

**Dialogue
des deux rives**

LE SENS DE L'HISTOIRE



**Sous la direction de
Abdou FILALI-ANSARY**

LE SENS DE L'HISTOIRE
La raison aux prises avec la condition humaine

LE SENS DE L'HISTOIRE

La raison aux prises avec la condition humaine

Actes du colloque tenu à Casablanca au siège
de la Fondation du Roi Abdul-Aziz Al Saoud
pour les Etudes Islamiques et les Sciences Humaines
les 8 - 9 avril 2005

et organisé par la Fondation du Roi Abdul-Aziz Al Saoud
en partenariat avec la Fondation Konrad Adenauer

Coodination scientifique

Abdou FILALI-ANSARY

Maquette de la couverture et mise en page : Khadija KAISOUMI

Illustration de la couverture : B. AMAL

Dépôt légal 2008/0238

ISBN 9954 - 0 - 3588 - 5

© Fondation du Roi Abdul-Aziz Al Saoud
pour les Etudes Islamiques et les Sciences Humaines
(Collection Dialogues des deux rives), Casablanca, janvier 2008

Rue du Corail, Ain Diab, Anfa – Casablanca

Tél. : (212) 22 39 10 27 / 30

Fax : (212) 22 39 10 31

Email : secretariat@fondation.org.ma

Site Internet : <http://www.fondation.org.ma>

© Fondation Konrad Adenauer

B. P. 8002 Nations Unies, Agdal - Rabat

Tél. : (212) 37 77 55 74 / 77 62 73

Fax : (212) 37 77 61 71

Email : Kasma@kas.org.ma

Site Internet : <http://www.kas.de/marokko>

TABLE DES MATIÈRES

Introduction

La question du sens de l'histoire	9
<i>Abdou FILALI-ANSARY</i>	

Colloque sur le sens de l'histoire15

Programme du colloque	17
Intelligibilité, contextualité, rationalité	19
Rapport sur les travaux du colloque <i>Ali BENMAKHOULF</i>	

La question du sens de l'histoire 27

Retour sur l'idée de fin de l'histoire	29
<i>Francis FUKUYAMA</i>	
Religion and the « End of History »	45
<i>Aziz ESMAIL</i>	
Histoire et rationalité	89
<i>Abdallah LAROUI</i>	

Temps et histoire103

Ibn Khaldoun et le sens de l'histoire	105
<i>Mohamed TALBI</i>	
Temps du monde, histoire, écriture de l'histoire	179
<i>François HARTOG</i>	
Questions contemporaines et anciennes narrations le cas de Ibn Tufayl	191
<i>Hillel FRADKIN</i>	

Raison et histoire207

Aujourd'hui, le paradoxe de l'universel	209
<i>Abdesselam CHEDDADI</i>	
Un pari sur le progrès et la raison	223
<i>Abdelmajid CHARFI</i>	
Le sens du futur	243
<i>Souleymane Bachir DIAGNE</i>	

INTRODUCTION
LA QUESTION DU SENS DE L'HISTOIRE

Abdou FILALI-ANSARY

Ce livre a pour origine les travaux d'un colloque que la Fondation du Roi Abdul-Aziz a organisé en avril 2005. Il ne constitue pas pour autant les *actes* du colloque au sens généralement donné à ce terme. En effet, certains chercheurs qui ont participé à la rencontre n'ont pas soumis un texte écrit (Abdellah Hammoudi, Ruth Zimmerling). D'autres qui n'étaient pas présents ont bien voulu contribuer à la discussion en envoyant des textes écrits spécialement sur le sujet (Abdellah Laroui) ou en autorisant la publication d'écrits qu'ils lui avaient consacrés (Mohamed Talbi). D'autres encore ont entièrement réécrit leur contribution, à la suite des discussions qui ont eu lieu lors du colloque (Aziz Esmail). On trouvera donc, dans un premier groupe, intitulé *Colloque sur le sens de l'histoire* des documents relatifs au colloque proprement dit, à savoir le programme du colloque et un rapport sur les travaux et les débats qui ont eu lieu. Les textes proposés par l'ensemble des participants ont été regroupés en trois groupes, selon la question ou la problématique qui nous paraît dominer l'approche choisie par leurs auteurs. Trois thèmes ont en effet émergé dans les différentes approches : *La question du sens de l'histoire*, *Temps et Histoire* et *Raison et Histoire*.

