

Libérer l'avenir du passé ?

Libérer le passé de l'avenir ?

Mohammed Abed al-JABRI

Résumé

Cet article tente de discuter la problématique posée dans ce Concours à travers une question méthodologique que nous estimons fondamentale : à partir de quand commençons-nous à investir le passé dans la manière de considérer l'avenir, et à investir l'avenir dans le regard sur le passé ? En d'autres termes : quand commençons-nous à penser l'avenir en termes de ce qu'il représenterait, d'une façon ou d'une autre, un dépassement du présent et du passé ?

La réponse que propose ce papier est puisée dans l'histoire : l'avenir ne fait irruption dans le champ du pensé qu'avec la Renaissance européenne, et de façon plus nette au XVIII^e s. avec l'apparition de la philosophie de l'histoire en Allemagne représentée par Herder, Kant puis Hegel, qui donnèrent sens à l'histoire à travers l'idée de progrès.

Pour corroborer ce point de départ, il nous a semblé opportun de rappeler ce que Herder et Kant posèrent comme caractère distinctif de leur conception de l'histoire lorsqu'ils déclarèrent, dans le cadre de la polémique qui se déroula entre eux, que l'important était moins ce en quoi ils divergeaient que le fait que l'un et l'autre pensait que leur philosophie de l'histoire ne devait pas s'aventurer « sur les sentiers de ce que d'Averroès ». Celle-ci se représenterait le « progrès » comme touchant l'humanité en tant qu'espèce, tandis que les deux philosophes considéraient que l'Histoire qui est le théâtre du progrès, et qui par conséquent constitue l'objet de la philosophie de l'histoire, l'histoire humaine incarnée dans des civilisations successives. D'où une question qui s'impose historiquement : Herder et Kant ont invité à faire rupture avec Averroès pour pourquoi celui-ci n'en a-t-il fait autant avec Platon, bien qu'il eût été en désaccord avec celui-ci sur une question essentielle et eût réprouvé son pessimisme – celui de Platon – qui était à la possibilité de fonder la cité vertueuse sur terre, mais eût déclaré que c'était possible « en notre temps et en notre pays », à savoir l'Andalousie de son époque.

Cette question nous ramène nécessairement à la représentation cyclique du temps de l'histoire en vigueur chez les Grecs. Cette représentation est demeurée en vigueur, de façon plus ou moins affirmée, chez les penseurs musulmans dont Averroès et Ibn Khaldun de même qu'en Europe tout au long du Moyen Age jusqu'à la Renaissance. Elle ne fut évacuée définitivement qu'avec Kant qui introduisit d'une façon décisive la notion de Progrès dans l'histoire. Cet événement était évidemment une expression de la mutation historique capitale dont l'Europe était le théâtre de son temps : révolution scientifique (Newton), révolution industrielle particulièrement en Grande Bretagne, révolution politique et sociale (la Révolution française).

Bien que le progrès qui était une réalité tangible dans les domaines scientifique, industriel et politique eût induit une rupture définitive – ou du moins eût signifié cette rupture – avec l'état des choses antérieur, le transfert du concept de Progrès dans le champ de l'histoire, fondement de la philosophie allemande de l'histoire (ou de l'idéologie),

allemande selon Karl Marx) signifiait au contraire une reconstruction de l'histoire faite du présent, et par conséquent de l'avenir, la résultante naturelle du passé. De ce fait, «passé» fait pour la première fois irruption dans l'histoire, comme un élément nécessaire à toute réflexion sur l'avenir. La réflexion sur le passé, *i. e.* l'écriture de l'histoire, ou philosophie de l'histoire, devient elle-même orientée par l'avenir ayant besoin du passé. Sans ce « témoignage » du passé en faveur de l'avenir, et sans ce « besoin » conféré au passé d'être d'une certaine façon objet de projection de la part de l'avenir, il n'aurait pas été possible de prophétiser un avenir de l'humanité dans lequel se réaliseraient la liberté, la justice et autres sortes de progrès.

Tel fut l'axe de la philosophie des Lumières. C'est en somme la Modernité. Mais le fait que l'histoire ne se déroule pas toujours suivant l'idée que s'en font les hommes, que leurs désirs, il s'est rapidement avéré au travers des événements que les Lumières n'avaient pas leurs promesses, que la Modernité avait trahi sa cause, et que pour rectifier l'état de fait, il faudrait rendre sa prépondérance à l'individu, à sa spontanéité, à son irrationalité comme à son rationalité, et par conséquent se libérer de l'hégémonie de la philosophie de l'histoire avec ses illusions. Autrement dit : libérer le passé de l'avenir, libérer l'avenir du passé.

En observant cette approche historique d'une problématique qui repose au fond sur un appel à « supprimer » d'une certaine façon l'histoire, et par conséquent le présent, nous avons pu pointer la question posée dans sa relativité. De cette façon, nous avons établi une distinction entre la problématique telle qu'elle se pose en Occident et la situation du Tiers monde, pour en arriver à l'examen de la question à la lumière de la conjoncture de ce que l'on appelle la «Globalisation». Ainsi, nous parvenons à cette conclusion que nous estimons essentielle, à savoir que le souhait, que nous jugeons légitime et justifiée, « libérer l'avenir du passé et le passé de l'avenir » ne doit pas nous faire oublier le présent. Ceci non seulement parce que la libération que l'on appelle de ses vœux ne peut se réaliser que dans un « présent », mais aussi parce que ce qui rend l'avenir dépendant du passé n'est pas le passé lui-même, mais le besoin qu'en a le présent, de la même façon que ce qui pousse à projeter les ambitions de l'avenir sur le passé n'est pas l'avenir lui-même, mais l'impuissance du présent à les réaliser.

Ce qui caractérise notre présent à l'époque de la Globalisation, c'est bien cette révolution sans précédent des moyens de communication et de propagation de l'information, qui est sur le point de donner naissance à une génération totalement libérée du passé, de l'appartenance géographique, historique et culturelle, bref de l'appartenance nationale. Ceci est vrai, mais ne constitue qu'un aspect de l'univers de la Globalisation. L'autre aspect, c'est cette génération toujours plus nombreuse dont grouillent les rues des pays du Tiers-monde et même certains quartiers des villes des pays développés et industrialisés, cette génération qui souffre de la pauvreté, de la malnutrition, de l'analphabétisme, du chômage, etc. Et cette génération d'enfants de pauvres qui ne perçoit pas la moindre lueur d'avenir, peut-il être question pour elle de « libérer le passé de l'avenir et l'avenir du passé » ?

Peut-être, mais à condition que cela s'accompagne d'une amélioration de la situation du présent. D'autre part, il semble que la Globalisation, en ses aspects positifs, ne remplit son rôle de diffusion des connaissances que si celles-ci s'affranchissent du monopole exercé sur elles par les pays industrialisés, en particulier ceux qui brandissent le slogan de la Globalisation tout en affichant parallèlement des visées hégémoniques sur le monde.

I

Au moment où je lus l'annonce de ce Concours International d'Essais, me trouvai engagé dans un travail sur la partie traduite récemment en français Grand Commentaire du *De anima* d'Aristote, auquel Averroès renvoie dans ses autres œuvres en disant qu'il y exprime son point de vue définitif sur les questions laissées sans solution par Aristote, et en particulier celle de la nature de la partie de l'âme humaine qu'Aristote avait nommée « intellect puissance » et que ses commentateurs appelèrent « intellect hylique » ou « intellect matériel », ces notions désignant la partie de l'âme humaine qui consiste dans la disposition à recevoir les intelligibles, *i. e.* les concepts, les représentations et les jugements, dépourvus d'existence sensible.

Etant donné que dans le système aristotélicien tout ce qui est en puissance nécessite un autre principe qui le fait passer à l'acte, la transformation de ce disposition intellectuelle en l'homme en un « intellect en acte », qui exerce l'acte d'intelliger, requiert un intellect ontologiquement plus éminent qui opère le passage à l'acte, l'intellect agent. De cet intellect, Aristote dit simplement qu'il est « séparé », qu'il n'est absolument pas mélangé aux sensibles, et que par conséquent il ne périt pas lorsque périssent des sensibles, mais qu'au contraire de par sa nature il est éternel, incorruptible, non susceptible de périr lorsque périt l'individu d'espèce humaine. Certains commentateurs identifièrent cet intellect avec la Divinité elle-même tandis que d'autres en firent un être divin de rang inférieur à Dieu.

Quant à l'intellect matériel, *i. e.* celui qui est une « puissance » et une disposition, les termes d'Aristote qui le qualifient sont plus qu'obscurs, et prêtent à l'interprétation selon laquelle il serait corruptible et non éternel au lieu de bien qu'au contraire – du moins dans la traduction arabe sur laquelle travailla Averroès. Averroès, confronté à cette difficulté, analysa suivant sa méthode les opinions des commentateurs antérieurs, en particulier Alexandre d'Aphrodise et Thémistius, et mit en lumière leurs points faibles. Il aboutit de la sorte à une opinion propre à lui-même selon laquelle l'intellect matériel est éternel, sans être séparé de l'âme humaine. L'intellect humain est un selon Averroès.

Ce que nous appelons intellect matériel, intellect agent et intellect en acte acquis, ne sont que trois aspects de l'âme rationnelle, qui résident tous dans l'âme et non au dehors d'elle, et qui sont dans leur essence une seule et même

chose. Ces intellects ne se présentent sous ces aspects que lorsqu'ils se considèrent de différentes manières : sous la forme de l'intellect en puissance lorsqu'on la considère d'une certaine manière, sous la forme de l'intellect agissant lorsqu'on la considère d'une autre manière et sous la forme de l'intellect en acte si on la considère d'encore une autre manière. La difficulté sur laquelle achoppe la thèse de l'éternité de l'intellect matériel – qui est, rappelons-le, la disposition se trouvant dans l'âme à devenir un intellect en acte qui exerce l'opération d'intellection –, est la suivante : les individus de l'espèce humaine, dont la différence spécifique est la rationalité, sont périssables quant à leurs corps, et par conséquent tout ce qui de leur intellect et de leurs connaissances se rapporte aux sensations et aux sensibles périt. Dès lors, comment concevoir l'éternité de l'intellect humain ou d'une partie – ou aspect – de l'intellect ?

Pour résoudre les difficultés logiques qui s'érigent comme autant d'obstacles devant la thèse de l'éternité de l'intellect matériel, Averroès établit que l'intellect ainsi nommé devait faire office de « lieu » pour les intelligibles théorétiques, à savoir l'ensemble des représentations au sujet de l'univers constituées par la philosophie démonstrative, *i. e.* celle d'Aristote. Or l'on sait que le lieu et l'objet localisé constituent un tout, et que par conséquent ce n'est pas l'intellect matériel et lui seul qui est éternel, mais aussi les intelligibles théorétiques. Et « les intelligibles théorétiques », ce n'est rien d'autre que la philosophie. La thèse d'un intellect matériel éternel, et d'une philosophie éternelle, implique aussi l'éternité de l'homme, non certes celle des individus mais celle de l'espèce.

