

## 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*<sup>1</sup>,

---

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

*Pour une vision progressiste de nos problèmes culturels et pédagogiques*<sup>2</sup> et *Les Politiques d'enseignement au Maghreb*<sup>3</sup>. 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*<sup>4</sup>.

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

3. *Al-Siyâsât al-tu'fimiyya bi al-maghrib al-'arabi*, Casablanca, 1989.

4. *Mudkhal ilâ falsafat al-'ulûm. I-Ta'awwur al-fikr al-riyâdi wa al-'aqlâniyya al-mu'âsira. II-Al-Minhâj al-tajribi wa ta'awwur 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*<sup>5</sup>. 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'auteur<sup>6</sup>, 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-Takwîn al-'aql al-'arabi*, Beyrouth-Casablanca, 1982. II-*Binyat al-'aql al-'arabi : dirâsa tahliliyya nuqdiyya li-muzum al-ma'rifa fi al-thaqâfu 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 fi 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.

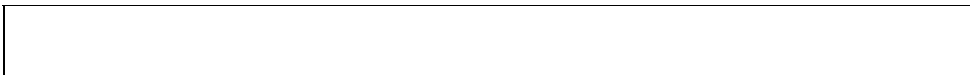
### Qu'est-ce que la « tradition » (*turâth*) ?

Dans un livre paru en 1982, *Le Discours arabe contemporain*<sup>7</sup>, 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 (*jâhiliyya*), 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 » (*'aṣr al-tadwîn*)<sup>8</sup> que l'on situe aux II<sup>e</sup>/VIII<sup>e</sup> et III<sup>e</sup>/IX<sup>e</sup> 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 » (*bayân*), l'« Illumination » (*'irfân*) et la « Démonstration » (*burhân*), 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 (*nahw*), la science de la Loi (*fiqh*), la théologie dialectique (*kalâm*) et la rhétorique (*balâgha*). 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 (*tadwîn*) de leur savoir transmis : dits prophétiques (*hadîth*), traditions juridiques, exégèses (*tafsîr*), 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 » (*asl, 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 (*bâtin*), 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 (*mi'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<sup>e</sup>/IX<sup>e</sup> 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 Hâzim, 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 Tūmart 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<sup>e</sup>/X<sup>e</sup> 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 Ḥazm 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<sup>e</sup> 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.

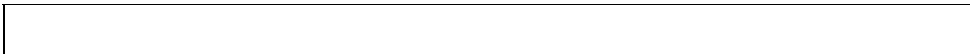
Pourquoi la pensée arabo-islamique, à l'exception de l'expérience andalouse qui n'eut d'ailleurs aucune répercussion notable dans le monde musulman, n'a-t-elle jamais connu d'*autodépassement* et s'est-elle enfermée dans la répétition, tandis que l'histoire de la pensée grecque et plus encore l'histoire 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<sup>e</sup> 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<sup>e</sup> 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

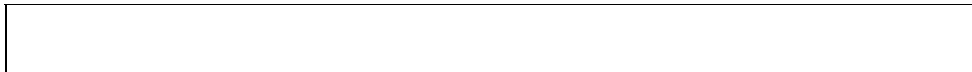




sociale, à promouvoir pour leur compte des idéologies irrationalistes de type « illuminationniste » (en particulier le soufisme), et à intégrer celle-ci à l'ordre établi. Le rationalisme, affronté à la collusion du conservatisme social (l'ordre politique des princes) et de la déraison illuminationniste,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