Le colloque, il convient de le rappeler, visait à initier une discussion ouverte, impliquant des chercheurs éminents et un public cultivé et informé mais non spécialisé. La discussion devait porter sur des questions essentielles qui interpellent la conscience des contemporains. L'idée n'était pas d'organiser un échange entre spécialistes, historiens ou philosophes de l'histoire, dans des termes familiers aux seuls chercheurs utilisant des jargons propres aux « professionnels », mais plu-

* Institut des Etudes des Civilisations des Musulmans, Londres

tôt une réflexion impliquant des cercles d'individus intéressés et avides de donner à leur réflexion des repères dans la pensée contemporaine la plus avancée. Les questions qui étaient soumises aux contributeurs invités au colloque, regroupées sous la notion de *sens de l'histoire*, sont très vastes et portent sur l'interprétation de l'humain et son évolution dans le temps. Ces questions étaient les suivantes :

- Les processus, forces et tendances à l'œuvre dans les sociétés humaines sont-ils intelligibles ?
- L'interprétation des cultures, au sens de traduction d'un langage vers un autre, est-elle possible ?
- La sécularisation est-elle un processus réversible ?
- Quels avenir potentiels peut-on attendre de la plate-forme libérale ?
- La question du sens de l'histoire a-t-elle encore un sens ?

Face à des questions aussi importantes que vastes, les auteurs des contributions ont dû choisir un angle d'approche et donc privilégier un foyer de questions qu'ils ont estimées essentielles. Nous reproduisons les contributions selon un ordre qui reflète des affinités entre les questions que les auteurs ont tenues pour centrales.

La question même d'un sens de l'histoire ou dans l'histoire, l'idée de rechercher un tel sens, de vouloir ordonner, interpréter les données perçues selon des principes directeurs, a été prise pour une interpellation majeure par certains contributeurs. Certains d'entre eux ont accepté le principe qu'un sens pouvait être décelé ou déchiffré, mais qu'il fallait nuancer fortement la signification attribuée au terme de *sens* ou atténuer les attentes qu'il pouvait susciter (F. Fukuyama). D'autres ont récusé la question même ou l'ont considérée comme relevant d'une entreprise fort éloignée de l'entreprise historique proprement dite, insistant qu'il fallait mettre en exergue l'irréductibilité des moments historiques, des questions qu'ils soulèvent et des perceptions qu'ils engendrent (ou qu'ils doivent engendrer) chez l'historien (A. Laroui). D'autres encore on souligné les limites de la quête du sens lorsqu'elle laisse échapper ou ne prend pas à sa juste mesure la prévalence du religieux dans la dynamique de l'histoire (A. Esmail).

L'examen de la question du sens a poussé d'autres contributeurs à regarder de plus près les perceptions du temps et leur insertion dans des univers de sens bien particuliers. La temporalité est entendue non pas comme l'enveloppe, transparente et neutre, dans laquelle s'ordonnent les faits, les changements, bref le « donné », mais plutôt comme l'étoffe même dans laquelle (ou à partir de laquelle) se font les événements et les changements, et qui leur prête l'épaisseur de sens qu'elles revêtent. Cela est vrai autant pour des précurseurs et des explorateurs comme Ibn Tofail et Ibn Khaldoun (M. Talbi et H. Fradkin), que pour des approches contemporaines, comme celles de Toynbee ou Braudel (F. Hartog).