Comment une telle idée est-elle concevable ?

Avant même de s'engager dans l'étude de la question de l'intellect, Averroès avait formulé une idée originale sur la question de l'*être*, objet de controverse entre les philosophes et les théologiens dialectiques musulmans (*mutakallimûn*). La controverse portait sur la question de savoir si le monde était éternel *a parte ante* comme le pensaient les philosophes, ou bien adventice créé *ex nihilo* comme le soutenaient les théologiens. Pour sa part, Averroès soutient que l'on ne peut dire du monde dans sa totalité qu'il est adventice. Car bien que toutes les choses que nous percevons du monde soient sujettes à génération et à la corruption – certaines choses se génèrent, d'autres corrompent –, on ne peut affirmer la même chose au sujet du monde céleste, car celui-ci n'est pas objet de notre perception. Aussi la qualification la plus adéquate que l'on saurait attribuer au monde dans sa totalité n'est point qu'il serait « éternel » ou « adventice », mais, selon les termes d'Averroès, « advenir perpétuel », ou « perpétuellement advenant ».

Cette notion d'« advenir perpétuel », Averroès l'applique à la question de l'intellect que nous avons soulevée plus haut : il pose que dans la mesure où l'éternité de l'intellect matériel et de celle de la philosophie découlent de la thèse de l'éternité de l'espèce humaine, rien n'empêche que celle-ci soit recevable.

surtout si l'on en entend l'éternité en tant que celle-ci est un advenir perpétuel. De la sorte, il est possible de supposer que « le monde habité » (*al-ma'mûn*) n'est jamais dénué d'un homme issu d'un homme lui-même issu d'un autre, et de même que le cheval provient du cheval, etc. Donc, si le « quaternaire septentrional » [de la terre] est dénué d'habitants tel qu'on le dit, les quatre restants ne sont point dénués d'individus de l'espèce humaine, surtout si l'on admet que le « climat tempéré » (autrement dit le bassin méditerranéen) s'adapte parfaitement à l'habitat humain.

Par ailleurs, puisque l'existence humaine requiert l'existence d'« arts naturels nécessaires à l'accomplissement de l'existence humaine, on peut concevoir que l'existence de l'art de la philosophie soit toujours concomitante celle de l'homme. La philosophie ne consiste-t-elle pas dans l'examen rationnel et la *ratio*, n'est-ce pas ce qui distingue l'humain ? La philosophie n'est-elle pas la recherche de la vérité, et ceci n'est-il pas une tendance présente en tout humain ? Averroès va même plus loin en établissant que le progrès dans la philosophie c'est-à-dire dans la compréhension du monde, est possible du fait que les hommes sont en mesure de coopérer pour cette fin, que les successeurs bénéficient du legs de leurs prédécesseurs et que, comme Averroès eût pu dire, le prédécesseur assume le rôle d'auxiliaire du successeur dans la tâche d'assurer le progrès de la connaissance.

II

En arrivant à ce point de ma lecture du Grand Commentaire du *De anima* je me souvins de la controverse entre deux grands penseurs allemands, Herder et Kant, à propos de la conception sur laquelle devait reposer la « philosophie de l'histoire » que l'un et l'autre étaient sur le point de fonder. Kant avait écrit en novembre 1784 un traité intitulé *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, dans lequel il exposait une nouvelle conception de l'histoire reposant sur l'idée de « progrès », sur laquelle se fonde la pensée européenne jusqu'à nos jours. Il y dit que le Progrès circule à travers l'histoire à pas lents mais continus, qu'il s'effectue à la mesure des dispositions originelles de l'homme, et qu'il ne se manifeste jamais de façon complète dans l'individu mais se réalise au travers de l'espèce humaine².

Herder avait pour sa part présenté la vie humaine comme l'acte de l'homme vivant qui se donne pour fin d'être capable de faire surgir à partir de lui-même des êtres supérieurs à lui. Pour Kant, cette conception avait tous les défauts

1. L'original arabe de ce livre est perdu, mais il en subsiste une traduction latine dont une partie sur l'intellect a été traduite par Alain de Libera dans Averroès, *L'intelligence et la pensée. Sur le De anima*, présentation et traduction inédite par A. de Libera (GF 974), Paris, Flammarion, 1998.

2. Cf. E. Kant, « Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique », in Piobetta (introd. & trad.), *La philosophie de l'histoire (Opuscules)*, Paris, Aubier, 1947, p. 15.

d'une « philosophie contemplative » dont les ambitions excèdent les limites de l'intellect humain. Mais Herder lui répliqua en critiquant sa conception du progrès – progrès dont Kant estimait qu'il se réalisait « au travers de l'espèce humaine » –, et écrivit dans *Idées pour une philosophie de l'histoire de l'humanité* (1785) que

Si quelqu'un venait dire que ce n'est pas l'individu mais l'espèce qui reçoit l'éducation, il tiendrait à mes oreilles un langage incompréhensible. En effet le genre et l'espèce ne sont que des concepts généraux et ils n'ont d'existence que dans les individus... ne laissons pas notre philosophie de l'histoire s'aventurer sur les sentiers de la philosophie d'Averroès.³

Kant répliqua pour expliciter son point de vue en assurant qu'il ne voulait pas dire que l'espèce se réalisait complètement dans l'individu mais que l'individu humain était capable de progresser graduellement et de tendre vers la réalisation de son espèce, sans jamais parvenir à une réalisation complète. Puis il conclut que

Toutefois le malentendu que nous venons de relever dans le passage de polémique mentionné ci-dessus n'est qu'une vétille. La fin est plus importante : « Ne laissons pas partir, notre philosophie de l'histoire s'aventurer sur les sentiers de la philosophie d'Averroès. »⁴

Il est clair qu'aussi bien Herder que Kant font allusion ici à la théorie averroïste de l'éternité de l'espèce humaine évoquée ci-dessus. L'un et l'autre veulent que le sujet de la philosophie de l'histoire soit l'histoire humaine vivante qui est forgée par les individus, et que l'histoire générale ou universelle dont ils parlent ne soit pas comprise comme celle d'une « espèce », catégorie philosophique abstraite dépourvue d'existence dans le réel, mais celle de l'humanité dans son histoire concrétisée à travers les siècles et les générations.

Il est vraisemblable que l'un et l'autre ne connurent pas – ou du moins n'eurent pas eu présent à l'esprit – la théorie d'Averroès selon laquelle il est possible de fonder une « cité vertueuse » dans le monde humain concret, celui de l'histoire, l'histoire des générations. Car de fait, le philosophe de Cordoue n'adhère aucunement au pessimisme de Platon quant à la possibilité de fonder une « cité vertueuse », qui devrait être dirigée par des philosophes. Dans sa Paraphrase de la *République*, Averroès assortit la conclusion pessimiste de Platon d'une remarque opposée à Platon : « il est possible que nous éduquions des hommes doués de ces qualités naturelles dont nous les avons pourvus dans notre description, et qui outre cela seraient élevés en sorte qu'ils fissent le choc

3. J. G. Herder, *Idées pour une philosophie de l'Histoire de l'Humanité*, Riga-Leipzig Hartnack, 1785, p. 212, cité par E. Kant in « Compte rendu de l'ouvrage de Herder : “ Idées en vue d'une philosophie de l'Histoire de l'Humanité ” », in S. Piobetta, *op. cit.*, p. 125.

4. E. Kant, « Compte rendu... », *text. cit.*, in S. Piobetta, *op. cit.*, p. 126.

de la Loi (*nâmûs*) générale et commune que nécessairement toute Communauté se doit d'adopter – et que cependant leur Loi (*sharî'a*) particulière ne contredise pas les Lois humaines –, et qu'à leur époque la philosophie fût parvenue à son achèvement. Ainsi est-ce le cas en notre temps et au sein de notre communauté. Et s'il se trouve que des hommes tels que ceux-ci soient détenteurs du pouvoir pendant une période continue, alors il est possible que cette cité vertueuse s'établisse »⁵.

Je suis persuadé que si Herder et Kant avaient connu ce texte, ils n'auraient point mis tant d'insistance à mettre en garde contre le danger de laisser « philosophie de l'histoire s'aventurer sur les sentiers de la philosophie d'Averroès ». La voie que dessine Averroès vers la cité vertueuse est bien une voie historique, qui repose sur la croyance dans ce progrès graduel voulu par Kant, de même qu'Averroès s'accorde avec Herder en ce qu'il estime que l'éducation doit porter non sur l'espèce humaine, mais sur l'homme individuel. *i. e.* les hommes dans le concret, comme ce fut le cas, selon lui, « en [son] temps et au sein de [sa] communauté. » L'amateur de polémique pourrait même aller plus loin et considérer que l'idée d'histoire générale proposée par Kant tient en fait aussi plus de la « cité vertueuse » qu'elle ne repose sur une vision historique. En effet, le « progrès » considéré par Kant comme la loi générale qui régit la marche de l'histoire devait conduire d'après lui à la création d'un ordre mondial, ou d'une association d'états, grâce à quoi la paix régnerait enfin sur terre.

III

Quant à nous, nous n'entendons pas entrer en polémique sur un sujet qui appartient peut-être justement à ce genre de « passé » dont il faut libérer notre vision de l'avenir. Ce qui m'a entraîné dans ce long préambule, qui peut sembler nous éloigner de notre sujet, était une double question qui m'était venue à l'esprit en lisant le sujet choisi pour ce Concours, et en y réfléchissant alors que je me trouvais en plein travail sur Averroès. D'ailleurs, peut-être ne me suis-je souvenu de Kant que parce que le Concours a été lancé de son pays. Voici donc cette double question :

L'insistance de Kant et de Herder sur la nécessité d'éviter « les sentiers de philosophie d'Averroès » pour inaugurer la philosophie de l'histoire n'est-elle pas l'expression d'un désir de « libérer l'avenir du passé », en ce sens que « la voie d'Averroès » – quand bien même ils la comprirent de manière erronée et incomplète – représentait bel et bien le passé, tandis que la philosophie de l'histoire représentait l'avenir ? Et puis, seconde question : pourquoi Averroès

5. Le texte de la paraphrase de la *République* de Platon n'existe plus dans son original arabe, mais sa traduction hébraïque a été préservée. A. Chahlan en a donné une rétroversion arabe. Ce texte a été publié sous le titre *al-Darûrî fî al-siyâsa. Mukhtasar kitâb al-siyâsa Aflâtûn*, introd. et notes M. A. al-Jabri, Beyrouth, Markaz dirâsât al-wahda al-'arabiyya, 1991.

qui avait établi la possibilité de fonder la cité vertueuse autrement que Platon en avait même fourni l'exemple, n'est-il, lui, jamais allé jusqu'à déclarer : « il faut pas maintenir notre cité vertueuse sur les sentiers de la philosophie Platon », comme Herder et Kant le dirent ensuite de la philosophie d'Averroès

Pour reformuler cela en faisant appel à une notion de notre époque, pourrait dire : Herder et Kant ont invité à inaugurer une *rupture épistémologique* avec Averroès. Pourquoi Averroès n'a-t-il pas, lui, appelé à une rupture de l'ordre avec Platon, et par conséquent avec la pensée grecque ?

