert de protéger celui-ci contre l'expansionnisme fatimide. Ghazâlî fut chargé de l'enseignement du *kalâm* ash'arite dans une institution d'enseignement fondée par Nizâm al-Mulk à Bagdad, la *madrassa nizâmiyya*. Dans son « autobiographie » intellectuelle, *Al-Munqidh min al-dalâl* (« La Délivrance de l'égarement »), Ghazâlî relate la crise intérieure qu'aurait suscitée en lui ses « doutes » vis-à-vis de l'ensemble des connaissances qu'il avait acquises et se chargeait d'enseigner. La « délivrance » lui serait venue du soufisme, de la réalisation spirituelle, qu'il essaiera par la suite de concilier avec les dogmes de l'Islam sunnite dans leur formulation ash'arite. Ce projet fera l'objet de sa grande somme, *Ihyâ' 'ulûm al-dîn* (« La Revivification des sciences de la religion »). L'activité de Ghazâlî marque une période de réaction théologico-mystique contre la raison des philosophes hellénisants, comme l'atteste son *Tahâfut al-falâsifa* (« L'Incohérence des philosophes »).

probable que Ghazâlî ne l'écrivit jamais. Avicenne⁵, quant à lui, avait également parlé d'un livre intitulé *La Philosophie orientale* où, dit-il, il aurait exposé sa véritable doctrine. Mais ce livre non plus ne nous est pas parvenu, et il semble bien que le philosophe l'ait gardé par-devers lui-même, comme un secret que « l'on ne divulgue point à ceux qui n'y sont pas aptes ». Averroès⁶ évoque, lui, une « sagesse démonstrative » qu'il faut tâcher, d'après ses mots, de « n'acquérir

5. Abû 'Alî al-Husayn Ibn Sinâ, l'Avicenne des scolastiques latins (370-428/980-1037). Il naquit à Afchana en Transoxiane (nord de l'Iran), vécut à la cour de plusieurs princes sâmanides et bûyides iraniens, et mourut à Hamadân. Il fut le plus grand nom de la philosophie néoplatonicienne islamique et de la médecine médiévale. Il eut pour maître Fârâbî, auquel il doit sa compréhension de la *Métaphysique* d'Aristote. Son traité majeur de philosophie est le *Kitâb al-Shifâ* (« Livre de la guérison »). C'est une encyclopédie du savoir gréco-islamique au V^e/XI^e siècle, allant de la logique aux mathématiques. Avicenne élabora lui-même un abrégé de ce livre, qu'il appela *Kitâh al-Najât* (« Livre du salut »). Son grand *Canon de médecine* (« Al-Qânûn fî al-tibb ») resta en Orient pratiquement jusqu'à nos jours, et en Occident pendant plusieurs siècles, la base des études médicales. Son autre ouvrage majeur est le *Kitâh al-'Ishûrât wa ul-tanbîhât* (« Le Livre des directives et des remarques »), qui ouvre dans la pensée philosophique islamique une tendance gnosticisante « illuministe ».

6. Abû al-Walîd Muhammad b. Ahmad b. Muhammad Ibn Rushd (l'Averroès des Latins). Il naquit à Cordoue en 520/1126, descendant d'une longue lignée d'éminents juristes d'Espagne musulmane. Il reçut une formation complète en théologie, droit, médecine, mathématiques, astronomie et philosophie. A partir de 565/1169, à l'instigation du calife almohade Abû Ya'qûb Yûsuf, il se lance dans une série de commentaires de l'œuvre d'Aristote. En 578/1182, il devient médecin personnel du calife et cadî de Cordoue. Il jouit de la même faveur auprès du successeur du souverain, Abû Yûsuf Ya'qûb al-Mansûr. Mais ses opinions philosophiques lui attirèrent les soupçons des docteurs de la Loi. Il tomba en disgrâce ; ses livres furent brûlés, et il eut à subir les attaques des théologiens et de la populace. Il mourut au Maroc en 595/1198 après avoir été finalement gracié par le souverain almohade. Les trois grands domaines explorés par la pensée d'Averroès sont ses commentaires et son interprétation d'Aristote, sa critique de Fârâbî et d'Avicenne qui invoque un aristotélisme débarrassé des contresens que lui avait infligés la tradition philosophique orientale, et sa démonstration de l'accord essentiel entre la philosophie et la Révélation, comme deux expressions distinctes d'une seule et même vérité. Avec la renaissance de l'aristotélisme dans l'Europe de l'Ouest à la fin du XIII^e siècle, il fut aussitôt reconnu comme autorité majeure dans la pensée juive et chrétienne.

qu'en bon lieu », à laquelle seul doivent accéder ceux qui y sont aptes. et qui ne doit en aucun cas se propager dans la masse du peuple. Cette sagesse fut elle aussi de celles que « l'on ne divulgue point à ceux qui n'y sont pas aptes ». Bien avant ceux-là. Fârâbî⁷ avait déjà parlé d'une « Vérité » et d'« allégories de la Vérité », et recommandé de déchiffrer la Vérité par-delà ses allégories. D'autres penseurs, tels Jâbir b. Hayyân⁸ ou le médecin Rhazès⁹, ont évoqué de semblables choses. Tous nos philosophes ont donc gardé pour eux des idées qu'ils ne divulguaient point à ceux qui n'y étaient pas aptes, sinon par allusions, par symboles, ou « de derrière un voile ».

7. Abû Nasr Muhammad b. Muhammad b. Tarkhân al-Fârâbî, l'Abunaser des Latins (ob. 339/950). Originaire de Fârâb en Transoxiane (nord de l'Iran du Nord), il grandit à Damas où, selon les biographies traditionnelles, il se consacrait à la lecture des livres philosophiques tandis qu'il travaillait en tant que gardien de jardin. Il se rendit à Bagdad où il suivit l'enseignement de deux éminents logiciens, Mattâ b. Yûnus et Yuhannâ b. Haylân. Il vécut ensuite à Alep, en Syrie du Nord, à la cour de Sayf al-Dawla le hamdânide (cf. note 5 du chapitre 4), et mourut à Damas. Il fut surnommé *'al-mu'allaq al-thâni* (*Magister secundus*) parce qu'il exposa la science de la logique, fondée par Aristote, le *Magister primus*, la commenta et en composa des traités, alors que la logique n'était connue avant lui que par des traductions du grec. Son *Ihsâ' al-'ulûm* (« L'Énumération des sciences ») contribuera à fixer durablement une conception du rapport entre la philosophie et les autres sciences, et du rapport entre les sciences grecques et les sciences islamiques. Il est l'auteur d'une œuvre philosophique volumineuse, où s'exprime nettement la volonté d'intégrer l'aristotélisme à une vision néo-platonicienne, émanatwnniste, du monde, comme cela ressort de son *Jam' bayna ra'yay al-hakimayn* (« L'Accord entre les opinions des deux sages »), dans lequel il cherche à concilier la philosophie spiritualiste du « divin » Platon avec les conceptions aristotéliennes des formes inhérentes à la matière, en invoquant la Théologie dite d'Aristote (cf. note 12 du chapitre 5). Dans son traité politico-métaphysique, *Les Opinions des habitants de la Cité vertueuse*, il cherche à accréditer l'idée d'un pouvoir unificateur, idéalement de nature prophétique mais en fait réservé aux sages, et fondé sur la raison.

8. Personnage du *ix*-*viii* siècle, dont l'existence historique a été contestée par certains orientalistes. Sous son nom a été mis un vaste corpus hermétiste alchimique. Il fut connu des Latins sous le nom de Geber. Il aurait été le disciple de l'Imâm Ja'far al-Sâdiq, dans le cercle duquel il aurait été initié aux sciences ésotériques. Il aurait vécu un temps à la cour de Hârûn al-Rashid et serait mort vers 200/815 sous le règne de Ma'mûn.

9. Cf. note 20.

« Ce que l'on ne divulgue pas à ceux qui n'y sont pas aptes » occupe donc dans leurs textes la place d'un « ça » qu'il faut rechercher et dévoiler. Et cela, on ne peut y parvenir qu'en s'engageant délibérément dans leurs problématiques et dans leurs préoccupations intellectuelles.

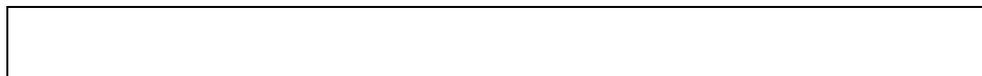
Mais sommes-nous libres aujourd'hui de dire publiquement ce que nos ancêtres se sont gardés de divulguer à ceux qui n'y étaient pas aptes, voire qu'ils n'ont même pas pu se révéler à eux-mêmes ?

Prendre conscience de tout ce que cette question implique nous met en mesure d'être leurs contemporains et de les rendre, eux, contemporains à nous sur le plan d'un esprit conscient de son historicité. C'est au travers de cette « intercontemporanéité » que se réalise la continuité : continuité dans le progrès de la conscience à travers la quête de la vérité.

Éléments d'une vision, principes d'une lecture

Qu'on le veuille ou non, toute méthode procède nécessairement d'une vision. Pour mettre en œuvre valablement une méthode, il est indispensable d'avoir conscience des perspectives de la vision dont elle procède. Car la vision constitue le cadre de la méthode, en délimite les perspectives, de même que la méthode participe à élargir et à réajuster la vision.

Après avoir décrit notre démarche méthodologique, exposons à présent les éléments constitutifs de notre vision. Ce sont eux qui forment les constances sur lesquelles se fonde la lecture que nous proposons et d'après lesquelles s'oriente notre lecture. Nous les résumerons ici sous trois aspects.



a) Unité de la pensée : unité de la problématique

Nous partons du principe que la pensée théorique dans une société donnée et à une époque donnée constitue une unité particulière douée de son armature propre, dans laquelle se fondent pour ainsi dire les différents courants et tendances. De ce point de vue, c'est le tout qui est significatif, et non les éléments. Ces derniers ne sont que des aspects d'un tout homogène.

C'est dans ce sens qu'il est possible de parler d'une pensée grecque malgré la multiplicité des tendances qui la forment, où d'une pensée arabe contemporaine, malgré la diversité de ses courants. Et c'est encore dans ce sens que l'on peut également parler d'une pensée arabo-islamique médiévale en dépit de l'apparente pluralité, des apparentes différences qui la marquent. Nous considérons donc ces grands moments de la pensée comme des unités irréductibles, susceptibles d'être étudiées en tant que telles, chacune comme un tout. Mais qu'est-ce qui constitue l'unité de ce tout ?

L'unité d'une pensée, dans notre perspective, ne se définit pas en fonction de l'appartenance de ses auteurs à une même communauté (nationale, religieuse, linguistique...), ni en fonction de l'identité des sujets traités, ou de l'inscription de cette pensée dans un même périmètre spatio-temporel. L'unité de la pensée signifie tout simplement *unité de la problématique*. Que les auteurs de cette pensée aient traité ou non de sujets identiques, qu'ils soient parvenus ou non aux mêmes conclusions, qu'ils aient vécu ou non à la même époque, sous les mêmes cieux ou dans des contrées différentes, tout cela n'est guère significatif de notre point de vue, puisque ce n'est pas cela qui intervient de façon déterminante pour constituer l'unité de la pensée. Ce qui détermine et constitue l'unité d'une pensée à une période historique donnée,

c'est l'unité de la problématique à l'intérieur de cette pensée.

Mais justifions-nous de cette affirmation, en précisant tout d'abord la signification du terme « problématique » dans ce contexte : une problématique est un réseau de relations tissé, au sein d'une pensée donnée, dans un ensemble de problèmes qui interfèrent de telle sorte qu'il est impossible de les résoudre isolément et qu'ils ne peuvent être résolus – au niveau théorique – que globalement. Autrement dit, une problématique est une théorie dont les conditions de constitution ne sont pas encore réunies, une théorie en devenir, une propension à la stabilisation de la pensée.

Illustrons cette définition à l'aide d'un exemple familier : l'exemple de ce que l'on nomme « la pensée arabe moderne », celle de la « Renaissance arabe » (*nahḍa*). C'est parce que cette pensée traite une seule et même problématique, la problématique de la Renaissance (*nahḍa*), qu'elle constitue une unité. Nous parlons d'une problématique de la Renaissance plutôt que d'un problème de la Renaissance, car ce qui préoccupait les penseurs arabes de « l'époque de la Renaissance » n'était pas un problème singulier, mais un entrelacs de problèmes imbriqués les uns dans les autres, impossibles à résoudre isolément, voire impossibles à analyser chacun pour soi sans le rattacher aux autres (l'invasion européenne, le despotisme turc, la misère, l'analphabétisme, l'éducation, la langue, la condition féminine, l'absence d'unité nationale, etc.).

La pensée de l'époque de la Renaissance arabe, traitant ces problèmes, les percevait globalement. En soulevant l'un quelconque d'entre eux, elle devait nécessairement poser les autres, ou du moins en traiter certains aspects. Car au sein d'une problématique, c'est moins le problème en soi qui importe que le rôle rempli par ce problème comme élément de la problématique. Dans la manière, par exemple, dont un

Qâsim Amîn¹⁰ traite le problème de la condition de la femme, ce n'est pas tant la femme en tant qu'entité isolée qui le préoccupe que la promotion de la femme comme facteur de la renaissance, dont l'émancipation représente un enjeu dans la problématique de la Renaissance.

Aussi lorsque Qâsim Amîn eut à analyser la condition de la femme arabe, fut-il obligé de poser les problèmes de l'éducation, de la démocratie, de la tradition et des coutumes, de la langue, bref, de traiter l'ensemble de la problématique de la Renaissance.

L'unité ou la globalité d'une pensée peuvent être relevées aussi bien dans l'ensemble de la production des auteurs de cette pensée que dans l'œuvre d'un seul. Autrement dit, l'unité d'une pensée, en tant qu'elle est déterminée par l'unité de la problématique, s'organise de la même façon au niveau de l'époque – qui représente le champ historique spécifique où s'est développée la production de tous les penseurs de cette époque – qu'au niveau de l'œuvre de l'un quelconque de ceux-ci. Aussi est-il nécessaire, pour lire l'œuvre d'un auteur, de la penser au sein de la production intellectuelle de la période-champ historique dans laquelle elle s'inscrit.

Il faut ajouter par ailleurs que la problématique d'une pensée donnée dépasse généralement les bordures de sa production proprement dite, pour s'étendre à l'ensemble des modes de pensée possibles dans le champ de cette pensée. Pluralité des vues ne signifie pas nécessairement pluralité des problématiques. Les questions posées par plusieurs penseurs inscrits dans une même problématique pourront différer, tandis que les réponses qu'ils y apporteront seront identiques, similaires ou complémentaires. Ou encore, les

10. Journaliste et homme de lettres égyptien (1865-1908). Disciple de Muhammad 'Abduh, il se rendit célèbre par ses positions favorables à l'émancipation de la femme.

questions pourront être identiques, mais les réponses apportées, divergentes. Parfois aussi seront posées des questions auxquelles il ne sera pas répondu, ou il sera répondu à des questions qui n'auront pas été posées. Tous ces phénomènes n'entament en rien l'unité de la problématique, mais sont au contraire révélateurs de sa fécondité, de sa cohérence et de sa puissance d'intégration d'un grand nombre de modes de pensée. Autrement dit, le champ d'une problématique ne se limite pas aux problèmes qu'elle exprime, mais comprend toutes ses potentialités inexprimées. C'est bien pourquoi une problématique ne reste pas nécessairement comprimée dans un périmètre spatio-temporel, mais demeure susceptible d'accueillir en son sein toute production ultérieure tant qu'elle n'a pas été dépassée. (On peut dire par exemple que la problématique de la conciliation entre transmission (*naql*) et raison (*'aql*), dans laquelle s'inscrivait la pensée arabe médiévale, est demeurée ouverte jusqu'à présent, ou plutôt qu'elle fut réouverte à l'époque de la Renaissance arabe, puisque de nos jours encore certaines personnes persistent à la penser dans les mêmes conditions que les médiévaux.)

b) Historicité de la pensée : champ cognitif et contenu idéologique

Les remarques ci-dessus nous amènent à aborder la deuxième des constances de la vision qui anime notre lecture de la production philosophique dans la pensée islamique : l'historicité de la pensée, *i.e.* son rapport à la réalité politique, sociologique, économique et culturelle dont elle est le produit, ou tout du moins au sein de laquelle elle s'est développée.

Affirmer que la problématique n'est pas comprimée dans un périmètre spatio-temporel, qu'elle reste susceptible d'accueillir en son sein toute production ultérieure tant qu'elle n'est pas dépassée, nous amène

à nous interroger sur la relation entre pensée et réel et, partant, entre pensée et histoire. Entre ces deux phénomènes existe en effet une relation complexe, non qu'elle soit inanalysable, mais parce qu'elle reste irréductible à des schèmes préconçus, et qu'elle exige que l'on adapte son analyse de façon à bien comprendre la relation. Le champ historique d'une pensée ne correspond pas nécessairement à une histoire périodisée en fonction de successions dynastiques, de mutations économiques, de guerres, ou d'autres facteurs non nécessairement déterminants pour l'évolution de la pensée. L'indépendance relative – mais néanmoins le plus souvent réelle – de la pensée à leur égard nous oblige à recourir aux constituants inhérents à la pensée elle-même pour cerner son champ historique. Ce que nous entendons ici par « champ historique » d'une pensée correspond donc en fait à « la durée de vie d'une problématique », ou à son « ère » : c'est la période durant laquelle une même problématique persiste dans l'histoire d'une pensée donnée.

Le champ historique d'une pensée se définit en fonction de deux instances :

- *le champ cognitif* qui circonscrit le mouvement de cette pensée et qui se compose d'une « matière cognitive » et donc d'un dispositif conceptuel (notions, concepts, principes, méthode, vision, etc.) homogènes ;
- *le contenu idéologique* dont cette pensée est porteuse, *i.e.* la fonction idéologique (politico-sociale) à laquelle l'auteur ou les auteurs de cette pensée subordonnent la matière cognitive.

Pour pouvoir définir le type de rapport existant entre ces deux instances, et par là, les liens qu'il convient d'établir entre pensée et réel, il faut concevoir que la problématique théorique, qui constitue l'unité d'une pensée, est foncièrement d'ordre cognitif, dans la mesure où elle résulte de la coexistence de contradictions à l'intérieur d'un champ cognitif

donné, et qu'elle persiste de ce fait tant que demeurent les conditions positives épistémologiques qui déterminent ce champ cognitif ; tandis que les contenus idéologiques en vue desquels est mise en œuvre cette matière cognitive, eux, ne résultent pas de cette sorte de contradictions, mais d'un autre type de contradictions et de conflits (idéologiques) qui s'originent non pas dans le degré d'évolution d'un dispositif cognitif, mais dans le stade de l'évolution d'une société. Et comme le développement de la connaissance ne suit pas nécessairement le même rythme que celui de la société, les contenus cognitif et idéologique véhiculés par une même pensée ne sont pas nécessairement concomitants. Dans la plupart des cas, l'un est même soit en avance soit en retard sur l'autre. Autrement dit, s'inscrire dans une même problématique et dans un même champ cognitif n'implique pas *de facto* l'engagement dans la même idéologie, ni que la matière offerte par ce champ cognitif soit mise en œuvre dans des buts idéologiques identiques. C'est même souvent le contraire : un même système cognitif, voire une même idée, est capable de véhiculer des contenus idéologiques opposés.

De ce fait, s'il est relativement aisé de rattacher la pensée de tel philosophe au champ cognitif dans lequel il s'inscrit, à l'aide des données fournies par l'histoire des sciences et du savoir en général, on ne peut, en revanche, pour relever le contenu idéologique que véhicule la pensée, se référer à rien d'autre qu'à cette pensée elle-même. En effet, les ambitions politiques ou sociales reflétées par une idéologie donnée ne coïncident en général, historiquement, ni avec les matières cognitives que manipule l'idéologie, ni avec le moment d'évolution de la société dans laquelle elle se manifeste. Si l'on songe en outre que la philosophie est par nature l'un des modes de pensée les plus abstraits qui soient, qu'elle tend à

« épurer » au maximum la matière fournie par le champ cognitif, on comprendra aisément à quel point peut se révéler complexe le rapport entre pensée philosophique et réel socio-historique. C'est un rapport le plus souvent indirect, empruntant la voie d'autres formes de conscience, religieuse ou politique, et reflétant des aspirations conçues hors du périmètre de l'espace et du temps, en avance ou en retard sur leur temps. C'est en fonction de ces aspirations que le penseur mettra en œuvre la matière cognitive dont il dispose, pour les représenter finalement sous la forme d'une production se voulant purement scientifique.

c) La philosophie islamique : des lectures de la philosophie grecque

Notre insistance sur la nécessité de distinguer entre les contenus cognitif et idéologique véhiculés par une même pensée ne procède pas seulement d'une nécessité méthodologique. C'est la réalité de la pensée philosophique en Islam qui nous l'impose. Toute l'activité des philosophes musulmans est centrée autour d'une même problématique, que l'on désigne habituellement comme la problématique de la « conciliation entre raison et transmission ». Ce sont les mu'tazilites¹¹ qui, les premiers, soulevèrent cette question en lançant leur *credo* : « la raison prime la donnée transmise », suivis par l'école des philosophes d'Orient, qui culmina en la personne d'Avicenne¹², et dont les représentants ne

11. École rationalisante de théologie dialectique (*kalâm*) qui exprima la doctrine officielle de l'État abbasside de 211/827 à 232/847. La pensée des mu'tazilites s'est organisée notamment autour des questions de l'Unicité et de la Justice (divines). En développant l'idée de la transcendance absolue de Dieu par rapport au monde, ils ont ouvert un champ plus large à l'interprétation du Texte par la raison, et affirmé la notion de responsabilité de l'homme quant à ses actes. A cette époque, l'attitude mu'tazilite reflète les aspirations d'une élite éclairée face à l'attitude traditionaliste majoritaire, représentée par le grand traditionniste Ibn Hanbal.

12. Cf. note 5.

cessèrent d'œuvrer à incorporer la structure de la pensée « scientifique » (grecque) à celle de la pensée religieuse (islamique), mus par la conviction que la première représentait la conception rationnelle, « scientifique » de l'homme et de l'univers, et la seconde, la vérité « absolue », ainsi que leur identité culturelle.

Les possibilités d'innovation dont disposaient les philosophes musulmans étaient donc très réduites : les philosophes ne lisaient pas leurs prédécesseurs dans la perspective d'achever l'œuvre de ces derniers, ou de la dépasser ; car, étant les uns et les autres des lecteurs d'autres philosophes, les Grecs (en particulier Platon et Aristote), ils donnent en fait l'impression à l'observateur qui se limiterait à considérer leur production du point de vue de la matière cognitive qu'elle propage, de se répéter simplement les uns les autres. Autrement dit, ce que nous appelons « la philosophie islamique » ne connut pas l'activité d'une lecture continue et renouvelée de sa propre histoire à l'instar de la philosophie grecque ou de la philosophie européenne de Descartes à nos jours. La philosophie en Islam a toujours reposé sur des lectures individuelles ayant pour objet une philosophie étrangère, la philosophie grecque. Ces lectures ont investi la même matière cognitive avec diverses visées idéologiques.

Il est nécessaire de distinguer le contenu idéologique du contenu cognitif dans la philosophie islamique pour pouvoir discerner le foisonnement, la variété et la dynamique de cette pensée, et la réinscrire dans le contexte de ses engagements sociohistoriques. En effet, ceux qui se limitent – à l'instar de la plupart des observateurs – à la considérer du point de vue de son contenu cognitif (scientifique et métaphysique) n'y trouveront que des opinions et des discours toujours recommencés, ne différant que par la manière dont leurs auteurs les exposent, focalisent leur attention sur tel ou tel thème, ou par leur degré de concision. Ils en

concluront alors fatalement, qu'ils le reconnaissent ou non, à la stérilité de cette pensée. Mais si l'on considère la pensée philosophique en Islam du point de vue de l'idéologie qu'elle véhicule, on découvrira qu'il s'agit d'une pensée mouvante, régie par ses propres principes et sa propre problématique, pleine de contradictions fécondes.

La plus grande erreur commise par les historiens de la pensée islamique, anciens ou modernes, orientalistes ou arabes, fut de la considérer uniquement sous son aspect cognitif. C'est bien pourquoi ils n'y trouvèrent jamais matière à en écrire une histoire vivante et dynamique : Shahrastâni¹³, dans son *Kitâb al-Milal wa al-nihal* ne vit dans la philosophie qu'une suite de discours répétitifs. Aussi se contenta-t-il d'exposer les doctrines des philosophes au travers d'un seul livre, le *Kitâb al-Najât* d'Avicenne. Quant aux orientalistes, ils n'y virent généralement qu'une « philosophie grecque écrite en lettres arabes ». Même ceux d'entre eux qui voulurent échapper à ce jugement dépourvu de logique historique formulé par E. Renan¹⁴ présentèrent malgré tout l'histoire de la philosophie islamique comme une

13. Muḥammad b. 'Abd al-karīm al-Shahrastānī (469-548/1076-1153), né dans la ville de Shahrastān dans le Khurāsān (est de l'Iran). Théologien ash'arite, il est surtout connu pour son *Kitâb al-milal wa al-nihal* (« Livre des religions et des sectes »), ouvrage classique de doxographie dont on s'accorde généralement à reconnaître le souci de précision et de rigueur. L'auteur y passe en revue tous les systèmes philosophiques et religieux qu'il connaissait en les classant selon leur éloignement de plus en plus grand de l'« orthodoxie » islamique (ash'arite), depuis les mu'tazilites jusqu'aux croyances des Hindous, en passant par les shī'ites, les bāṭinistes, les « gens du Livre », etc.

14. Ernest Renan (1823-1892). Écrivain, penseur, sémittisant et philologue français. Il se consacra à des recherches sur l'histoire et l'origine des religions (juive et chrétienne) dans la perspective de comprendre le phénomène religieux par l'approche philologique. Il est l'auteur d'une œuvre intitulée *Averroès et l'averroïsme*. Son évaluation de la production intellectuelle arabo-islamique est fondée sur une théorie racialisée qui oppose le génie sémitique, mythique et religieux, au génie aryen, rationnel et scientifique. D'après lui la pensée philosophique chez des « sémites » ne pouvait donc être qu'une imitation stérile de la pensée grecque.

simple répétition de celle de la philosophie grecque, reproduisant la division en écoles propre à celle-ci, et les étapes de son développement. Dès lors on décréta qu'il y avait eu des « naturalistes » de l'Islam, des « pythagoriciens » de l'Islam, des « adeptes » musulmans de Platon et d'Aristote relus par les néo-platoniciens, à l'exemple de T. J. De Boer¹⁵, qui reste néanmoins l'un des meilleurs orientalistes à avoir écrit sur le sujet. Les chercheurs arabes contemporains, quant à eux, ont, pour les uns, suivi la voie de Shahrastâni en ne lisant les philosophes musulmans qu'au travers d'un seul de leurs représentants (Avicenne ou Fârâbî), quand ils n'ont pas tout simplement imité De Boer dans sa manière d'assimiler la philosophie islamique à la philosophie grecque, souvent d'ailleurs avec moins d'intelligence que leur maître ou son traducteur et commentateur Abû Rîda. S'il y eut bien quelques tentatives récentes de dépasser la méthode des anciens, ou celle des orientalistes modernes et de leurs élèves, celles-ci sont restées enfermées dans des schèmes préconçus et ont utilisé la méthode dialectique comme une méthode *déjà appliquée* plutôt que comme une méthode à appliquer. Elles ont conduit à une écriture de l'histoire de la pensée islamique qui reproduisait aveuglément l'évolution générale de la pensée humaine, amalgamant le particulier au général, une histoire où le spécifique n'avait plus d'autre vocation que de servir à justifier la validité de la méthode.