Enfin, pour un troisième groupe, le principe d'une marche du changement et le fait qu'un tel principe puisse non seulement être décelé mais alimenter des attentes et définir des attitudes est encore à prendre au sérieux. Même en excluant les « théologies » de l'histoire, en prenant ses distances vis-à-vis de ce qu'on a appelé les grandes religions séculières de l'humanité, qui tentent de sacraliser (ou de trouver du sacré dans) le devenir historique, il y a lieu, pour ces penseurs, de voir à travers les accumulations historiques et d'en tirer une vision et une volonté pour l'avenir (A. Cheddadi, A. Charfi, B. Diagne).

La « somme » offerte par ce volume peut ainsi prétendre à représenter une gamme d'attitudes, d'interrogations et d'espérances révélées par la volonté de regarder en face la quête du sens et d'interroger la démarche dans laquelle tous les hommes s'engagent le plus souvent de manière irréfléchie. La question du sens de l'histoire requiert encore, malgré l'accumulation prodigieuse de travaux, écrits et interrogations, davantage d'attention. Elle reste encore, dans les formes qu'elle prend dans la pratique quotidienne autour de nous, peu réfléchie et presque inconsciente de ses présupposés, de ses limites et de ses distorsions. Chacun s'y adonne d'une manière ou d'une autre, un peu comme Monsieur Jourdain faisait de la prose, mais peu y voient une activité qui représente autant les tentatives de « lire » dans les événements du monde (que ce soit dans les lignes ou entre les lignes) que des moyens de projeter des volontés ou d'étoffer des désirs, et peu voient clairement comment les deux se combinent. Telle pourrait être la question axiale, une question sur laquelle il restera toujours, il va sans dire, beaucoup à dire.

*

Il n'y a pas si longtemps, Hegel et Marx proposaient des visions où la raison pouvait accéder au sens ultime de l'histoire. Leur ambition était de reconnaître les voies et moyens par lesquels la raison pouvait se réconcilier avec les lois et les dynamiques à l'œuvre dans le devenir de l'homme. Ils ont envisagé la réappropriation par l'homme de son destin et l'accès à une espèce de « salut » terrestre. De telles visions ont fasciné les hommes, emporté l'adhésion déterminée de milliers d'intellectuels et hommes d'action, et produit de grands bouleversements dans l'histoire.

Aujourd'hui, les ferveurs produites par ces visions se sont entièrement dissipées. La deuxième moitié du xx^e siècle a connu un repli, pas toujours ordonné, de la raison des champs et perspectives que les théories hégélo-marxistes avaient miroités. En témoignent les dernières expressions regroupées sous la bannière du postmodernisme, suivant lesquelles nous n'aurions que des narrations qui se juxtaposent et s'entrecroisent, définissant des univers de sens « locaux », sans qu'il soit possible de les soumettre à des principes unificateurs. On peut considérer l'évolution qui a affecté les attentes de la raison comme un progrès dans la lucidité, comme une forme de « désenchantement » qui aurait dissipé des illusions à peine différentes de celles véhiculées par des croyances considérées plus « primitives ». En perdant ses illusions, la raison aurait atteint un état d'éveil et de réalisme qui lui permettraient de « regarder en face » la condition de l'homme hier et aujourd'hui.

En même temps, entre les moments que représentent les grandioses visions hégélo-marxistes et les fortes dénégations des postmodernes, la raison semble avoir tenté de se frayer un chemin par un travail en profondeur de questions essentielles à la compréhension de la condition humaine. En explorant des avenues laissées en friche par le retrait des grandes « utopies » d'origine philosophique ou religieuse, elle a voulu être en mesure de répondre, d'une manière ou d'une autre, à la question du *sens de l'histoire*. Entre autres, elle s'est engagée dans des chantiers qui l'ont menée à rechercher, dans la spécificité de parcours historiques singuliers, des tendances, des forces, des modèles.