Il nous faut dire d'emblée ce que nous entendons par rupture épistémologique : c'est le fait que le chercheur, le penseur – ou celui qui étudie sa pensée – puisse avoir la perception que le stade par lui atteint, quant à méthodologie qu'il met en œuvre et aux visions dont procède celle-ci, dans les champs de savoir où s'exerce son activité, constitue dans l'histoire de ce champ un point de non retour. Cela signifie que Herder et Kant avaient perçu le développement de la connaissance – en l'occurrence, ici, d'une connaissance sur le sujet de l'histoire, à savoir, plus précisément, le développement de la conscience historique – comme ayant atteint de leur temps un point tel que l'on devait considérer que l'avenir se dissociait du passé.

Dans une situation telle que celle-ci, le présent ne constitue donc plus un point de rencontre où l'avenir continue le passé, à la manière des maillons d'une chaîne, comme c'est le cas dans une situation habituelle. Au contraire, dans ce cas, le présent est une situation de rupture ou, pourrait-on dire en termes marxistes, un bond historique. Le présent est alors un point de départ sans origine, un autre commencement, qui prétend à la nouveauté absolue, à l'originalité radicale, et s'affirme comme non dépendant du passé.

La rupture ainsi entendue, il nous est plus facile de comprendre ce qu'elle représente historiquement la rupture de Herder et Kant avec les « sentiers de la philosophie d'Averroès » et la non-rupture d'Averroès avec Platon. Si l'on tente de le formuler plus simplement, il faudrait dire que la différence entre la « voie d'Averroès » et la « voie de Herder et de Kant » tient à ceci : pour la première, la vérité se trouve essentiellement dans le passé, chez Aristote et Platon indifféremment en l'occurrence, tandis que l'avenir n'est que le prolongement du passé. Les progrès qui peuvent encore être réalisés le sont en commentant ou en complétant, dans le meilleur des cas en développant ce qui a été établi dans le passé⁶. Pour la seconde voie, au contraire, la vérité se trouve dans « l'avenir » et non dans le passé, d'où la notion du Progrès développée par Kant, à laquelle Hegel irait substituer la notion de l'« absolu ».

6. C'est ce qu'affirme Averroès, en particulier lorsqu'il parle d'Aristote, dans nombre de ses textes.

Seulement, les mots simples ne traduisent pas toujours de manière fidèle vérité, parce que la réalité concrète présente toujours un certain degré de complexité. Plus simple elle paraît, plus elle est complexe. En fait, comme le dit Bachelard, ce qui est simple, c'est ce que l'on a simplifié. Ce qui nous fait de cela, c'est qu'en réfléchissant un instant à l'affirmation – simplifiée – dont on fait état ci-dessus, on remarque que la différence fondamentale entre le « sentier de la philosophie d'Averroès » et le « sentier » de la philosophie kantienne de l'histoire, tient à ce que *l'histoire*, et par conséquent le passé, sont absents du regard philosophique d'Averroès, et du regard grec, mais qu'au contraire, ils occupent une présence forte, dominante, dans le regard de Kant. C'est-à-dire celui de l'Europe moderne.

Aux yeux des grecs, l'histoire est quelque chose de déroutant et d'obscur. Elle est ainsi que le dit Ruysen, une source d'inquiétude pour cette pensée parce que

l'histoire est un devenir qui se déroule dans le temps ; or devenir et temps inquiètent l'esprit grec, qui y aperçoit un mélange confus d'être et de non-être et cherche, au-delà, d'atteindre l'éternel : matière des Ioniens, Être de Parménide, atome de Démocrite, Idée de Platon, premier moteur d'Aristote. ⁷

On sait que les Grecs se représentaient le temps comme le mouvement des sphères, et celui-ci étant cyclique, le temps devait l'être également. De là provient l'idée ou, devrait-on dire, la croyance en l'Éternel Retour et la Grande Année dont le cycle commence avec le mouvement des astres. Platon reflète cette conception à travers le pessimisme dont il fait preuve quant à la possibilité de fonder la cité vertueuse dans ce monde, parce que les cités, ou les formes de gouvernement (la monarchie, l'aristocratie, l'oligarchie, la démocratie et la tyrannie) se transforment les unes en les autres de manière cyclique, d'où une catastrophe périodique pour l'humanité, sous la forme d'une succession de catastrophes prenant des formes diverses. D'une manière générale le devenir historique appartient du point de vue des Grecs au monde de la génération et de la corruption, le monde sublunaire régi par la cyclicité des révolutions astrales. C'est la raison pour laquelle la génération et la corruption sont elles mêmes cycliques. Pour Aristote

la génération est nécessairement cyclique. Il est donc nécessaire qu'elle se reproduise périodiquement ; s'il est nécessaire que telle chose soit en ce moment, il l'est aussi qu'elle ait été auparavant ; et si telle chose est maintenant, il est nécessaire qu'elle reproduise aussi dans l'avenir ; et cela indéfiniment. ⁸

7. Th. Ruysen, « Origine de la philosophie de l'histoire », in *L'Homme et l'Histoire. congrès des sociétés de philosophie de langue française*, Paris, Presses Universitaires de France, 1952, p. 227

8. Aristote, *De Gen. et corr.*, II, 11, cité par P. Duhem, *Le système du monde*, t. 1, Paris, 1913, p. 164-165.

C'est pourquoi la conception grecque de l'histoire, puis la conception romaine, fut celle d'une histoire du présent, ou de l'éternité, une histoire sans historicité. Comme l'a bien remarqué Spengler,

tous les chefs-œuvres des historiens antiques se bornent à relater la situation politique de leur temps, en opposition très tranchée avec les chefs-œuvres historiques qui traitent tous, sans exception, du passé lointain.⁹

De fait, le passé commence d'exercer son autorité avec la Renaissance, au XV^e et XVI^e siècles, lorsque l'Europe dépasse ce que l'on appelle « l'averroïsme latin » pour renouer immédiatement avec les littératures grecque et latine. C'est alors que le passé devient source de référence pour le présent et l'avenir. Les regards se tournèrent alors vers ce passé lointain avec un enthousiasme sans pareil, au point que ce passé put devenir plus proche à l'esprit des hommes que leur passé tout proche, encore contigu à leur présent. C'est de cette façon que fut légitimé le « retour aux sources » et stimulée l'ambition de retrouver dans le passé une humanité meilleure, plus parfaite, plus libre. La conscience européenne renaissante a découvert le *présent* à travers un retour au passé, s'est autorisée d'un passé recouvré, le passé de l'Antiquité, pour flétrir l'incertitude du Moyen Âge. La philosophie de l'histoire atteignit son sommet lorsque Hegel, dans un style abstrait et de brumeuses considérations philosophiques, décida que l'Histoire tout entière consistait dans le processus du développement et de l'évolution de « l'esprit », ou de « l'idée » tendant vers l'absolu, à savoir l'esprit des peuples et l'esprit des civilisations. L'histoire devient ainsi l'histoire du développement de cet « esprit ». En effet, si le processus historique se constitue de la suite des actions des hommes, celles-ci ne sont plus que la concrétisation de la volonté des hommes, de ce qu'ils pensent. Et comme l'histoire est, dans cette acception, l'histoire de « l'idée ». Le processus historique est essentiellement un processus logique. Aussi tout ce qui est réel est-il rationnel, et tout ce qui est rationnel, réel.

Ainsi, les philosophies de l'histoire, qui bénéficièrent d'une large diffusion en Europe au cours des XVIII^e et XIX^e siècles, mettent en relation la « raison » et le « réel », elles pourvoient l'histoire d'une rationalité et la raison d'une historicité. Elles relient l'« avenir », qui est du ressort de la raison, du possible non encore réalisé, au « passé » qui ressortit à l'histoire, au possible déjà réalisé, et confondent le « futur-passé » et le « futur-à venir » dans un même devenir qui a atteint son sommet et achève son cheminement dans le présent (européen). Ces philosophies en viennent à considérer le présent européen non en tant qu'il serait simplement la rencontre du passé et de l'avenir, mais comme le point de recoupement de la résultante des possibles déjà réalisés et du projet de possibles à réaliser.

9. O. Spengler, *Le déclin de l'Occident*, trad. Tazerout, Paris, Gallimard, 1948, t. 1, p. 10.

IV

De ce qui précède, nous entendons conclure que l'enchevêtrement et la mise en relation de l'avenir et du passé – et réciproquement – est une caractéristique essentielle de la conscience européenne qui s'est constituée à partir de la Renaissance. Puisque nous avons ouvert cet article en relevant la présence d'Averroès dans la pensée de Kant, qui incarne dans la pensée européenne l'un des plus éminents concepteurs de l'idée d'un futur conçu à partir du passé, arrêtons-nous un moment sur Averroès pour nous interroger sur le type de rapport qui s'établit, dans sa conscience à lui, entre le passé et l'avenir.

On peut répondre qu'*a priori* Averroès appartient philosophiquement à la pensée grecque, dont nous avons vu qu'elle excluait de ses préoccupations devenir historique, auquel elle substitue une représentation cyclique du temps vis-à-vis de laquelle l'idée de progrès appartient au domaine de l'impensé, plutôt de l'impensable. Bien que l'idée de l'éternité de l'espèce humaine, laquelle nous avons référé plus haut, puisse chez Averroès renfermer en même temps l'idée d'une possibilité de développement et de progrès des connaissances humaines jusqu'à un point qui s'approcherait d'une « connaissance englobante de l'ordre de l'univers et de ses secrets ultimes, l'aboutissement de ce que les philosophes selon la tradition grecque. De même, cette éternité n'est pas, ontologiquement parlant, une éternité qui se poursuit en ligne droite, incarnée dans la succession des civilisations, telle que se la représentent les philosophes de l'histoire en Europe, mais une éternité biologique qui se réalise dans des cycles : « un homme est forgé de la matière d'un homme qui le précède, par l'activité motrice du premier moteur »¹⁰. Et sans doute ne doit-on pas blâmer Averroès de ne s'être jamais occupé d'histoire malgré son intérêt pour l'ensemble des domaines de savoir de son époque, religieux et philosophique. En effet l'histoire, dans la civilisation arabe comme dans la civilisation grecque n'est pas considérée comme une science, et n'entre dans aucune des classifications construites autour du concept de *science* (*ilm*) au sens de la définition d'Aristote selon laquelle « il n'y a de science que de l'universel ». L'histoire telle que la connaissaient les Arabes, et telle qu'elle s'épanouit chez eux, était par excellence le domaine du particulier.