Toutes ces erreurs commises au sujet de l'histoire de la philosophie islamique ne sont dues qu'à la confusion entre les contenus cognitif et idéologique de cette pensée. Puisque c'est le contenu cognitif qui s'exprime

15. Orientaliste allemand, auteur d'une histoire de la philosophie islamique paru en 1901 sous le titre *Geschichte der Philosophie im Islam*. Ce livre est la première synthèse réalisée à l'époque moderne de l'histoire de la pensée islamique. Traduit en arabe et annoté en 1938 par M. A. Abû Rîda, il deviendra une référence toujours présente chez de nombreux universitaires arabes.

le plus immédiatement dans les textes, et que celui-ci est directement emprunté à la philosophie et aux sciences grecques, ceux qui commettaient cette confusion ne pouvaient éviter de présenter la pensée philosophique en Islam comme un corps inerte, et ses apports comme de pâles copies d'« originaux » grecs ou de la pensée universelle. Ceux qui malgré tout voulurent lire dans ces « copies » un semblant de dynamique n'ont pu le faire sans calquer la pensée islamique sur les schèmes préconçus qui constituent leur credo et sur le modèle desquels ils redessinent la réalité. Dans la philosophie grecque, les contenus cognitif et idéologique avaient connu un développement globalement parallèle, le premier grâce au progrès scientifique, le second grâce à l'évolution de la société. Que d'étapes franchies, de Thalès à Aristote, dans le développement solidaire de la conscience scientifique et de la conscience idéologique ! Plus frappant encore est ce parallélisme dans la pensée européenne moderne. En revanche, tout au long de l'époque hellénistique et de l'ère médiévale, dans le monde chrétien comme en Islam, la matière cognitive investie par la pensée philosophique demeura inchangée. Seul variait l'usage idéologique que l'on en faisait.

Cela ne signifie pas que la science n'ait réalisé aucun progrès à l'époque de la civilisation arabo-islamique. Les formidables progrès réalisés dans le domaine des mathématiques grâce à Khawârizmî¹⁶, à Karkhî¹⁷ et à

16. Muhammad b. Mûsâ al-Khawârizmî. Né vers 184/800, mort en 232/847. Mathématicien et astronome originaire du Khawârizm, en Iran. Il fut l'un des savants appelés à Bagdad par le calife al-Ma'mûn. Auteur de *Tables astronomiques* qui furent traduites en latin, il est surtout connu comme théoricien de l'algèbre, par sa *Al-Muqâla fî hisâb al-jabr wa al-muqâbala*, traduite en latin au XIII^e siècle sous le titre de *Liber Algebrae et almucabola*.

17. Abû Bakr al-Karkhî (ou al-Karajî), mort après 409/1019. Mathématicien de Bagdad. Il est l'auteur d'ouvrages sur l'algèbre et l'arithmétique, dont *Al-Kâfî fî al-hisâb*, compendium d'arithmétique, d'algèbre et de cadastre.

Samaw'al al-Maghribî¹⁸, de l'astronomie, grâce à Battânî¹⁹, de la médecine, grâce à Rhazès²⁰, Avicenne et d'autres, ont effectivement permis à la science, au cours de l'histoire arabo-islamique, de franchir des étapes capitales, mais qui n'affectèrent pas de manière notable les conceptions dominantes des philosophes de l'époque, ce qu'elle ne pouvait d'ailleurs pas faire. Deux raisons expliquent que les philosophes n'aient pas eu à subir l'influence de ces développements scientifiques : premièrement, le fait que les progrès de la recherche scientifique réalisés à cette époque n'aient jamais véritablement dépassé le champ cognitif hérité des anciens, à l'intérieur duquel ces progrès ne constituèrent que le prolongement d'un savoir scientifique antérieur ; deuxièmement, le fait que les philosophes musulmans eux-mêmes n'aient pas eu pour premier souci de produire des conceptions sur un fond nouveau, mais de concilier la conception religieuse du monde avec la raison, et de légitimer la conception

18. Samaw'al b. Yahyâ al-Maghribî, (ob. ca 570/1174). Logicien, mathématicien et médecin juif originaire du Maghreb. Il résida à Bagdad et se convertit à l'islam. Il est notamment l'auteur d'un traité de médecine, *Al-Mufîd al-awsat*, et d'ouvrages de géométrie.

19. Abû 'Abdallâh Muḥammad al-Battânî, l'Albategnius des Latins (244-317/858-929). Astronome d'origine harrânienne. Il vécut à Raqqa (nord de la Syrie). Sa famille avait professé la religion des Sabéens (cf. note 27 du chapitre 5). Il est l'auteur d'un ouvrage d'astronomie, *Al-Zij* (« Traité et tables astronomiques »).

20. Abû Bakr Muḥammad b. Zakariyyâ' al-Râzî, le Rhazès des Latins (236-313/850-925). On le confond parfois avec ses homonymes Fakhr al-Dîn al-Râzî, philosophe et théologien du v^e/xii^e siècle, et Qutb al-Dîn al-Râzî, penseur illuministe avicennien du viii^e/xiv^e siècle. Rhazès fut un médecin réputé et un philosophe de tendance pythagoricienne qui défendit certaines thèses très hardies. Il fut directeur de l'hôpital de Rayy (ville au sud de l'actuel Téhéran), sa ville natale, et exerça les mêmes fonctions à Bagdad. Son plus grand ouvrage médical fut *Al-Hâwî*, également connu sous le nom d'*Al-Jâmi'*, ou compendium de médecine, qui fut traduit en latin en 1279 sous le titre de *Liber continens* et qui circula largement dans les cercles médicaux jusqu'au xvi^e siècle. Outre tous les aspects de la médecine, ses ouvrages traitent de la philosophie, de l'alchimie, de l'astronomie, de la grammaire, de la théologie, de la logique et d'autres domaines du savoir.

rationnelle d'un point de vue religieux. C'est pourquoi la philosophie islamique fut continuellement un discours idéologique, et c'est aussi pourquoi celui qui reste sourd à ce discours, et considère la philosophie islamique avec les mêmes yeux que la philosophie grecque ou la philosophie européenne, se condamne à n'en retenir qu'une histoire « immobile » dépourvue de progrès et de dynamique.

La philosophie islamique ne connut jamais l'activité d'une lecture continuelle et renouvelée de sa propre histoire, de ses propres acquis épistémologiques et métaphysiques. Elle a toujours reposé sur des lectures d'une philosophie étrangère, la philosophie grecque. Son apport de nouveauté doit donc être recherché non dans les acquis cognitifs qu'elle a investis et propagés, mais dans la fonction idéologique attribuée par chaque philosophe à ces connaissances. C'est là que l'on pourra trouver à la philosophie islamique un sens, une histoire.

Dynamique historique de la philosophie arabo-islamique

Aucun grand moment de la pensée humaine n'a sans doute été – et ne reste – plus injustement traité par les historiens de la pensée que la philosophie islamique. Les historiens anciens, doxographes, la considèrent comme un produit étranger et un ensemble de « sciences importées » contre lequel ils s'élèvent, et la traitent comme une orpheline, voire une bâtarde. Certains auteurs arabes contemporains, ressuscitant dans leurs écrits les conflits du passé et s'y engageant consciemment ou non, répercutent encore les échos de ce jugement, et adoptent à l'encontre de la philosophie islamique la même position que les théologiens anciens, se revêtant tantôt de la personnalité d'un Ghazâlî¹, tantôt de celle d'un Ibn Taymiyya², plus

1. Cf. note 4 du chapitre 2.

2. Taqiy al-Dîn Ahmad b. Taymiyya (661-728/1263-1328). Il naquit à Harrân (Mésopotamie du Nord) et mourut en prison à Damas. Il fut une figure majeure de la théologie traditionaliste hanbalite, et par conséquent un représentant de la tendance la plus opposée à celle des philosophes. Il est l'auteur du *Al-Radd 'alâ al-munfiqiyyîn* (« La Réfutation des logiciens »), qui s'élève contre les abus de la philosophie et de la théologie, et

rarement de celle, moins partielle, d'un Shahrastâni. Quant aux orientalistes et aux chercheurs arabes qui suivirent leurs pas, ils se bornent à la considérer comme un prolongement de la philosophie grecque à l'époque hellénistique, ce qui revient encore une fois à faire d'elle un corps étranger totalement isolé dans la société arabo-islamique. Certains de ces orientalistes n'hésitent pas à ressusciter eux aussi, à leur manière, les tensions de la pensée arabe médiévale, accusant la philosophie islamique d'inconsistance et de stérilité, et prenant parti pour la théologie et le soufisme. Les recherches des intellectuels de gauche arabes, quant à elles, ne se distinguent du reste qu'en reconduisant dans leurs grandes lignes les thèses dont s'inspire le matérialisme historique, et parlent tantôt de lutte des classes, tantôt de « conspiration historique », tantôt de lutte entre « matérialisme » et « idéalisme », sans jamais dépasser les cadres généraux de leurs schèmes préconçus.

Si toutes ces positions diffèrent quant à leurs sources d'inspiration et à leurs buts, en revanche elles aboutissent toutes au même résultat : dissocier la pensée philosophique en Islam de son contexte culturel, politique, social et civilisationnel, ce qui revient à défigurer son identité et son rôle et à éluder le cours réel de son évolution.

Pour désaliéner la conscience qu'ont les Arabes de leur histoire, il faut « remettre les choses en place » au cœur même de cette histoire et, en premier lieu, réviser cet ensemble de conceptions anhistoriques qui ont façonné – et façonnent encore – la conscience arabe d'aujourd'hui, lui imposant une représentation de son

contre les thèses majeures des grands philosophes (Fârâbi, Avicenne), pour préconiser un retour aux méthodes orthodoxes des Anciens (*salaf*). Il s'est illustré par ses critiques virulentes contre le shîisme et contre le soufisme (Ibn 'Arabî). Il a inspiré, quelques siècles plus tard, ce que l'on a pu appeler la renaissance hanbalite moderne, à savoir le mouvement wahhâbite au XVIII^e siècle, puis la réforme fondamentaliste salafite au XIX^e siècle.

histoire qui en dissémine la cohérence. La philosophie arabo-islamique, l'une des bribes de cette histoire, est la première victime de ces conceptions : son « histoire » fut toujours écrite en dehors de sa propre histoire, celle qu'elle a contribué à forger. Cette pensée que nous avons ci-dessus invité à examiner comme un tout, comme une unité, dans la mesure où elle s'organise autour d'une seule et même problématique, faisait elle-même partie, à son époque, d'un tout plus vaste, et formait un élément à l'intérieur d'un ensemble : la société arabo-islamique médiévale en tant que totalité englobant l'économique, le social, le culturel, le religieux, etc. C'est donc dans le cadre de cette unité, et à la lumière de ses contradictions et de ses conflits, qu'il faut considérer cette philosophie si nous voulons vraiment écrire son histoire dans l'histoire elle-même plutôt que dans un ailleurs indéfini.

Considérée de cette manière, la philosophie arabo-islamique se révélera comme un discours idéologique militant, engagé au service de la science, du progrès et d'une conception dynamique de la société, ce qui veut dire que ses ennemis se recrutèrent toujours parmi les éléments rétrogrades et conservateurs de la société, parmi ceux que leur intérêt ethnique ou leur intérêt de classe incitait à faire reculer l'histoire.

Cela apparaît dès l'époque où furent engagés les premiers travaux de traduction en langue arabe des grands textes de la philosophie grecque. Ce travail, réalisé au début de l'époque abbasside, pour la plus grande part sous le règne du calife al-Ma'mûn³, ne fut nullement une opération « innocente », un travail culturel « neutre » découlant naturellement de

3. Septième calife abbasside (198-218/813-833). Fils de Hârûn al-Rashîd et d'une concubine persane. En 211/827, il proclama le mu'tazilisme (cf. note 11 du chapitre 2) doctrine d'État, et se heurta ainsi aux milieux traditionalistes. Il fonda une institution scientifique prestigieuse, la Maison de la sagesse (*bayt al hikma*), pour favoriser la traduction et la diffusion d'ouvrages de sciences grecques.

l'évolution intellectuelle de l'époque. Il s'insérait au contraire dans une vaste stratégie mise en œuvre par la nouvelle dynastie abbasside pour affronter des forces hostiles, et notamment une aristocratie persane qui, désireuse de revanche, avait résolu de se battre sur le front idéologique après qu'eurent échoué ses offensives sur les fronts politique et social⁴.

Cette aristocratie, qui avait épousé la cause des « descendants de la famille du Prophète » (*ahl al-bayt*)⁵ lors de sa révolution contre l'État omeyyade, avait

4. Les auteurs arabes anciens rapportent que le calife Al-Ma'mûn aurait fait traduire les œuvres d'Aristote parce qu'il aurait vu ce dernier en rêve. Cet événement est rapporté dans les termes suivants par Ibn al-Nadîm (ob. 385/995), l'auteur du *Fihrist* (« Le Catalogue ») : « Le calife al-Ma'mûn vit en rêve un homme au teint clair et rougeaud, au front large ; ses sourcils étaient accolés ; il était chauve et avait les yeux bleu foncé ; ses manières étaient aimables ; il était assis dans la chaire. J'étais, dit al-Ma'mûn, pour ainsi dire tout contre lui et j'en conçus grande crainte. Je lui demandai : qui es-tu ? Il me répondit : je suis Aristote. Cela me réjouit et je lui dis : ô sage, je vais t'interroger ; il me dit : interroge. Je lui dis : qu'est-ce que le bien ? Il me répondit : ce qui est bien selon la raison. Je lui dis : et après ? Il répondit : ce qui est bien selon la révélation. Je lui dis : et après ? Il répondit : ce qui est bien aux yeux de tous. Je lui dis : et après ? Il répondit : après, il n'y a pas d'après » (Ibn al-Nadîm, *Kitâb al-Fihrist*, éd. Flügel, p. 343). M. A. al-Jabri remarque que ces réponses d'Aristote viennent fort à point pour conforter les positions de l'école mu'tazilite : la raison d'abord, puis la révélation, puis l'opinion commune. Quant à la phrase « après, il n'y a pas d'après », elle signifie qu'il n'y a pas d'autre voie d'accès à la connaissance. C'est une réfutation claire de la gnose et de l'illuminisme. Ce « rêve » est donc dirigé contre le gnosticisme des manichéens...

5. L'expression « descendants de la famille du Prophète » ou « gens de la Maison » (*ahl al-bayt*) désigne la descendance de 'Alî b. Abî Tâlib, cousin et gendre du Prophète Muhammad et de Fâtima, fille du Prophète. Une partie de l'opposition politico-religieuse au pouvoir omeyyade, s'étant cristallisée autour des prétentions à l'« Imâmât » des membres de cette lignée, est à l'origine de la branche *shî'ite* de l'Islam. Pendant la période ayant précédé la révolte abbasside contre le pouvoir des omeyyades de Damas, s'étaient propagés en Iran des sentiments de fidélité à la descendance du Prophète, entretenus par des propagandistes secrets (*dâ'î-s*) venus du foyer irakien. Plusieurs réseaux d'obédiences diverses s'étaient mêlés dans cette action, qui était l'œuvre d'un mouvement révolutionnaire et qui nourrissait les espoirs de prétendants aux titres variés, allant des descendants de 'Alî à ceux d'Al-'Abbâs, oncle du Prophète. Ce sont ces derniers qui, après avoir évincé les partisans d'Alî, fonderaient la dynastie abbasside.

parfaitement compris que le pouvoir dans la société arabo-islamique de l'époque était avant tout d'ordre idéologique. C'était l'idéologie (en l'occurrence la religion islamique) qui assurait la domination séculière, en contribuant à atténuer ou à sublimer des conflits tribaux, à étouffer ou à détourner (par les conquêtes) des conflits sociaux. Aussi cette aristocratie décida-t-elle d'engager le combat sur le terrain même où résidait la force de l'État arabe, sur le terrain de l'idéologie. L'arme qu'elle allait utiliser pour parvenir à ses fins serait son propre héritage culturel et religieux fondé sur le gnosticisme, *i.e.* la croyance en l'existence d'une source de connaissance autre que la raison, l'illumination, ou inspiration divine qui ne s'interrompt pas avec la fin de la prophétie⁶, « révélation continue » qui ne laisse aucune place à la raison ni à la transmission.

L'aristocratie persane déclencha donc une vaste offensive idéologique, utilisant un patrimoine religieux-culturel qui puisait ses sources dans le zoroastrisme⁷, le manichéisme⁸ et le mazdacis-

6. Dans la tradition islamique, la Révélation coranique est désignée comme la dernière des révélations adressées par Dieu aux hommes, et le Prophète Muhammad comme le « sceau des prophètes ».

7. Religion ancienne de l'Iran, née d'une réforme du mazdéisme d'origine indo-iranienne. C'était la religion officielle de l'époque sassanide avant la conquête islamique. Ses origines remontent à environ 700 ou 800 av. J.-C. Son fondateur, Zoroastre (Zarathushtra), est l'auteur d'hymnes, les *Gâthâ*, qui furent inclus postérieurement dans le livre sacré dont se dotèrent les zoroastriens, l'*Avesta*. Parmi ses enseignements, qui marquèrent certaines religions ultérieures, on peut citer la doctrine de la résurrection *post mortem*, l'existence de l'âme, celle du Paradis et de l'Enfer, la fin des temps et du monde à la suite d'un combat entre les forces du Bien et du Mal, la croyance en un Jugement dernier universel. Le Coran appelle les zoroastriens *majûs*. Depuis l'époque du califat de 'Umar b. al-Khattâb, les autorités islamiques reconnurent le statut des zoroastriens comme « gens du Livre » (*ahl al-kitâb*), dotés d'une religion révélée. Ils avaient le statut de tributaires (*dhimmi-s*) et ne pouvaient être contraints à embrasser l'Islam.

8. Religion de Mani, personnage né en 216 ap. J.-C. et originaire de Mésopotamie, issu d'une secte judéo-chrétienne « baptiste », et qui fonda à la veille de la constitution de l'empire perse sassanide sa propre religion.

me⁹ afin de discréditer la religion des Arabes, d'en saper les fondements, et ainsi de renverser l'État-pouvoir arabe. Le jeune État abbasside eut à faire face à ces attaques : en réponse, il encouragea les théologiens mu'tazilites, adopta officiellement leur doctrine, et fit d'autre part importer, traduire et diffuser des ouvrages scientifiques et philosophiques provenant des ennemis héréditaires des Perses (les Grecs byzantins). Le fameux « rêve » du calife al-Ma'mûn, qu'il eût été réel ou non, n'était en tout cas nullement innocent. Il n'est pas survenu par pur intérêt pour Aristote, mais pour contrer Zoroastre et Mani.

La tâche de la philosophie arabo-islamique à venir était donc clairement définie dès l'époque où elle n'était encore qu'à l'état de projet, l'époque des premières traductions. Elle devait être une arme contre l'offensive idéologique du gnosticisme dirigée contre les fondements mêmes de l'État.

Mais, par ailleurs, il était naturel que l'appui ac-

Mani fut soutenu par les premiers sassanides qui voyaient dans sa doctrine « syncrétiste » un possible support à leur pouvoir impérial et supranational. Mais il dut affronter un mouvement de réaction du clergé mazdéen, qui accusa les partisans de Mani d'être hérétiques (*zindiq-s*). Mani fut emprisonné et, d'après ses adeptes, martyrisé probablement en 277. La doctrine de Mani se présentait comme la vérité intérieure et secrète de toutes les religions. Elle rassemblait des éléments du christianisme, du zoroastrisme, du paganisme hellénique, du bouddhisme et du taoïsme. Elle était fondée sur le principe du dualisme, selon lequel le Bien et le Mal sont tous deux des pôles actifs de la même réalité, tous deux possédant une essence et une réalité indépendante de celle de l'autre. La cosmologie manichéenne fait appel à l'idée d'une création par émanation du « dieu bon » dans les ténèbres. La lumière et les ténèbres coexistent dans le monde, et le salut des hommes consiste à sauvegarder la lumière enfouie en eux. Le manichéisme subsista comme croyance et comme organisation « clandestine » fortement structurée. Il représentera une réelle menace pour le pouvoir musulman au début de l'époque abbasside, où il fut combattu sous le nom de *zandouqa*.

9. Religion de Mazdak (VI^e siècle ap. J.-C.), prêtre mazdéen qui entra en dissidence avec l'orthodoxie zoroastrienne. Il prêcha la mise en commun des femmes et des biens, et le dualisme à l'instar de Mani. L'empereur de Perse Kavadh, le Qubâdh des Arabes (488-531), adhéra à ce culte, mais finit par être convaincu de son caractère non orthodoxe. Mazdak et ses adeptes furent mis à mort par Khosraw I^{er} Anûsharvân.

cordé par les califes abbassides aux mu'tazilites – dont nous avons dit qu'il était motivé à l'origine par la nécessité

de résister à l'offensive du gnosticisme – provoquât la colère des « partisans de la Tradition prophétique » (*ahl al-Sunna*)¹⁰, adversaires des mu'tazilites, et la rage des docteurs de la Loi (*fuqahâ'*) littéralistes, qui trouvèrent les uns et les autres dans les attaques contre les « sciences des Anciens¹¹ » et la critique de la philosophie un moyen fort opportun d'exprimer une opposition voilée à un État qui s'était mobilisé pour traduire ces œuvres scientifiques et diffuser la philosophie. La philosophie se vit donc contrainte d'affronter simultanément deux ennemis irréductibles : le gnosticisme (qui serait plus tard le soufisme) et les docteurs de la Loi et partisans de la Tradition. Les gnostiques, s'apercevant que leurs thèses pouvaient être facilement flétries et discréditées par la logique dialecticienne des mu'tazilites, qui reposait sur un mode de raisonnement établissant la validité de la connaissance de l'élément *in absentia*, l'objet à connaître, à partir d'un élément *in praesentia* constatable dans le monde des faits empiriques, méthode à laquelle ne pouvait tenir tête une connaissance fondée sur l'Illumination¹², comprirent le danger qu'il y avait au fait que leurs adversaires disposassent du monopole des « sciences des Anciens », et s'abritèrent une nouvelle fois derrière le paravent du shî'isme, mais cette fois d'une manière qui

10. C'est-à-dire les traditionalistes, qui affirmaient la primauté de la Tradition sur la raison. Cette tendance était représentée par des maîtres comme Ibn Hanbal (ob. 241/855), qui fut persécuté sous le règne de Ma'mûn pour avoir refusé de souscrire à la thèse mu'tazilite du Coran créé.

11. *'Ulûm al-'avâ'il* ou *'Ulûm al-aqdamîn*. Les musulmans de l'époque désignaient par ces termes toutes les sciences héritées des civilisations anciennes (grecques, persanes, indiennes, etc.), philosophiques, médicales, mathématiques, astrologiques ou autres.

12. A propos des notions d'« Indication » (*bayân*), de « Démonstration » (*burhân*) et d'« Illumination » (*'irfân*) chez M. A. al-Jabri, voir la présentation de ce livre.

leur permit de le récupérer idéologiquement. A leur tour les gnostiques recoururent aux « sciences des Anciens » (en particulier aux sciences magiques), et les mirent en œuvre dans cette pensée shî'ite sous le couvert de laquelle ils agissaient désormais : de là devait émerger l'ismâ'ilisme¹³ et les *Épîtres des Frères de la pureté*¹⁴. La même arme se retrouvait entre les mains des deux adversaires. Dès lors, les « partisans de la Tradition » purent se présenter comme la troisième force, l'alternative, ce qui explique le « coup d'État » (contre le mu'tazilisme) sous le califat d'al-Mutawakkil¹⁵. Désormais le débat se cristalliserait autour de l'opposition entre partisans de la « transmission » et

13. Fraction du shî'isme née d'une scission survenue à la mort de Ja'far al-Sâdiq (ob. 148/765), sixième « Imâm » de la lignée d'Alî. Celui-ci avait désigné comme successeur son fils Ismâ'il, décédé prématurément avant lui, puis, peu avant sa mort, reporté l'investiture sur un autre de ses fils, Mûsâ al-Kâzim. Autour du jeune Imâm Ismâ'il s'était constitué un groupe de disciples particulièrement enthousiasmés par l'activité scientifique ésotériste du cercle de l'Imâm Ja'far. Ceux-ci repoussèrent le second choix de Ja'far al-Sâdiq et déclarèrent que la lignée des Imâms était close à la mort du septième Imâm Ismâ'il. Ce groupe est à l'origine de la confession shî'ite ismâ'ilienne ou septimaine. La majorité des shî'ites, qui reconnaît la légitimité de Mûsâ al-Kâzim et de ses descendants jusqu'au douzième Imâm (« occulté » en 329/940 et « attendu » pour la fin des temps) constitue la confession shî'ite duodécimaine.

14. Ensemble d'écrits scientifiques et philosophiques peut-être rédigés à l'époque du protectorat bûyide en Irak (IV^e/X^e siècle), par une société philosophico-religieuse de Basra, les « Frères de la Pureté » (*ikhwân al-ṣafâ'*), émergée des rangs des ismâ'iliens, qui s'étaient consacrés à la propagande secrète depuis 148/765. Ces épîtres, qui constituent une sorte d'encyclopédie conçue comme instrument de propagande shî'ite, se divisent en quatre groupes : les mathématiques, les physiques, les psychologico-intellectuelles et les théologico-juridiques. La vision philosophique des « Frères » présente un caractère d'émanationnisme néo-platonicien avec un néo-pythagorisme prononcé. Certaines sources attribuent la rédaction des *Épîtres* à un descendant de l'« Imâm » Ismâ'il contemporain de la période d'« occultation » de la lignée ismâ'ilienne. Il aurait écrit ces textes pour contrecarrer le projet de son contemporain l'Abbasside Ma'mûn de mettre les sciences grecques au service de son projet politico-religieux. Dans cette hypothèse, les *Épîtres* dateraient du III^e/IX^e siècle, comme le pense l'auteur.

15. Ce calife, qui régna de 232/847 à 247/861, inversa la politique religieuse de son oncle Al-Ma'mûn. Il appuya son pouvoir sur les traditionalistes, dont il fit libérer le chef de file Ibn Hanbal (cf. note 10) et persécuta les mu'tazilites.

partisans de la « raison », entre les forces rétrogrades et conservatrices détentrices du pouvoir, et les forces d'opposition, représentantes des couches ascendantes de la société qui aspiraient à un État bâti sur la raison, la fraternité et la justice. C'est la philosophie qui se fit le porte-parole de ce mouvement.

Grandeur et décadence de la raison

La philosophie ne fut jamais dans la société islamique un luxe intellectuel. Elle fut au contraire, dès le moment de sa naissance, un discours idéologique militant. Le premier des philosophes musulmans, Kindî¹, fut un homme directement engagé dans le conflit idéologique qui opposait, en son temps, les mu'tazilites, alors représentants de l'idéologie d'État, aux gnostiques et aux « sunnites ». Kindî lutta sur les deux fronts : contre les gnostiques d'abord, en publiant les résumés des lectures qu'il effectuait dans le domaine des sciences rationnelles sous forme de fasci-

1. Abû Yûsuf Ya'qûb b. Ishâq al-Kindî (185-260/796-873), descendant de la grande tribu sud-arabique de Kinda, ce qui lui valut le surnom honorifique de « philosophe des Arabes ». Né à Kûfa lorsque son père était gouverneur de cette cité, il étudia à Basra, grand centre intellectuel, puis se fixa à Bagdad. Il y bénéficia du mécénat des califes Ma'mûn, Mu'tasim (218-227/833-842) et Wâthiq (227-232/842-847), avant d'être persécuté sous le règne de Mutawakkil. Par ses nombreux ouvrages traitant de disciplines aussi diverses que la logique, la métaphysique, l'arithmétique, la médecine, la théologie, etc., et par son activité en faveur de la traduction des ouvrages grecs, il contribua grandement à acclimater les sciences helléniques dans la pensée islamique. Plusieurs de ses traités philosophiques, traduits en latin, étaient connus en Occident au Moyen Âge. Sa pensée est fortement marquée par l'aristotélisme, comme le révèle notamment son *Traité de la philosophie première*.

cules (épîtres) concis et d'une lecture aisée, destinés à diffuser auprès du large public et de l'élite des lecteurs arabes un certain nombre de conceptions rationalistes de l'homme et de l'univers, mais en respectant les constantes de la pensée religieuse islamique² ; et contre les docteurs de la Loi rigoristes, qu'il décrit comme « ceux qui se sont éloignés du Vrai », ceux qui proclament leur hostilité à la philosophie « par crainte de se voir retirer les offices qu'ils usurpent sans nullement les mériter, par goût du pouvoir, et pour faire commerce de religion, qui n'ont pas de religion – car celui qui fait commerce de quelque chose le vend, si bien que cette chose ne lui appartient plus. Aussi celui qui fait commerce de religion n'a-t-il plus de religion, et celui qui se refuse à acquérir la connaissance de la vérité des choses et la dénonce comme impiété (*kuf*) mérite-t-il de se voir retirer la désignation de religieux... ». Kindî affirme le parallélisme de la religion et de la philosophie et considère que l'une et l'autre sont en accord et en harmonie, et visent toutes deux un même but : la connaissance du « Vrai », de la vérité de Dieu, de la nature et de l'homme : « Les dits de Muḥammad le véridique – les prières de Dieu soient sur lui –, ainsi que la Parole qui lui fut dictée par Dieu – que l'on témoigne de Sa Puissance et de Sa Grandeur –, tout cela peut être appréhendé au moyen des règles du raisonnement, qui ne sont réfutées que par ceux des hommes privés de la rationalité, ceux qui ne font qu'un avec l'ignorance. »

Kindî fut donc l'initiateur du travail d'« arabisation » et d'acclimatation de la philosophie à l'aire culturelle arabe, grâce auquel la matière cognitive

2. L'un des principaux points de dichotomie entre la pensée grecque et la pensée religieuse islamique était le problème de la création *ex nihilo* ou de l'éternité du monde. Kindî était convaincu d'un accord fondamental entre la recherche philosophique rationnelle et la révélation prophétique, mais pensait que chacune représentait une voie d'accès distincte à la Vérité. Proche de la théologie, il défendait la thèse de la création *ex nihilo*.

empruntée aux « sciences des Anciens » put être réinvestie dans le conflit idéologique dans lequel s'engagèrent les penseurs éclairés de la société arabo-islamique de son époque et des époques postérieures contre des forces rétrogrades et conservatrices qui, de leur côté, avaient fait appel à une nouvelle utilisation tant du gnosticisme (le soufisme) que du littéralisme (juridique et non théologique) malgré la difficulté à concilier deux tendances aussi incompatibles.