Ainsi, des historiens et des philosophes de l'histoire ont évalué les moyens d'accéder à l'*intelligibilité* des processus historiques, sans

s'encombrer de questions portant sur des avenir différents. La raison a cru pouvoir se satisfaire d'une maîtrise du sens des évolutions réelles et, parfois, se donner une morale valable à une échelle restreinte. Même si l'ambition affichée est ancienne (Ibn Khaldoun constitue l'exemple le mieux connu, voir l'article de Mohamed Talbi reproduit dans ce volume), les entreprises allant dans ce sens se sont succédées au cours du siècle dernier. Les œuvres d'un Arnold Toynbee, d'un Fernand Braudel ou d'un Marshall Hodgson en sont témoin. De nombreux travaux ont exploré divers moments ou aspects du passé humain en vue d'accéder à un sens qu'on supposait toujours là, à la portée de celui qui sait le chercher. A travers ce processus, la recherche historique a expérimenté diverses stratégies cognitives et produit maintes synthèses globales ou percées de détail, qui ont, à des degrés divers, influé sur la conscience historique bien au-delà des cercles des chercheurs et intellectuels, et contribué à façonner les visions et les attentes dominantes.

Dans d'autres directions et au moyen d'autres outils, la raison a voulu assimiler la pluralité des univers de sens qui se révélait à travers la multiplicité des cultures. Là aussi les enthousiasmes des premiers moments ont vite conduit à des difficultés. Fonctionnalisme, structuralisme et autres tentatives de réduction des phénomènes saisis à des schémas leur conférant une intelligibilité dans des termes différents des leurs, se sont révélés comme des assauts d'une portée limitée, voire passagère. Des voies alternatives ont été explorées par des penseurs qui ont persisté à vouloir lire à travers ce qui était pour eux des formes d'épaisse altérité. La reconnaissance de la pluralité irréductible des univers symboliques est-elle une avancée ou une retraite de la raison ? La pluralité des mondes de sens soulève, de manière que nul visionnaire ne pouvait anticiper, la question de l'unité de la raison et son rôle dans le vécu de l'homme.

En parallèle à ces évolutions, des « tendances lourdes » avaient pu être identifiées dans l'évolution des conceptions dominantes à l'échelle des sociétés humaines. Le désenchantement du monde, la sécularisation se présentaient comme des « valeurs sûres » des sciences humaines, des tendances historiques observables et susceptibles d'évaluation, qui prouvaient que, sur certains plans au moins, des évolutions réelles pouvaient être perçues et un sens de l'histoire clai-

rement appréhendé. Mais là aussi le doute s'est insinué. Les « retours » de ce qui était considéré comme dissipé ou dissolu se sont révélés bruyants et peu amènes pour les constructions de la raison, aussi élaborées et nuancées qu'elles pouvaient être.

Le retrait des religiosités traditionnelles et des systèmes qui leur étaient associés, au moins dans leurs formes institutionnelles, a-t-il ouvert le champ à d'autres approches de la raison ? Les changements historiques ont poussé la raison philosophique à réexaminer les formes et mécanismes de l'ordre politique, avec l'idée d'explorer les moyens de mettre en œuvre des principes éthiques universels tout en adoptant des mécanismes contrôlables, susceptibles d'amélioration et d'affinement continus. C'est ce qui a donné naissance à d'intenses débats sur de nouvelles plateformes libérales, considérées par un contemporain comme une nouvelle « religion implicite de l'humanité », tant elles semblent remplir l'espace des croyances de part en part et être en mesure d'esquisser de nouvelles alternatives pour l'évolution des sociétés humaines.

Au vu de ces immenses développements qui ont affecté la manière dont les hommes reconnaissent le sens dans l'histoire, il paraît urgent de tenter une évaluation des entreprises que la raison a *récemment* conçues en direction de la condition humaine. On peut se demander si on peut identifier les thèmes ou axes autour desquels cette évaluation pourrait se faire à travers des travaux et des pensées qui ont marqué la scène intellectuelle au cours du dernier siècle. Les travaux rassemblés dans ce volume constituent autant de tentatives de reconnaître ce qui devrait réellement faire sens dans l'histoire.