Empruntons donc un raccourci, en recherchant quel type de conscient historique pouvait avoir un historien arabe postérieur à Averroès et intellectuellement son héritier, Ibn Khaldûn. Celui-ci exprima explicitement l'aspiration à élever l'histoire au rang de science. La notion de « caractères naturels de la civilisation » correspond chez lui à ce que l'on pourrait appeler des « principes universels et généraux » (*kulliyât*) des sciences de la société et

11. Ibn Rushd [Averroès], *Tahâfut al-tahâfut*, éd. ss. la dir. de M. A. al-Jabri, Beyrouth, Markaz dirâsât al-wahda al-'arabiyya, 1998, p. 153.

l'histoire. Cependant, un fait attire l'attention dans les analyses d'Ibn Khaldûn : l'absence de l'idée d'avenir. Sa pensée est hantée par un présent dominé par le chaos, à une époque où le désordre et la dissolution ne font que gagner du terrain. Lui-même fut impliqué dans le monde de la politique, et toucha de près l'absurdité d'une succession de conflits, de guerres et de rivalités. Il voulut donc donner du sens à cette « absurdité » en examinant exhaustivement les événements *particuliers* de l'histoire arabo-islamique, et aboutit de la sorte à sa théorie du cycle clanique (*dawra 'asabiyya*), selon laquelle l'histoire est le théâtre d'une succession de regroupements d'ordre tribal dont chacun se développe suivant un même cycle. La théorie des « âges de l'Etat » est donc chez Ibn Khaldûn le prolongement direct de l'idée de succession cyclique déjà « citée » dans la Paraphrase de la *République* de Platon par Averroès. L'idée d'avenir n'existe pas chez Ibn Khaldûn. Aussi bien fait-il maints reproches à ses prédécesseurs historiens arabes, mais des reproches qui portent toujours sur l'interprétation du passé, et il ne blâme jamais aucun historien de n'avoir pas songé à l'avenir. Il résume les défauts des ouvrages de ses prédécesseurs en affirmant qu'après les avoir lus, leur lecteur n'en demeure pas moins

toujours soucieux de rechercher les principes qui président à la naissance des Etats et des stades de leur développement ; en quête des causes de leur accumulation et de leur succession ; en demande de quelque explication probante sur leurs différences et les similitudes.¹¹

Quant à l'avenir de ces Etats, voilà qui fait partie pour Ibn Khaldûn de l'impensé. Lorsque l'on cherche à extraire de ses textes ne serait-ce qu'une idée à propos de la relation de l'avenir au passé, voici la formule que l'on y trouve : « Le passé est plus semblable au futur que l'eau à une autre eau »¹². Cela veut dire que l'histoire humaine, passée et future, est semblable à un océan dont tantôt les vagues se déchaînent ici pour s'apaiser là, bien que son eau demeure toujours identique à elle-même. Et le passé ressemble au futur autant que l'eau d'une partie de l'océan à l'eau d'une autre partie. La seule leçon à retenir du profit de l'avenir, de cet océan déchaîné, c'est une leçon éthico-religieuse portant sur l'inanité et le caractère éphémère de la vie terrestre.

De tout ce qui précède, nous pouvons retenir le résultat suivant : la tendance à relier organiquement passé et futur, futur et passé, au plan de la conscience, aussi bien qu'à appeler de ses vœux la dissolution de ces liens, compte parmi les traits les plus saillants de la modernité européenne. Aussi la formule qui a été retenue pour désigner le sujet de ce Concours n'a-t-elle pour cadre de référence *a priori*, que l'expérience de civilisation de l'Europe moderne, qui débute avec la Renaissance, et la Renaissance elle-même n'a de pertinence que considérée

12. Ibn Khaldûn, *al-Muqaddima*, éd. A. A. Wâfi, Le Caire, Lajnat al-bayân al-'araabiyya, 1965, vol. 1, p. 354.

13. *Ibid.*, p. 324.

sein de cette expérience. Donc, si le retour au passé, pour reconstruire celui-ci telle sorte que l'avenir que l'on espère en soit la résultante « naturelle » « logique », participe des fondements de la pensée « renaissante » et par la suite de celle des Temps Modernes, l'appel à « libérer l'avenir du passé et le passé de l'avenir » restera dénué de sens tant que l'on ne l'aura pas lui aussi rapporté son cadre de référence. Cet appel est en résumé la thèse définissant le courant de pensée que l'on a nommé « post-modernité », qui répète dans l'histoire de la pensée européenne la révolution de Nietzsche contre Hegel. Cette révolution consiste à avoir substitué la « généalogie », déconstruction des fondements, à la philosophie de l'histoire qui s'origine dans la construction des fondements.

L'irruption de Nietzsche dans le discours de la modernité est assurément un bouleversement radical. Nietzsche proclame ouvertement que la modernité a échoué à remplir ses objectifs, et que l'histoire ne progresse pas suivant un plan dessiné par la raison. Aussi le « mythe » doit-il reprendre sa place, afin de fonder sur lui une nouvelle forme de pensée et de vision¹³. La dialectique rationnelle a fait la preuve de ses insuffisances, de son échec, et par-là, la modernité a perdu sa suprématie. La philosophie de l'histoire, que ce soit dans sa forme idéaliste hegelienne ou sa forme matérialiste marxiste, a emprisonné la raison dans l'histoire et rendu l'histoire otage de la raison. Il fallait donc « aujourd'hui », libérer l'histoire de la raison et la raison de l'histoire, autrement dit « libérer le passé de l'avenir et l'avenir du passé ».

V

Le lecteur aura peut-être le sentiment que l'on est en train de glisser dans une direction opposée à celle que la question posée – du moins en apparence – propose de défendre et de consacrer. Pourtant, ma conviction qu'il est nécessaire aujourd'hui, de « libérer l'avenir du passé et le passé de l'avenir » n'est pas moindre que ma conviction d'après laquelle la lutte des classes joue un rôle effectif dans l'histoire. Et de la même façon que j'ai toujours insisté – à cette époque, les années soixante à quatre-vingt, où l'interprétation marxiste était pratiquée dans certains pays du Tiers-Monde de façon mécanique et valait pour un dogme religieux – sur la nécessité de distinguer entre la situation et l'histoire de ces pays et celles de l'Europe, et partant d'éviter le décalque mécanique de principes susceptibles de validité en un lieu et en un temps donnés sur le réel de ces pays en voie de développement, je me vois obligé aujourd'hui de réitérer ma même attitude d'alors. J'estime bien entendu que s'il est en cette époque une nation dont la pensée et la culture ont besoin qu'y penser l'avenir soit libéré de ses illusions du passé, et y penser le présent, de la faiblesse du présent et des craintes pour l'avenir, c'est bien les nations du Tiers-Monde : la Nation Arabe, par exemple, qui fut et reste une nation de culture par excellence.

14. Cf. J. Habermas, *Le discours philosophique de la modernité*, trad. Ch. Bouchindhomme & R. Rochlitz, Paris, Gallimard, 1988, p. 105.

Le processus historique que nous avons vécu ces cent dernières années, dit un auteur arabe, a laissé en nous des effets innombrables. Certains proviennent du défi lancé par la civilisation occidentale, qui nous a éveillés de notre torpeur (ce que certains appellent « le choc de la modernité »). La civilisation occidentale nous a alors annexés en se posant comme « centre » et en faisant de nous sa « périphérie », ou une part de sa périphérie comprise dans le domaine de la pensée. D'autres sont l'effet de notre *réaction* à ce défi, ainsi nous avons décidé de faire du « passé », de *notre* passé le centre de toute l'histoire et de tout le reste une périphérie. Ces cent dernières années furent à l'image d'une nouvelle « époque de la codification » (*'asr al-tadwîn*) au cours de laquelle nous avons arrêté dans notre conscience, de façon purement négative, une image du passé et de l'avenir, de « nous » et de « l'autre », mais en tant que patients non en tant qu'agents guidés par une « raison » non consciente d'elle-même, une raison désemparée occupée à reconsolider son lien avec la « raison » du passé au lieu de s'efforcer d'inaugurer une rupture avec elle et de se rattacher à la « raison » du présent au lieu que notre « raison » elle-même ne soit qu'une hypostase de l'époque. Les caractéristiques fondamentales essentiellement constitutives du discours arabe contemporain que nous avons dégagées dans ce qui précède – le recours constant à des modèles préétablis par quelque « ancêtre fondateur » (*salaf*) (que ce soit la « tradition » arabe ou la pensée occidentale) ; le raisonnement analogique (*qiyâs*) (qui reconduit toute chose à un « précédent » (*asl*), partant, contraint à concevoir le présent et l'avenir par analogie avec le passé ; l'exploitation de l'idéologique pour occulter le déficit des connaissances ; l'habitude de traiter le possible théorique comme un donné réel –, toutes ces caractéristiques ne sont que des éléments issus de l'enchevêtrement des traces déposées en nous par le fait de ce long processus qui s'est déroulé depuis le moment de l'émergence de la « raison arabe » *i. e.* l'« époque de la codification », époque de la structuration de la culture arabe à partir du II^e siècle de l'hégire. C'est donc à cet enchevêtrement de traces que nous devons maintenant nous attaquer, par l'analyse, l'examen et la critique. Plus que jamais, il est nécessaire aujourd'hui d'inaugurer une nouvelle « époque de codification », dont le point de départ serait la critique de l'outil, la critique de la raison arabe¹⁴.

Je cite ce texte, en dépit de ses longueurs, parce qu'il représente mon opinion et ma conviction jusqu'aujourd'hui à propos de la question qui fait l'objet de cette discussion. Et pourtant, j'éprouve une réserve insistante à l'idée que la formule « libérer l'avenir du passé et le passé de l'avenir » puisse valoir comme un mot d'ordre, dans tous les pays, pour l'étape que traverse le Monde actuellement. J'éprouve au fond de moi une résistance à plaider pour ce mot d'ordre à la manière dont un avocat, en principe, a mission de le faire pour une cause à laquelle il a été commis. Bien sûr, l'expansion de l'extrémisme, l'emprise du fondamentalisme, la résurgence des clanismes et des tribalismes dans plusieurs pays, tout cela devrait justifier que l'on appellât à « libérer l'avenir du passé et le passé de l'avenir ».