Quelques décennies plus tard vint Fârâbî³. Entre-temps a eu lieu le « coup d'État » sunnite contre les mu'tazilites. Nous sommes en pleine époque des coups de force des dynasties shî'ites – bûyide⁴ et ħamdânide⁵ – contre un califat devenu une institution purement nominale. La dislocation de l'Empire arabe en petits États concurrents et adversaires a commencé. Le débat idéologique s'est ramifié avec la multiplication des doctrines et des sectes, ce qui menaçait à la fois l'unité du pouvoir et la pérennité de l'État et, partant, l'unité de la pensée et la permanence de la société. Toute l'œuvre de Fârâbî appellera donc cette pensée et cette société à restaurer leur unité. Restaurer l'unité de la pensée, ce sera dépasser le discours rationaliste mu'tazilite, segmentariste-atomiste, qui avait échoué à concilier la raison et la transmission, en adoptant le discours

3. Cf. note 7 du chapitre 2.

4. Dynastie d'émirs iraniens shî'ites originaire du Daylam (nord de l'Iran) et fondée en 300/913. A la faveur des troubles politiques et de la désagrégation qui menaçaient le pouvoir califal de Bagdad, elle parvint à imposer à celui-ci une sorte de protectorat en 334/945. Ce régime devait durer jusqu'en 447/1055. Malgré leur obédience shî'ite, les Bûyides ne remirent jamais en cause la souveraineté nominale des califes abbassides.

5. Dynastie d'émirs arabes issus de la tribu de Thaghlib, dont deux branches parvinrent à conquérir une souveraineté sur le nord-ouest de l'empire abbasside, l'une en Jazîra, avec Mossoul pour capitale, et l'autre en Syrie du Nord, avec pour centre Alep. Ce second émirat connut un éclat particulier entre 336/947 et 350/961, sous le règne de Sayf al-Dawla, qui mena avec succès des luttes contre les Byzantins et accueillit à sa cour de nombreux penseurs et hommes de lettres, dont le grand poète arabe Mutanabbî et le philosophe Fârâbî.

de la « raison universelle », selon lequel religion et philosophie ne diffèrent l'une de l'autre que par leur moyen d'expression : la première recourt aux procédés dialectiques et rhétoriques, la seconde à la méthode démonstrative. C'est pourquoi leur antagonisme est réductible en considérant que « ce que dit la religion est l'allégorie de ce que dit la philosophie ». Restaurer l'unité de la société, ce sera fonder les rapports sociaux sur le modèle de l'harmonie et de la hiérarchie pyramidale qui règnent dans l'Univers. En lisant la philosophie politique et religieuse de Fârâbî dans cette perspective, on découvrira un penseur fort différent de l'image qu'en donnent habituellement les manuels d'histoire. Fârâbî ne fut pas cet homme isolé, coupé du monde, méditant à l'ombre des arbres dans un jardin des environs de Damas, mais un homme soucieux des problèmes de la société dans laquelle il vivait, assumant les préoccupations de ses contemporains, nullement désespéré, ni affligé, ni las de l'existence. Un optimiste croyant au progrès et à la solution des problèmes par la raison. C'est cette foi qui motiva son rêve de la « Cité vertueuse », cette cité de la raison, de l'harmonie, de la fraternité et de la justice, dans lequel il investit l'ensemble des sciences de son époque, et tout particulièrement les sciences rationnelles.

La pensée de Fârâbî fut un projet idéologique mettant la philosophie et les sciences philosophiques au service d'une cause. Certes, ce fut le projet d'un idéaliste, et même d'un rêveur. Mais ce fut aussi un discours rationaliste militant, à tel point qu'il n'est nullement illégitime de se demander si Fârâbî ne fut pas, au Moyen Age, le Rousseau des Arabes.

Il n'aurait pas été normal ni même concevable que le successeur de Fârâbî, Avicenne, eût voulu ressusciter le rêve de la cité vertueuse terrestre bâtie essentiellement sur la raison, lui qui vécut à une époque où la dislocation de l'Empire arabe avait atteint son comble, dans des principautés situées en terre d'Iran, ferventes

protectrices de la culture persane, et dans un climat culturel marqué par la rivalité entre les « Orientaux », ses compatriotes khurâsâniens, et les « Occidentaux », Irakiens, Syriens et autres ennemis héréditaires encore plus occidentaux ; et qui avait d'ailleurs fait en personne, grâce à sa charge de vizir d'un souverain bûyide, l'expérience d'une cité réelle, agitée par tant de perturbations et de troubles politiques, sociaux, économiques et culturels. Si Avicenne adopta bien le schéma émanationniste⁶ de Fârâbî, ce ne fut donc pas pour l'appliquer à la société ou à l'histoire, même sous la forme d'un rêve, mais comme une échelle qui lui permettrait d'accéder au Ciel, pour retenir, dès ce monde-ci, une place à son âme dans l'Au-delà.

Cet autre visage du « grand maître⁷ » apparaît dans

6. L'émanationnisme est la théorie, élaborée par le néo-platonisme, d'après laquelle les esprits et les corps viennent à l'être par un écoulement (*fayd*) nécessaire de la puissance divine, de la même manière que la lumière émane du soleil. Cette théorie a été investie dans la philosophie arabo-islamique par Fârâbî. Dans l'exposé qu'en donne celui-ci dans *Les Opinions des habitants de la Cité vertueuse*, l'ensemble de la création résulte de la surabondance en perfection de l'Un (Dieu), qui s'épanche dans une Intelligence première, laquelle engendre à son tour une Intelligence deuxième par l'acte de concevoir son auteur, et la sphère céleste extrême par l'acte de se concevoir elle-même. Ce processus se poursuit par paliers successifs jusqu'à l'engendrement de la dixième Intelligence cosmique. Les Intelligences déterminent le mouvement des sphères célestes qui régissent le monde sublunaire. L'apport de cette théorie est d'avoir su répondre à l'interrogation des musulmans placés devant le problème de concilier l'exigence rationnelle – telle que la pose la philosophie aristotélicienne – d'une nécessité inhérente à l'existence de l'Univers impliquant l'éternité du monde avec l'exigence de concevoir le monde comme contingent, postulée par le dogme de la création *ex nihilo*. En outre, la théorie de la procession des Intelligences permettait de résoudre le problème de la création du multiple à partir de l'Un. Parallèlement, l'émanation a fait l'objet d'une exploitation de la part de la pensée shî'ite, en particulier à partir de Ja'far al-Sâdiq, à qui l'on a attribué l'identification de l'Intellect premier au Prophète (la lumière muhammadienne) et de l'Intellect deuxième à l'Imâm 'Alî. L'articulation de l'imâmologie – ou de l'hagiologie – sur la noétique a été systématisée en particulier dans la pensée ismâ'îlienne et chez les soufis.

7. *Shaykh ra'îs*. C'est le surnom honorifique attribué par la tradition philosophique islamique à Avicenne.

sa « philosophie orientale⁸ », qu'il considère comme « la vérité qui n'est entachée d'aucune impureté ». Il faut révéler chez Avicenne cet aspect gnostique et promoteur d'une pensée des ténèbres, pour réévaluer l'image erronée que nous nous sommes formés de son personnage, et nous habituer à lire notre passé à la lumière de données objectives, et non plus sous la pression de nos *desiderata* présents. Il ne faut pas craindre de regarder en face cet aspect obscur de la pensée avicennienne, qui contredit l'autre aspect, celui que reflète son grand ouvrage *Al-Shifâ'*. Notre tradition n'a pas l'exclusivité de ce genre de contradictions. Aujourd'hui encore, à la veille du XXI^e siècle, elles sont monnaie courante, dans le monde arabe et ailleurs.

Malgré tout, on peut dire qu'Avicenne, même dans sa philosophie orientale, cette philosophie de l'« Autre vie » (dans ce monde et dans l'Au-delà), fut un homme engagé dans les conflits de son époque, militant d'une cause. Car cette philosophie qu'il appelait « orientale », et qui était bien un discours irrationaliste, fut aussi un discours idéologique qui, considéré à travers ses prolongements postérieurs, devait se révéler un projet de philosophie nationale (persane). Ce qui nous importe, ce n'est pas le discours en soi, ni ses motivations, mais ses conséquences : par sa philosophie

8. Dans le *Kitâb al-Shifâ'*, Avicenne renvoie expressément à un autre ouvrage dans lequel il aurait exposé une « philosophie orientale », ou « sagesse orientale », qui représenterait sa véritable doctrine. Ce livre ne nous est connu que par des fragments supposés. Il rassemblerait « les principes de la science vraie que découvre par une recherche exhaustive et une réflexion prolongée celui qui n'est point dénué d'une intuition intellectuelle fine ». Ses ouvrages consacrés à la philosophie péripatéticienne (rationaliste), le *Shifâ'* et le *Nujât*, n'auraient donc été que des ouvrages destinés au commun, tandis que la « philosophie orientale », spiritualiste et gnostique, serait celle de l'élite. M. A. al-Jabri a proposé une analyse de cette question dans un texte intitulé *Ibn Sina wa falsafatuhu al-mashriqiyya* (« Avicenne et sa philosophie "orientale" ») et inclus dans son ouvrage *Nahnu wa al-turâth*. Il y juge que la philosophie orientale d'Avicenne marque dans la pensée arabo-islamique un moment de « démission de la raison » et l'avènement d'une « pensée des ténèbres ».

orientale, Avicenne a consacré un courant spiritualiste et gnostique dont l'impact fut déterminant dans le mouvement de régression par lequel la pensée arabe recula d'un rationalisme ouvert dont le flambeau fut porté par les mu'tazilites, puis par Kindî, et qui culmina avec Fârâbî, vers un irrationalisme délétère, promoteur d'une pensée des ténèbres, que des penseurs comme Ghazâlî, Suhrawardî d'Alep⁹ et autres n'ont fait que diffuser et populariser dans différents milieux. Tel est notre jugement à l'encontre d'Avicenne, le plus illustre philosophe et médecin que produisit l'école philosophique en Orient. C'est sans la moindre hésitation, et sans le moindre égard pour les idées courantes, que nous le formulons, car nous croyons que c'est l'histoire elle-même qui en juge ainsi, l'histoire telle qu'elle fut vraiment, et non « l'histoire » des manuels.

Avicenne fut un penseur à double face : celle qui se reflète dans son *Kitâb al-Shifâ'* ou son *Kitâb al-Najât*, et celle qui apparaît dans le *Kitâb al-'Ishârât wa al-tanbihât* et les épîtres « orientales ». Ainsi, par une ironie du sort, les critiques ont toujours utilisé Avi-

9. Shihâb al-Dîn Yahyâ al-Suhrawardî (549-587/1155-1191). Originaire de la ville de Suhraward (nord-ouest de l'Iran), dont est également issu Abû Hafṣ Shihâb al-Dîn 'Umar al-Suhrawardî (539-632/1145-1234), « grand shaykh » du soufisme établi à Bagdad et auteur d'un traité classique de soufisme, le *Kitâb 'Awârif al-ma'ârif* (« Les Bienfaits des connaissances spirituelles »). Shihâb al-Dîn Yahyâ, surnommé Shaykh al-Ishrâq, chercha à ressusciter le projet inachevé de la « philosophie orientale » d'Avicenne. Il accomplit la rupture avec le péripatétisme pour une approche mystique fondée sur l'« expérience directe » de la vérité, qu'il appela l'« illumination » (*ishrâq*). La Théosophie « orientale » (*Hikmat al-ishrâq*), titre du *magnum opus* de Suhrawardî, est mise sous l'égide de chaînes ininterrompues d'interprètes « éclairés », Platon, Hermès, Pythagore en Occident, « les anciens sages de la Perse », et Zoroastre en Orient, qui se rejoindraient en la personne de l'auteur. Suhrawardî put ainsi intégrer, au travers d'« épopées mystiques », des thèmes de la mythologie iranienne à la métahistoire religieuse de la spiritualité islamique. Accueilli à Alep par un souverain ayyûbide, fils de Sulâh al-Dîn (Saladin), il fut mis à mort à la suite d'un procès que lui intentèrent les docteurs de la Loi. La figure de Suhrawardî a été mise en valeur à l'époque moderne par les travaux que lui a consacrés l'orientaliste Henry Corbin (voir le tome II de son ouvrage *En Islam iranien*, intitulé *Suhrawardî et les platoniciens de Perse*).

cenne pour condamner Avicenne. Ghazâlî reprit à son compte le contenu de la philosophie orientale d'Avicenne, qu'il présenta comme « la délivrance de l'égarement ¹⁰ », et comme la voie de « la revivification des sciences de la religion ¹¹ ». C'est au nom de cette philosophie orientale, et au nom de la religion, qu'il instruisit le procès d'Avicenne. Les échos de la sentence qu'il rendit devaient retentir longtemps encore dans les décrets des docteurs de la Loi rigoristes. Ghazâlî et ses imitateurs firent d'Avicenne le représentant officiel de la philosophie en Islam, en invoquant deux de ses ouvrages, le *Shifâ'* et le *Najât*, mais en dissimulant le *Kitâb al-'Ishârât wa al-tanbîhât* et « la sagesse orientale ». Ils firent le procès de la philosophie en sa personne, et l'accusèrent d'hostilité à une cause à laquelle il avait adhéré en réalité, mais qu'il avait eu du mal à défendre en son temps parce qu'il avait emprunté les méthodes des théologiens. Ces mêmes adversaires se substituèrent alors à lui après sa mort, pour défendre sa cause, celle de la philosophie « orientale », en exposant « les intentions des philosophes », en dénonçant « l'incohérence des philosophes » et en engageant des parties de « lutte avec les philosophes ¹² ». Ce fut là le meilleur de leur talent.

En effet, si, comme on ne cesse de le répéter, la philosophie ne put jamais se relever des coups que lui porta Ghazâlî, ceci n'est vrai que pour le Moyen-Orient arabe. En Iran, en revanche, la tradition avicennienne perdurera, et ses prolongements demeureront vivants jusqu'à nos jours, véhiculant, en langue persane, une certaine forme d'identité nationale, après

10. *Al-Munqidh min al-dalâl* : titre d'un ouvrage de Ghazâlî.

11. *Ihyâ' 'ulûm al-dîn* : titre de la grande somme théologico-mystique de Ghazâlî.

12. Les expressions entre guillemets sont des titres d'ouvrages consacrés à la réfutation de la philosophie. Les deux premiers, *Maqâsid al-falâsifa* et *Tahâfut al-falâsifa* sont dus à Ghazâlî. Le troisième, *Musâra'at al-falâsifa*, est un ouvrage de Shahrastâni.

que cette pensée fut sortie de la sphère de la philosophie arabo-islamique pour rejoindre celle de la philosophie illuministe iranienne.

Mais laissons l'Iran de côté pour nous tourner vers l'Occident musulman, où nous allons trouver une philosophie arabo-islamique (installée en particulier au Maghreb et en Al-Andalus) ayant « rompu » avec la problématique des Orientaux pour élaborer sa propre problématique. C'est dans cet Occident musulman que la philosophie va poursuivre son combat pour la raison et la rationalité, mais en reposant le problème d'après une nouvelle méthode et dans des perspectives nouvelles.

La résurgence andalouse

Les causes

Au Maghreb et en Al-Andalus, deux contrées qui s'étaient dissociées de l'empire abbasside depuis son origine et qui échappèrent toujours à la domination fatimide¹, le développement intellectuel connut un autre destin qu'en Orient, ce qui s'explique selon nous par deux raisons principales.

• L'absence d'un héritage anté-islamique : ni Al-Andalus ni le Maroc (auquel celui-ci resta lié historiquement, de l'époque des conquêtes jusqu'à la chute de Grenade) ne connurent une véritable résurgence des systèmes de croyances antérieurs à l'Islam, contrairement à ce qui fut le cas en Syrie, en Irak et, dans une

1. Al-Andalus s'est constitué en entité politique indépendante dès 138/755, date à laquelle un rejeton de la famille omeyyade ayant échappé au massacre des siens perpétré par le nouveau pouvoir abbasside, 'Abd al-Rahmân al-Dâkhil, l'« Immigré », se réfugia dans ce pays et y fonda l'émirat omeyyade d'Al-Andalus. Quant à la dynastie fatimide, elle fut fondée par un descendant présumé de la lignée ismâ'îlienne, reconnu comme « Mahdî » par les ismâ'îliens, 'Abdallâh ou 'Ubaydallâh, qui gagna le territoire de la Tunisie actuelle et réussit à renverser le pouvoir aghlabide en 297/910. Les Fatimides déplacèrent ultérieurement leur capitale au Caire, où leur califat représenta longtemps une menace politique pour le califat abbasside comme pour l'État omeyyade d'Al-Andalus.

certaine mesure, en Égypte. Ici, comme dans tout le nord de l'Afrique, la conquête islamique fait « table rase » du passé. Bien qu'un grand nombre d'autochtones andalous eussent conservé leur religion chrétienne ou juive, leur culture ne rejaillit jamais d'une manière notable sur la culture arabo-islamique locale, et ce parce que la culture en Al-Andalus, à l'époque qui précéda la conquête islamique, n'était plus suffisamment forte ni florissante pour imposer son influence à celle des conquérants. Un grand historien cordouan, Šâ'id l'Andalou², retraçant l'histoire de la culture et de la pensée des nations qui précédèrent l'Islam et de la communauté islamique en Orient comme en Occident, constate qu'Al-Andalus « dans les temps anciens, ne connut jamais sur son sol d'activité scientifique, et qu'aucun de ses habitants n'eut la réputation de s'y être adonné ». Ce pays, ajoute encore notre auteur, « resta ainsi dépourvu de toute sagesse jusqu'à sa conquête par les musulmans au mois de Ramadan de l'année quatre-vingt-douze de l'Hégire. Même après cette date, ses habitants se limitèrent à cultiver les sciences juridiques et linguistiques, jusqu'à l'affermissement du pouvoir omeyyade qui succéda à la période de discorde³, et à partir duquel certains hommes larges d'esprit se mirent en branle et cherchèrent à acquérir le savoir ». En remarquant qu'il n'a pas existé en Al-Andalus, antérieurement à l'époque islamique, d'héritage culturel capable de concurrencer celui des conquérants, et que l'essor de la culture ne débuta vraiment dans ce pays qu'avec l'établissement définitif du pouvoir omeyyade, le *qâdî* Šâ'id ne fait que confir-

2. Historien né à Almeria (420-462/1029-1070). Il exerça la charge de juge (*qâdî*) mälikite à Tolède. Il est connu pour ses *Ṭabaqât al-umum*, une grande histoire des nations et des civilisations.

3. C'est-à-dire sous le règne de 'Abd al-Rahmân III, huitième émir omeyyade, qui, après avoir mis fin aux discordes internes de l'émirat d'Al-Andalus et repoussé la menace chrétienne, instaura le califat omeyyade de Cordoue en 316/928.

mer une réalité historique aujourd'hui indiscutablement admise.

• Le fait qu'Al-Andalus et le Maghreb soient restés indépendants du califat abbasside, et en conflit politique et idéologique avec lui, comme plus tard avec le califat fatimide, d'où la permanence d'une vive compétition culturelle.

En effet, Al-Andalus ne connut de véritable essor scientifique qu'à partir du règne de 'Abd al-Rahmân III (al-Nâsir) (300-350/912-962), qui transforma « l'émirat marwânide » d'Al-Andalus en un second califat omeyyade concurrençant les califats abbasside et fatimide, et leur disputant la légitimité. Il faut souligner qu'Al-Andalus et les régions du Maghreb en étaient restées pendant toute cette période au stade culturel du temps des premiers conquérants, à l'Islam des Compagnons (*ṣaḥâba*) et des Suivants (*tâbi'ûn*)⁴, dont les sources essentielles d'acquisition du savoir étaient la relation orale (*riwâya*) et la transmission (*naql*), tant dans le domaine du savoir religieux que linguistique ou autre, et ce à l'inverse de l'Orient, où s'étaient multipliées les écoles juridiques, théologiques et grammaticales. Bien que certains de ces courants politiques ou intellectuels qui se déchiraient en Orient eussent pu faire retentir leurs échos jusque dans le Maghreb et en Al-Andalus, par l'intermédiaire des « propagandistes » (*dâ'i-s*) ou grâce aux voyages en Orient que faisaient les Occidentaux pour accomplir le pèlerinage, commercer ou étudier, aucun d'eux ne parvint jamais cependant à envahir le terrain et à imposer sa prépondérance. Ils restèrent toujours marginaux, peu diffusés, et si leur influence parvenait malgré tout à s'implanter, elle restait toujours circonscrite à des milieux très fermés et clandestins. Ainsi

4. Dans la terminologie des « traditionnistes », ce terme désigne les garants de la Tradition ayant vécu avec les Compagnons (*ṣaḥâba*) du Prophète sans avoir connu le Prophète en personne.

Al-Andalus et le Maghreb conservèrent leur autonomie intellectuelle et doctrinale de la même manière qu'ils avaient conservé leur indépendance politique. Ils restaient un terrain vierge – ou presque – de toute autre influence que celle de l'Islam des « Anciens » (*salaf*), celui des dogmes des « gens de la Tradition » sous leur forme originelle, antérieure à la naissance de l'ash'arisme⁵, l'Islam des études en dits prophétiques (*hadīth*) et des consultations (*fatwā-s*) des Compagnons. Dans les premiers temps de son existence, le nouveau pouvoir omeyyade imposa comme école juridique officielle de l'État l'école d'Awzā'ī⁶, traditionnellement implantée en Syrie, la patrie d'origine des Omeyyades, et peu différente dans sa méthode de l'attitude juridique des premiers conquérants, puisqu'elle recourait elle aussi à la transmission et à la relation orale comme sources principales du Droit. Mais à partir du moment où les Abbassides, en Orient, adoptèrent la doctrine de l'école ḥanafite⁷ (celle des

5. École de théologie fondée par Abū al-Hasan al-Ash'arī (260-324/873-935). Après l'échec du mu'tazilisme à Bagdad, ce personnage transfuge du mu'tazilisme chercha à inaugurer une « voie moyenne » entre le traditionalisme représenté par le courant hanbalite et la pratique de la théologie dialectique. Son école put ainsi devenir l'école théologique dominante dans l'empire abbasside. Parmi les représentants les plus notables de l'école, on peut citer Bāqillānī (IV^e-V^e/X^e-XI^e siècles), Juwaynī (V^e/XI^e), qui fut le maître de Ghazālī, et le contemporain de Ghazālī, Shahrastānī. Quelles que soient leurs divergences, toutes les tendances de l'ash'arisme auront en commun l'affirmation du Coran incréé, l'affirmation à la fois de l'inaccessibilité du Mystère de Dieu et de la réalité des attributs divins, l'absolue précellence de la Loi, la négation de la réalité ontologique des causes secondes, et la négation du libre arbitre humain.

6. Fondateur d'école (*madhhab*) originaire de Baalbek qui vécut à Damas, où il bénéficia de la protection des derniers Omeyyades. Il mourut en 157/774. Les Abbassides laissèrent se maintenir son école en Syrie. Le dernier *mufī* de l'école awzā'ite mourut à Damas en 347/958.

7. En Orient, au début de l'époque abbasside, le travail d'élaboration de la Loi musulmane, dite *sharī'a*, s'était regroupé autour de trois tendances liées à des régions distinctes : une tendance irakienne recueillie par Abū Hanīfa (ob. 150/767), et qui donnera naissance à l'école (*madhhab*) hanafite ; une tendance médinoise recueillie par Mālik b. Anas (ob. 179/795), fondateur de l'école mālikite ; une tendance syrienne avec Awzā'ī (cf. note précédente), qui s'imposa peu de temps. La pratique juridique de la

irakiens) et où Mâlik b. Anas, fondateur de l'école juridique mâlikite, fut perçu comme une figure d'opposition au pouvoir abbasside, non seulement en raison de la doctrine de son école, qui faisait un large usage des dits prophétiques, au contraire de l'école hanafite dont la démarche privilégiait l'avis personnel (*ra'y*), mais aussi en raison de certaines prises de position personnelles à caractère politique que l'on avait rapportées de lui et où il s'en était pris aux Abbassides, le pouvoir omeyyade d'Al-Andalus ne vit plus d'inconvénient à laisser se répandre cette école mâlikite et à l'adopter comme école juridique officielle de l'État. C'est ainsi que les docteurs de la Loi mâlikites commencèrent à étendre leur pouvoir culturel et à exercer une fonction d'encadrement idéologique des sujets au profit de l'État omeyyade d'Al-Andalus.

tradition hanafite insiste sur l'utilisation du « jugement personnel » (*ra'y*) et sur la finalisation de ce jugement par la recherche du mieux, « jugement préférentiel » (*istihsân*). La décision ainsi formulée doit avoir pour base un élargissement de la troisième source du Droit à côté du Livre et de la Tradition, le raisonnement analogique (*qiyâs*). L'école mâlikite accorde une importance à la fois au consensus (*ijmâ'*) des savants et à leur jugement personnel. C'est l'école qui tient le plus compte de la coutume (*'urf*), notamment de la « coutume de Médine » au temps de Mâlik. Postérieurement, une codification stricte de la science de la Loi (*fiqh*) et de la notion de sources/fondements du Droit (*usûl al-fiqh*) fut proposé par Muhammad b. Idrîs al-Shâfi'i (150-204/767-820), qui, dans sa célèbre *Risâla* (« Épître »), exposa les principes d'une méthodologie juridique d'après laquelle le jugement (*hukm*) devait être extrait par ordre de priorité du Livre, de la Tradition, du raisonnement analogique (*qiyâs*) ou du consensus *doctorum* (*ijmâ'*). Shâfi'i fut ainsi à l'origine d'une troisième école juridique constituée, mais les principes méthodologiques qu'il avait définis exercèrent une influence considérable sur l'évolution ultérieure des deux écoles précédentes. À côté de ces écoles persista une attitude juridique traditionaliste – hostile aussi bien aux shâfi'ites et à leur accord raisonné entre tradition et consensus qu'aux écoles de Médine et d'Irak – qui déboucha, à partir du III^e/IX^e siècle, sur l'élaboration d'un édifice législatif constitué à partir des recueils du grand traditionniste qu'avait été Ibn Hanbal. Le hanbalisme put ainsi par la suite être reconnu comme quatrième école juridique « officielle » dans le monde sunnite.