COLLOQUE SUR LE SENS DE L'HISTOIRE

PROGRAMME DU COLLOQUE

Vendredi 8 avril 2005

Séance d'ouverture

9h : Accueil des participants

9h 15 : Allocutions d'ouverture

9h 45 : Réception d'ouverture

Première séance

Traditions culturelles et perception de l'histoire

Président de séance : **Olivier MONGIN**, Directeur de rédaction de la revue
Esprit, Paris

10h : **Abdou FILALI-ANSARY**, Institut des études des civilisations des musulmans, Londres

Problématique du sens de l'histoire

10h 35 : **Abdellah HAMMOUDI**, Princeton University, Princeton

Sur la « traduction » des cultures

11h 10 : **François HARTOG**, École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris

Temps du monde et histoire

11h 45 : Débat

12h 20 : Fin de la première séance

Deuxième séance

La question de l'intelligibilité des processus historiques

Président de séance : **Mohamed KERROU**, Chercheur à l'IRMC, Tunis

15h : **Hillel FRADKIN**, Hudson Institute, Washington D. C.

Questions contemporaines et anciennes narrations : le cas de Ibn Tufayl

15h 35 : **Abdellah LAROUÏ**, Université Mohammed v, Rabat

Histoire et rationalité

16h 10 : Pause café

16h 25 : **Aziz ESMAIL**, The Institute of Ismaili Studies, Londres

La question du sens de l'histoire

17h 00 : **Ruth ZIMMERLING**, Université Johannes Gutenberg, Mayence

*La raison aux prises avec la liberté :
Quelles libertés ? Quels niveaux de pluralisme ?*

17h 35 : Débat

18h 30 : Fin de la deuxième séance

Samedi 9 avril 2005

Troisième séance

Les avènements de l'universel

Président de séance : **Ali BENMAKHOULF**, Professeur à l'Université Sophia Antipolis, Nice

9h : **Souleymane BACHIR DIAGNE**, Université du Nord Ouest, Chicago

Le sens du futur

9h 35 : **Francis FUKUYAMA**, Johns Hopkins University, Washington

“La fin de l'histoire“ : 16 ans après

10h 10 : Pause café

10h 25 : **Abdessalam CHEDDADI**, Université Mohammed V, Rabat

Aujourd'hui, le paradoxe de l'universel

11h : **Abdelmajid CHARFI**, Université de Tunis

Un pari sur le progrès et la raison

11h 35 : Débat

12h 35 : **Abdelahad SEBTI**, Université Mohammed V, Rabat

Rapport de synthèse

13h 00 : Clôture des travaux du colloque

INTELLIGIBILITÉ, CONTEXTUALITÉ, RATIONALITÉ

Rapport sur les travaux du colloque

*Ali BENMAKHOUF **

Pour la commémoration des 20 ans de la Fondation, une des manifestations culturelles fut la tenue d'un colloque international sur « le sens de l'histoire ». Mohammed Sghir JANJAR, Directeur-Adjoint de la Fondation pour les Études Islamiques et les Sciences Humaines, a, dans son allocution d'ouverture, rappelé le travail accompli durant ces 20 ans par la Fondation : signature de conventions avec de nombreux organismes et instituts internationaux, constitution d'un fonds bibliothécaire mis au service des chercheurs, tenue de colloques et de journées d'études, etc. La continuité et la rigueur sont les deux paramètres qui ont permis à la Fondation d'être aujourd'hui un lieu où se dispense l'une des plus hautes formes du savoir au Maroc. Le colloque de ce mois d'avril 2005 s'inscrit dans ce cadre : en partenariat avec la Fondation Adenauer, il regroupe des professeurs venus aussi bien d'Égypte, d'Arabie Saoudite, de Tunisie, d'Algérie, du Maroc, que de France, Allemagne, Angleterre, États-Unis.