Pourtant je crains que le procédé rhétorique par lequel on a permuté dans l'énoncé les places de « l'avenir » et du « passé », d'une façon qui ne manq

14. M. A. al-Jabri, *al-Khitâb al-'arabî al-mu'âsir : dirâsa tahlîliyya naqdiyya* [« discours arabe contemporain : étude analytique et critique »], Beyrouth, Dâr al-talî'a, 1982, 190-191 ; Beyrouth, Markaz dirâsât al wahda al-'arabiyya, 1992, p. 207

pas d'ailleurs de charme poétique, ne nous fasse oublier ce que peut-être cherchait à nous faire oublier, et qu'en tous cas il passe sous silence, à savoir *présent*. J'ai donc essayé d'inclure ce facteur dans une équation pour accorder une présence explicite, et suis arrivé à la formulation suivante « libérer le présent = libérer l'avenir du passé et le passé de l'avenir ». Le problème de cette présence explicite est de savoir où commence et où finit présent, puisque le voici isolé du passé et de l'avenir.

Il ne s'agit nullement là d'une discussion formelle, bien au contraire, mais d'une volonté d'analyser de façon tangible un réel tangible. A l'évidence, on peut « toucher » le présent qu'en ce qu'il présente une contiguïté tant avec passé qu'avec l'avenir. Comme nous avons convoqué Averroès dans la première partie de cet article, convoquons-le à nouveau maintenant. D'ailleurs qu'à cela ne tienne, puisque cette année est l'année d'Averroès. Dans *L'incohérence des philosophes*, al-Ghazâlî voulant défendre la thèse théologique de l'adventicité du monde contre l'opinion des philosophes qui tenaient pour son éternité, demande pourquoi les philosophes, qui affirment qu'il n'y a rien au-delà du monde qui soit de la nature du lieu, tel que le vide (comme Aristote nie l'existence du vide), n'admettraient pas de la même façon qu'il n'y a rien en deçà du monde qui fût de la nature du temps, et que par conséquent il n'eût pas existé de temps avant l'existence du monde. Si, selon al-Ghazâlî, les philosophes lui concédaient ce point, leur argumentation sur l'éternité du monde tomberait d'elle-même. En effet cette argumentation avançait que la thèse de l'adventicité du monde revenait à dire que Dieu avait choisi de faire exister le monde en un moment du temps précédé par d'autres moments, ce qui suppose l'existence d'une « cause préférentielle » en vertu de laquelle Dieu aurait créé le monde à ce moment plutôt qu'à un autre. Or l'acte divin n'est pas soumis à la causalité ni à la préférence. Averroès répond que la réfutation d'al-Ghazâlî recourt à un procédé de substitution sophistique, à l'occurrence l'assertion au sujet du temps de ce qui est asserté au sujet du lieu. Car si nous pouvons certes nous représenter la partie d'une ligne droite, en géométrie, en tant que la droite est délimitée par un point en son extrémité, n'en va pas de même pour le temps, puisque

il est impossible de se représenter un temps pourvu d'une extrémité qui ne soit pas la fin d'un autre temps, la définition du « maintenant » étant ce qui est la fin du temps passé et le début du temps futur. Car le maintenant, c'est le présent, et le présent est nécessairement intermédiaire entre le passé et le futur. Il est donc impossible de se représenter un présent avant lequel il n'y aurait pas un passé. Il n'en va pas de même pour ce qui est du point : en effet le point est la fin de la demi-droite et existe avec elle car la droite est arrêtée, et par conséquent, on peut se représenter un point qui soit le principe d'une demi-droite sans être la fin d'une autre. Par contre le maintenant ne peut exister ni dans le temps passé ni dans le temps futur, et dès lors il existe nécessairement après le passé et avant le futur. Ce qui ne peut avoir d'existence substantielle (*qâ'im dhâti-hi*) ne peut exister avant l'existence d'un futur sans qu'il soit fin d'un temps passé [...]. Aussi celui qui considère comme possible l'existence d'un maintenant qui ne s

pas présent ou d'un présent qui ne soit précédé d'un passé, celui-là oblitère la notion temps et de maintenant dans la mesure où il suppose ainsi l'existence d'un maintenant, puis lui confère un temps sans commencement. Cette thèse se défait donc d'elle-même

Je suis persuadé que l'idée de « libérer l'avenir du passé et le passé l'avenir » sans donner sa place au présent elle aussi « se défait d'elle-même non tant parce que le fait d'écarter le présent signifie que l'on oblitère le temps et que l'on en affirme la même chose que du lieu, que parce que l'acte de libération lui-même ne peut s'accomplir que dans un temps, et ce temps n'est autre que le présent. Si l'on se représentait ce présent comme une dimension spatiale, alors il serait possible de l'enfermer entre deux points, dont l'un définirait l'« avant » et l'autre l'« après ». Seulement le passé n'est pas de l'ordre de l'antériorité spatiale, pas plus que l'avenir n'est de l'ordre de la postériorité spatiale. Et celui qui pose ainsi le problème « oblitère le temps » comme dirait Averroès.

S'il en est ainsi, la question sur laquelle il faut nous concentrer est le présent. Et il faut soigneusement distinguer entre un présent et un autre. Tous les peuples du monde d'aujourd'hui ne vivent pas le même présent. Le présent des pays industrialisés, que ce soit sur le continent européen, américain ou bien en Asie, est un présent largement « libéré » du passé. Le passé ne fait plus pièce au présent, ni dans la conscience, ni dans la réalité économique, sociale ou politique. Il subsiste bien des reliquats du passé qui se manifestent de temps en temps, sous une forme ou une autre, mais il ne s'agit dans les cas les plus extrêmes que d'une exception qui confirme la règle. Dans les pays que l'on désigne génériquement sous le nom de « tiers-monde » et que l'on range aujourd'hui dans la catégorie de pays du « Sud », la situation diffère en fonction du degré de modernisation du pays, de son expérience propre, et aussi du rapport qu'il entretient à sa culture.

S'il y avait à tirer une conclusion préliminaire de cette classification, on pourrait dire que libérer le présent et l'avenir du passé, pour les pays qui pâtissent encore de l'emprise du passé sur le présent, impliquerait avant tout l'industrialisation. Ce n'est pas faux, surtout eu égard à la distinction classique entre la culture des sociétés agricoles, passivistes, et la culture de la société capitaliste, tournée vers le futur. Mais cette conclusion préliminaire doit rester préliminaire. Car elle repose sur une généralisation, une simplification, et peut la révoquer en doute – d'un point de vue weberien – en alléguant que l'industrialisation requiert une culture nouvelle, libérée de la prédominance de la pensée ancienne, ce qui veut dire que la rénovation culturelle est indispensable pour implanter la rationalité dans le corps social, condition *sine qua non* de l'existence d'une société industrielle.

19. Ibn Rushd, *Tahâfut al-tahâfut*, *op. cit.*, p. 167-168.

Nous sommes bien conscients de l'inanité d'un problème posé sous la forme de la question : « qu'est ce qui vient avant, l'œuf ou la poule ? ». L'œuf devient pas poule de soi-même, il faut des circonstances appropriées à l'éclosion. Aussi, on peut dire que la rénovation culturelle – qu'on la prenne comme cause ou comme conséquence – requiert quelque chose comme un « éclosion », l'éclosion de l'œuf *ab intrinseco*, avec le concours de circonstances extérieures favorables.

« Libérer le présent, et partant le futur, du passé » restera donc une formule vide de sens si l'on entend pas par là qu'il faut libérer la culture présente de l'emprise de la culture passéiste. Car l'emprise qu'exerce le passé sur le présent s'exerce essentiellement au niveau de la conscience. Pour ce qui est de la réalité, l'araire en bois a tôt fait de disparaître sitôt qu'apparaît la moissonneuse-batteuse, pour autant qu'existent les compétences techniques nécessaires à faire fonctionner, et cette compétence est aussi un problème culturel. Il est bien regrettable – pour autant qu'il soit possible de formuler des regrets en ce domaine – que la rénovation culturelle ne soit pas aussi simple que la substitution d'une moissonneuse-batteuse à une araire en bois ! La rénovation culturelle requerrait une opération qui serait de l'ordre de la transformation de l'araire elle-même, à partir d'elle-même, en une machine agricole moderne. Et évidemment une telle opération pourra sembler impossible, si on entend par la machine agricole moderne celle qui est faite en métal : « la machine agricole européenne moderne », car on ne peut pas transformer du bois en métal ! Il serait parfaitement absurde de penser à répéter tous les stades d'évolution de l'araire, de l'araire du Moyen Age à la moissonneuse-batteuse ; de l'outil artisanal traditionnel à la machine électronique.

Indiscutablement, pour ce qui est de la modernisation industrielle, il est nécessaire de s'agréger au dernier stade de développement de l'industrie ; ainsi étudie-t-on de nos jours les sciences (mathématiques, physique, médecine etc.) dans nos écoles et nos universités selon leur stade de développement le plus avancé, et il serait parfaitement absurde de les étudier d'abord telles qu'elles étaient dans le passé récent ou ancien, puis telles qu'elles devinrent par la suite. Le passé de la science, comme le dit Bachelard, ce sont les erreurs de la science. Et de même en va-t-il pour l'industrie, qui n'est que l'application de la science.

Mais il en va différemment pour les choses de la culture et de la pensée autres que la science. Il faut même reconnaître que le progrès scientifique n'implique pas nécessairement un progrès concomitant dans les choses de la culture et de la pensée autres que la science. Combien de savants éminents, mathématiciens, physiciens, biologistes ou médecins, dont la conscience reste sous l'emprise absolue du passé ! C'est pourquoi nous sommes convaincus que la solution positiviste est vouée à l'échec. Ce qu'il nous faut, c'est une solution rationaliste axée non sur un rationalisme instrumental, mais sur un rationalisme objectif et normatif. Car le but est d'occasionner une transformation radicale

mode de pensée et du regard sur les choses, et pour cela il faut nécessairement en passer par une critique à la fois épistémologique et normative.

Pour libérer le présent, et partant l'avenir, du passé, il ne suffit pas d'inviter à jeter le passé à la corbeille. Car ce passé dont il est nécessaire de se libérer représente la corbeille elle-même ! Le passé, la culture du passé, ce ne sont pas des objets entreposés dans un coffre, mais un conglomérat de notions et de représentations qui se manifestent à la conscience présente sous mille et une formes. De plus, elles ne s'offrent généralement pas à la conscience présente sous la forme même où elles existaient dans la conscience de ceux qui les ont produites et consommées comme étant la culture de leur « présent ».

Prenons en un exemple dans la culture arabe. La *Vie* du prophète Muhammad telle qu'elle fut compilée par Ibn Hishâm, qui transmettait et condensait la compilation d'Ibn Ishâq (m. vers 150 h./768), est un texte d'allure historique qui rapporte des événements historiques dans un langage porté sur l'exactitude, évitant l'emphase et la sacralisation. Mais les *Vies* du Prophète furent par la suite maintes fois composées et recomposées, en vers comme en prose, se dissocièrent graduellement du discours historique, et la version finale, positive ou négative, qui imprégnait la première rédaction, se muant en un autre discours plus en plus anhistorique à mesure du temps.