L'autorité des docteurs de la Loi dans les domaines du savoir et de l'enseignement

Afin de ne pas simplement attribuer à ces docteurs de la Loi des qualificatifs tout faits, tels que « rigorisme », et de ne pas les accuser d'être responsables de « l'étouffement de la libre pensée », il nous paraît nécessaire de rappeler l'importance primordiale du facteur idéologique dans ces sociétés islamiques d'Orient et d'Occident. L'arme idéologique est alors l'une des armes les plus redoutables, sinon la plus redoutable. Le pouvoir et l'opposition rivalisent d'avidité pour se l'approprier et la manipuler le plus efficacement. L'emprise idéologique et l'hégémonie culturelle constituent les moyens d'accès privilégiés à la domination séculière. Les docteurs de la Loi mâlikites, idéologues de l'État omeyyade, s'opposèrent violemment aux autres écoles juridiques ainsi qu'aux courants dogmatico-théologiques et philosophiques venus d'Orient, soit à la faveur d'échanges culturels habituels – qui ne furent jamais interrompus –, soit importés par des propagandistes politiques à la solde de l'État abbasside ou opposés à celui-ci mais travaillant pour le compte de la mouvance shī'ite et des courants bâtinistes⁸. Si nos docteurs de la Loi montaient avec tant de vigilance la garde face à tous ces intrus, c'est qu'ils assumaient une mission parfaitement légitime et nécessaire au regard de la « logique d'État », une mission de protection et d'autodéfense. En nous rappelant par ailleurs que la Mosquée, et principalement la Grande Mosquée, loin d'être dans le monde islamique de l'époque uniquement un lieu de culte, représentait aussi un centre d'enseignement et de propagande intellectuelle et politique, on comprendra aisément pourquoi nos docteurs de la Loi proscri-

8. C'est-à-dire « ésotéristes ». Le *bâtin* (intérieur) désigne l'ésotérique de la Révélation, opposé au *zâhir* (extérieur, exotérique). C'est en particulier la dénomination des ismâ'îliens à l'époque fatimide.

vaient l'enseignement de certaines sciences dans les mosquées, lieux fréquentés par les « gens du commun ». On comprendra même mieux encore leur position en songeant que le type de « savoir » que les docteurs de la Loi réprimaient le plus sévèrement était la « philosophie », non au sens où nous l'entendons aujourd'hui, mais cette philosophie entièrement subordonnée à l'idéologie, la philosophie bâtiniste, sous sa forme émanationniste⁹ et sous sa forme illuministe soufie. Le savoir que proscrivaient les docteurs de la Loi andalous sous le nom de philosophie était en réalité le fond « scientifique » de l'idéologie des adversaires : la philosophie émanationniste, avec ses relents d'hermétisme.

Notre regard nuancé sur l'attitude des docteurs de la Loi andalous envers la « philosophie » ne vise pas à justifier ceux-ci. Nous ne cherchons rien d'autre qu'à la considérer du point de vue de ses conséquences historiques, conséquences « voulues » par l'histoire. Ces prolongements, les docteurs de la Loi ne les ont certainement pas voulus, ni même prévus. Il n'en reste pas moins que la répression exercée à l'encontre des courants théologiques et philosophiques venus d'Orient permit à la pensée théorique en Al-Andalus, et en particulier à l'école de Cordoue, capitale du califat, d'être préservée simultanément des problématiques de la théologie et de la contagion illuministe (gnostique). Les gens de savoir s'adonnèrent alors à l'étude de celles des « sciences anciennes » que toléreraient les docteurs de la Loi : les mathématiques, l'astronomie, et plus tard la logique, et maîtrisèrent ces disciplines dès avant que n'eut été levé l'embargo sur la philosophie comprise comme science de la métaphysique. Ceci est attesté par le philosophe andalou Ibn

9. Cf. note 6 du chapitre 4.

Tufayl¹⁰, qui, dans l'introduction de son épître Hayy Ibn Yaqzân, écrit : « Les hommes d'esprit supérieur qui ont grandi en Al-Andalus avant la diffusion dans ce pays des sciences de la logique et de la philosophie ont consacré leur vie aux sciences mathématiques, et atteignirent dans cette discipline un niveau élevé. Après eux vint une génération d'hommes qui eurent, en outre, certaines connaissances en logique : ils étudièrent cette science, mais elle ne les conduisit point à la véritable perfection (...). Après eux vint une autre génération d'hommes, plus habiles dans la spéculation, et qui approchèrent davantage de la vérité. » L'historien Şâ'id l'Andalou situe lui la naissance de l'intérêt de ses compatriotes pour les sciences anciennes (mathématiques, astronomie et médecine) aux alentours du milieu du III^e siècle de l'Hégire, *i.e.* environ une centaine d'années après la fondation de l'émirat omeyyade, et le début de l'intérêt pour la philosophie proprement dite, vers le milieu du IV^e siècle, à l'époque où « le prince al-Ḥakam (al-Mustansîr bi-llâh), fils d'Abd al-Rahmân III (al-Nâsir li-Dîn Allâh), se prit, du vivant de son père, d'intérêt pour les sciences, favorisa les savants, fit importer de Bagdad, d'Égypte et d'autres pays d'Orient les sources majeures parmi les ouvrages prestigieux et les écrits extraordinaires sur les sciences anciennes et modernes, et rassembla de ces livres, jusqu'à la fin du règne de son père, puis sous son propre règne, une quantité aussi prodigieuse que les Abbassides n'en avaient réuni en de nombreux siècles. A son époque, les gens de savoir se

10. Abû Bakr Muhammad Ibn 'abd al-Malik Ibn Tufayl (ob. 580/1185). Natif de Guadix (*wâdi 'âch*) au nord-est de Grenade, en Andalousie. Il étudia la médecine et la philosophie à Séville et à Cordoue, et fut introduit auprès du calife almohade Abû Ya'qûb Yûsuf, à qui il présenta notamment Averroès. De ses ouvrages, le seul parvenu à la postérité est *Hayy Ibn Yaqzân* (« Vivens filius vigilantis »), roman allégorique intitulé d'après un écrit ésotérique d'Avicenne.

mirent en branle, commencèrent à lire les livres des Anciens et à apprendre leurs doctrines ».

Ce vaste élan en faveur de la science à l'époque d'Abd al-Rahmân al-Nâsir n'est nullement dû au hasard. Il s'agissait en fait de briser le siège qu'entretenaient les docteurs de la Loi, idéologues de l'État, autour de certaines disciplines proscrites et réprimées. Il faut considérer ici cet événement, qui ne fut pas sans conséquences, comme un événement dont on attendait effectivement ces conséquences : on a voulu inaugurer une stratégie culturelle, partie intégrante de la politique d'ensemble d'Abd al-Rahmân III, huitième souverain omeyyade d'Espagne, qui, après avoir réussi à mettre fin aux discordes internes et à conjurer les menaces extérieures (chrétiennes), prit soin de se proclamer calife sous le nom d'Abd al-Rahmân al-Nâsir en l'an 316 de l'Hégire (928 ap. J.-C.). L'ennemi de l'État omeyyade n'était désormais plus uniquement l'opposition intérieure ou l'ennemi chrétien. Ayant accédé au rang de calife, 'Abd al-Rahmân devait s'apprêter à entrer en confrontation avec les califats abbasside et fatimide sur le terrain même où ces deux États s'affrontaient mutuellement et affrontaient l'État omeyyade : celui de l'idéologie. Aussi lui devint-il indispensable de se démarquer idéologiquement. Comment eût-il pu en être autrement à une époque où l'idéologie règne en maître ? L'époque où la dynastie ismâ'îlienne parvient à fonder un État et à instaurer son califat shî'ite et fatimide, l'époque où un Abû al-Hasan al-Ash'arî¹¹, se rebellant contre ses maîtres mu'tazilites, adopte les points de vue des gens de la « Tradition et de la Communauté » et parvient à leur donner un fondement théorique, si bien qu'il finit par donner son nom à une nouvelle école, qui deviendrait l'école officielle du califat abbasside. Il fallait donc lâcher la bride à la philosophie. La nécessité

11. Cf. note 5.

politique et idéologique appelait maintenant à élaborer un projet culturel andalou à même de représenter une alternative historique aux projets abbasside et fatimide. L'institution califale n'est pas un « prolongement de la Prophétie » uniquement « pour ce qui se rapporte à la gestion des choses temporelles », mais bien également et surtout « pour ce qui a trait au maintien de la Religion ». Le Califat n'est pas seulement un pouvoir politique, mais aussi un pouvoir culturel. Puisque les Abbassides et les Fatimides avaient fondé leur pouvoir culturel sur le réinvestissement d'un héritage culturel antérieur à l'Islam, pourquoi le nouveau califat omeyyade n'en ferait-il pas de même, avec des objectifs similaires ? Il fallait donc lâcher la bride à la philosophie. C'est pourquoi la pensée théorique en Al-Andalus eut la chance d'accueillir la philosophie à son heure, après que les gens de savoir se furent solidement installés dans la connaissance des mathématiques, de l'astronomie, de la médecine et de la logique, toutes disciplines qui avaient été à l'origine de la pensée philosophique en Grèce, et y avaient même ouvert la voie à la seule « vraie » philosophie, celle d'Aristote, le *Magister primus*.

Des remarques qui précèdent, il ressort que la naissance de la philosophie en Al-Andalus intervient dans des circonstances totalement différentes de celles où elle naquit dans l'Orient islamique. En Orient, ce fut la théosophie hermétique, utilisée par les shî'ites, qui apparut d'abord, puis la métaphysique d'Aristote (tant l'authentique que la Théologie dite d'Aristote¹²),

12. L'un des ouvrages grecs qui exerça l'influence la plus décisive sur la pensée philosophique arabe fut le livre connu sous le nom de *Théologie d'Aristote*, qui est en fait un texte néo-platonicien, paraphrase des livres IV, V et VI des *Ennéades*, de Plotin, et souvent attribué à Proclus. Les conceptions émanationnistes exposées dans cet ouvrage présumé aristotélicien furent d'un grand secours à ceux qui cherchèrent à concilier les doctrines de Platon et d'Aristote, notamment Fârâbî.

à laquelle recoururent les Abbassides (le rêve de Ma'mûn, la Maison de la Sagesse, les traductions...) comme une arme dans la lutte qui les opposait aux shî'ites pour la domination culturelle, et pour fournir un matériau conceptuel à leurs théologiens. Cette démarche n'impliquait pas un passage par l'étape des mathématiques et des sciences physiques, et précipita la pensée directement vers la métaphysique. En Al-Andalus, les choses suivirent leur cours naturel : la philosophie y apparut après que les gens de savoir se furent penchés pendant tout un siècle sur l'étude des mathématiques, de l'astronomie et de la logique, sans jamais s'être mêlés de cette problématique théologique de la conciliation entre « raison » et « transmission » qui était au centre de la pensée théorique en Orient. Les philosophes andalous n'eurent donc aucun mal à s'affranchir des obstacles culturels qui avaient bridé la philosophie en Orient dès l'origine, et dont elle était toujours restée à tel point tributaire qu'ils avaient fini par faire corps avec elle, par devenir un élément fondamental de sa structure : les obstacles épistémologiques hérités de la théologie dialectique (*kalâm*) et du fond gnostique du néo-platonisme oriental. En s'affranchissant de la théologie dialectique, le discours philosophique en Al-Andalus, contrairement à celui de l'Orient, ne tomba jamais dans les ornières de la problématique de la conciliation entre « raison » et « transmission », entre philosophie et religion ; de même, en s'affranchissant du néo-platonisme dans sa « version orientale » gnostique, il put se démarquer de la tendance de l'école philosophique orientale à utiliser les sciences pour fondre la religion dans la philosophie et la philosophie dans la religion. Ainsi, la Science redeviendra, comme chez Aristote, le seul fondement sur lequel la philosophie bâtira son édifice.

De cette façon, on peut s'expliquer comment Averroès¹³, le philosophe de Cordoue, put connaître le vrai Aristote et devenir son plus grand commentateur : parce qu'il avait grandi dans un milieu intellectuel qui, grâce au « rigorisme » des docteurs de la Loi, ou plutôt grâce à l'idéologie de l'État, ne fut confronté à la « métaphysique » d'Aristote qu'après avoir assimilé en profondeur les disciplines scientifiques fondatrices de cette métaphysique : les sciences mathématiques, physiques et logiques.

Mais l'authentique maîtrise que put acquérir le philosophe de Cordoue de la pensée du vrai Aristote fut elle-même le point culminant du mouvement de renouveau de la pensée théorique andalouse, cette pensée qu'avaient adoptée les Cordouans depuis l'époque de 'Abd al-Raḥmān III et de son fils al-Ḥakam, le Ma'mūn des Omeyyades d'Al-Andalus. C'est ce phénomène dont nous allons maintenant décrire quelques aspects.

Les fondements épistémologiques de la pensée théorique en Al-Andalus

Lorsque nous parlons de la pensée théorique en Al-Andalus, nous entendons cette école de pensée qui apparut à Cordoue solidement constituée dès la fin de l'époque omeyyade, survécut en silence tout au long de l'époque des Almoravides¹⁴ pour se manifester à

13. Cf. note 6 du chapitre 2.

14. *Al-Murābiṭūn*. Dynastie berbère d'origine saharienne qui unifia les régions du Maroc et de l'ouest du Maghreb central entre 448/1056 et 475/1082, au nom d'une doctrine mālikite intransigeante. Elle eut pour capitale Marrakech, fondée en 454/1062. En 483/1090, certains des souverains qui s'étaient partagé le territoire d'Al-Andalus depuis la disparition du califat omeyyade en 420/1031 font appel à l'Almoravide Yūsuf b. Tāshfīn pour repousser l'avance de la *Reconquista* menée par Alphonse de Castille. Les Almoravides s'emparent ainsi d'Al-Andalus, mettant fin à la période dite des Rois de Taïfas (*mulūk al-tawā'if*). Le pouvoir almoravide se maintint jusqu'en 541/1147.

nouveau en plein jour à l'époque des Almohades¹⁵ qui promurent ses orientations théoriques, la diffusèrent et tramèrent autour d'elle leur projet idéologique. Comme nous l'avons déjà montré, cette école doit son existence au mouvement scientifique déclenché par 'Abd al-Rahmân III, sous la houlette de son fils al-Hakam al-Mustansîr. Si le projet culturel émané de la stratégie globale ayant inspiré ce mouvement scientifique ne fit effectivement surface qu'environ un siècle plus tard, à proprement parler avec Ibn Hazm¹⁶, c'est que les initiatives fondatrices, dans le domaine de la culture et de la pensée, prennent en général corps ultérieurement, en principe au moins deux générations après leur apparition, et ne portent pleinement leurs fruits que plus tard encore. Car une nouvelle structure qui cherche à s'installer dans un système culturel ne survient jamais sur un terrain vierge. Elle se trouve confrontée à d'autres structures plus anciennes, qui ne lâchent jamais prise facilement, mais continuent de

15. *Al-Muwahhidûn*. Dynastie issue d'un mouvement insurrectionnel de réforme religieuse mené par Muhammad b. Tûmart, dit le « Mahdî » (ob. 524/1130), et qui entraîne la fin du pouvoir almoravide en 541/1147. Sous les règnes de Abû Ya'qûb Yûsuf (558-580/1163-1184) et de son fils Ya'qûb al-Mansûr (580-595/1163-1184), leur pouvoir s'étendit à l'ensemble de l'Afrique du Nord, jusqu'aux confins de l'Égypte. L'installation des Marînides à Marrakech mit fin à leur règne en 668/1269.

16. Abû Muhammad 'Alî Ibn Hazm (384-456/994-1063). Il naquit à Cordoue, où son père était vizir du chambellan régent al-Mansûr b. Abî 'Âmir. Il put recevoir l'enseignement des plus célèbres maîtres de Cordoue dans toutes les disciplines : sciences du *hadîth*, histoire, philosophie, sciences de la Loi, médecine, littérature (*adab*). À la suite de troubles politiques liés au déclin du pouvoir omeyyade, il est expulsé de Cordoue et se réfugie à Almeria, où il prend la tête du mouvement en faveur du prince 'Abd al-Rahmân IV, prétendant légitime au califat. Il restera toujours fidèle à la cause des Omeyyades. L'œuvre la plus importante du théologien Ibn Hazm est son traité sur les religions et les écoles de pensée, le *Kitâb al-Fisal fî al-milal wa al-ahwâ' wa al-nihal*. En matière de Droit, Ibn Hazm adopta la doctrine zâhirite ou « exotériste », attachée à la validation de la lettre du Texte, de l'« apparent » (*zâhir*), fondée en Orient par Dâwûd al-Isfahânî (ob. 270/884). Ibn Hazm exploita cette doctrine pour condamner l'analogie (*qiyâs*) juridique et fonder le raisonnement juridique sur des principes démonstratifs stricts.

résister, renouvelant leurs assauts après des périodes de sommeil apparent. Leur repli n'est définitif qu'au terme d'une série de glissements successifs. C'est ce qui arriva en Al-Andalus. On peut distinguer deux moments de l'évolution du projet culturel qui s'était profilé à Cordoue : le moment de la déclaration, avec l'œuvre d'Ibn Hazm, et le moment de la pleine maturité, avec celle d'Averroès. Nous nous contenterons ici d'analyser dans leurs grandes lignes les constituants principaux de ces deux moments.

Le zâhirisme¹⁷ d'Ibn Hazm : une vision critique et une méthode « démonstrative »

On se contente d'habitude de considérer Ibn Hazm comme un docteur de la Loi zâhirite et comme un polémiste virulent. Si certains ajoutent un trait supplémentaire à la description de cette personnalité intellectuelle, c'est le plus souvent pour soulever la finesse de son analyse de l'amour et du comportement amoureux dans la célèbre épître *Le Collier de la colombe*. Réduire à tel point la pensée d'Ibn Hazm revient à camoufler injustement – volontairement ou non, peu importe – l'apport d'un des plus grands novateurs de la pensée arabo-islamique, qui peut à juste titre être considéré comme l'initiateur d'un nouveau moment dans l'histoire de cette pensée. En effet, le zâhirisme d'Ibn Hazm, « le juriste de Cordoue », représente, du point de vue de la conjoncture politique – analysée dans les pages précédentes – dans laquelle se forma sa pensée et qui en détermina l'orientation, un contre-projet idéologique, concurrent tant de l'idéologie de l'État fatimide que de la doctrine de l'État abbasside, ces deux États historiquement rivaux qui se disputent Al-Andalus et combattent le califat omeyyade principalement au moyen de l'arme idéolo-

17. Cf. note précédente.

gique. Ibn Ḥazm est le porte-parole de cet État omeyyade et le défenseur de son projet idéologico-culturel. D'un point de vue purement épistémologique, on s'apercevra que ce zâhirisme recouvre un projet intellectuel à dimension philosophique, qui aspire à reconstruire l'« Indication » en tant qu'ordre cognitif fondateur de la pensée sunnite (mu'tazilite et ash'arite y compris), en lui donnant pour nouveau fondement la « Démonstration » (la méthode syllogistique aristotélicienne et les conceptions scientifiques et philosophiques qu'elle véhicule), et en effaçant radicalement la marque de l'« Illumination ¹⁸ » shî'ite ou soufie.

On ne pourra apprécier à sa juste valeur l'importance d'Ibn Ḥazm qu'en comparant sa production avec celle des courants juridiques, dogmatiques et philosophiques dominants à son époque dans l'ensemble du monde islamique. On ne pourra comprendre l'apport novateur d'Ibn Ḥazm, ce qui fait de son zâhirisme – sous son double aspect constructeur et déconstructeur – un moment clé dans l'histoire de la pensée islamique, qu'en considérant le fondement épistémologique sur lequel il repose. Autrement dit, on se condamnera à ne voir dans la critique idéologique formulée par Ibn Ḥazm à l'encontre des écoles juridiques et théologiques qu'une simple critique idéologique de circonstance tant que l'on n'aura pas examiné le fondement épistémologique dont elle procède. Car en fait, ce n'est pas tant sur les opinions et les thèses elles-mêmes que porte la critique d'Ibn Ḥazm, en dépit de son caractère polémique, que sur les fondements et les principes dont procèdent celles-ci. Son zâhirisme est donc plutôt une méthode critique appliquée à la science des sources/fondements du Droit qu'un zâhirisme littéraliste et conformiste, comme se l'imaginent

18. A propos des notions d'« Indication » (*bayân*), de « Démonstration » (*burhân*) et d'« Illumination » (*'irfân*) chez M. A. al-Jabri, voir la présentation de ce livre.

ceux qui ont associé automatiquement le zâhirisme d'Ibn Hazm à celui de Dâwûd al-'Iṣfahânî (ob. 270/884). Certes, Ibn Hazm se rattache bien, juridiquement parlant, à cette école fondée par Dâwûd et son fils. Cependant, même dans ce domaine, le zâhirisme du juriste de Cordoue se distingue par des traits bien spécifiques : il procède d'une vision globale du dogme et de la Loi, inspirée de la logique, des sciences physiques et de la philosophie.

Pour mettre en évidence le caractère systématique de la vision d'Ibn Hazm, il convient de rappeler quelles furent ses positions au sujet des fondements cognitifs sur lesquels reposait la vision « indicationnelle¹⁹ » des penseurs orientaux. Celle-ci était axée autour de trois principes majeurs.

- Le principe de la discontinuité, consacré par la thèse atomistique des mu'tazilites, qui fut adoptée plus tard par les ash'arites, et d'après laquelle toutes les choses du monde sont composées d'« atomes » homogènes et indépendants les uns des autres, entre lesquels il n'y a que du vide, qui ne possèdent aucune nature ni aucune quiddité particulières, et qui n'influent pas les uns sur les autres. Les atomes ne sont que des « supports » créés par Dieu, dans lesquels Dieu crée des accidents qui ne perdurent jamais deux instants de suite, mais sont perpétuellement recréés. Cette vision implique une Volonté divine agissant perpétuellement et continuellement (la Création perpétuelle), et ne laisse aucune place ni à la nature spécifique (*ṭab'*), ni à la nature individuelle (*ṭabī'a*), ni à l'influence, ni à la causalité. Il n'y a que des actes divins initiés (*mubtada'*) ou générés (*mutawallad*), qui procèdent tous de la Volonté divine, y compris les actes attribués aux hommes.

- Le principe de la contingence. Ce deuxième principe découle du premier. Étant donné que toute

19. Cf. note précédente.

chose procède de la Volonté et de la Puissance divines, et étant donné que celles-ci sont illimitées, la « raison » admet comme possible que Dieu marie des choses antipathiques et contradictoires, qu'il marie par exemple le feu au coton sans qu'il ne se produise de combustion, ou la pierre pondéreuse au vide sans qu'il ne se produise de chute, ou encore qu'il marie la perception visuelle à la cécité, comme nous l'assure le docteur mu'tazilite Abu al-Hudhayl al-'Allâf²⁰, et après lui les ash'arites, qui firent de la « rupture de l'habitude » (*kharq al-'âda*)²¹ et de la négation de la causalité l'un de leurs principes fondamentaux.

• Le principe de l'analogie. C'est le principe méthodologique de la pensée « indicationnelle ». Il s'opère du principe/fondement (*asl*) au cas d'espèce (*far'*) dans la science de la Loi et la grammaire, du « connu » (*shâhid*) à l'« inconnu » (*ghâ'ib*) dans la théologie dialectique.

Ces principes, Ibn Hazm les critique et les réfute, dénonçant la fausseté des résultats auxquels ils conduisent. Il rejette la thèse atomistique et son corollaire, le principe de la discontinuité, pour proclamer avec les philosophes (avec Aristote) que la substance n'est autre que le corps, que « toute substance est corps, que tout corps est substance, et que ce sont deux noms pour désigner la même chose » ; que le vide n'a pas d'existence : « Il n'existe point de vide dans le monde, qui est un globe massif sans interstices. » Tout comme il réfute la théorie de la contingence dont découle la négation des natures individuelles et de la causalité, pour considérer que « cette fausse doctrine » n'est

20. Théologien mu'tazilite de Bašra, mort en 235/850.

21. Pour défendre la notion de toute-puissance divine, les théologiens musulmans en général niaient la notion de causalité inhérente aux choses, et expliquaient la récurrence des phénomènes naturels par la notion d'« habitude » (*'âda*) instaurée par Dieu, mais que Dieu pouvait en théorie rompre à tout moment. D'où la notion de « rupture de l'habitude » (*kharq al-'âda*).

nullement fondée ni dans la Loi révélée, ni dans la raison, et affirmer que « les natures individuelles et les habitudes (*'âdât*) sont des choses bel et bien créées par Dieu – que l'on témoigne de Sa Puissance et de Sa Grandeur –, qui a ordonné la nature de telle sorte qu'elle ne s'altère point elle-même, et qu'aucun être doué de raison ne puisse concevoir qu'elle changerait ». Quant à l'analogie, Ibn Ḥazm n'en reconnaît la validité que lorsqu'elle est opérée entre des éléments d'une même espèce, *i.e.* à l'intérieur d'un ensemble rassemblant des éléments de même nature. En revanche, entre des éléments d'ensembles différents, de nature dissemblable, l'analogie est impossible. D'où la fausseté de l'analogie appliquée à la science de la Loi et celle de la théologie dialectique : les docteurs de la Loi établissent des analogies entre des termes d'espèces distinctes sur leur simple affinité (*shabah*) fortuite, alors que cette simple affinité ne suffit pas à conférer à deux choses le même statut (*ḥukm*). Car s'il en était ainsi, toutes les choses finiraient par recevoir le même statut, puisqu'il n'existe point de chose qui n'ait d'affinité quelconque avec une autre. Le choix arbitraire d'un point d'affinité entre deux choses, que les docteurs de la Loi considéreront comme le « motif » (*'illa*) de la mise en rapport analogique, n'est qu'une conjecture. Or il n'est pas admissible de légiférer d'après des conjectures, car la Loi doit consister en décisions catégoriques, lesquelles ne peuvent reposer que sur le Texte même. Quant au raisonnement analogique (*qiyâs*) des théologiens, il n'est pas moins futile, car la nature du connu (le monde de l'homme) étant *autre* que celle de l'inconnu (le monde divin), on ne peut établir d'analogie entre eux. Ces deux mondes sont à l'opposé l'un de l'autre : le monde de l'homme est imparfait et corruptible, tandis que le monde divin est pure perfection et pérennité.