Dans sa communication introductive aux problématiques du colloque, Abdou FILALI ANSARY, a souligné l'effet de surprise qui pourrait être associé à cette question du sens de l'histoire, étant donné que le développement de l'histoire comme science au début du XIX^e siècle s'est fait en évacuant la notion de sens (F. HARTOG) au profit des structures et des fonctionnalités. Le modèle hégélien d'un esprit de part en part rationnel en marche dans l'histoire, déployant son sens est fortement en crise au XX^e siècle. Les deux guerres mondiales, la Shoah et la guerre froide ont eu raison d'une raison universelle transparente à elle-même et s'accomplissant en Europe. Pourtant, l'effet de surprise face à l'actualité d'une telle question pourrait être dissipé

* Université Sophia Antipolis, Nice

quand on prend en compte le phénomène actuel de la globalisation. Ce phénomène nous pousse à thématiser à nouveau une pensée de l'universel dans son lien avec l'histoire. Une nouvelle rencontre avec le sens devient inévitable. De plus, l'accent mis sur une histoire faite par des hommes qui sont tantôt agents, tantôt patients de l'histoire – au sens aristotélicien du terme : des hommes agissant ou pâtissant, aisément ou difficilement selon les circonstances – une telle histoire demande à ne pas opérer une réduction de la chose historique à des fonctions ou à des structures : il y a des hommes qui mènent rationnellement ou sont supposés mener rationnellement la conduite de leur vie quotidienne. Il faut donc prendre en charge la part des raisonnements humains et des capacités rationnelles humaines dans les réalisations historiques (R. ZIMMERLING). La question de l'intelligibilité des processus historiques se trouve ainsi posée, couplée à celle de la rationalité des actions humaines dans l'histoire. On pourrait regrouper sous trois chefs les moments forts de ce colloque : l'intelligibilité, la contextualité et la rationalité.

Intelligibilité

A. FILALI a souligné dans sa communication l'oscillation contemporaine, dans les études portant sur l'histoire, entre deux extrêmes : d'un côté, il y a la recherche d'une visibilité intégrale du réel historique, de l'autre la constitution de strates opaques, plurielles et juxtaposées de la narrativité. D'un côté, une raison triomphante s'affirme universelle, porteuse de civilisation. Hegel en est le théoricien le plus exhaustif. Bachir Souleymane DIAGNE indique que cette raison est cependant concomitante (1830) d'un mouvement de colonisation par lequel les Etats européens ont pu procéder à une « vivisection de l'Afrique ». D'un autre côté, il y a une prolifération du multiple sous la forme d'une « insurrection du particulier » qui comporte, selon B. DIAGNE, un danger tout aussi bien : celui de voir se substituer au fait historique, le sens, la signification sous forme de récits qui sont des plaidoyers de demande de justice mais qui font fi de l'épaisseur historique. Un universel massif et direct d'un côté, un relativisme qui est une « ruée vers la subjectivité » de l'autre.

Le propre d'une oscillation est de se fixer à la longue sur un intermédiaire. Celui-ci pourrait être le sens de l'histoire, ni pleinement intel-

ligible, ni éclaté dans les narrativités multiples. Qu'est-ce qui vient alimenter cet intermédiaire ? D'une part, il y a une conscience humaine, naïve ou savante, qui n'en finit pas de s'approprier son passé en le métamorphosant. D'autre part, il y a une insuffisance à s'en tenir aux faits historiques. Le sens n'est pas, dit A. FILALI, du ressort exclusif de l'historien. Avec la conscience humaine, s'introduit une façon d'être dans le temps. F. HARTOG souligne dans sa communication combien il est nécessaire de prendre en compte les régimes d'historicité. Nous sommes toujours dans le temps, même si nous ne nous rapportons pas au temps de la même façon, tantôt c'est le passé qui fournit le principe d'intelligibilité du présent, tantôt ce sont les projections rationnelles dans le futur. Mais il y a plus : le présent, redoublé de lui-même, par lui-même, nous fait confondre l'actualité avec l'immédiateté, et cette confusion est une fiction opératoire que F. HARTOG nomme « le présentisme », un temps qui, comme « présent-monstre dévore la mémoire » (O. MONGIN).