Le même phénomène s'observe dans le cas des Traditions prophétiques (*hadîth-s*), peu nombreuses à l'époque du Prophète, mais qui s'accrurent dans la suite des temps en raison des « forgeries » (*wad'*) au point d'atteindre le nombre de centaines de milliers. Bien que nombre d'autorités savantes consacrées (*imâm-s*) de l'Islam ne reconnaissent formellement l'authenticité que d'un nombre de traditions très limité, ne dépassant guère quelques dizaines, les traditions qui firent et continuent de faire l'objet d'une exploitation de la part de discours religieux idéologisés sont innombrables, que ce soit avec des visées du type « khârijite », dont on peut se faire une idée aujourd'hui en songeant aux Talibans afghans ; ou des visées du type « mu'âwien », dont on peut également se former une idée assez nette par comparaison avec un certain nombre de dirigeants du monde arabe actuel. L'immense majorité de ces traditions relève bien entendu de la forgerie, en tout ou en partie. Ce phénomène n'est d'ailleurs pas limité à l'Islam, et on l'observe aussi bien dans le judaïsme avec le Talmud voire la Torah elle-même, et dans le christianisme. Mais les traces laissées de la Tradition (*turâth*) musulmane par le christianisme restent somme toute peu nombreuses, alors que les récits connus de l'Islam sous le nom de « traditions judaïques » (*isrâ'iliyyât*) jouèrent un rôle capital non seulement dans l'inflation du corpus de la Tradition prophétique mais dans le commentaire coranique lui-même.

Pour illustrer concrètement ce que pourrait signifier une « rénovation intrinsèque » dans ce domaine de la pensée religieuse, disons que si l'on voulait bien éliminer du corpus toutes les traditions prophétiques qui ne se rapportent

pas à des prescriptions cultuelles, ou qui ne peuvent s'appuyer sur une donnée coranique ni n'ont été transmises à la postérité par un nombre suffisant chaînes de garants pour que leur authenticité soit indubitable, et que l'on écarte par la même occasion, en matière de questions dogmatiques, toutes les exégèses (*ta'wîlât*) dont l'origine remonte aux *Maqâlât al-islâmiyyîn*¹⁶ y compris celle d'al-Ash'arî lui-même, l'auteur de ce livre, et des autres théologiens de son école, on aurait à quatre-vingt-dix pour-cent libéré du « passé » le domaine religieux.

Il ne peut qu'être utile de convoquer maintenant encore une fois Averroès qui ne s'en est pas tenu à commenter Aristote mais s'est aussi préoccupé, selon ses propres termes, d'« épurer les dogmes de notre Révélation des modifications qui s'y sont insinuées »¹⁷. Ce sont les exégèses, les interprétations des théologiens dialectiques qui sont visées ici, théologiens dont Ibn Rushd affirme qu'« ils ont de ce fait [*i. e.* de leurs interprétations] précipité les gens dans la haine, l'exécration mutuelle et les guerres, déchiré la Révélation en morceaux complètement divisé les hommes »¹⁸. Ces interprétations se sont éloignées de l'intention de la Loi révélée, des « formules obvie des articles de foi auxquelles la Révélation entendait qu'adhéressent les gens du commun »¹⁹. Ces dogmes, par lesquels la Révélation entend qu'adhèrent les hommes, pris tels qu'ils se présentent selon leur seule signification obvie et selon l'intention du Législateur ou pour le dire autrement, en les soustrayant à toute exploitation idéologique directe ou indirecte, se caractérisent par leur simplicité et ne comportent ni outrance ni complication. Leur fonction est d'installer dans les âmes l'habitude de la vertu. C'est pourquoi ils ne sont pas contradictoires avec l'examen rationnel de la connaissance vraie que l'on peut acquérir par la raison « que l'on soit ou non de notre religion »²⁰ comme le dit Averroès.

20. C'est-à-dire « Les thèses des musulmans », titre d'un ouvrage du théologien fondateur de l'école ash'arite, Abû al-Hasan al-Ash'arî (m. 936). Dans ce livre il expose les opinions des différentes écoles et sectes musulmanes à propos des questions de dogme. La plupart de ces sectes considéraient leurs concurrentes comme hérétiques.

21. Ibn Rushd, *Sharh kitâb al-samâ' wa-l-'âlam* (« Grand commentaire du *De cælo et mundo* »), manuscrit fragmentaire de la Bibliothèque Nationale de Tunis, n° 18118, cité par al-'Alawî in Ibn Rushd, *Talkhîs kitâb al-samâ' wa-l-'âlam* (« Paraphrase du *De cælo et mundo* »), éd. J. al-'alawî, Fès, Kulliyat al-âdâb, 1984, p. 47.

22. Ibn Rushd, *Fasl al-maqâl*, éd. ss. la dir. de M. A. al-Jabri, Beyrouth, Markaz dirâ'at al-wahda al-'arabiyya, 1997, p. 121 (trad. M. Geoffroy [GF 871], Averroès, *Discours décisifs*, Paris, Flammarion, p. 165).

23. Ibn Rushd, *al-Kashf 'an manâhij al-adilla*, éd. ss. la dir. de M. A. al-Jabri, Beyrouth, Markaz dirâ'at al-wahda al-'arabiyya, 1997, p. 99.

24. Ibn Rushd, *Fasl al-maqâl*, *op. cit.*, p. 90.

C'est à une démarche de ce type, un retour aux « sources » pour ouvrir une nouvelle tradition qui succède à l'ancienne et la dépasse, que nous songeons parlant de « rénovation intrinsèque ». Il paraît évident que pour accomplir cette mission, il y aura besoin à nouveau d'une forme d'« averroïsme ». Averroès possédait une connaissance approfondie de deux cultures, l'arabo-musulmane et la culture philosophique grecque, qui représentait à l'époque « la modernité ». Il pouvait parler de l'intérieur de chacune des deux cultures avec l'esprit d'un juriste (mufti) doué d'un sens critique peu commun. Et il est nécessaire aujourd'hui d'opérer à l'instar d'Averroès la réunion de deux cultures pour réussir cette « rénovation intrinsèque » : comme nous l'avons dit précédemment, un œuf ne devient pas une poule par soi-même, il y faut le concours de certaines circonstances extérieures. Mais bien entendu, des circonstances favorables ne font pas à elles seules la poule. Encore faut-il qu'il existe d'abord un œuf.

Pour libérer le présent et l'avenir et du passé, on doit d'abord se réconcilier avec le passé : le *comprendre*, puis à partir de là, ébranler les facteurs rénovateurs qu'il comporte en puissance. Il faut donc le reconstruire. Le « passé » – disons « le legs culturel », puisque c'est fondamentalement de cela qu'il s'agit – n'est pas une identité préfabriquée et fixée une fois pour toutes. C'est une identité en devenir au même titre que le présent. Chaque époque et chaque groupe humain lit le passé en fonction de ses besoins. Et si les hommes d'une quelconque époque se montrent incapables de lire leur passé conformément à leurs besoins, la faute n'en incombe pas au passé mais à eux-mêmes. En général, la faute est d'ailleurs de ne pas connaître son passé, et par conséquent de n'être pas en mesure d'y reconnaître ce dont on aurait besoin. Quant bien même on ne le ferait pas, dont on aurait besoin serait d'en faire table rase, on ne le fera pas en ignorant le passé ou en feignant de l'ignorer. Quelqu'un n'a-t-il pas dit un jour à un contradicteur qui contestait la philosophie qu'il lui fallait l'étudier, et que même s'il pensait le contraire, il devait l'apprendre, afin de savoir pourquoi il contestait ?

*
* *

Nous venons d'indiquer ce que signifiait « libérer le présent et l'avenir du passé » par rapport à une culture appartenant aux pays du Tiers-Monde en prenant la culture arabe comme exemple. La culture européenne, elle, n'a pas besoin de se « libérer » de la sorte, car elle l'a déjà fait, de la manière que nous avons dite ; cette « libération » a débuté au douzième siècle avec la revivification de la littérature gréco-romaine et les conséquences qui découlèrent : l'apparition de l'humanisme, la fronde contre l'autorité de l'Église médiévale, la Réforme et l'ensemble des manifestations de la Renaissance. La conséquence en fut l'effondrement des structures de l'ordre médiéval, ce qui ouvrit une voie à l'émergence d'une pensée nouvelle, où l'instance de l'autorité intellectuelle fut reportée sur l'expérience de l'individu et sa *ratio*. Ainsi

l'homme européen en vint-il à considérer « l'avenir » comme quelque chose à portée de l'homme, comme quelque chose de ce monde et non plus de l'Au-delà et le « progrès » comme *à venir* et non plus comme la répétition de l'ancien comme un cheminement vers une fin, cheminement débuté dans un « passé immémorial qui se déroule inlassablement et sans interruption en direction de l'avenir. C'est là-dessus que se fondent les philosophies de l'histoire dont il a été question précédemment, philosophies qui tendent à reconstruire l'histoire humaine de sorte que celle-ci atteste que le progrès réalisé présentement soit résultante du mouvement de l'histoire passée et la prémisse des progrès à venir. C'est donc dans ce contexte, et comme un prolongement de tout cela, qu'il faut interpréter les appels, dont les échos retentissent aujourd'hui, à « libérer l'avenir du passé et le passé de l'avenir ». Et si la nécessité d'un geste de cet ordre s'impose en effet aujourd'hui partout dans le monde, il ne faut cependant pas prendre cela au sens absolu, mais y réfléchir à la lumière du degré de développement atteint par chaque pays. C'est ce que nous avons tenté de faire dans les pages qui précèdent.

VI

La discussion a porté jusqu'à présent sur le premier volet de la question posée : « libérer l'avenir du passé ». Il nous faut maintenant aborder le second volet, « libérer le passé de l'avenir ». Je pense que l'on ne peut donner une signification tangible à cette formulation, et la soustraire aux pièges de la magie du verbe, qu'en en repassant par l'interprétation que nous avons proposée sur le premier volet, à savoir que libérer l'avenir du passé ne peut être réalisé qu'à travers la reconstruction du passé, non en l'abolissant. Dans cette perspective, le second volet interviendra à titre de précaution méthodologique, ou plutôt condition du travail constructif : il signifiera que l'on doit se garder de lire dans le passé ses aspirations ou ses craintes pour l'avenir, de projeter celles-ci sur le passé pour en découvrir illusoirement la préfiguration dans le passé.

Il ne fait aucun doute que tout retour vers le passé procède exclusivement de motivations qui s'exercent dans un présent. On n'écrit et ne réécrit continuellement le passé que sous la pression d'une exigence présente. Il faut reconnaître, il n'y a pas d'histoire positive, même lorsque « l'écriture » consiste simplement à collectionner des documents et à les présenter en ordre. Toute collection implique toujours un choix, et la mise en ordre suppose un ordre de priorité accordé aux faits, la mise en relief de certains faits et l'élimination de certains autres. Ces choix se font toujours sous la pression d'un présent et de valeurs pratiques, morales et idéologiques dominantes dans ce présent. Il y a cependant une grande différence, d'une part, entre l'histoire « scientifique », q

* En arabe le mot signifiant « progrès », *al-taqaddum*, est formé sur un verbe qui signifie aussi « être passé ». Le jeu de mots de l'auteur, quoique lourd d'implications, est de ce fait proprement intraduisible (N. d. T.).

l'on écrit soit à la seule fin de connaître ou de comprendre le passé tel qu'il f soit afin de surimposer aux événements ou à la marche de l'histoire une certai intelligibilité servant à la compréhension du présent, et d'autre p l'exploitation idéologique du passé.