Il est clair que ce que vise Ibn Ḥazm, par-delà la critique des principes cognitifs, ce sont les écoles

juridiques et les tendances théologico-dogmatiques qui se fondaient sur ces principes, et participaient de l'entreprise culturelle et idéologique abbasside (les écoles hanafite et shâfi'ite, la théologie dialectique mu'tazilite ou ash'arite). Ainsi que s'en apercevra tout lecteur du traité qu'Ibn Ḥazm consacra à la science des sources/fondements, *Al-Ihkâm fî usûl al-ahkâm*, de son encyclopédie de Droit, *Al-Muḥallâ*, ou de son ouvrage théologique polémique, *Al-Fiṣal fî al-milal wa al-ahwâ' wa al-nihal*, Ibn Ḥazm fait montre d'une âpreté allant jusqu'à la virulence dans la critique qu'il adresse à ces écoles et à ces tendances. Mais il n'y a pas lieu de s'attarder sur ce point. Contentons-nous de mettre l'accent sur ce qui, dans cette critique, peut être considéré comme une invitation au « soulèvement » et à la « révolte » contre les écoles de Droit « officielles », et donc contre l'autorité de l'État (l'État abbasside) qui tirait sa légitimité religieuse de son adhésion à telle ou telle de ces écoles. Parlons de la critique si virulente qu'Ibn Ḥazm adresse à l'« imitation » (*taqlîd*) des écoles juridiques. « Il n'est permis à nul homme, assure Ibn Ḥazm, d'imiter quelqu'un d'autre, vivant ou mort, mais chacun est tenu d'accomplir, autant qu'il le peut, un effort interprétatif (*ijtihâd*). » Celui qui n'a pas la science des docteurs doit interroger ceux-ci sur ce que dit la Loi. Les docteurs se doivent de lui expliquer la méthode à suivre pour extraire le jugement du Texte, afin qu'il en discerne bien la justesse et prenne personnellement sa décision quant à l'objet de sa question. Ainsi, il aura assumé sa responsabilité et exercé son effort interprétatif selon ses moyens. « Ceux qui prétendent qu'il est conforme à la Religion, écrit-il, qu'un homme du peuple imite un jurisconsulte (*muftî*) ont parfaitement tort et ne sont accrédités par aucun texte du Coran, ni par aucune donnée de la Tradition, ni par le consensus (*ijmâ'*). Leur point de vue ne peut même pas être justifié par le raisonnement analogique. Dans ces conditions, ils ont tort, car ils émettent un jugement

sans preuve. » Et notre auteur d'ajouter : « Que quiconque imitant un Compagnon, un Suivant, un Mâlik, un Abû Hanîfa, un Shâfi'î, un Sufyân²², un Awzâ'î, un Ahmad (Ibn Hanbal), ou un Dâwûd (al-Işfahânî) – que Dieu soit satisfait d'eux –, sache que tous ceux-là se lavent les mains de sa personne, dans ce monde-ci comme dans l'Autre monde. »

Reste à évoquer la critique d'Ibn Ḥazm contre le fondement épistémologique de l'idéologie du califat fatimide et de la pensée illuminationniste en général. Ibn Ḥazm proclame haut et fort que « la Religion de Dieu – qu'Il soit exalté – est purement exotérique, et n'est nullement ésotérique. Elle est entièrement obvie et ne recèle aucun secret latent. Elle repose tout entière sur des preuves, et rien n'y est laissé au hasard. L'envoyé de Dieu (*şl'm*) n'a tu aucun sens de la Loi révélée, aussi subtil fût-il. Il n'est rien non plus dont il se serait ouvert à ses plus proches parents, femme, fille, oncle ou cousin, sans le révéler au commun des mortels blancs et noirs, ou à un gardien de troupeau quelconque. Il n'y a pas de secret, pas de sens caché que le Prophète – la paix soit sur lui – se serait gardé de divulguer. Tout son message s'est livré dans la prédication qu'il adressa à tous, car s'il avait tu quoi que ce soit, autant dire qu'il n'aurait pas rempli sa mission ». Ibn Ḥazm démantèle ainsi le couple apparent/caché (*zâhir/bâṭin*) sur lequel se fondait la pensée illuminationniste des shî'ites et des soufis. Quant à l'« inspiration » (*ilhâm*) dont se réclament les illuminationnistes en général, elle est totalement dénuée de fondement et insoutenable : on ne peut la considérer comme une source de connaissance qui s'imposerait à tous, puisque tout un chacun peut parfaitement prétendre avoir reçu une inspiration infirmant l'inspiration d'un autre,

22. Sufyân al-Thawrî (ob. 161/778), grand traditionniste (*muhaddith*) et fondateur d'une école juridique d'inspiration traditionaliste à Kûfa. Le dernier *mufî* de cette école mourut à Bagdad en 405/1015.

sans que celui-ci ne puisse faire la preuve de la véracité de son inspiration autrement que par ce qu'il affirme. Ainsi, le principe de la « fonction initiatrice » (*ta'lim*)²³ de l'Imâm perd tout fondement, puisque rien ne confirme la véracité des dires de l'Imâm sinon le fait qu'ils lui furent inspirés. Or l'inspiration, comme nous l'avons vu, est dénuée de fondement.

Ibn Ḥazm réfute donc tous les principes cognitifs sur lesquels reposent la pensée shī'ite imâmite et bâtiniste, tout comme il refuse les principes fondateurs du dogme « sunnite » qu'a adopté l'État abbasside. Mais quelle « relève » propose-t-il ?

L'ensemble de la pensée d'Ibn Ḥazm – et non uniquement sa doctrine juridique – repose sur le principe cognitif suivant : « Il n'est d'accès à la connaissance certaine que par deux voies : les données premières de la raison et des sens, et les prémisses procédant de celles-ci. » Ce sont les données premières de la raison et des sens qui nous permettent de distinguer les propriétés de chaque chose existante, et c'est à elle que nous nous référons pour connaître « la réalité des propriétés des choses, et pour nous prononcer le cas échéant sur l'impossibilité d'une chose ». Ce principe, Ibn Ḥazm l'applique aussi bien à la connaissance de la nature qu'à la confirmation du dogme et à la compréhension de la Loi (*sharī'a*).

Que notre connaissance des phénomènes naturels dépende soit des données premières de la raison et des sens, soit des prémisses qui en découlent, ceci est une évidence établie par les sciences de la nature, qu'Ibn Ḥazm ne voit aucun inconvénient à reconnaître, et qu'il considère même comme utile, voire indispensable à l'existence humaine, puisqu'elles se fondent sur l'observation, l'expérience et la démonstration. Quant

23. Pour les ismâ'iliens de l'époque fatimide, l'Imâm et Calife, en rapport privilégié avec l'Au-delà, était censé énoncer une vérité absolue. Son enseignement (*ta'lim*) était infaillible.

à notre connaissance du dogme, Ibn Ḥazm explique qu'elle procède elle aussi des données premières de la raison et des sens et des prémisses qui en découlent, dans la mesure où, « par le discernement des choses sensibles et intelligibles, et par la connaissance des caractéristiques qui leur sont normalement attribuées », nous pouvons parvenir à établir « la création du monde, l'unicité et l'éternité du Créateur, et la réalité du prophétat de celui dont le prophétat a été confirmé par des preuves », tous principes du dogme. Pour ce qui est de la Loi, il faut distinguer entre ce qui est appréhendable par la raison et ce qui ne l'est pas. La raison ne suffit pas à rendre compte « du caractère licite ou illicite de la viande de porc (...) ou du fait que la prière de Midi comporte quatre genuflexions (*rak'a-s*) alors que la prière du Couchant en comporte trois (...), tout cela n'est point du ressort de la raison. Il ne lui appartient pas de comprendre pourquoi cela a été imposé ou interdit », tout comme ne relève pas de la raison, dans le monde naturel, « le fait que l'homme doive avoir deux yeux plutôt que trois ». Cela non plus « n'est pas du ressort de la raison, et il ne lui appartient pas de comprendre pourquoi c'est ainsi et non autrement ». Mais cela ne signifie pas que la raison n'ait pas du tout de rôle à jouer en matière de Loi. La Loi fonctionne d'après les mêmes règles que la nature : de même que nous pouvons, par l'observation des phénomènes naturels, induire des règles générales que nous appliquerons à tous les phénomènes similaires sur lesquels n'a pas porté notre observation, de même il existe dans la Loi des prescriptions imposées explicitement par un texte, que l'on doit considérer comme des données de la Loi, qui ne doivent être ni modifiées, ni changées, ni par raisonnement (*qiyâs*), ni par consensus (*ijmâ'*), ni par quelque autre opération ; et des cas au sujet desquels n'existe aucune disposition légale explicite, et dont la solution dépend d'une « preuve » (*dalil*) que l'on recherchera dans les textes

législatifs, dont on extraira une première prémisse. La seconde, elle, devra être issue soit également du Texte, soit des données premières de la raison. Ibn Ḥazm établit ainsi quatre combinaisons de prémisses, les prémisses du syllogisme dans la science de la Loi, assumables dans la procédure démonstrative (*dalil*) : 1) les deux prémisses sont issues du texte législatif ; 2) l'une des prémisses est issue du texte législatif, et l'autre des données premières de la raison ; 3) l'une des prémisses fait l'objet d'un consensus et l'autre est une injonction, formulée par le texte législatif, de suivre le consensus ; 4) l'une des prémisses est une qualification générale, et l'autre un cas particulier ressortissant à cette qualification. C'est à partir de ces couples de prémisses que l'on compose le syllogisme démonstratif.

Ainsi s'établit la « preuve », la « démonstration » appliquée à la pratique juridique pour le juriste de Cordoue, qui assure qu'« il n'est point d'accès à une connaissance certaine en matière de prescriptions religieuses (*aḥkām*) hors de ces quatre combinaisons (de prémisses) ; celles-ci se rattachent toutes au Texte, dont on sait qu'il est une référence obligatoire, et dont le sens est appréhendable par la raison suivant la procédure que nous avons indiquée ». Ibn Ḥazm reconnaît donc trois sources/fondements de la législation : le Livre, la Tradition et la « preuve ». Nous avons déjà vu qu'il ne reconnaissait pas la validité de l'analogie (*qiyās*). Quant au consensus (*ijmā'*), Ibn Ḥazm en développe une conception particulière : il ne signifie pas consensus des docteurs à une époque donnée, ce qui serait irréalisable et impossible, mais plutôt soit le consensus des musulmans sur certaines pratiques culturelles prescrites explicitement par le texte, telles la prière, ou le jeûne, etc., soit le consensus des Compagnons à propos d'un dit ou d'un acte prophétique dont ils furent témoins, ou que rapporte d'après eux une personne n'ayant pas fréquenté elle-

même le Prophète : « telles sont les deux sortes du consensus, et il n'en peut exister d'autre ».

La « preuve » est donc « extraite du texte ou du consensus, et il n'y a pas de place pour l'opinion personnelle (*ra'y*) ni pour l'analogie (*qiyâs*) ». Le consensus lui-même « ne peut être établi que sur la foi d'un texte » qui confirme que les Compagnons furent d'accord unanimement sur un point donné. Il n'est donc nulle prescription religieuse qui ne procède directement du Texte.

Est-ce là du rigorisme ou de l'intransigeance ? Pas le moins du monde. En s'en tenant aussi strictement aux données du Texte, Ibn Hazm élargit considérablement le champ du « permis » (*mubâh*). Il considère que toute chose, à l'origine, était permise, et qu'il n'est pas de la compétence de la raison de juger licite ou illicite. Puis vint la religion, qui décréta la licéité et l'illicéité de certaines choses. Tout ce qui échappe à ces règles reste cependant permis. « Ceci est une évidence naturellement reconnue par la raison, ajoute Ibn Hazm. Aussi se passe-t-elle bien de confirmation par l'analogie ou l'opinion. »

Que l'on approuve ou non Ibn Hazm, on doit en tout cas le reconnaître comme le pionnier d'une nouvelle ère de la critique dans la culture arabo-islamique : critique globale de la vision et de la méthode de l'« Illumination » sous sa double forme shîite et soufie, et critique non moins globale des thèmes et des méthodes de la théologie dialectique, de l'analogie juridique et de l'imitation. Le but d'Ibn Hazm n'était pas de critiquer pour critiquer, mais de surmonter les crises de croissance de la culture arabo-islamique, et de lui proposer une méthode de reconstruction consistant à fonder l'« Indication » sur la « Démonstration », pour éradiquer définitivement l'« Illumination ». Pour ce travail, Ibn Hazm préconisait la méthode du syllogisme et l'examen inductif, en matière de dogme comme dans la science de la Loi. Par ailleurs, il invitait

à adopter la science de son époque (les sciences physiques d'Aristote) pour construire une nouvelle vision « indicationnelle » savante qui s'accordait avec les principes de la Religion tels qu'ils sont énoncés littéralement, permettait l'ouverture dogmatique et n'entravait pas l'action humaine. Cette liberté s'exerçait dans le champ du « permis », champ qui devait s'élargir indéfiniment au fur et à mesure du progrès des connaissances et du développement de la société.

Il ne s'agit donc pas, comme on pourrait le croire, d'un « zâhirisme » littéraliste et intransigeant qui restreindrait le champ de la raison, mais bel et bien d'une attitude critique rationnelle, attachée au Texte et rien qu'au Texte lorsque le Texte se prononce sur un point donné, *i.e.* dans des cas en définitive, et au dire même d'Ibn Ḥazm, peu nombreux. Le reste, tout ce qui échappe à l'emprise du texte, est illimité, relève de la liberté de l'homme, est laissé à sa raison et à son libre choix.

C'est cette attitude critique rationnelle visant à fonder la vision et la méthode « indicationnelles » sur la « Démonstration » qu'Averroès, plus tard, s'efforcera de mûrir et dont il achèvera d'extraire les conclusions nécessaires.

Le rationalisme averroïste et le réagencement du rapport religion-philosophie

Le « zâhirisme » d'Ibn Ḥazm n'aurait pu accéder à la diffusion et à la mainmise culturelle à laquelle il prétendait à une époque où l'État omeyyade, au nom duquel il s'exprimait et dont il représentait le projet idéologique, rendait son dernier soupir. Projet idéologique global et systématique prétendant s'imposer à l'ensemble du corps social, il ne pouvait se concrétiser sans le soutien d'un pouvoir politique. Ibn Ḥazm n'ignorait pas que les écoles juridiques qui parvinrent à acquérir force de loi dans une société ne s'étaient

diffusées que grâce à l'autorité de l'État. « Deux écoles, disait-il, se répandirent sous l'influence du pouvoir, l'école de Mâlik en Occident, et celle d'Abû Hanîfa en Orient. » Il comprenait que l'État susceptible d'imposer sa propre doctrine était parvenu au terme de son existence et qu'il n'était plus possible de le ressusciter. Ceci le mena à l'amertume et au désespoir. Parlant de lui-même, il écrit : « Quant à ma situation, on ne saurait mieux la décrire qu'en citant ce fameux proverbe : les premiers à dédaigner un savant sont les siens. J'ai lu dans les Évangiles que Jésus – sur lui soit la paix – avait dit : un prophète n'est méprisé que dans sa maison et dans son pays ; les épreuves que firent endurer les Qurayshites au Prophète (*ṣ'l'm*) nous confortent dans cette certitude. »

Mais les grands projets intellectuels critiques et novateurs ne meurent pas avec leurs concepteurs. Il leur faut seulement « un certain temps » pour qu'arrive le moment historique propice à leur épanouissement. Le « zâhirisme » d'Ibn Hazm était de ceux-là. Aussi n'est-il guère étonnant de voir qu'il inspira, un peu plus d'un demi-siècle plus tard, le mouvement politique et révolutionnaire conduit au Maroc à partir de l'année 511/1117 par le « Mahdî » Ibn Tûmart contre le pouvoir des souverains almoravides, auxquels avaient fait appel les notables andalous, savants, docteurs de la Loi et personnalités politiques, pour mettre fin à l'état de déchirement qu'avait connu leur pays à l'époque des rois de Taïfas, immédiatement après la chute du califat omeyyade. Bien que l'appareil administratif et politique de la dynastie almoravide (d'origine saharienne) eût été fortement soumis au contrôle de docteurs de la Loi mâlikites passablement « rigoristes » du point de vue doctrinal, « la civilisation, le luxe et la mollesse » – d'après les mots d'Ibn Khaldûn – ne tardèrent pas à s'insinuer dans leur cour et, partant, dans l'ensemble de la société, qui fut contaminée à cette époque par une « épidémie de

laisser-aller ». Ibn Tûmart se dressa contre cette situation et accusa les Almoravides d'avoir dévié de la religion vraie, fondant son action politique sur le principe « du commandement du bien et de l'interdiction du mal²⁴ », soupçonnant les Almoravides de « conformisme imitatif » (*taqlid*) et d'« anthropomorphisme » (*tajsîm*), et dénonçant le fait que la doctrine sur laquelle ils appuyaient leur pouvoir eût été basée sur l'analogie : les Almoravides avaient érigé en Sources d'analogie les avis de leurs docteurs mâlikites, et incliné de ce fait à l'« imitation », abandonnant les vraies Sources, le Livre et la Tradition. Ils avaient d'autre part fondé leur dogme sur l'analogie du connu à l'inconnu, qui revient à considérer les attributs divins comme analogues aux attributs humains, ce qui n'était rien d'autre, d'après Ibn Tûmart, qu'anthropomorphisme.

Partant de ce principe directement inspiré du fond épistémologique du « zâhirisme » d'Ibn Ḥazm, Ibn Tûmart mena son mouvement jusqu'à son terme : la fondation de l'État almohade, qui récupérerait au profit de sa propre stratégie culturelle le projet d'Ibn Ḥazm. La doctrine « zâhirite » trouva ainsi enfin le support politique qui lui manquait pour s'imposer : le pouvoir de l'État almohade, qui, à peine installé au Maroc et en Al-Andalus, tint la bride haute à l'école mâlikite et restreignit la diffusion des ouvrages de jurisprudence, afin d'inciter la population à s'en tenir, dans la pratique juridique, aux Sources : le Livre et la Tradition. Cette nouvelle politique culturelle atteignit

24. « *Al-amr bi al-ma'rûf wa al-nahy 'an al-munkar.* » Obligation faite aux musulmans et énoncée dans le Coran (cf. Coran III, 104 et IX, 71). Ce principe a fait l'objet de diverses interprétations de la part des théologiens quant à la question de savoir s'il devait s'accomplir « par la main », « par la langue » ou « par le cœur », s'il incombait au chef politique et à lui seul ou à tout croyant, etc. Dans son interprétation maximaliste, il pouvait devenir un argument politique pour accréditer l'idée qu'il fallait renverser les chefs coupables ou obliger les opposants à adopter une « vraie doctrine ».

son comble à l'époque de Ya'qûb al-Manşûr, troisième calife almohade, sous le règne duquel la science jurisprudentielle cessa totalement d'exister. Ce souverain était redouté des docteurs de la Loi. Il ordonna que l'on brûlât les livres de l'École (mâlikite), et enjoignit à l'ensemble des savants de renoncer à toute pratique de la « science de l'opinion personnelle » (l'analogie), sous peine des châtiments les plus rigoureux. Le but que poursuivait Ya'qûb était en fait d'abolir, de supprimer d'un coup la doctrine mâlikite au Maghreb (et en Al-Andalus), pour amener la population à observer le sens apparent (*zâhir*) du Coran et de la Tradition.

Mais la politique culturelle menée par les Almohades ne se limita pas à combattre la pratique de la « jurisprudence » et de l'« imitation » pour imposer un retour aux Sources, au « sens apparent du Coran et de la Tradition ». Les Almohades s'ouvrirent également aux « sciences des Anciens », relâchèrent la bride à la philosophie, et commencèrent, à l'époque d'Abû Ya'qûb Yûsuf b. 'Abd al-Mu'min, puis de son fils Ya'qûb al-Manşûr, à rassembler quantité de livres consacrés à la philosophie et aux sciences anciennes, dont ils possédèrent bientôt un aussi grand nombre que le calife omeyyade al-Ḥakam al-Mustanşir, précité. Le calife almohade ne collectionnait pas les livres par souci décoratif, mais bien pour les lire : il était lui-même un adepte passionné de la philosophie. Ayant remarqué « la confusion du discours aristotélien » et « les propos abstrus » d'Aristote, il chargea le philosophe de Cordoue, Abû al-Walîd Ibn Rusd, Averroès, de paraphraser cet auteur. Ce fut le retour aux « sources » dans le domaine de la philosophie, et l'abandon de l'« imitation » des philosophes orientaux.

Il faut signaler ici que les souverains du Maghreb avaient coutume, depuis les débuts de la dynastie almoravide fondée par Yûsuf b. Tâshfîn, qui annexa

Al-Andalus à son empire, d'envoyer leurs dauphins comme seconds en Al-Andalus. Les futurs souverains étaient donc formés dans ce pays, au milieu de ses savants et de ses philosophes. Il y a donc un lien direct et organique entre l'école intellectuelle qui s'était forgée à Cordoue, depuis l'époque omeyyade, et la politique culturelle adoptée par les Almohades : les califes almohades éclairés avaient été formés à Cordoue sous la houlette de ses savants et de ses philosophes. C'étaient ces hommes de savoir qui composaient la Cour savante du calife. Ajoutons que les mêmes facteurs qui avaient déjà agi de façon déterminante dans la constitution du projet culturel andalou à l'époque omeyyade vont intervenir à nouveau pour orienter la politique culturelle de l'État almohade : le conflit et la compétition qui opposaient le califat almohade à ses homologues fatimide et abbasside restaient fort vivaces. Cet antagonisme devait demeurer l'une des constantes de la politique des États en Al-Andalus et au Maghreb.

Après ce rappel historique, nécessaire pour mettre en lumière l'aspect de continuité entre les deux moments hazmien et averroïste, nous allons décrire les aspects principaux du moment averroïste, en insistant sur la signification épistémologique de celui-ci, comme nous l'avons déjà fait pour le moment hazmien.

Remarquons tout d'abord que le discours averroïste, s'il reprend en effet le projet d'Ibn Ḥazm dans sa démarche et son orientation, dépasse nettement ce dernier par sa méthode et sa matière. Cela n'est pas dû uniquement à l'évolution de la pensée théorique en Al-Andalus pendant la période qui sépare les deux hommes, mais reflète également les transformations survenues dans la pensée en Orient durant cette même période. Averroès rencontre une situation qui n'existait pas à l'époque d'Ibn Ḥazm. Il doit affronter le « conciliationnisme » avicennien et ses relents gnostiques, et repousser l'offensive de Ghazâlî

contre la philosophie et les philosophes. Tout cela s'ajoute à la tâche dont il a été officiellement et publiquement chargé : « ôter la confusion du discours d'Aristote ».

Le travail d'Averroès se déploierait donc dans quatre directions principales : 1) commenter l'œuvre d'Aristote et en « faciliter la compréhension aux gens du commun » ; 2) montrer qu'Avicenne a « dévié » des fondements de la philosophie et qu'il n'a pas suivi la méthode démonstrative ; 3) réfuter Ghazâlî en démontrant l'« incohérence²⁵ » de ses objections aux philosophes, et en montrant que la méthode ash'arite représente une déviation par rapport à la voie indiquée au commun par la Révélation, et reste incapable d'atteindre au degré de la certitude ; 4) élaborer une nouvelle méthode qui consiste en « la mise en évidence des procédés de la démonstration (utilisés par le Coran) pour exposer les dogmes de la Religion²⁶ », méthode fondée sur deux principes : « observer le sens apparent » du Texte, tout en prenant en considération « l'intention du Législateur ». C'est ainsi qu'il réagencera le rapport entre sagesse (philosophie) et religion, suivant le principe d'après lequel chacune d'elles procède de ses propres principes et utilise sa propre méthode de raisonnement, même si l'une et l'autre concourent à un même but : inciter à la Vertu.

Survolons maintenant chacun de ces « continents » explorés par la pensée d'Averroès :

1 — La caractéristique majeure de la pensée d'Averroès est sans conteste le regard systématique qu'il porte sur les choses, et sa méthode axiomatique, expressions

25. Averroès est l'auteur d'une réfutation de *L'Incohérence des philosophes* (*Tahâfut al-falâsifa*) de Ghazâlî, qu'il intitula *Tahâfut al-tahâfut* (« L'Incohérence de l'incohérence »).

26. *Al-Kachf 'an manâhij al-adilla fi 'uqû'id al-milla*, titre d'un traité d'Averroès, dont le propos est défini par son auteur comme « l'examen du sens apparent (*zâhir*) des dogmes auxquels le Législateur voulait que le commun adhère », comme distinct des fausses croyances dans lesquelles les interprétations non fondées des théologiens l'avaient plongé.

d'un souci de considérer les parties au travers du tout dans lequel elles s'inscrivent. Il ne fait aucun doute que cette démarche intellectuelle, d'esprit mathématique, fut le fruit du travail de ces savants andalous qui, comme nous l'avons souligné précédemment, abordèrent les sciences anciennes au travers des mathématiques et de la logique, loin des polémiques théologiques et de la problématique de la conciliation entre raison et transmission. « Il est recommandé, écrit-il, à tous ceux qui ont choisi la recherche de la vérité (...), lorsqu'ils se trouvent devant des affirmations qui leur paraissent inadmissibles, d'éviter de rejeter systématiquement ces affirmations, et d'essayer de les comprendre à travers la voie dont ceux qui les posent prétendent qu'elle mène à la recherche de la vérité. Ils doivent consacrer, pour arriver à un résultat décisif, tout le temps nécessaire et suivre l'ordre qu'impose la nature de la question étudiée. » C'est en suivant ce procédé méthodique que le philosophe parviendra à comprendre les questions religieuses de l'intérieur du discours religieux, et que l'homme de religion parviendra à appréhender les thèses philosophiques de l'intérieur du système dans lequel elles s'insèrent.

Nous comprenons mieux ainsi ce que notre philosophe entend par ce qu'il appelle « la méthode démonstrative », dont il ne manque pas de faire l'éloge à chaque fois qu'il critique les méthodes des penseurs orientaux. Il ne s'agit pas d'un raisonnement déductif quelconque, mais d'une méthode hypothético-déductive consciemment appliquée et bien définie, que l'on appellerait aujourd'hui la méthode axiomatique. D'après Averroès, toute autre méthode n'est que « dialectique » ou « rhétorique ». Le raisonnement qu'ont employé Avicenne et les théologiens n'est autre que la méthode dialectique des sophistes grecs. Cette vision axiomatique s'étend à tous les domaines traités par Averroès dans ses écrits. N'est-il pas significatif qu'il se soit contenté d'écrire le *Colliget* (« Kulliyât »)

de la médecine, *i.e.* ses lois générales, laissant à son ami et contemporain Ibn Zuhr le soin d'écrire sur les applications et les cas particuliers ? Averroès a préféré se cantonner à la médecine théorique parce qu'elle répondait mieux à son souci d'axiomatisation. Qui plus est, c'est la médecine même qui est définie par lui axiomatiquement. La médecine est pour lui « une pratique qui s'exerce à partir de principes vrais », et non seulement par expérience et tâtonnement. « Son but n'est pas de guérir nécessairement (et directement), mais de faire ce qu'il faut dans la quantité qu'il faut et au temps où il le faut, puis d'attendre le résultat, comme c'est le cas de la science de la navigation et de la science du commandement militaire. » En effet le corps humain sur lequel elle s'exerce n'est pas un corps simple, mais constitue un système. Si l'équilibre de ce système est affecté par la maladie, la médecine intervient non pour rétablir cet équilibre par son action propre, mais pour aider le corps à rétablir lui-même l'équilibre qui lui est inhérent.

La démarche axiomatique se manifeste de même dans le traité de Droit d'Averroès intitulé *Début pour qui s'efforce [à un jugement personnel], fin pour qui se contente [de l'enseignement reçu]* (« Bidâyat al-mujtahid wa nihâyat al-muqtasid »), dans lequel l'auteur expose les points de vue de différentes écoles juridiques tout en les justifiant à l'intérieur du système dont ils font partie. C'est un ouvrage sans pareil dans la matière, un énorme travail accompli par l'esprit synthétique d'un homme de génie.

C'est par la même méthode que notre philosophe commente les œuvres d'Aristote ; non comme un assemblage de thèmes séparés les uns des autres, mais comme un système cohérent. Il lisait Aristote par Aristote, *i.e.* en se référant à l'ensemble des opinions d'Aristote, aux fondements de sa philosophie, et en comparant les unes aux autres ces opinions. Il comparait entre elles les diverses traductions arabes. Cela lui

permet de débarrasser la philosophie du *Magister primus* des altérations et des interprétations que lui avaient infligées les commentateurs antérieurs, et notamment Avicenne. Le lecteur attentif des commentaires d'Averroès s'apercevra sans peine que l'admiration de notre philosophe pour Aristote était motivée moins par le fait qu'il approuvait telle ou telle opinion du maître que par sa volonté de montrer que l'ensemble de ces opinions s'inscrivaient nettement à l'intérieur d'un seul système doué d'une cohérence interne : ce qui attirait Averroès vers Aristote, c'était sa méthode démonstrative, dans laquelle il voyait la seule méthode capable de garantir l'acquisition de la science et de la certitude.

Cela dit, nous devons insister d'autre part sur le fait que notre philosophe n'était pas un simple commentateur, un simple disciple du Maître. S'il défend les thèses d'Aristote, c'est le plus souvent pour démontrer qu'elles sont justifiables dans leur système, et non pour affirmer qu'elles sont vraies dans l'absolu. Le principe méthodique qui le guide, dans tous ses commentaires et dans toutes ses réfutations, est cette parole qu'il attribue, dans *L'Incohérence de l'incohérence*, à Aristote lui-même : « Faire justice consiste à chercher des arguments en faveur de son adversaire comme on le fait pour soi-même. » En effet, Averroès considérait Aristote comme un « adversaire » en même temps que comme un ami. Ami, parce qu'il voyait en lui un grand philosophe dont le but n'était que la recherche de la vérité ; en tant que tel, Aristote était un « *mujtahid* », un chercheur pratiquant l'« *ijtihad* » (effort interprétatif) sur le « livre de l'Univers ». Adversaire, parce qu'Averroès savait bien que les principes sur lesquels s'appuyait Aristote dans sa recherche de la vérité n'étaient pas tous compatibles avec ceux de la religion musulmane. Aristote et Averroès sont des amis en tant qu'ils suivent tous deux la même voie, celle de la raison, et tendent vers un même but, la vérité. Mais ce

qui les distingue, c'est que chacun procède à partir de ses propres principes et possède son propre système de référence. Or c'est là précisément le même rapport qu'établit Averroès entre la philosophie et la religion. Ce sentiment ambivalent envers Aristote se reflète dans la lecture d'Averroès : soucieux de respecter le système du *Magister primus*, il se trouve obligé d'interpréter sans les déformer les thèses d'Aristote qui ne concordent pas avec les dogmes musulmans. L'interprétation du discours d'Aristote prend ici un aspect nouveau : réduire au minimum la différence entre le point de vue d'Aristote et celui de la religion islamique. Cependant, la tâche se révèle parfois impossible. Alors Averroès cherche à excuser Aristote, en démontrant que les axiomes que celui-ci avait posés en principes impliquaient nécessairement qu'il arrivât à de telles conclusions. Celles-ci, comme il l'affirme souvent, ne sont pas vraies dans l'absolu. Leur véracité est conditionnée par le système dont elles sont issues.