Comment rétablir alors une vision du lointain ? B. DIAGNE propose de relire le philosophe Gaston Berger, qui, sans messianisme aucun, a cherché à conforter une attitude prospective susceptible d'éclairer un monde, qui, confiné dans ses traditions ou son culte du passé, manque de visibilité. B. DIAGNE indique que le sens de l'histoire se déploie dans ce passage du spectacle à la tâche.

Les régimes d'historicité nous placent dans une situation comparatiste qui nous fait comprendre que ce que nous comparons ce ne sont pas des opinions ou des idéaux, mais bien des manières d'agir de l'homme et des attitudes qui sont toujours contextualisées.

Contextualisme

Il y a un aspect comme abstrait et décroché du temps, si nous situons le sens ou la recherche du sens dans les opinions, les idéaux. En revanche, si nous assumons pleinement la crise issue du paradigme hégélien (l'universel de l'esprit en marche dans l'histoire), on sera sensible aux universels de biais, latéraux selon l'expression d'O. MONGIN, ou « obliques » comme aurait dit Merleau-Ponty, ou bien encore on portera une attention vive aux « formes de vie », thématiques par L. Wittgenstein et qu'Aziz ISMAEL a mentionnées dans sa communication. On peut, dans un scepticisme fort, nier qu'on puisse

observer quelque chose comme un emprunt d'une culture à une autre. L'emprunt fait encore partie d'une vision idéaliste et hégélienne de « passeurs » dans l'histoire. A. HAMMOUDI retient de la leçon sceptique la nécessité de contextualiser le travail de l'historien-anthropologue. Le premier effet du contextualisme est de prendre la mesure d'un fait : on ne traduit pas des opinions mais des hommes dans leur action, voire dans leur manière d'être dans leur corps (A. ISMAEL). Le deuxième effet du principe de contextualité est d'assumer la traduction comme une épreuve de vie : on se met en condition de vivre ce que vit l'autre ou mieux encore, on partage avec l'autre un minimum de vie commune, et ainsi on parvient à dire dans sa propre langue ce que l'autre aurait dit s'il s'était exprimé en elle. Les projections de sens inévitables dans toute traduction (de culture, de langue) sont encore contrebalancées par le partage effectif de la forme de vie de l'autre, ou par l'expérience de pensée de ce partage. Dans cet entre-deux, entre la projection et la forme de vie partagée, se développe la traduction, plus proche de la grammaire générative d'un Chomsky ou de la grammaire des civilisations d'un Braudel, que de la dynamique spirituelle d'un Hegel. Le propos de H. FRADKINS peut être entendu en ce sens : il ne peut s'agir de sortir un personnage historique de son contexte, en l'occurrence Ibn Tufayl dont huit siècles nous séparent. Mais, dans le registre imitatif dont a parlé F. HARTOG, les personnages historiques nous accompagnent un peu à la manière d'une expérience de pensée, pour mieux interpréter l'action présente, ne serait-ce que pour rappeler que l'actualité n'est pas l'immédiateté, et que si Aristote fut actuel pour Averroès, malgré les quinze siècles qui les séparent, Ibn Tufayl, ou Averroès tout aussi bien, peuvent bien être actuels pour nous.