L'exploitation idéologique de l'histoire se pratique de nos jours sous d formes diverses. Des groupes dits aujourd'hui « fondamentalistes », de tout religions et de toutes ethnies, se plaisent à occuper le passé comme un refuge, lui surimposent toutes leurs aspirations présentes et leurs ambitions futur. Même certains « théoriciens » de la Renaissance (*nahda*) et du progrès arab pratiquèrent cette forme de projection d'un avenir attendu sur l'histoire arab lui prêtant toutes sortes d'avancées intellectuelles et culturelles qu'elle pouvait décidément pas avoir connues. Cette forme de projection des rêves présent sur de pseudo-réalités du passé ne peut évidemment que déboucher s une fausse conscience, et nuit plus que tout à la cause que l'on entend servir.

Mais il y a des manipulations encore plus dangereuses, dont la nocivité touche pas seulement ceux qui s'y livrent, mais peut déborder sur autrui, vo menacer toute l'humanité : nous songeons à ces ramassis de fantasme hallucinés que l'on nous sert sous l'étiquette de « travaux scientifiques » d'« études stratégiques », dont les médias assurent très largement la promotio au point d'en faire la « cause de l'époque ». A peine fut-on assuré l'effondrement de l'Union soviétique que des voix s'élevèrent, aux Etats-U surtout, exigeant à grands cris quelque nouvel ennemi. On le trouva sans pei en l'espèce de « l'Islam ». Alors vint Huntington, immense théoricien du « ch des civilisations ». Pour justifier sa thèse d'après laquelle le futur ennemi de civilisation occidentale serait « l'Islam » – et aussi un peu le confucianisme –, Monsieur nous sert quelques uns de ses plus étranges concepts, tels que « **dynamique des guerres de civilisations** » ou « **le sang aux frontières de l'islam** etc., interprétant toute l'histoire de l'Islam comme celle d'une confrontati historique avec « l'Occident » ; au point qu'il n'hésite pas à qualifier l frontières historiques du monde musulman avec les états de l'Europe « frontières sanglantes »²¹. Cette lecture du passé n'a d'autre justification que crainte d'avoir à renoncer à des intérêts et à une hégémonie dans l'avenir, s qu'il s'agisse d'une véritable crainte, soit qu'on la simule pour préserver quelques intérêts présents. Mais évidemment la nocivité de ce ger d'hypothèque du passé au profit de l'avenir ne touche pas seulement celui qui pratique, mais sème la crainte de l'avenir et pousse à la confrontation dans présent.

VII

26. Cf. S. P. Huntington, *Le choc des civilisations*, trad. J.-L. Fidel, Paris, Odile Jacq 1997, p. 282-295.

Nous avons concentré cette analyse sur l'aspect historique de la problématique posée, et étant donné que l'axe principal – voire même le seul de cette problématique est le « progrès », il était nécessaire de convoquer Kant et Herder, puisque ces philosophes sont les premiers à avoir posé l'idée de progrès dans l'histoire moderne, fondant ainsi la philosophie de l'histoire.

En cette année commémorative du huit-centième anniversaire de la mort d'Averroès, il nous a semblé opportun de le convoquer également, d'autant plus que son nom était cité dans la polémique entre Kant et Herder à propos d'un critère permettant de repérer le moment du progrès dans le cours de l'histoire humaine. La comparaison entre le philosophe allemand et le philosophe arabe nous a permis de poser la question du rapport de l'un et de l'autre à son système de référence, et de dire en quel sens Averroès ne pouvait pas, historiquement, initier une rupture avec la *République* de Platon, texte qu'il « paraphrasa » parce qu'il ne disposait pas de la *Politique* d'Aristote. Averroès considérait qu'Aristote avait renouvelé et achevé la philosophie, et il souhaitait en fait lire la *République* de Platon à la lumière d'Aristote. Le progrès s'incarnait pour Averroès dans le fait de rehausser la dialectique de Platon au niveau de la « démonstration » d'Aristote, et d'autre part, de reconduire le néoplatonisme (Alexandre d'Aphrodise, Thémistius, al-Fârâbî, Avicenne) à Aristote. Mais les structures économiques et technologiques n'ayant pas connu à son époque la mutation qui eût permis le surgissement de l'idée de Progrès, ni dans l'esprit du philosophe, ni dans celui du réformateur religieux, son « retour aux sources » tant en philosophie qu'en religion, demeura conditionné par le modèle du « progrès » dans le passé, représenté par Aristote (en philosophie) et l'époque des Compagnons du Prophète (en religion). Quant à un progrès qui dépasserait Aristote, ce qu'Averroès n'excluait pas, il devait le situer dans un horizon lointain, qui mettrait des centaines d'années à se réaliser. C'est en tout cas ce qu'il exprime en évoquant la possibilité de progrès en astronomie et en médecine, à propos de quoi il observe qu'un long temps est nécessaire avant que les « modernes » ne puissent ajouter quelque nouveauté significative à ce qui est établi par les anciens – ce qui pourrait, peut-être, s'expliquer par le fait qu'il n'existait pas d'instruments de mesure précis permettant l'observation.

Kant, lui, avait pu voir le progrès démarrer au galop, et presser le pas, grâce aux avancées scientifiques réalisées en Europe à son époque, et à leurs applications, en particulier la physique newtonienne, qui fut pour Kant le fondement de sa philosophie. Il y avait aussi le progrès politique et social, qui offrait le spectacle d'une course effrénée dans la France du siècle des Lumières et de la Révolution. De même, le progrès industriel s'accélérait en Angleterre. L'Europe de ce temps faisait l'expérience du progrès par tous les aspects de son présent ainsi que par les perspectives d'avenir qui s'offraient à elle. A l'époque, l'Allemagne était à la traîne, et ses philosophes avaient une conscience plus aiguë du changement qui se produisait chez leurs voisins français et anglais. Ils y virent le progrès même, et vécurent en rêve ce que leurs voisins vivaient dans la réalité.

la réalité, selon l'expression de Marx. Ils vécurent le progrès avec une conscience rêveuse. Ne le voyant pas dans le présent de leur pays, ils cherchèrent dans toute l'histoire de l'Europe et même dans l'histoire universelle. Depuis ce moment, l'histoire universelle est soumise à l'eurocentrisme.

Le lecteur se demandera peut-être ce que signifie cet intérêt pour l'Allemagne, et pourquoi elle se présente ainsi à l'esprit?

En fait, le modèle allemand s'est imposé à plusieurs théoriciens du tiers-monde comme un miroir où ils pouvaient reconnaître le réel de leurs pays et leurs aspirations. L'Allemagne avait été divisée, elle s'était forgée une théorie de l'unité nationale, et avait réalisé son unité. Elle avait rêvé du progrès qui déroulait tout près d'elle, puis rejoint le peloton, et enfin réalisé chez elle le même progrès, d'un pas encore plus rapide et décidé.

Le monde arabe -que nous prenons ici comme exemple- qui s'était réveillé au son des canons napoléoniens lors de la campagne d'Égypte, qui n'avait récolté que d'amères déceptions des promesses qu'on lui avait faites lors de la première guerre mondiale, son alliance avec l'Angleterre et la France lui avait valu d'être tronçonné en petites entités pour la plupart artificielles et plongé sous le joug de la colonisation ; le monde arabe, dont les penseurs avaient profondément conscience du caractère dramatique de la situation, trouva une consolation à méditer idéologiquement sur l'expérience allemande. C'est ainsi que fut édifiée une théorie de l'unité arabe, sur les mêmes principes que l'avait été celle de l'unité allemande, et que le progrès réalisé par l'Allemagne devint moteur d'un espoir de progrès similaire. Cet espoir fut renforcé par une lecture de l'histoire assez semblable à celle qu'avaient pratiquée Kant et Herder, avec une exagération de la tendance à projeter les rêves de l'avenir sur les événements du passé. La pensée arabe en ressortit avec l'adage que « ce qui a été réalisé dans le passé peut se réaliser dans l'avenir »²².

Pourquoi les Arabes n'ont-ils pas réussi à réaliser leurs rêves de Renaissance au cours des cent dernières années ? Quelque eût été le rôle des facteurs internes, on ne peut que constater que la Renaissance arabe, incarnée par l'expérience de Muhammad 'Alî en Égypte dans les premières décennies du XIX^e siècle, n'a pas avorté d'elle-même, mais s'écroula sous les coups de canon du colonialisme anglais. Quant à la tentative du *Sharif* Hussein et des forces nationalistes syriennes, au début de ce siècle, de réunir l'Orient arabe en un état unique, elle fut condamnée par l'opération de partage du butin de la première guerre mondiale entre l'Angleterre et la France. De même que fut étouffée dans l'œuf par l'alliance coloniale franco-espagnole, au début du siècle, le mouvement constitutionnaliste marocain ; et les espoirs de libération et de création d'un é

27. Parmi les grands théoriciens de l'unité arabe en ce siècle, on peut nommer A. Khaldûn Sâti' al-Husrî et Michel Aflaq. Le premier se réclame explicitement de l'idée d'unité allemande, tandis que le second se réclame plutôt du romantisme allemand.

moderne incarnés par la révolte d'Abdelkrim. L'expérience de Nasser elle-même peut être considérée de ce point de vue : l'agression tripartite de 1956 était un avertissement historique auquel devaient faire suite beaucoup d'autres. (Cela avertissait les Arabes et les pays du Tiers-monde, en brandissant ses armes les plus sophistiquées, que l'unité arabe, et le progrès des pays en voie de développement, étaient contraires aux intérêts des « grandes nations », que celles-ci ne reculeraient devant aucun moyen, etc.

C'est ici que l'expérience arabe de la quête d'unité et de progrès se dissocie de l'expérience allemande. Les facteurs externes jouèrent dans l'un et l'autre cas un rôle foncièrement différent. L'Allemagne réalisa son rêve et put ainsi « libérer l'avenir du passé et le passé de l'avenir ». Mais dans le monde arabe, la cause de l'unité et du progrès devait toujours demeurer une cible pour les canons – ou les missiles – d'un Occident colonisateur. Lorsque les appétits coloniaux et les intérêts impérialistes eurent finalement réprimé les tentatives de réaliser l'unité et le progrès des mouvements nationalistes conduits par la bourgeoisie naissante dans la première moitié des années cinquante, la réaction vint d'une jeunesse issue des classes moyenne et défavorisée appartenant à l'armée, et fut le temps des pouvoirs militaires nationalistes. Puis lorsque cette alternative essuya elle-même les coups des puissances coloniales, une nouvelle réaction vint sous la forme du « réveil de l'islam ». Il n'est donc pas étonnant que certains choisissent de s'évader dans le passé, national ou religieux, et qu'ils y lisent le futur, et remodelent l'avenir dans leur conscience sous la forme qui leur permette de poursuivre leur rêve.