Le souci majeur d'Averroès n'était donc pas de défendre à tout prix Aristote mais de le comprendre. C'est par ces tentatives de compréhension et d'interprétation que se manifeste au mieux l'originalité de notre philosophe. Nombreuses sont les idées conçues par Averroès lui-même, mais qu'il attribue à Aristote, pour la seule raison qu'elles pourraient faire partie du système aristotélicien, et qu'elles rapprochaient en même temps ledit système de la vision musulmane. En somme, il y a une philosophie profondément et originalement averroïste dans ses commentaires d'Aristote, une philosophie fondamentalement rationaliste, musulmane, et maghrébine par sa problématique.

2 – Nous comprenons ainsi au nom de quel principe Averroès critique le « grand maître » Avicenne. D'après le philosophe de Cordoue, le « grand maître », en exposant les opinions des philosophes, n'avait pas suivi la méthode démonstrative. Il s'en était tenu à la méthode des théologiens, le raisonnement analogique

à deux termes, procédé qui revient à assimiler deux mondes totalement hétérogènes, le monde visible et le monde invisible, alors que l'analogie n'est valable, selon Averroès, « que lorsque le passage d'un terme à l'autre est évident, *i.e.* lorsque la nature du « connu » est identique à celle de l'« inconnu ». Au nom de cette critique méthodologique, Averroès réfute tous les concepts mis en œuvre par Avicenne pour concilier les notions religieuses et philosophiques. Ces concepts reposaient sur le postulat de l'existence d'une valeur tierce faisant concorder deux notions contradictoires, ce qui conduisit Avicenne à concevoir des notions telles que « créé en soi éternel dans le temps », « le possible par soi nécessaire par Autrui », « la connaissance des choses particulières d'une manière universelle », et « la possibilité de la procession du multiple à partir de l'Un par émanation ». En nous attardant quelque peu sur la critique averroïste des fondements épistémologiques du dispositif notionnel d'Avicenne, nous pourrions observer comment, au travers de celle-ci, se construit une rupture et s'annonce un point de non-retour.

Pour prouver que le monde est créé par Dieu, les théologiens avaient voulu démontrer qu'il avait un commencement. Mais dire que le Monde, Acte de Dieu, avait un commencement soulevait des difficultés graves. Pourquoi Dieu avait-il créé le Monde à un moment et non à un autre ? En outre, dire qu'Untel a fait quelque chose « avant » ou « après » suppose que ce faire avait un motif. Or Dieu, par son essence même, est exempt de toute motivation.

Pour dépasser ces difficultés, Avicenne avait proposé le concept du « créé en soi éternel dans le temps ». Selon lui, « le Monde considéré en soi est créé ; considéré par rapport au temps, il est éternel ». Pour Averroès, il s'agit là d'un problème illusoire, procédant d'un raisonnement erroné. En effet, Avicenne et les théologiens, pense-t-il, assimilaient le

commencement du Monde tout entier au commencement des choses de ce monde. Par « commencement », ils entendaient le fait d'« être créé dans le temps et à partir du néant ». Pris dans ce sens, le terme s'applique effectivement aux choses du monde, mais pas au Monde comme totalité. En réalité, dire que les choses commencent, c'est dire qu'elles changent et se transforment, mais dire que le Monde a un commencement, c'est dire qu'il est Acte de Dieu, Acte sans aucun rapport avec le temps. « Car celui dont l'Être ne se déroule pas dans le temps, et qui n'est pas circonscrit par lui, l'Acte de celui-ci doit nécessairement n'être pas circonscrit par le temps et ne pas se dérouler dans un temps déterminé. » C'est donc pour distinguer le commencement du Monde de celui des choses du monde que les philosophes (anciens) préféreraient dire que le Monde est éternel.

Pour éviter cette confusion en surmontant les difficultés signalées ci-avant, Averroès propose de dire du Monde en tant que totalité qu'il est « en perpétuel commencement », tout en sachant bien que les théologiens n'auraient pas accepté cette thèse. Ils ne pouvaient en effet concevoir un changement sans commencement ni fin, une « création perpétuelle », parce qu'ils avaient pris l'habitude d'assimiler le monde métaphysique au monde physique, la création au sens d'« Acte de Dieu » à la création au sens d'« apparition et réapparition » des choses dans le monde. C'est pourquoi « si l'on vérifie comme il faut les thèses des théologiens, on s'apercevra qu'ils conçoivent Dieu comme un humain éternel. En effet, ils assimilent le Monde aux choses fabriquées par l'homme, par sa volonté, sa science et sa puissance. Lorsqu'on leur objecte que (conçu ainsi) notre Dieu devrait être un corps, ils répondent qu'Il est éternel, alors que tout corps est créé. Ils doivent donc supposer l'existence d'un homme sans corps, Agent de tout ce qui est, et ce

n'est là qu'une métaphore et une expression poétique ».

Le « commencement perpétuel » proposé par Averroès pour résoudre le problème de la création soulève certes la question de l'infini, et notre philosophe en est conscient. Mais cette question, d'après lui, ne se pose qu'à ceux qui pensent le monde métaphysique par référence aux données du monde physique. Bien entendu, « il nous est impossible (à nous humains) de concevoir l'infini en acte, puisque nos connaissances sont séparées les unes des autres. Mais si nous supposons une Science dans laquelle toutes les connaissances sont réunies, le fini et l'infini ne font qu'un à l'égard de cette Science ».

Averroès reprend le problème, maintes fois soulevé par les théologiens, dans une perspective plus mathématique. Les théologiens prétendaient que l'atome doit être indivisible, faute de quoi l'infini (les atomes d'un corps) serait plus grand que l'infini (les atomes d'un corps plus petit), ce qui est impossible. Mais il s'agit là encore d'un faux raisonnement, dont la « fausseté consiste en ce que les théologiens confondent le continu et le discontinu, et croient que ce qui est nécessaire pour l'un l'est aussi pour l'autre. Or les notions de "plus nombreux" et "moins nombreux" ne sont valables que pour les quantités discontinues, c'est-à-dire pour ce qui est nombre ; pour les quantités continues, il faut dire qu'elles sont "plus grandes" ou "plus petites" et non pas "plus nombreuses" ou "moins nombreuses" ». Le corps, qui est une quantité continue, ne saurait donc être plus ou moins nombreux qu'un autre corps. Il peut être égal, plus grand ou plus petit. Sans cette distinction entre le continu et le discontinu, « les choses seraient toutes nombres ; il n'existerait absolument pas de quantités continues, et la géométrie se réduirait à l'arithmétique ».

Avicenne se félicitait d'avoir réussi à prouver, par une « simple division logique », l'existence de Dieu et

la création du monde en évitant les difficultés liées à cette question. Cette division consistait à distinguer trois espèces d'être : l'être nécessaire par soi (Dieu), l'être possible par soi (les choses du monde) et l'être possible par soi nécessaire par autrui (le Monde). Ainsi, disait Avicenne, « le Monde étant possible par soi, il est créé ; mais étant nécessaire par autrui (par Dieu), il est éternel ». Il s'agissait donc d'une valeur tierce introduite entre les notions de nécessité et de possibilité dont avaient parlé Aristote et Fârâbî.

Pour Averroès, « cette adjonction est superflue et erronée car, de quelque manière qu'on le considère, le nécessaire ne peut avoir aucun caractère de possibilité. Il n'existe aucune chose douée d'une nature unique, de la nature de laquelle on pourrait dire qu'elle est à la fois possible et nécessaire (...), car le possible est le contraire du nécessaire ». De plus, le possible ne saurait être nécessaire, par soi ou par autrui, que si sa nature se transformait en celle du nécessaire, ce qui est impossible. De même le nécessaire ne peut devenir possible « car il n'y a absolument pas de possible dans les natures nécessaires, qu'elles soient nécessaires par soi ou par autrui ».

Les penseurs de l'Orient musulman avaient abondamment discuté la question de la causalité. Pour les mu'tazilites, « rationalistes de l'Islam », l'homme est libre ; il crée ses actes et en est responsable. Mais les actes sont la résultante d'une chaîne de causes et d'effets : dès lors, qu'en est-il de l'acte primitif qui est à l'origine de cette chaîne ? L'agent de celui-ci serait-il responsable de tous les « actes engendrés » ? Ainsi se posait le problème de l'« engendrement » (*tawli'd*) des actes, première formulation du problème de la causalité en Islam.

Les théologiens ash'arites défendirent, quant à eux, un fatalisme déguisé. Leur doctrine, ambiguë, affirme d'une part que Dieu est le seul Agent et que l'homme ne crée pas ses actes (nul ne peut faire que ce que Dieu

lui permet de faire). Mais ils soutenaient d'autre part que l'homme doit assumer la responsabilité de tous les actes qu'on lui attribue. C'est ce qu'ils appelaient l'« acquisition » (*kasb*). A la notion d'« acquisition », qui revient en somme à nier la liberté de l'homme, correspond, au niveau des phénomènes physiques, celle d'« habitude » (*'âda*). Les « actes engendrés » ne sont pas dus à la relation de cause à effet, mais sont créés par Dieu. De la sorte, l'acte miraculeux (*mu'jiza*) des prophètes restait possible ; c'était un acte « inhabituel », un signe prouvant la prophétie.

Pour prouver la possibilité du miracle (*mu'jiza*), Ghazâlî, autorité majeure de la théologie ash'arite, avait réfuté la thèse philosophique de la relation nécessaire de la cause à l'effet. Il s'en explique ainsi : nous avons l'habitude de dire que le feu brûle le coton, mais rien ne permet de croire avec certitude que le feu est effectivement la cause de la combustion. Tout ce que nous pouvons affirmer, c'est que le coton brûle quand il est touché par le feu, et ceci n'implique pas que le coton brûle à cause du feu : « Il brûle dans le feu, et non par le feu. » En conséquence, il est fort possible que le coton ne brûle pas, pourvu que Dieu le veuille, même s'il est jeté dans le feu. Un tel phénomène possible en soi, voulu par Dieu et inhabituel pour nous, s'appelle le Miracle. C'est un don dont disposent les prophètes pour convaincre les hommes de leur prophétat.

En rationaliste intransigeant, Averroès s'élève contre ce discours et répond que la négation de la causalité n'est pas un moyen de prouver la prophétie. En effet le miracle n'est pas la preuve mais le signe de la prophétie. Il faut donc y croire *a priori* et demander ensuite à celui qui se dit prophète de manifester le signe extraordinaire de son prophétat. Or le miracle réalisé par le Prophète Muḥammad, de l'avis de tous les musulmans, est le Coran, qui n'a aucun rapport avec la causalité. En somme, si l'on ne croit pas à la

prophétie *a priori*, les actes miraculeux restent tous du domaine de la magie. En outre, ceux qui nient la causalité oublient que sans celle-ci il est impossible de prouver l'existence de Dieu car, sans la causalité, on ne peut établir l'existence de causes secondaires découlant de la cause première. Sans la causalité, le monde reste du domaine de la contingence et du hasard, et la notion de Créateur elle-même reste conjecturale, superflue et vide de sens.

Mais passons sur les détails de cette polémique, et examinons de près les idées d'Averroès sur ce problème philosophique et scientifique. Notre philosophe défend la causalité à partir de deux perspectives : épistémologique et ontologique.

D'un point de vue épistémologique, la science n'est possible selon lui que si l'on reconnaît le principe de la causalité. Car « la connaissance des effets ne saurait être parfaite que par la connaissance des causes. Nier cela (la causalité), c'est déclarer vaine et suspendre la science ». La définition, la démonstration, la distinction entre les choses, leurs propriétés, tout cela repose sur le principe de la causalité.

Partant, Averroès s'interroge sur la notion d'habitude (*'âda*) : « Je me demande ce qu'ils (les théologiens) veulent dire par le terme "habitude". » Est-ce l'habitude de l'Agent (Dieu) ? Mais ceci n'est pas concevable pour Dieu, car l'habitude est une faculté acquise par la répétition, et Dieu est exempt d'un tel comportement. Est-ce l'habitude des choses ? Impossible, car on ne parle d'habitude que pour les êtres vivants. Des non-vivants, on dit qu'ils ont une nature ; or les théologiens rejettent unanimement le point de vue des « naturalistes » qui prétendent que tout ce qui existe doit son existence à sa propre nature. Si enfin on entend par là l'habitude – inhérente à nous-mêmes – de juger les choses, « alors l'habitude ne saurait être que cet acte de l'intelligence, supposé par la nature même de celle-ci, et par lequel l'intelligence est intelligence ».

Comprise dans ce sens, l'habitude n'est rien de moins que le principe de la causalité. Dès lors, en parler n'a plus de sens, « car substituer un mot à un autre n'y change rien tant que le contenu reste le même ».

Cependant, si l'on transférait l'« habitude » ainsi considérée du plan épistémologique au plan ontologique, ceci entraînerait, selon Averroès, la négation de l'existence objective des choses, « car l'existence des choses ne repose que sur le fait qu'elles sont en rapport (causal) les unes aux autres ». C'est pourquoi il insiste sur la nécessité de croire à la causalité au niveau ontologique ; car dire que les choses doivent leur relation causale à cette seule « habitude psychologique » aurait pour conséquence fâcheuse de prétendre que « les existants ne sont que conventionnels ».

Conformément à sa conception d'une causalité ontologique, notre philosophe compare le monde à une toile d'araignée tissée par la causalité. L'essence du monde est donc pure harmonie. Aussi est-ce en découvrant cet ordre qui règne dans le monde que l'homme constitue sa connaissance. « Juger les choses du monde, c'est en connaître les causes. Notre jugement acquiert un caractère nécessaire toutes les fois que nous nous fondons sur une connaissance complète des relations causales, mais il reste une simple opinion toutes les fois que notre connaissance des causes est incomplète. Cependant, il faut se rendre compte que notre âme croit souvent que de telles opinions sont effectivement des jugements nécessaires, et ce du fait de notre ignorance. »

Donc, conclut Averroès, « si les théologiens ash'arites entendaient par "habitude" ce type de jugements non nécessaires, mais que notre âme croit nécessaires, nous accepterions leur opinion sur la causalité. Mais s'ils veulent nier par là la possibilité même de tout jugement nécessaire, nous leur disons : vous qui affirmez que rien n'est nécessaire, vous devez considérer votre affirmation comme non nécessaire ».

Mais la causalité ne remet-elle pas en question la liberté humaine ? Pour répondre à cette question, il faut préciser ce qui est entendu par le libre choix. Pour Averroès, comme d'ailleurs pour tous les penseurs musulmans, être libre veut dire pouvoir accomplir sa volonté. Or « la volonté de l'homme, écrit-il, n'est qu'un désir stimulé en lui de l'extérieur, y compris par son propre corps ». Et « le désir est assouvi à chaque fois que les relations causales, dans son corps et hors de lui, le permettent ».

La liberté serait-elle alors prisonnière du hasard ? Non. Dans la pensée d'Averroès, il n'y a pas de place pour les événements fortuits. Tout est lié par des relations de causes à effets. La liberté elle-même est incluse dans ce réseau causal, qui lui donne sens et la rend intelligible. Étant un être raisonnable, l'homme est doué d'une faculté qui lui permet de découvrir, progressivement, quand et comment les relations causales concordent avec son désir. Cette faculté n'est autre que la raison, qui n'est elle-même que la connaissance des causes. Chaque fois que l'homme connaît les vraies causes, il devient donc capable de satisfaire ses désirs, d'accomplir sa volonté, et c'est en cela que consiste sa liberté.

Dire que le monde est créé par Dieu soulevait un problème épineux, le problème de l'un et du multiple : comment concevoir qu'un monde multiple et sans cesse changeant puisse découler d'un acte simple, exempt de changement (celui de Dieu) ?

Pour le résoudre, les philosophes de l'Orient musulman empruntèrent à Plotin l'idée d'émanation (*fayḍ*) et en firent une théorie sur laquelle reposait toute la philosophie de l'Être et de la connaissance. D'après cette théorie, l'Être nécessaire, le Premier Principe, doué d'une existence absolument complète et de vertus absolument parfaites, ne pouvait, étant donné sa Sagesse et sa Générosité, contenir toutes ces vertus en son essence. « Il fallait nécessairement qu'Il

les répande partout, comme la clarté et la lumière, qui émanent nécessairement du foyer solaire. » Ainsi, « du Premier (Dieu) émane l'Intellect premier qui, ayant conscience de son principe, fait émaner un autre Intellect, le deuxième, et ayant conscience de soi, engendre une sphère céleste, âme et corps ». Ce processus se poursuit jusqu'au dixième Intellect, « donneur de formes » à la matière première (*hylé*). Pour Avicenne, l'émanation est tripartite. Chaque Intellect émanant, « prenant conscience de son principe, donne naissance à un autre Intellect ; ayant conscience de soi-même comme étant nécessaire par son principe, donne naissance à une âme ; et ayant conscience de soi comme étant possible en soi, engendre un corps céleste », et ce jusqu'au dixième Intellect, donneur de formes.

Averroès refuse même de discuter la théorie de l'émanation, qu'il qualifie de « fables et de dires plus inconsistants encore que le discours des théologiens ». Pour lui, le problème de l'un et du multiple avait été soulevé par les anciens philosophes en réponse à des adeptes de conceptions dualistes (comme le dualisme du Bien et du Mal), qui leur objectaient que le multiple ne saurait provenir de l'un. Mais si les philosophes de l'Orient musulman avaient de nouveau rencontré cette problématique, ce n'était pas en liaison avec le contexte dans lequel l'avaient élaborée les Anciens, mais parce qu'ils procédaient par un raisonnement analogique consistant à assimiler le métaphysique au physique. Ainsi, écrit Averroès, « Fârâbî et Avicenne, qui ont accepté le point de vue de leurs adversaires (les théologiens) selon lequel l'agent dans le domaine de l'«inconnu» (le métaphysique) procède de la même façon que l'agent dans le domaine du «connu» (le physique), et selon lequel d'un seul Agent ne provient qu'un seul Acte, ne pouvaient pas concevoir comment, du Premier, qui est de l'avis de tous un et simple, provient le multiple ». Rien n'est plus faux que ce point

de vue, « car il n'y a rien de commun entre l'agent qui, dans le monde physique, n'accomplit qu'une seule action et l'Agent premier. Celui-ci est libre absolument, celui-là ne l'est pas, puisque ses actes sont toujours déterminés. Ainsi de l'Agent absolu ne provient qu'un Acte absolu, Son pouvoir d'agir ne doit pas être conçu comme limité à tel ou tel genre d'action » ; car il s'agit en effet « d'une force spirituelle qui innerve tout l'Univers ».

Notre philosophe s'explique en ces termes : « Les choses qui ne peuvent exister sans être liées les unes aux autres, comme sont liées la forme et la matière, et toutes les choses du monde entre elles, dépendent pour leur existence du lien qui les unit. S'il en est ainsi, celui qui donne le lien donne par là l'existence. Par conséquent, il est nécessaire qu'il y ait un Être et un seul dont l'existence ne dépende de rien. Il est nécessaire également que cet Être ne dispense qu'un seul don (acte ou force) dont l'unité se diversifie selon chaque être et sa nature propre ; et de ce Don unique, dispensé à chaque être, les êtres tirent leur existence. Ils s'échelonnent jusqu'à l'Unité Première (Dieu). »

Averroès croyait-il à l'« Ame Universelle » ? Nous ne le pensons pas. Il compare l'Univers à une cité bien organisée, et Dieu au chef de la cité. La volonté de Dieu se répand dans l'Univers comme sont diffusés les ordres du chef de la cité dans la société. Il s'agit donc d'une force spirituelle diffuse dans tout l'Univers, liant ses parties les unes aux autres, et leur conservant l'existence. « Il faut, écrit-il, qu'il y ait une force spirituelle innervant les parties du monde, comme il existe dans l'animal une force qui en unit les parties. La différence entre les deux forces tient à ce que le lien de l'Univers est éternel, parce que celui qui le maintient est éternel. »

Connaître tous les événements, toutes les choses, le moindre souffle, la moindre idée ou action, c'est connaître Tout. Dieu Seul sait Tout. Mais le monde est

en perpétuel changement, et connaître le monde suppose pour le savoir de celui qui sait d'être exposé à ces changements. Or Dieu, par son essence même, est exempt de tout changement. Cela étant, comment concevoir qu'Il connaît Tout alors que sa connaissance doit être absolument immuable ?

Cette question n'entraîne pas dans les préoccupations des théologiens, dont le propos était d'affirmer que Dieu connaît Tout, les choses comme les événements, les actions comme les intentions, que rien ne peut échapper à sa Science, pour justifier le dogme du Jugement dernier. Mais pour les philosophes, dire que Dieu connaît les êtres particuliers, avec tous les changements qu'ils subissent, implique que la science de Dieu changerait et que, par conséquent, son Essence serait sujette à des changements, ce qui est incompatible avec l'idée de Dieu. Fârâbî l'affirme clairement : l'objet de la science de Dieu, ce sont les principes qui régissent les changements, et non pas les êtres qui changent. Pour concilier ces deux thèses contradictoires, celle des théologiens et celle de Fârâbî, le « grand maître » Avicenne avait proposé la solution suivante : « Dieu connaît tout, du moindre atome au plus grand corps (le particulier), et ce d'une manière universelle. »

Une telle conciliation verbale ne saurait être admise par un logicien soucieux de rigueur. Pour Averroès, il s'agit là encore d'un problème illusoire, dû au mode de raisonnement consistant à assimiler la science divine à la science humaine, malgré leur différence de nature. « Notre science, écrit-il, est (un effet) causé par la chose connue. Sa création est donc subordonnée à celle de la chose, et elle change à mesure du changement de la chose. Mais la Science que Dieu – glorifié soit-Il – a de l'Univers est à l'inverse de cela. Elle est (elle-même) ce qui cause la chose connue, qui est aussi la chose existante. Celui qui assimile l'une de ces sciences à l'autre identifie l'une à l'autre les essences de

deux contraires, et c'est là le paroxysme de l'ignorance. »

Pour notre philosophe, l'erreur des théologiens, de Fârâbî et d'Avicenne est due à l'emploi de termes non rigoureusement définis. Connaître, pour eux, c'est percevoir les choses dans leur juxtaposition, alors que ce devrait être discerner clairement l'ordre et l'harmonie qui règnent dans les choses et entre elles. La vraie connaissance a pour objet non les choses séparées, mais leur lien ; et la raison humaine n'est autre que cet ordre dans l'esprit qui correspond à l'ordre de l'univers. Cet ordre lui-même provient de Dieu ; c'est le Don, le Lien, dont il a été question plus haut. Étant cause de Tout, la Science de Dieu est absolument parfaite et noble. La nôtre, en tant qu'elle n'est que l'effet des choses, reste toujours imparfaite, dans la mesure où nous restons toujours en deçà de saisir tout l'ordre et toute l'harmonie qui règnent dans l'Univers. « La Science de Dieu, écrit Averroès, ne doit être qualifiée ni de particulière ni d'universelle. Elle est la Source de tout l'ordre dans le monde. » C'est cela que voulaient dire « les anciens philosophes (qui) affirmaient que l'Intelligence divine, c'est toutes les intelligences, tous les êtres, mais d'une manière plus noble et plus parfaite ».

3 – Dans ses réfutations aux objections de Ghazâlî contre les philosophes, Averroès montre que celui-ci ne connaissait pas les propos des philosophes par leurs textes, mais qu'il s'était contenté de les étudier au travers de la présentation qu'en fit Avicenne, « d'où son incompetence en la matière », car les thèses des philosophes « se fondent sur des principes qui doivent être discutés d'abord. Si l'on admet ensuite ces principes, et que l'on reconnaît les conclusions auxquelles ils disent être parvenus par la démonstration, aucune de ces objections n'a plus lieu d'être contre eux ». D'où la vanité des objections de Ghazâlî. Contrairement à ce que prétend ce dernier, les philosophes, d'après Aver-

roès, ne contestent pas la religion, « car il n'est pas question, pour les philosophes qui croient à la divinité, de discuter et de polémiquer contre les principes de la religion. En effet, puisque toutes les sciences (les sciences théorétiques) reposent sur des principes propres, et que celui qui les aborde se doit de les admettre sans en discuter la véracité, il en va de même, et à plus forte raison, pour la science pratique qu'est la religion ». Ghazâli, lui, ne respecte pas ce procédé, puisqu'il réfute les philosophes sans « citer les motifs qui les ont poussés à soutenir leurs opinions, ce qui eût permis au lecteur de comparer ces motifs aux propos auxquels Ghazâli lui-même recourt pour flétrir les propos des philosophes ». Ainsi, « la plupart des arguments que cet homme a opposés aux philosophes ne sont que des doutes survenus en confrontant certaines de leurs affirmations à d'autres » ; et cette manière de réfuter est « la plus inconsistante et la plus basse qui soit, car elle ne garantit point d'assentiment fondé sur la démonstration ni sur la persuasion ».

