

Conclusion

La relève sera averroïste

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

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

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

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

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

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



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

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

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



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

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

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



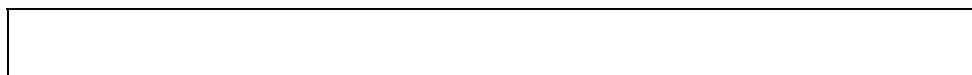
une autre vie, parce qu'il est lui-même un élan vers cette vie.

Comment distinguer ces deux types ?

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

Pourquoi ?

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

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

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

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

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

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



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

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

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



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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

Table

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



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

II. PENSÉE PHILOSOPHIQUE ET IDÉOLOGIE

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