VII

La situation changera-t-elle en cette époque de la « Globalisation » ?

La Globalisation signifie que l'on se place sur un plan mondial, que l'on transfère les choses d'un espace délimité et contrôlé vers un espace illimité soustrait à tout contrôle. Cet espace délimité est en l'occurrence l'Etat-nation qui se distingue par son inscription dans les frontières géographiques et par son contrôle draconien au niveau de l'échange des marchandises avec l'étranger. L'Etat-nation se protège en outre contre toute ingérence extérieure dans les domaines économique, politique ou culturelle. Quant à l'espace illimité, il s'agit du monde, du globe. En retenant cette définition de la Globalisation, on pourra sans doute conclure que la problématique qui nous a occupés au cours des pages précédentes trouvera rapidement et spontanément une solution théorique au sein de cet ordre de « globalisation » ! Puisque la suppression de l'Etat-nation – de la culture nationale est un élément essentiel – serait la voie royale pour libérer le passé de l'avenir et l'avenir du passé.

Les pages précédentes ont suffisamment montré que c'étaient les élans nationalistes, élans vers l'union et le progrès, qui poussaient les peuples à reconstruire le passé dans leur conscience sous une forme telle que la réalisati

du rêve d'avenir passe pour la résultante naturelle du devenir historique, de logique de l'histoire. Cela dit, pourrait-on espérer qu'il serait un jour possible parvenir à une Globalisation entendu en ce sens, à savoir le sens où le monde serait exempt du fait national qui se définit essentiellement par une appartenance géographique, historique et culturelle ?

On constate bien *de visu*, chaque jour, que les moyens de transport et de communication contemporains réduisent les distances géographiques, au point de les abolir quasiment. On peut affirmer que la suppression de la géographie doit entraîner logiquement une diminution de l'importance de l'histoire. L'histoire sans la géographie ne concerne nullement le nationalisme, et l'histoire cesse d'être nationale, elle ne sera plus qu'archéologique et anthropologique ! Et évidemment, si la culture est libérée de la dimension nationale, elle deviendra au plein sens du terme une cyberculture²³.

S'agit-il de simples suppositions ? Peut-être. Mais ce qui fait que ces hypothèses comptent parmi les futurs possibles, c'est qu'elles font aujourd'hui l'objet d'un rêve différant radicalement de tous les rêves antérieurs de l'humanité. Écoutons un auteur contemporain nous décrire ce modèle :

Mais il y a une autre catégorie de rêveurs. Il s'agit de ceux qui ont une vision libertaire de la communauté cybernétique, qui ne prennent en considération que les « netoyens », ces citoyens du « net », du réseau Internet, qui ignorent les signes d'identification traditionnels que sont la nationalité, l'appartenance ethnique, la religion, le sentiment de l'enracinement géographique, et qui, pourtant, sont capables de relier entre eux des détenteurs de convictions les plus diverses mais aussi les plus sinistres, perverses et étranges, disséminés un peu par tout. M. John Perry Barlow, éminent futurologue et cofondateur de la Fondation de la frontière électronique de Davos (...) a publié une « Déclaration d'indépendance du Cyberspace ». Elle s'ouvre par ces mots : « Gouvernements du monde industrialisé, géants fatigués faits de chair et d'acier, j'arrête le Cyberspace, la nouvelle habitation de l'esprit (...). Vous n'êtes pas les bienvenus parmi nous. Vous n'êtes pas souverains là où nous nous rassemblons (...). Vos concepts juridiques de propriété, d'expression, d'identité, de mouvement et de contexte, ne s'appliquent pas à nous. Ils sont basés sur la matière. Il n'y a pas de matière ici ». Barlow s'engage à « créer une civilisation de l'esprit dans le Cyberspace ». Elle se veut, selon lui, « plus humaine et plus juste que le monde auparavant créé par vos gouvernements ». Dans cette optique l'État n'est à l'évidence en rien source de pouvoir, d'identité, d'autorité légale.²⁴

S'agit-il là de prophétie scientifique ou de simples chimères ?

²³ Cf. Pierre Levy. CYBERCULTURE. Rapport au Conseil De l'Europe. Editions Od Jacob. Paris.1997

²⁹ R. Falk, *Vers une domination mondiale de nouveau type* ; Le Monde diplomatique mai 1996, p. 16-17.

Disons plutôt qu'il s'agit d'une manière de science-fiction, qui évoque l'avenir imprévisible. A l'évidence, avant d'en arriver là, il nous faudra passer par l'avenir prévisible, et celui-ci commence dès à présent. Quant au présent, notre propre présent, il présente chaque jour mille indices qui montrent que la Globalisation a deux aspects, et non pas un seul. On peut s'en rendre nettement compte en regardant le statut actuel des "gens de l'avenir", c'est à dire la situation des enfants du "Sud" en comparaison avec celle des enfants du "Nord" qui seuls peuvent être désignés par ce néologisme de "netoyens" :

A l'âge de la Globalisation, les enfants riches n'appartiennent à nulle part. Ils grandissent sans racines, dépouillés d'identité nationale (...). Dès leur naissance, on les entraîne à la consommation, et ils passent leur enfance à vérifier que les machines sont plus dignes de confiance que les personnes. Fast food, fast cars, fast life : pendant qu'ils attendent l'heure du rituel de l'initiation, où on leur offrira leur première Jaguar ou Mercedes, ils sont déjà lancés sur les autoroutes cybernétiques ; à toute vitesse ils jouent sur les écrans électroniques et à toute vitesse ils dévorent des images et des marchandises en faisant du zapping et du shopping (...). Tandis que les enfants riches jouent à la guerre avec des balles de rayons laser, les balles de plomb criblent déjà les corps des enfants pauvres dans les rues. Certains experts appellent "enfants à faible ressources" ces gamins qui disputent aux vautours les déchets dans les banlieues des mégapoles. Selon les statistiques, il y a 70 millions d'enfants en état de pauvreté absolue, et leur nombre ne cesse de croître en Amérique latine, cette région qui, comme ailleurs, fabrique des pauvres, mais interdit la pauvreté. Parmi tous les otages du système « les enfants sont les plus maltraités. La société les presse, les surveille, les punit, parfois même les tue : elle les écoute rarement, ne les comprend jamais ». Ils naissent les racines en l'air. Beaucoup sont fils de paysans brutalement arrachés à la terre et venus se désintégrer en ville. Entre le berceau et le tombeau, la faim et les balles raccourcissent le voyage. Entre ceux qui vivent de rien et ceux qui vivent de l'opulence, il y a les enfants qui ont un peu plus que rien mais beaucoup moins que tout. Ces enfants des classes moyennes sont de moins en moins libres. La société, elle, sacralise l'ordre tout en provoquant le désordre, leur confisque la liberté jour après jour. Par ces temps d'instabilité sociale, et alors que la richesse se concentre et que la pauvreté se diffuse implacablement, comment ne pas sentir que le sol se dérobe sous nos pieds ? »²⁵

Les enfants d'aujourd'hui, hommes de demain, sont divisés en deux catégories : ceux qui vivent l'avenir dans le présent et ceux qui n'ont pas leur place ni dans l'avenir ni dans le présent ! A-t-on le droit de blâmer ceux-ci s'ils cherchent refuge dans un passé fabriqué par l'imagination et l'illusion qu'ils utilisent comme substitut d'un présent dont ils ne voient aucun avenir ?

Et ce n'est pas tout. Car la Globalisation d'aujourd'hui est gouvernée par la logique de l'hégémonie qu'elle exerce et veut exercer sur la planète toute entière.

25 Edwardo Galiano - Le Monde diplomatique - août 1996 - Pages 6 et 7

le super-état du monde actuel. Tant qu'il en sera ainsi, la réaction ne pourra être que de se cramponner à l'histoire et à la géographie, c'est-à-dire de rester attaché à l'Etat-nation et de le défendre. Et il n'y a d'autre arme pour défendre l'Etat-nation que la culture et l'histoire, donc d'employer le passé à conforter le présent. Quant au « retour » du religieux ou du fait ethnique que l'on constate aujourd'hui, c'est une réaction temporaire, à tout jamais incompatible avec la Globalisation. L'Etat-nation moderne est l'un des produits de la révolution industrielle des deux derniers siècles. Mais étant donné que le monde est en train d'entrer, ou est déjà entré, dans une ère technologique entièrement nouvelle, la question qui s'impose est : comment reconstruire l'Etat-nation à l'époque de la révolution informatique ? C'est à nos yeux une vraie question, pour la simple raison que l'Etat qui appelle aujourd'hui à la « Globalisation » se compose suivant la logique d'un Etat national aspirant à l'hégémonie ! Comment répondre adéquatement à un appel de cette sorte sinon en partant soi-même de la logique de l'Etat national ?

Le rêve de Kant d'un état mondial unique ou d'une association d'états gratuits auxquels se réaliserait la paix sur terre, tout comme le rêve d'Averroès d'une cité vertueuse « en notre temps et au sein de notre communauté », est sans doute fort noble. Il doit rester une ambition pour l'humanité et un objet d'éducation pour l'avenir. Cependant, afin que la déception de ne pas voir ce rêve se réaliser dans un avenir prévisible ne soit point trop amère, il faut œuvrer à résoudre les problèmes du présent. Les régions du monde se rapprochent aujourd'hui plus que jamais par le passé. Tant que l'on n'aura pas trouvé le moyen de résoudre et de dépasser les injustices politiques, économiques et ethniques qui y règnent à l'intérieur même des pays ou au niveau des relations internationales, non sur des principes de justice – ne rêvons pas ! –, mais du moins sur un principe d'équilibre équitable des intérêts, les victimes de l'injustice ne pourront que continuer de réagir en se réfugiant dans des passés glorifiés sur lesquels elles projeteront toutes leurs ambitions pour l'avenir ; et d'adopter des comportements qui, dans un monde où les distances se raccourcissent sans cesse, peuvent être susceptibles de causer du dommage à l'« autre » et de semer la crainte pour le présent et l'avenir.

Libérer l'avenir du passé et le passé de l'avenir est sans doute une condition de la diffusion du progrès, de la fraternité et de la tolérance à notre époque. Mais la conjoncture de cette époque rend nécessaire que l'on libère aussi le présent de l'injustice sociale qui sévit dans les pays, et de l'hégémonie à caractère impérialiste qui sévit sur la planète entière.