Contrairement à la critique ghazâlienne de la philosophie, la critique qu'Averroès adresse à l'ash'arisme passe par l'exposition des principes et des prémisses sur lesquels cette école fonde sa doctrine. Après avoir minutieusement examiné ceux-ci, Averroès explique que « les procédés auxquels recourent les ash'arites pour confirmer leurs interprétations ne sont en accord ni avec le commun ni avec l'élite, car ils ne satisfont pas, si on les examine, aux conditions de la démonstration (...). Nombre des principes sur lesquels reposent les connaissances des ash'arites relèvent de la sophistique, car ces gens nient plus d'une vérité nécessaire, comme celle de la permanence des accidents, de l'influence des choses les unes sur les autres, de l'existence de causes nécessaires aux effets, des formes substantielles, et des causes secondes. Ceux des leurs qui ont spéculé sur ces questions ont fait injure aux musulmans, puisqu'une fraction des ash'arites taxe

d'infidélité (*kufr*) quiconque ne connaîtrait pas l'existence du Créateur par les méthodes qu'ils ont inventées à cette fin dans leurs ouvrages... ». La principale cible de la critique d'Averroès aux ash'arites sera donc l'ensemble de principes épistémologiques qui fondent la théologie de cette école, et que nous avons évoqués précédemment : le principe de la discontinuité, qui a pour corollaire la négation de la permanence des accidents ; le principe de la contingence, et son corollaire la négation de l'existence des causes nécessaires aux effets. Pour ce qui est du troisième principe – l'analogie du connu à l'inconnu –, nous avons vu qu'Averroès a critiqué l'utilisation qu'en fit Avicenne pour concilier deux mondes totalement hétérogènes. Fondée sur de tels principes, la méthode des ash'arites ne peut prétendre à la rigueur de la méthode démonstrative, ce qui la rend inapte à emporter l'adhésion des savants et des philosophes. Mais comme elle ne s'en tient pas non plus aux « données obvies du dogme que le Texte révélé a voulu inciter la masse à observer », elle reste tout aussi inapte à édifier les gens du commun. Elle corrompt l'esprit des masses et suscite l'opposition des philosophes. « Une comparaison attentive entre l'ensemble (des principes ash'arites) et l'intention du Texte révélé montre qu'ils ne sont pour la plupart qu'un ramassis d'assertions inventées par eux et d'interprétations innovatoires. »

4 – Cela nous amène au quatrième des grands thèmes explorés par Averroès : l'élaboration d'une méthodologie permettant de « se conformer au sens apparent » du Texte. Averroès se rattache ici à Ibn Hazm, tout en développant le zâhirisme de celui-ci d'une manière telle que la source de référence adoptée ne soit plus uniquement la littéralité des textes, mais également « l'intention du Texte révélé ». Cet élargissement conférera au zâhirisme un caractère plus rigoureusement « démonstratif ». Comme celle d'Ibn Ḥazm, la méthode d'Averroès est de s'en tenir au sens appa-

rent du Texte révélé, et de ne pas pousser l'interprétation (*ta'wil*) – si celle-ci se révèle indispensable – au-delà du « déplacement de la signification d'une expression du sens propre vers le sens figuré », sans déroger à l'usage de la langue des Arabes. Lorsque l'on n'arrive pas à saisir un sens, il faut recourir à l'examen inductif de l'ensemble du Texte révélé. A ces éléments, Averroès ajoute la nécessité de prendre en compte « l'intention du Texte révélé ». Suivant cette méthodologie, Averroès parvient à établir que les vérités attestées par la voie « indicationnelle » de la Révélation et celles prouvées par la méthode « démonstrative » des philosophes sont en accord et en harmonie. « En étudiant le Livre précieux, écrit-il, on s'apercevra que (les arguments utilisés dans le Coran pour éveiller les hommes à la création du monde et à l'existence du Créateur) sont de deux sortes : premièrement, montrer la sollicitude exercée par Dieu sur l'homme, et le fait que toute chose fut créée à son intention. Nous nommerons ceci "la preuve par la sollicitude". Deuxièmement, montrer que Dieu a inventé les substances des choses existantes : Il a ainsi inventé la vie dans les corps (inanimés) ainsi que les perceptions sensorielles et la raison. Nous appellerons ceci la "preuve par l'invention". » Cette argumentation qui recourt à la preuve par la sollicitude et à la preuve par l'invention pour établir l'existence de Dieu, qui est accessible à l'esprit du commun, compte tenu de la simplicité et de la clarté de ces preuves, et qui concorde avec les preuves apportées dans la Révélation, puisque c'est le Texte révélé qui la suggère, « est foncièrement la même que celle de l'élite (...). Les deux types de connaissance ne diffèrent que par la quantité de détails qu'ils fournissent. Le commun se contente de connaître la sollicitude et l'invention selon un mode de connaissance primitif basé sur la sensibilité, tandis que les savants ajoutent à cette connaissance par la sensibilité la connaissance de la sollicitude et de l'invention

par la démonstration. Dans ces deux modes de connaissance, les savants ne surpassent pas le commun uniquement par la quantité de leur savoir (la quantité des détails qu'ils connaissent), mais également par la profondeur de leur connaissance d'une seule et même chose ».

En étendant cette méthodologie au traitement des autres questions soulevées par les théologiens, on s'aperçoit, à la fois par les preuves apportées dans la Révélation et par la méthode démonstrative, que la négation des natures individuelles des choses et de l'efficiencia des causes, que la compréhension théologique du libre arbitre et du déterminisme divin, etc., ne sont que des « interprétations innovatoires », dépourvues d'appuis scripturaires explicites et non comprises dans l'intention du Texte révélé. A partir de ces considérations, Averroès parvient à établir ceci : il n'y a pas d'antagonisme ni de contradiction entre la sagesse et la religion : « la sagesse est la compagne et la sœur de lait de la religion ». Si l'une diffère certes de l'autre par ses prémisses, ses principes et ses méthodes d'argumentation, toutes deux concourent au même but : l'acquisition de la Vertu. Toutes deux visent également la Vérité, et « une Vérité n'en contredit pas une autre, mais s'accorde avec elle et témoigne en sa faveur ». Par conséquent, s'il arrive qu'une opinion attribuée à la philosophie contredise la religion, ou qu'une opinion prétendument religieuse contredise la philosophie, il ne peut s'agir que « d'une opinion sans fondement dans la Révélation (comme le sont dans l'ensemble les opinions des théologiens), ou d'une opinion philosophique erronée, *i.e.* une fausse interprétation de la philosophie » (telles les interprétations d'Avicenne).

Le discours philosophique averroïste est donc un rationalisme critique et réaliste. Sur le plan cognitif, Averroès s'affranchit de l'hégémonie du système épistémologique consacré en Orient principalement par

l'école de Harrân²⁷, et par le néo-platonisme en général. D'autre part, sur le plan idéologique, il s'affranchit de la conjoncture sociohistorique qui avait engendré le rêve de la « Cité vertueuse » de Fârâbî et la « philosophie orientale » avicennienne, ce qui lui permit d'établir un nouveau regard sur le rapport entre religion et philosophie, regard fondé sur un rationalisme réaliste permettant de préserver l'identité et l'indépendance de chacun de ces deux domaines, pour les faire concourir à un même objectif : la recherche de la Vérité.

Le discours averroïste s'inscrit dans le cadre du discours rationaliste, réaliste et critique de la pensée arabo-islamique à l'époque des Almohades au Maghreb et en Al-Andalus. Ce discours est lui-même le reflet d'une lutte politique, tantôt latente tantôt ouverte, entre les califats abbasside et fatimide, et un Maghreb ayant pu se soustraire, avec Al-Andalus, à l'autorité du califat abbasside depuis l'origine de celui-ci. Une attitude de réserve, en politique, s'exprime dans le domaine de la pensée par une philosophie critique. Le réalisme critique averroïste ne fut pas seulement le prolongement d'une tendance inaugurée par des philosophes andalous antérieurs

27. Les « Sabéens » de la cité de Harrân étaient une communauté religieuse anciennement implantée dans le nord de la Mésopotamie. D'après ce que l'on connaît de leur tradition religieuse, les Harrâniens reconnaissaient comme prophètes Agathodémon et Hermès – qui furent identifiés à Seth et Idris – ainsi qu'Orphée. Ils croyaient en l'existence d'un Créateur transcendant, accessible seulement par l'intermédiaire d'esprits intercesseurs – dont les Intelligences logeant dans les sphères des sept planètes – à la réalité desquels pouvait accéder l'âme humaine purifiée. Bien que leur communauté se soit vue longtemps contester le droit à l'existence sous le pouvoir musulman, elle donna à la culture arabo-islamique nombre de savants éminents. Leur héritage scientifique est l'une des principales voies par laquelle la tradition hermétiste put s'infiltrer dans la culture arabo-islamique.

tels Avempace²⁸ et Ibn Ṭufayl. Il fut plutôt l'aboutissement d'un grand courant critique mû en permanence par un seul souci : « renvoyer à l'Orient sa marchandise²⁹ ». C'est ce même souci que reflétèrent le zâhirite Ibn Ḥazm dans le domaine de la science de la Loi, le grammairien Ibn Madâ'³⁰ de Cordoue dans la grammaire, le « Mahdî » Ibn Tûmart dans la théologie, et Averroès en philosophie.

Avec Averroès, c'est donc une conception radicalement nouvelle du rapport religion-philosophie qui se dessine : il faut relever la rationalité dans ces deux domaines à l'intérieur même de chacun d'eux. La rationalité dans la philosophie se fonde sur l'observa-

28. Abû Bakr Muhammad b. Yahyâ b. al-Şâ'igh Ibn Bâjja, l'Avempace des Latins (ob. 533/1138). Natif de Şaragosse à la fin du v^e/xi^e siècle, il se réfugia à Séville à la suite de la prise de sa ville natale par Alphonse I^{er} d'Aragon. Il y exerça la médecine, ainsi qu'à Grenade. Il fut empoisonné par ses confrères médecins à la cour de Fès. Il est l'un des premiers grands noms de la philosophie en Al-Andalus, à l'époque almoravide. On lui connaît plusieurs commentaires de traités d'Aristote (Physique, Météorologie, Histoire des animaux). La plupart de ses écrits sont restés inachevés. Le traité qui lui valut sa renommée est le *Tadbîr al-mutawahhid* (« Le Régime du solitaire »). Il imprima à la philosophie en Al-Andalus une direction originale qui trouverait son expression achevée dans l'œuvre d'Averroès.

29. Allusion à la phrase célèbre d'un oriental, le vizir bûyide Sâhib b. 'Abbâd, grand amateur de lettres, qui, ayant lu un jour l'anthologie littéraire d'un auteur andalou, Ibn 'Abd Rabbih, fit cette remarque : « C'est notre marchandise que l'on nous renvoie ! »

30. Ahmad b. 'Abd al-Rahmân b. Muhammad Ibn Madâ' (513-592/1119-1195). Grand grammairien de Cordoue, il est principalement connu pour son *Kitâb al-Radd 'alâ al-nuhât* (« La Réfutation des grammairiens »). Ibn Madâ' y critique le principe de la motivation (*ta'llîf*) des flexions désinentielles de la langue arabe. Les théories des grammairiens orientaux affirmaient en effet que les noms et les verbes dans la phrase arabe étaient affectés de telle ou telle flexion du fait de leur fonction syntaxique, considérée comme le « motif » (*'illa*) de la flexion en question. On voit les affinités de cette démarche avec celle des juristes (shâfi'ites en particulier), pour qui les qualifications juridiques devaient également avoir un « motif ». L'illicéité du vin, par exemple, avait pour motif son « caractère enivrant » (*iskâr*) (en vertu duquel la qualification d'illicéité pouvait être étendue à toute boisson comportant le même caractère). Ibn Madâ' pensait donc que les phénomènes grammaticaux ne pouvaient être expliqués, mais seulement constatés et déduits à partir du seul donné linguistique.

tion de l'ordre et de l'agencement du monde et, par là, sur le principe de la causalité, tandis que la rationalité dans la religion se fonde sur la prise en considération de l'« intention du Législateur », dont la finalité ultime est d'inciter à la vertu. La notion d'« intention du Législateur » dans le domaine des sciences traditionnelles correspond à celle de « causes naturelles » dans les sciences rationnelles. Tels sont les principes sur lesquels repose le « démonstrationnalisme » d'Averroès. Postérieurement viendront Shâtîbî³¹ et Ibn Khaldûn³² qui, sur ces mêmes principes, opéreront

31. Abû Ishâq b. Mûsâ al-Shâtîbî (ob. 790/1388). Juriste andalou natif de Grenade. Il conjugue dans sa formation les sciences traditionnelles et rationnelles. Il est l'auteur d'un *Kitâb al-I'tisâm*, traité contre les hérésies, et d'un ouvrage capital traitant de la science des sources/fondements du Droit, les *Muwâfaqât fî usûl al-sharî'a*. Vivant à une époque de déclin de la culture de la pensée en Al-Andalus, il ressent péniblement la situation intellectuelle et sociale de son temps : omniprésence du soufisme des confréries, prédominance du « conformisme imitatif » (*taqlîd*) en matière de Droit. Cet état de choses a sans doute grandement influencé son projet réformateur de refondation des sources/fondements du Droit sur les « intentions [*maqâsid*] du Législateur », i.e. l'intérêt général, pendant de la « cause finale » (le bien) d'Aristote, que Shâtîbî, dans la ligne de l'averroïsme, veut substituer au vieux principe de l'analogie juridique. Bien que le projet de Shâtîbî soit resté sans effets en raison du déclin général d'Al-Andalus à son époque, sa pensée juridique est néanmoins restée présente dans tout le Maghreb. Muḥammad 'Abduh, qui le tenait en grande estime, connut les *Muwâfaqât* et l'*I'tisâm* à l'occasion d'un voyage en Tunisie. Plus récemment, le grand réformateur fondamentaliste et homme politique marocain 'Allâl al-Fâsî se réclama de Shâtîbî.

32. 'Abd al-Rahmân Muḥammad Ibn Khaldûn (732-808/1332-1406). Né à Tunis d'une famille andalouse de savants et de fonctionnaires, il étudia les sciences coraniques et linguistiques, la Tradition et la jurisprudence. En 753/1352, il s'installa à Fès à la cour du Sultan marînide Abû 'Inân. C'est là qu'il entra en contact avec les pensées d'Avicenne et d'Averroès. Il fréquenta divers centres de pouvoir au Maghreb et en Al-Andalus, avant de se retirer en 776/1375 pour composer son ouvrage le plus important, la *Muqaddima*, qui fut l'introduction à son histoire du monde, le *Kitâb al-'Ibar*. Il entra au service du sultan mamelûk, et exerça la fonction de juge suprême mâlikite en Égypte. Dans sa *Muqaddima*, il pose les principes d'une science nouvelle et indépendante qui se définit par son objet : l'ensemble de la civilisation humaine. Il s'est illustré par une critique de l'historiographie islamique et a proposé une méthode de vérification des données historiques fondée sur des lois inhérentes à l'histoire. La grande originalité de ses conceptions a conduit certains à saluer en lui le fondateur de la critique historique et le précurseur de la sociologie moderne.

respectivement la « mise en raison » de la Révélation et de l'histoire.

Shâtibî et les propositions générales (kulliyât) de la Loi révélée (sharî'a)

Vision systématique et axiomatique et recours à la notion d'« intentions » comme principe pour mettre en raison un domaine de la pensée où n'a pas cours le principe de causalité efficiente (mécanique) deviendront les deux éléments caractéristiques et fondateurs de la pensée théorique en Al-Andalus, mûrie par Averroès dans ses aspects théologique et philosophique, et qu'adoptera plus tard Shâtibî dans sa tentative de refondation des sources/fondements du Droit.

Comment faire reposer la rationalité dans les sciences juridiques sur le « catégorique » (*qaṭ'*) – équivalent de la « certitude » dans les sciences rationnelles – alors que l'on sait que ces sciences reposent sur la transmission (*naql*) et ne sont pas issues de la raison ? C'est fort possible, assure Shâtibî, à condition d'adopter la méthode démonstrative et de fonder les sources/fondements sur les « propositions générales de la Loi » et sur les « intentions du Législateur ». Les « propositions générales » de la Loi sont l'équivalent des « propositions rationnelles » des sciences théoriques. Quant aux intentions du Législateur, elles représentent la « cause finale » qui ordonne la rationalité de la Loi.

Soit. Mais comment aboutir aux « propositions générales » dans la Loi, sachant que la Loi se constitue d'injonctions et de proscriptions portant sur des cas particuliers ? On parvient à ces propositions générales de la même manière qu'à celles des sciences théoriques, répond Shâtibî : par l'examen (*istiqrâ'*) de l'ensemble des propositions particulières de la Loi, dont on déduira les propositions générales. Certes, ces propositions générales seront issues d'une induction par énu-

mération³³. Mais elles sont malgré tout catégoriques, tout comme les « propositions générales de la langue arabe » – *i.e.* les règles de la grammaire – et les propositions des autres sciences inductives semblables à la grammaire.

Les propositions générales de la Loi sont des qualifications catégoriques parce que la procédure inductive dont elles sont issues est soumise aux mêmes instances que dans les sciences démonstratives. Selon Shâtîbî, ces instances sont au nombre de trois : 1) L'universalité et la généralité. Les prescriptions légales possèdent effectivement ces deux qualités puisqu'elles s'appliquent à l'ensemble des humains responsables au regard de la Loi (*mukallaḥūn*), et que leur application n'est pas circonscrite à un temps ou à un lieu donnés. 2) La permanence et l'immutabilité. Les prescriptions légales sont en effet permanentes et immuables : ce qui est prescrit comme impératif (*wâjib*) le reste, ce qui est prescrit comme illicite (*ḥarâm*) aussi. Ce qui est donné comme cause (*sabab*) reste cause ; ce qui est donné comme condition (*shart*) reste condition³⁴. 3) La souveraineté, *i.e.* « le fait, pour une science, d'être absolument jugeante et non soumise à

33. L'induction par énumération, synonyme de l'induction formelle, est l'opération par laquelle on énumère les espèces différentes composant un genre, afin d'en conclure une proposition relative à celui-ci. Dans la perspective juridique de Shâtîbî, elle revient à énumérer toutes les prescriptions particulières issues des Sources juridiques (Livre, Tradition) portant sur un point donné afin d'en tirer une proposition générale. Du point de vue de la logique, ce mode de raisonnement est parfaitement rigoureux et probant, à condition que le nombre de cas concernés soit fini et complètement énuméré, ce qui est évidemment le cas dans la méthode de Shâtîbî. C'est ce qui autorise à dire que les propositions générales de la Loi, bien que « conclues à partir d'une induction par énumération », sont catégoriques.

34. Dans la terminologie de la science des sources/fondements du Droit, la « cause » et la « condition » sont des modalités affectant certains faits, et justifiant la qualification juridique de ces faits. On dira par exemple que la contrainte est la « cause » en vertu de laquelle la consommation de la chair d'une bête morte est licite, et que l'accession à la majorité de l'orphelin est la « condition » à laquelle la remise de son pécule à cet orphelin par son tuteur est obligatoire.

jugement ». En effet la Loi se constitue d'injonctions et de proscriptions sur lesquelles aucune autorité ne prévaut. La Loi satisfait donc aux conditions d'une science démonstrative, et, bien que « donnée » et non produite par la raison, « elle est l'égale des sciences rationnelles en ce qu'elle délivre une connaissance catégorique (...). Car la science dans le domaine de la Loi consiste en un examen ordonnant des éléments dispersés, de sorte que ces éléments se présentent à la raison comme un ensemble de propositions générales universelles non caduques et non obsolètes, jugeantes et non soumises à jugement. Telles sont également les caractéristiques des propositions générales rationnelles. Celles-ci sont déduites d'un examen dont l'objet est l'univers, et l'univers est une chose "donnée", non une construction de la raison. De ce point de vue les propositions générales rationnelles ne diffèrent aucunement des propositions générales de la Loi ».

Telles sont pour Shâtîbî les propositions générales de la Loi, ou prémisses de la procédure démonstrative dans le domaine de la science des sources/fondements du Droit. Quant aux « intentions du Législateur », pendants de la causalité dans le domaine de la Loi, il en compte quatre principales : 1) La Loi a été instituée pour préserver les intérêts des hommes. Ces intérêts sont de trois sortes : vitaux, utilitaires et superflus. L'être humain a cinq intérêts vitaux : la préservation de sa vie, de sa santé mentale, de son espèce, de sa propriété et de sa religion. Les intérêts utilitaires, tels que l'habillement, le logement, etc., ne peuvent être parfaitement circonscrits. Quant au superflu, il varie à l'extrême : le parfum, le luxe vestimentaire, domestique, etc. 2) Communiquer. La Loi est destinée à être comprise. La Loi ayant été révélée dans la langue et dans l'environnement social des Arabes, il faut pour la comprendre se référer à leurs usages linguistiques et sociaux. 3) Déterminer les obligations. La règle générale en la matière veut que « l'homme ne puisse, du

point de vue de la Loi, et quand bien même cela serait rationnellement possible, être obligé à une action dont il est incapable ». Car « Dieu n'impose à chaque homme que ce qu'il peut porter³⁵ ». 4) « Soustraire l'homme responsable au regard de la Loi divine à la sollicitation de ses passions afin qu'il soit un serviteur de Dieu de par son libre choix comme il l'est par nécessité. »

Telles sont les « intentions » à prendre en considération lorsque l'on détermine une qualification légale. Elles sont au nombre de quatre. Les « intentions » ne se rapportent-elles pas aux « causes » d'Aristote, qui sont également quatre ? Ne peut-on par exemple rapprocher la « cause matérielle » et la « capacité à remplir les obligations » ? La « cause formelle » et l'« usage des Arabes » ? La « cause efficiente » et « l'intention de soustraire l'homme à l'emprise de ses passions » ? La « cause finale » et l'« intérêt des hommes » ? Disons pour le moins que le modèle de rationalité reconnu de référence dans la méthode démonstrative à l'époque médiévale était le modèle aristotélicien, et qu'il n'est donc guère étonnant de relever des traces de ce modèle dans toutes les tentatives de mettre en raison des systèmes de pensée, tant des systèmes purement théoriques, comme les sciences rationnelles (Averroès), que des disciplines inscrites dans un cadre rationnel, comme la science des sources/fondements du Droit (Shâṭibî) et l'interprétation de l'histoire (Ibn Khaldûn).

Ibn Khaldûn et les « propriétés naturelles de la civilisation » (ṭabâ'î al-'umrân)

Dans l'introduction de ses *Prolégomènes*, Ibn Khaldûn explique qu'ayant pris connaissance des ouvrages des historiens, et constaté combien ces ouvrages regor-

35. Coran, II 286.

geaient de récits rapportant des faits inadmissibles par la raison tels qu'ils étaient présentés, il résolut de composer un ouvrage d'histoire, ouvrage dont il dit : « J'ai levé grâce à ce livre un voile sur les conditions de l'émergence des générations, et l'ai divisé en chapitres, traitant aussi bien de récits historiques que du sens des événements. J'y ai élucidé les causes inhérentes à la genèse de la civilisation et des dynasties (...). C'est en somme un commentaire sur les conditions de la civilisation et de l'urbanisation (*tamaddun*), sur les caractéristiques propres à la vie des hommes en société, qui permet au lecteur de jouir de la connaissance des causes de la formation et du développement des faits de civilisation, et de comprendre comment les fondateurs de dynastie ont constitué leur pouvoir. »

On le voit clairement, il s'agit bien là d'un projet pour faire à son tour de l'histoire une science fondée sur la démonstration, pour élever l'histoire, auparavant simple activité de compilation de « récits au sujet des guerres et des dynasties, ainsi que des siècles les plus reculés, sujets à maintes exagérations, et que l'on se plaît à citer en exemples », au rang d'une pratique scientifique fondée sur « l'examen rigoureux des récits, l'explication des faits et de leur genèse par la causalité, et la connaissance approfondie du comment et du pourquoi des faits ». Ainsi conçue, l'histoire fera donc partie des sciences démonstratives : « Elle a son fondement et ses racines dans la sagesse (la philosophie), et mérite amplement d'être comptée comme une de ses sciences. »

Comment faire de l'histoire une science, alors que l'objet de l'histoire, ce sont des faits particuliers, ponctuels, inscrits dans leurs conditions temporelles et spatiales propres, et ayant chacun leurs propres causes, immédiates et lointaines ? Ibn Khaldûn répond que, si l'histoire consiste bien en « récits d'événements », qui sont des faits particuliers, il n'en est pas moins possible de faire le premier pas d'une démarche

susceptible d'ériger l'histoire en science, si l'on parvient à mettre le récit en conformité avec le réel d'une manière telle que ce récit ne nous informe plus seulement sur la situation dans le temps ou dans l'espace de l'événement qu'il rapporte, mais aussi sur les causes qui l'ont rendu possible, de sorte que le récit nous représente l'événement sous une forme rationnellement intelligible.

Par conséquent, la tâche prioritaire de l'historien qui cherche à rendre l'histoire scientifique est d'élaborer un « critère juste » d'après lequel il évaluera les récits rapportés, et distinguera ceux qui sont conformes au réel de ceux qui ne le sont pas. Ce critère réside dans la connaissance des « propriétés naturelles de la civilisation ». En effet, « la civilisation (*'umrân*), en ses conditions diverses, a des propriétés naturelles (*tabâ'i'*) auxquelles doivent être ramenés les récits, et en fonction desquelles les traditions relatées (*riwâyât*) et les paroles des anciens (*âthâr*) doivent être appréciées ». On ne pourra donc mettre en raison l'histoire, *i.e.* soumettre à la consistance rationnelle la représentation du réel que donne le récit, qu'en « connaissant les propriétés naturelles de la civilisation ». Cette voie « est la plus sûre pour l'examen des récits rapportés et pour la distinction entre le vrai et le faux. Elle passe avant l'examen selon la méthode de la critique des rapporteurs³⁶. On ne devrait recourir à cette dernière

36. Méthode de critique externe utilisée par les savants musulmans dans les sciences traditionnelles, et codifiée en particulier dans son application à la science du *hadîth*. Elle consiste à vérifier une donnée transmise (*khâbar*) en procédant à l'examen de la chaîne des rapporteurs (*isnâd*) par l'intermédiaire desquels cette donnée est parvenue jusqu'à nous. Deux critères principaux sont pris en compte : la *continuité* de la chaîne, qui garantit que l'information a pu se transmettre de façon ininterrompue de l'origine jusqu'au point d'arrivée ; la *crédibilité* des rapporteurs, garants de la véracité de la donnée transmise. A cette fin, le critique procède à la justification (*ta'dîl*) ou à l'improbation (*tajrîh*) de chaque rapporteur, surtout d'après des critères de moralité. Cette méthode devait rester à peu près la seule démarche critique utilisée systématiquement par les historiens dans la culture arabo-islamique, ce que leur reprochera Ibn Khaldûn qui

qu'après qu'ait été établi que le récit en lui-même est possible ou impossible. Si celui-ci est impossible, point n'est besoin de procéder à la critique des rapporteurs ». En d'autres termes : « La règle à appliquer pour discerner le vrai du faux dans les récits à partir de ces notions de possibilité et d'impossibilité est d'examiner la société humaine, c'est-à-dire la civilisation, en y distinguant les états qui l'affectent de par son essence et selon sa nature, ceux qui l'affectent par accident et qui ne doivent pas être pris en compte, et ceux qui ne peuvent l'affecter. » Les « propriétés naturelles de la civilisation » sont donc, dans la science de la société humaine, des « propositions générales ». Puisque les faits se produisent en vertu d'une nature propre à la civilisation, et qu'ils sont donc nécessaires, ils sont régis par le principe de la causalité, tout comme les autres choses créées : « Toute chose créée dans le monde sublunaire, qu'elle soit essence ou acte animal ou humain, exige nécessairement une cause qui la précède, grâce à laquelle elle s'inscrit dans la "permanence de l'habitude"³⁷, et parvient à son achèvement. » Il s'agit ici des causes que peut cerner la raison, celles par lesquelles la raison établit la rationalité des choses. Ce sont « les causes naturelles apparentes, dont (la raison), en les appréhendant, discerne l'ordre et l'agencement ». Quant aux causes métaphysiques et aux « causes invisibles », comme les intentions et les volontés humaines, ce sont des phénomènes psychi-

rejettera ce critère externe de validité pour ce qui est des données concernant les faits (*wāqi'āt*), dont la « véracité dépend exclusivement de leur conformité [*mutābaqa*] au monde extérieur » (Ibn Khaldūn, *Al-Muqaddima*, éd. Dār al-Jil, Beyrouth, s.d., p. 41).

37. Pour Ibn Khaldūn, qui réutilise ici une formule du théologien ash'arite bagdadien Bāqillānī (m. 403/1013), l'« habitude » (*'āda*) n'est plus exposée à la « rupture » depuis la fin de la période de prophétie, à laquelle pouvait se produire des miracles. La récurrence des faits du monde naturel et humain est donc parfaitement assurée, ce qui rend possible une science des propriétés naturelles de la civilisation.

ques, qui ne peuvent faire l'objet de la connaissance causale.

Certains faits relevant des propriétés naturelles de la civilisation et liés intrinsèquement à elles sont cependant dans une certaine mesure déterminés par la Loi révélée. Doit-on exclure ces faits de la rationalité, et les attribuer à des « causes invisibles », ou faut-il tout de même leur imputer une rationalité propre ? Ibn Khaldûn répond à cette question en averroïste. Il justifie les prescriptions légales ayant trait à la civilisation, au pouvoir et à l'organisation étatique par le fait qu'elles procèdent de l'« intention du Législateur ». Leur rationalité réside dans le fait qu'elles procèdent de la considération de l'intérêt général (*maşlahâ*). Ainsi par exemple, le Législateur n'a imposé la « naissance qurayshite » comme condition de l'accession au califat que parce que la « solidarité tribale » (*aşabiyya*) la plus propre à assurer la prépondérance d'un peuple sur les autres à l'époque du Prophète était celle des Qurayshites. « S'il est entendu que la naissance qurayshite fut posée comme condition de l'accession au califat pour éviter les conflits, grâce à leur "solidarité tribale" (celle des Qurayshites) et à leur prépondérance, et que le Législateur ne fait pas des lois déterminées pour une seule génération, époque ou nation, on saura que cette clause se ramène à celle de la compétence (*kifâya*)³⁸. On rattache alors l'une à l'autre, et on

38. Dans un traité devenu classique, un juriste shâfi'ite de Bagdad, Mâwardî (ob. 450/1058), avait exposé, à la demande du Calife al-Qâdir, la position de son école en matière de droit public. Il avait édicté sept conditions d'accession à la charge califale, auxquelles il ajoutait la naissance qurayshite. Ibn Khaldûn ramène pour sa part ces conditions à quatre points : la science (*ilm*) ; l'honorabilité (*adâla*) ; l'intégrité de la vue, de l'ouïe et l'absence d'infirmité corporelle ; la compétence (*kifâya*), définie comme le courage et la force nécessaire pour protéger l'État (voir *Al-Muqaddima*, éd. Dâr al-Jil, Beyrouth, s.d., p. 213). Alors que Mâwardî, en posant l'exigence de la naissance qurayshite, cherchait à légitimer un pouvoir en place, celui des Abbassides, Ibn Khaldûn, lui, ramène cette prescription à l'exigence de « compétence », l'inscrivant ainsi dans les lois de l'histoire qu'il cherche à fonder.

généralise l'application du motif qui justifiait l'exigence de la naissance qurayshite : la solidarité tribale. Par conséquent, nous trouvons nécessaire que celui qui a la charge des affaires des musulmans appartienne au peuple dont la solidarité tribale est la plus forte, supérieure à celle de ses contemporains, pour que ce peuple puisse forcer les autres à le suivre et que l'unification générale permette une défense efficace. » Ainsi le veulent les propriétés naturelles de la civilisation : « Ce qui se produit dans le monde confirme ce que nous disons. Seul qui domine une nation ou un peuple est capable de diriger ses affaires. » La prescription divine elle-même se conforme donc ici aux propriétés naturelles de la civilisation. En effet, « il est bien rare que l'ordre divin aille à l'encontre de l'ordre du monde ».

