
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 *sur'* (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 (*ḥukm*) 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 increé, 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 personaliste, 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 Muhammad 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'égaré »), Ghazâlî relate la crise intérieure qu'auraient 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 Sînâ, 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 elabora lui-même un abrégé de ce livre, qu'il appela *Kitâb 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 *Kitâb al-'Ishûrât wa al-tunbîhât* (« 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 cadi 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 XI^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 Naṣr Muḥammad b. Muḥammad 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'allim 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 *Hisâ' ul-ulum* (« 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, émanationniste, 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 aristotéliciennes 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 *ii-viii* siècle, dont l'existence historique a été contestée par certains orientalistes. Sous son nom a été mis un vaste corpus hermétique 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.

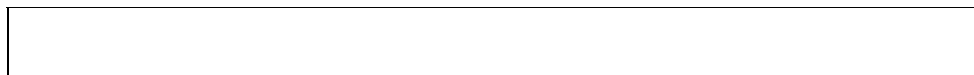


a) Unité de la pensée : unité de la problématique

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, ou 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 » (*nahda*). C'est parce que cette pensée traite une seule et même problématique, la problématique de la Renaissance (*nahda*), 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 Amîn ¹⁰ 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 Muḥammad '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 cognitifs et idéologiques 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 Ḥanbal.

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. Muhammad b. 'Abd al-karim al-Shahrastâni (469-548/1076-1153), né dans la ville de Shahrastân dans le Khurâsân (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 shî'ites, les bâtinistes, les « gens du Livre », etc.

14. Ernest Renan (1823-1892). Écrivain, penseur, sémitisant 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 raciale 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 redessinèrent 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 almucabala*.

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 Muhammad 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 Muhammad 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 VI^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-Hâvî*, 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 continue 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.