Ce survol épistémologique de la pensée philosophique dans la société arabo-islamique nous a révélé deux moments distincts dans l'histoire de la conscience de cette société. Le premier de ces deux moments eut pour fond épistémologique le dispositif de la métaphysique émanationniste, et pour fond idéologique la fusion entre religion et philosophie. Il fut dominé par un esprit spiritualiste et idéaliste, qui amena les forces sociales de progrès à sublimer dans le rêve leur impuissance à concrétiser leurs aspirations. Le second moment fut inauguré épistémologiquement par les apports critiques d'Ibn Ḥazm et d'Ibn Tûmart, et idéologiquement par la tournure du conflit politique entre le califat abbasside, promoteur d'une pensée où le temporel s'« absolutise » dans la religion, et un État maghrébin-andalou dont l'existence même constituait la preuve que la pluralité du « temporel » pouvait exister au sein de l'unité religieuse.

Telle est la portée profonde de la problématique posée par la pensée philosophique en Islam en Orient

et en Occident. La philosophie n'a donc jamais été un article d'importation, un corps étranger dans la société arabo-islamique, mais l'expression d'une expérience originaire : la philosophie fut le reflet des problèmes et des souffrances de la société, le porte-parole de ses espérances et de ses rêves. C'est elle qui en fut réellement la conscience.

Conclusion

La relève sera averroïste

La pensée humaine est un dialogue ininterrompu entre le passé et le présent, entre le présent et le futur. Toute « solution » apportée aux problèmes du passé, sur le plan de la théorie, implique la question de savoir comment traiter, sur le plan de la « pratique », les problèmes du présent et du futur. Nous avons abordé le rapport de nos ancêtres à la philosophie grecque. Comment définir à présent notre rapport avec la philosophie de nos ancêtres, la philosophie arabo-islamique ?

Cette question nous renvoie au problème du début : la recherche d'une méthode adéquate pour assumer notre rapport à la tradition. Dans la première partie de cet essai, nous avons traité le problème au niveau de la méthode et de la vision, *i.e.* de la compréhension qu'il nous fallait nous construire de notre tradition. Nous devons maintenant le poser à nouveau, mais au niveau de la « pratique théorique », c'est-à-dire de l'investissement de la tradition dans notre activité intellectuelle d'aujourd'hui.

Il va sans dire que ces deux aspects sont liés : le type de compréhension de la tradition que nous aurons élaboré déterminera directement le type d'investisse-

ment que nous en ferons, de même que la fonction que nous voudrions lui attribuer agira en retour sur la manière d'élaborer notre conception. Cependant il est des limites que l'on ne peut franchir dans cette opération d'investissement. Ce que nous pouvons investir dans notre activité intellectuelle d'aujourd'hui, ce n'est pas la tradition comme totalité, mais la tradition en tant que *survivance*. Demandons-nous donc : qu'est-ce qui survit de la philosophie arabo-islamique ?

Les problèmes ne sont jamais plus compliqués ni plus abstrus que lorsqu'ils sont mal posés. La pensée arabe contemporaine, pour qui le problème du rapport à la tradition a toujours été un élément essentiel, n'a jamais su dépasser cette problématique parce qu'elle a toujours mal posé les problèmes qui en relèvent.

Poser le problème du rapport à la tradition en demandant « ce qu'il y aurait à prendre ou à laisser » dans ce tout qu'est la tradition, en tant qu'ensemble de connaissances, d'informations, d'idées, de discussions, d'interprétations consignées dans les livres anciens, imprimés ou manuscrits, est une approche erronée, dénuée d'objectivité et de perspective historique. Car la tradition n'est pas une marchandise produite d'un seul coup, hors de l'histoire. Elle fait partie de l'histoire, elle est mouvement de la pensée, se constitue à partir des élans de la pensée, à des stades donnés de son développement. Elle est donc constituée de moments successifs qui s'éliminent les uns les autres ou se complètent, de moments de la pensée qui reflètent un réel, l'expriment et agissent sur lui, positivement ou négativement. Aussi, le traitement scientifique de la tradition doit-il s'opérer à deux niveaux : la compréhension et l'investissement. Au premier niveau, il nous faut effectivement veiller à pouvoir assimiler notre tradition comme un tout, dans ses différents courants et ses étapes historiques. Mais au niveau de l'investissement, nous devons nous concentrer davantage sur le moment culminant de son progrès. Se demander ce

qu'il y aurait à prendre chez les mu'tazilites, les shî'ites, les khârijites, les ash'arites ou les philosophes est une attitude anhistorique qui enferme ceux qui l'adoptent dans leurs cercles vicieux. Les acquis de la tradition avec lesquels nous voulons dialoguer – voire les seuls avec lesquels le dialogue soit possible aujourd'hui –, ce ne sont pas ces acquis tels que les vécurent nos ancêtres et tels qu'ils restent conservés dans les livres, mais ce qui en survit, *i.e.* ce qui est encore à même de répondre à quelques-unes de nos préoccupations présentes, ce qui est susceptible d'être développé et enrichi de façon à nous accompagner dans l'avenir... L'authenticité (*aşâla*), pour nous, c'est cela.

Mais qu'est-ce qui survit de notre tradition ?

Il n'est plus si difficile de répondre clairement à cette question après notre propos sur les éléments constitutants de notre tradition philosophique, qui nous a permis d'insister sur la nécessité de distinguer entre les contenus cognitif et idéologique. Le contenu cognitif de la philosophie islamique, comme de toute philosophie antérieure à l'étape contemporaine, est pour une grande part une matière morte et incapable de revivre. Il en va autrement du contenu idéologique, qui est susceptible d'une « autre vie », qu'elle continue à vivre au cours des temps, sous des formes différentes. Le contenu cognitif d'une philosophie, quelle qu'elle soit, ne vit qu'une fois, meurt à jamais, sans espoir de ressusciter. Les philosophes musulmans, comme tous les philosophes médiévaux, fondèrent leur philosophie sur les sciences physiques d'Aristote. Le contenu cognitif de l'ensemble de cette philosophie s'est effondré à l'avènement des sciences modernes. Descartes fonda dès lors sa philosophie sur la physique de Galilée, à l'élaboration de laquelle il avait lui-même participé. Mais le contenu cognitif du cartésianisme cessa d'être opératoire avec l'avènement de la physique de Newton. Sur celle-ci, Kant fonda sa propre philosophie, laquelle fut à son tour dépassée lorsque la

physique newtonienne fut dépassée par la théorie des quanta et la théorie de la relativité, etc. Le contenu cognitif est science, et la science a son histoire. Or, l'histoire de la science, c'est, comme le dit Bachelard, l'histoire des erreurs de la science. C'est pourquoi le contenu cognitif de toute philosophie meurt une fois pour toutes et à jamais : parce qu'il entre dans l'histoire comme somme d'« erreurs ». Il meurt et s'effondre sans espoir de ressusciter, parce que l'erreur n'a pas d'histoire.

Il en va tout autrement du contenu idéologique de la philosophie : le contenu idéologique est lui-même une idéologie, et le temps de l'idéologie est le « futur-possible », futur que l'idéologie vit au présent, mais sous la forme du rêve. Le rêve, par nature, ignore les paramètres spatio-temporels, au contraire de la science, dont le temps est le « présent-actuel », qu'elle vit dans son présent. Lorsque son présent s'éteint, elle s'élimine pour naître à nouveau, dans un nouveau présent-actuel. Pour cette raison, nous, hommes du xx^e siècle, pouvons être en accord avec certaines aspirations idéologiques des philosophes du passé, mais non pas avec la matière cognitive qu'ils ont mise en œuvre dans leur philosophie. Cette matière nous dérange et fait obstacle à notre adhésion idéologique et philosophique à leurs discours.

Après ces considérations de principe, analysons le contenu idéologique de la philosophie arabo-islamique, afin d'établir la distinction entre ce qui est définitivement mort dans ce contenu et ce qui est susceptible de connaître une « autre vie ». Nous avons dit précédemment que le temps de l'idéologie était un « futur-possible », en mettant le futur entre guillemets. Il faut maintenant lever le siège autour de ce futur. Le futur de l'idéologie n'est pas univoque : il est des idéologies qui vivent leur « futur » (leur rêve) dans le passé ; et d'autres qui vivent leur futur dans l'à-venir. Seul ce type d'idéologie est susceptible de connaître

une autre vie, parce qu'il est lui-même un élan vers cette vie.

Comment distinguer ces deux types ?

Il nous faut à nouveau ici faire appel à la vision et la conscience historiques. La tradition fait corps avec l'histoire et, donc, avec le devenir historique. Si nous avons souligné précédemment que seul le contenu idéologique – à l'exclusion du contenu cognitif – avait une histoire, c'est parce que le contenu idéologique participe du processus de l'évolution de la société, et reflète donc le devenir en général sur le plan particulier de la pensée, qui de ce fait acquerra sa propre autonomie de devenir, son propre processus d'élimination de moments antérieurs par des moments postérieurs. Par conséquent, une idéologie qui vit son « futur » dans le passé est une idéologie qui vit encore l'un de ces moments déjà éliminés par le processus de devenir propre à la pensée à laquelle elle se rattache. En revanche, une idéologie qui oriente son futur vers l'à-venir est une idéologie qui vit un moment – ou des moments – non encore éliminés par le processus du devenir.

En considérant notre tradition philosophique à la lumière de ces remarques, il sera facile de distinguer ce qui en survit. Nous avons écarté irrévocablement son contenu cognitif. Mais considérons maintenant le devenir de son contenu idéologique. Nous avons distingué deux moments de ce devenir, dont le second a éliminé le premier et rompu avec lui. Le premier moment, c'est celui du rêve de Fârâbî vécu à sa manière par Avicenne. Le second, celui du rêve d'Avempace développé par Averroès¹. Ce qui survit de

1. Le parallèle établi par l'auteur entre le « rêve » de Fârâbî et le « rêve » d'Avempace doit s'entendre ainsi : dans son *Régime du solitaire* (cf. note 28 du chapitre 5), Avempace avait en quelque sorte posé la première pierre d'une « Cité » philosophique en Al-Andalus, à l'instar de la « Cité vertueuse » de Fârâbî en Orient. Mais cette Cité était celle du philosophe « solitaire », la philosophie étant à son époque marginale et persécutée en

notre tradition ne peut donc être rattaché au premier moment, puisque celui-ci a été éliminé historiquement par le second. Cela, c'est l'histoire qui le dit. Aussi, toute personne ayant vécu, ou vivant toujours, le moment avicennien après l'événement averroïste se condamne à vivre intellectuellement en marge de l'histoire. Et de fait, nous, Arabes, avons vécu après Averroès, en marge de l'histoire (dans l'inertie et le déclin), parce que nous nous sommes agrippés au moment avicennien après que Ghazâlî lui eut donné droit de cité dans l'« Islam ». Les Européens, eux, vécurent l'histoire dont nous étions sortis, parce qu'ils surent s'approprier Averroès et vivre jusqu'à présent le moment averroïste.

La survivance de notre tradition philosophique, *i.e.* ce qui est susceptible de participer à notre époque, ne peut être qu'averroïste. Examinons donc, dans les passages qui vont suivre, ce qui reste dans l'averroïsme d'éléments susceptibles d'être investis dans notre activité intellectuelle d'aujourd'hui.

1 – L'averroïsme est entré dans l'histoire parce qu'il a rompu avec cet avicennisme de la philosophie « orientale », qu'Avicenne lui-même avait choisie, puis qu'adopta sous un certain aspect Ghazâlî, et sous un autre aspect Suhrawardî d'Alep. Les savants et les docteurs de la Loi attachés au caractère originel de l'Islam, à son caractère arabe, refusèrent toujours le soufisme, dans lequel ils voyaient un article étranger importé de la Perse et incompatible avec la religion islamique, qui reposait sur une croyance simple et spontanée. Lorsque Avicenne eut reconstruit la

Occident musulman. C'est Averroès qui devait la sortir de cet isolement pour la faire émerger au monde, fondant ainsi la Cité de la raison, raison sous l'égide de laquelle devraient se placer ce monde-ci et l'Au-delà, la philosophie et la religion. La Cité philosophique d'Orient, celle de Fârâbî, devait connaître un destin inverse, puisque, fondée pour ce monde, elle devait être replacée, avec l'« illuministe » Avicenne, sous l'égide d'un spiritualisme gouvernant tant ce monde-ci que l'Au-delà.

métaphysique émanationniste harrânienne, d'origine païenne, pour la revêtir d'un vernis islamique, Ghazâlî la lui emprunta pour en faire une alternative à la philosophie aristotélicienne. Mais Ghazâlî, partisan de la doctrine ash'arite, diffusa cette marchandise avicennienne « orientale » sous le nom de « soufisme sunnite ». C'était là une dénomination incohérente et contradictoire, puisque la notion de soufisme était inconnue dans la Tradition prophétique, que le Prophète ne fut aucunement un mystique, mais qu'au contraire il mena toujours une vie normale, et que les normes sur lesquelles reposait l'Islam à l'époque du Prophète ne relevaient nullement d'un penchant pour les « ténèbres », ni d'une tendance à l'ésotérisme, mais plutôt d'un réalisme raisonnable. Le discours coranique était un discours de raison et non un discours « gnostique » ou illuministe.

Averroès sut rompre avec l'avicennisme. Empruntons-lui donc cette rupture – puisqu'il faut bien utiliser ce mot –, pour rompre à notre tour de façon décisive et définitive avec l'esprit gnostique d'Avicenne, et engager contre lui une bataille décisive.

2 – Averroès n'a pas seulement rompu avec l'esprit avicennien et gnostique. Il a rompu également avec la manière dont la pensée théorique – théologique et philosophique – avait traité le problème du rapport religion-philosophie. Il a refusé la méthode théologique de la conciliation entre raison et transmission, comme il a refusé celle des philosophes, qui recherchaient une fusion de la religion dans la philosophie et vice versa.

Pourquoi ?

• Parce que les théologiens avaient inféodé l'Autre (la religion) à leur raison segmentariste-atomiste, et qu'à partir de la conception de la religion qu'ils s'étaient ainsi forgée, ils s'étaient fait une certaine idée de la raison. Ils conçurent alors le monde invisible par analogie avec le monde sensible. De ce fait, ils produi-

sirent des interprétations innovatoires, et projetèrent sur le monde sensible des éléments leur permettant de produire des analogies avec leur idée du monde invisible, défigurant ainsi le réel et enrayant l'activité de la raison.

- Parce que les philosophes avaient inféodé la religion à la « science » – représentée à leur époque par l'héritage cognitif métaphysique de la Grèce –, et parce qu'ils avaient réduit la science à la conception de la religion qu'ils s'étaient bâtie. Ils avaient ainsi rétréci la science à la mesure de leur compréhension de la religion, au lieu de faire évoluer celle-ci solidairement de l'évolution scientifique.

Averroès a rompu avec cette conception du rapport religion-science et du rapport religion-philosophie. Réeffectuons donc cette rupture – puisqu'il faut décidément utiliser le terme –, et cessons de vouloir expliquer la religion par la science et rattacher abusivement l'une à l'autre ; parce que la science est en mutation permanente, qu'elle ne cesse de se contredire et de se dépasser elle-même. Et cessons, pour les mêmes raisons, de faire dépendre la science de la religion. La science n'a besoin d'aucune restriction venue de l'extérieur, car elle se forge elle-même ses propres limites.

3 – Averroès ne s'est pas contenté de ruptures. Il a également fourni la possibilité d'une relève. La rupture – au sens où nous l'entendons ici – ne s'engendre qu'au travers d'un travail de relève susceptible d'abroger et d'éliminer l'ancien. La relève proposée par Averroès dans le domaine du rapport religion-philosophie est susceptible d'être réinvestie pour établir un dialogue entre notre tradition et la pensée contemporaine mondiale, dialogue qui nous apportera l'authenticité et la contemporanéité auxquelles nous aspirons. Averroès a prêché une compréhension religieuse de la religion qui ne puisait pas au-delà des données mêmes de la religion, et une compréhension philosophique de

la philosophie fondée exclusivement sur les principes et les intentions de la philosophie. C'est cette méthode qui devait permettre, selon Averroès, de rénover à la fois la philosophie et la religion. Empruntons-lui encore cette méthode pour définir une manière d'assumer à la fois notre rapport à la tradition et notre rapport à la pensée contemporaine mondiale, laquelle représente pour nous ce que représentait pour Averroès la philosophie grecque. Assumons notre rapport à la tradition en la comprenant dans son propre contexte, et assumons notre rapport à la pensée contemporaine mondiale de la même manière. Cela nous permettra d'accéder à une compréhension scientifique et objective de l'une et de l'autre, et nous aidera à les investir solidairement dans une même perspective : donner fondement à notre authenticité dans la modernité, et donner fondement à notre modernité dans l'authenticité. Averroès a bien posé le problème du rapport à l'« Autre », qui est pour nous aujourd'hui le problème de la « contemporanéité » (alors que l'Autre représentait autrefois pour Averroès les sages anciens de la Grèce). Il l'a traité d'une manière scientifique dont nous aurions grandement besoin de nous inspirer aujourd'hui. Averroès établit une distinction dans la pensée de l'« Autre », entre l'instrument qu'elle peut représenter et la matière qu'elle constitue, *i.e.* entre la méthode et la théorie. A propos de l'instrument, il dit : « (...) il est clair qu'il nous faut recourir, pour le but que nous nous proposons, (*i.e.* l'étude rationnelle des êtres), aux thèses de nos précurseurs dans ce domaine, indépendamment du fait que ceux-ci eussent ou n'eussent pas été de notre religion. On ne demande pas à l'instrument (le couteau) avec lequel on exécute le sacrifice rituel s'il a appartenu ou non à l'un de nos coreligionnaires pour juger de la validité du sacrifice. On lui demande seulement d'être bien approprié à cet usage. Par ceux qui ne sont pas de nos coreligionnaires, nous entendons ceux des Anciens qui



ont spéculé sur ces questions avant l'apparition de l'Islam. Puisqu'il en est ainsi, et que toutes les règles du raisonnement (la logique, la méthode) ont été étudiées de la manière la plus parfaite par les Anciens, il nous faut puiser à pleines mains dans leurs livres, afin de voir ce qu'ils en ont dit. Si cela se révèle juste, nous lui ferons bon accueil ; et s'il s'y trouve quelque chose qui ne soit pas juste, nous ne manquerons pas de le faire remarquer ».

Nous ne devons donc pas accueillir l'instrument (la méthode) en imitateurs mais en critiques attentifs. Quant à la « matière », *i.e.* la théorie, nous devons la construire par nous-mêmes et pour nous-mêmes : « nous devons entreprendre l'étude des êtres selon l'ordre et la manière que nous aura enseignés la théorie des syllogismes démonstratifs », mais comme il n'est ni possible ni concevable de répéter purement et simplement les expériences des prédécesseurs, et de redécouvrir ce qu'ils ont découvert, « il nous faut, lorsque nous trouvons chez nos prédécesseurs des nations anciennes une conception réfléchie de l'Univers, conforme aux conditions qu'exige la démonstration, examiner ce qu'ils en ont dit, ce qu'ils ont affirmé dans leurs livres. Si ces choses correspondent à la vérité, nous les accueillerons à grande joie, et leur en serons reconnaissants. Si elles ne correspondent pas à la vérité, nous le ferons remarquer, mettrons les gens en garde contre elles, tout en excusant leurs auteurs... ».

Conscient de l'universalité et de l'historicité du savoir, Averroès définit la manière de se comporter face aux « sciences des Anciens », qui représentaient à cette époque la Science par excellence. Cette méthode est digne de servir de modèle. Nous pouvons la réinvestir pour définir notre rapport à la tradition et à la pensée contemporaine universelle, en sachant distinguer ce qui est universel dans l'une et l'autre, et qu'il nous est possible de réinvestir pour rétablir notre spécificité, et ce qui est particulier, circonstanciel à une

époque ou à un peuple, et que nous devons connaître pour enrichir notre expérience et notre vision du monde.

Tels sont à notre avis les principaux éléments qui survivent de l'averroïsme, et que nous pouvons réinvestir pour traiter les problèmes actuels. Nous résumerons cela d'un mot : l'esprit averroïste. En appelant à recouvrer l'esprit averroïste, nous ne voulons pas dire autre chose que ceci : il faut le rendre présent dans notre pensée, à notre regard et dans nos aspirations de la même manière qu'est présent dans la pensée française l'esprit cartésien, ou dans la pensée anglaise l'esprit empiriste inauguré par Locke et Hume. En effet, si nous demandons ce qui reste du cartésianisme en France, ou de l'empirisme de Locke et de Hume en Angleterre, nous serons amenés à répondre qu'il n'en survit qu'une seule chose, que nous pouvons désigner comme l'esprit cartésien en France, ou l'esprit empiriste en Angleterre, et qui fait la spécificité de la pensée française ou anglaise. Établissons donc notre spécificité sur ce qui nous est propre, qui nous revient, et ne nous est pas étranger. L'esprit averroïste est adaptable à notre époque, parce qu'il s'accorde avec elle sur plus d'un point : le rationalisme, le réalisme, la méthode axiomatique et l'approche critique. Adopter l'esprit averroïste, c'est rompre avec l'esprit avicennien « oriental », gnostique et promoteur de la pensée des ténèbres.

Certains intellectuels arabes, qui semblent entretenir avec la culture européenne un rapport plus étroit qu'avec la tradition arabo-islamique, se sont demandés comment faire assimiler par la pensée arabe les acquis du libéralisme « avant, ou sans que le monde arabe ait franchi l'étape du libéralisme » ; le libéralisme étant pour eux « le système de pensée qui se constitua aux XVII^e et XVIII^e siècles, et à l'aide duquel la classe bourgeoise européenne montante combattit les idées et les régimes féodaux ». Telle est la problématique

que que posent Abdallah Laroui, Zaki Naguib Mahmoud, Magid Fakhri et d'autres, certains suivant un point de vue français et cartésien, les autres suivant un point de vue empiriste et positiviste anglo-saxon, chacun suivant le type de « tradition » européenne qui constitue son propre système de référence culturel et intellectuel.

Nous pensons qu'il est totalement erroné de poser le problème de cette façon. Car en demandant aux Arabes d'assimiler le libéralisme européen, on leur demande en fait d'incorporer à leur conscience un héritage qui leur est étranger quant aux thèmes qu'il soulève, aux problématiques qu'il pose, aux langues dans lesquelles il s'exprime, et qui ne fait donc pas partie de leur histoire. Un peuple ne peut ramener à sa conscience qu'une tradition qui lui appartient, ou quelque chose qui se rapporte à cette tradition. Quant au patrimoine humain en général, en ce qu'il a d'universel, un peuple le vit toujours au sein de sa propre tradition et non en dehors.

En vérité, il faudrait à notre avis établir la problématique de la façon suivante : comment la pensée arabe contemporaine peut-elle récupérer et réinvestir dans une perspective similaire à celle dans laquelle ils furent investis la première fois les acquis rationalistes et « libéraux » de sa propre tradition – la lutte contre le féodalisme, contre le gnosticisme, contre le fatalisme, et la volonté d'instaurer une Cité de la raison et de la justice, pour bâtir la libre Cité arabe, démocratique et socialiste ?

Cela n'est pas une position étroitement nationaliste. Nous ne minimisons aucunement les grands acquis de l'humanité. Nous pensons simplement que ces acquis nous resteront toujours étrangers tant que nous ne les aurons pas investis, en suivant une méthode scientifique adaptée aux exigences de notre condition historique, pour résoudre nos propres problèmes. Pour cela, nous devons avant tout réussir à donner fondement à

ces grands acquis dans notre pensée en les ramenant à des acquis semblables ou similaires de notre tradition. Ici comme ailleurs, notre seule chance de ne plus lire notre avenir dans le passé – ou le présent – des autres, mais de le construire à partir de notre propre réalité, à partir de la spécificité de notre histoire et des constituants de notre personnalité, c'est la conscience historique.

Le texte de ce livre a été composé à partir des deux ouvrages originaux suivants :

– *Nahnu wa al-turâth. Qirâ'ât mu'âsira fî turâthinâ al-falsafî* (« Nous et la tradition. Lectures contemporaines de notre tradition philosophique »), Beyrouth-Casablanca, 1980.

– *Al-Turâth wa al-ḥadâtha* (« Tradition et modernité »), Beyrouth, 1991. De ce second livre nous avons retenu les textes de deux conférences prononcées par l'auteur à Cordoue et Almeria (Espagne) en 1987 et 1990, et intitulées respectivement « Qurtuba wa madrasatuhâ al-fikriyya » (Cordoue et son école intellectuelle) et « Al-Naz'a al-burhâniyya fî al-Maghrib wa Al-Andalus » (Le courant démonstrationnaliste au Maroc et en Al-Andalus).

Table

Présentation	5
<i>Qu'est-ce que la tradition (turâth) ?</i>	8
<i>Une approche intraculturelle</i>	10
<i>Les trois ordres cognitifs</i>	11
<i>La résurgence andalouse</i>	14
<i>Le politique et le scientifique dans la raison arabe</i>	17
Introduction. Faire notre modernité en repensant notre tradition	23
<i>I. LIRE AUTREMENT LE DISCOURS DE LA TRADITION</i>	
1. Les déficiences d'aujourd'hui	33
<i>La lecture fondamentaliste</i>	33
<i>La lecture libérale</i>	36
<i>La lecture marxiste</i>	38
2. Pour une critique scientifique de la raison arabe	40
<i>Les instances méthodologiques d'une lecture disjonctive-rejonctive</i>	47
	171

a) De la nécessité d'une rupture avec la compréhension de la tradition enfermée dans la tradition	47
b) Disjoindre l'objet-lu du sujet-lecteur : le problème de l'objectivité	50
c) Faire re-joindre l'objet-lu au sujet-lecteur : le problème de la continuité	55
Éléments d'une vision, principes d'une lecture .	60
a) Unité de la pensée : unité de la problématique	61
b) Historicité de la pensée : champ cognitif et contenu idéologique	64
c) La philosophie islamique : des lectures de la philosophie grecque	67

II. PENSÉE PHILOSOPHIQUE ET IDÉOLOGIE

3. Dynamique historique de la philosophie arabo-islamique	77
4. Grandeur et décadence de la raison	86
5. La résurgence andalouse	95
<i>Les causes</i>	95
<i>L'autorité des docteurs de la Loi dans les domaines du savoir et de l'enseignement</i> ...	100
<i>Les fondements épistémologiques de la pensée théorique en Al-Andalus</i>	106
<i>Le « zâhirisme » d'Ibn Ḥazm : une vision critique et une méthode « démonstrative »</i>	108
<i>Le rationalisme averroïste et le réagencement du rapport religion-philosophie</i> ...	119
<i>Shâṭibî et les « propositions générales de la Loi révélée »</i>	148
<i>Ibn Khaldûn et les « propriétés naturelles de la civilisation »</i>	151
Conclusion : La relève sera averroïste	158