Dans cet ordre d'idées, Abdelmajid CHARFI rappelle que l'historien ne peut à aucun moment oublier les conditions spatio-temporelles de son travail, y compris quand il se préoccupe du « sens de l'histoire ». Le pari qu'il propose, un pari sur la raison, n'est pas un retour à une raison compacte, sans altérité. Il s'agit d'une raison faillible, faite d'essais et d'erreurs. L'homme n'a pas autre chose à sa disposition pour corriger ses actions que l'instrument rationnel. Faisant référence à Kant, il souligne que si la raison a ses propres sophismes quand elle poursuit sa route spéculative, oubliant temps, espace, hommes en contexte, elle est pourtant, inexorablement, le seul moyen dont dis-

pose l'homme pour agir et ordonner sa vie parmi les autres, quand elle rétablit les indexicaux (je, ici, maintenant). Faisant écho à l'exposé de B. DIAGNE, A. CHARFI souligne les sophismes du particularisme culturel. Ce sophisme consiste à croire que l'on puisse instrumentaliser la religion, nier le travail historique de la sécularisation, mettre entre parenthèses les apports de la modernité en termes de droit – en particulier de droit des femmes – et de technologie. Historiquement, les sociétés musulmanes ont été fragiles au moment de l'introduction de la modernité (fin du XVIII^e et début du XIX^e siècles) : seule l'élite a pu bénéficier de l'émancipation dont la modernité était porteuse. Les richesses issues du développement économique ayant fait de nombreux laissés pour compte, le conflit distributif s'est mué en ressentiment contre la modernité. Nous vivons aujourd'hui encore, dans la fièvre née des mouvements islamistes, les conséquences de ce conflit.

Le sophisme du particularisme culturel a donné lieu à des thèses comme celle du « choc des cultures » de S. HUNTINGTON. En reprenant partiellement les travaux de ce dernier, F. FUKUYAMA a mis l'accent sur l'universalité de la démocratie libérale : le monde devient chaque jour plus moderne, ce qui signifie que les sociétés confèrent chaque jour aux hommes un peu plus de dignité et réalisent un peu plus leurs aspirations à l'éducation et à la santé. S'agit-il d'une généralisation du mode de vie de la civilisation occidentale ? F. FUKUYAMA préfère penser que la généralisation est plutôt due au mode de vie moderne qu'au mode de vie occidental. Les pays émergents de l'Asie du Sud Est sont un bon exemple de cette modernité en marche. Mais F. Fukuyama souligne que son modèle d'analyse rencontre des limites pour les pays qui n'ont pas initié leur développement économique, autrement dit pour les pays très pauvres, la modernité fait défaut, et « la fin de l'histoire » n'est pas dans ce cas l'avènement de la démocratie libérale. Abdessalam CHEDDADI a cherché à montrer les affinités, bien plus que les divergences, entre HUNTINGTON et FUKUYAMA. Il lui semble que ces deux penseurs contemporains optent pour *un* sens de l'histoire, celui qui est orienté vers la défense de l'Occident. Dès lors, la démocratie libérale est moins une caractéristique de la modernité qu'un modèle imposé par l'Ouest américain afin de coloniser à nouveaux frais les autres parties du monde, provoquant ainsi des formes de résistance qui exacerbent les identités culturelles, voire qui

nourrissent le terrorisme contemporain. Celui qui subit le sens sans y avoir participé finit par agir violemment pour se rebeller et retrouver sa part d'action dans l'histoire, celle qu'il pense être la sienne.

Le couple agent/patient est plus que jamais opératoire dans l'analyse des processus historiques tels qu'il se déroulent sous mes yeux. Ce couple souligne la part d'autonomie (agent) ou de passivité, voire de servitude (patient) que l'homme vit dans son rapport à sa collectivité et au monde globalisé.

Rationalité

Nous avons parlé de l'intelligibilité des processus historiques, mais cette intelligibilité ne se réduit pas à la rationalité de l'action humaine. Il peut sembler étonnant que l'on distingue entre rationalité et intelligibilité, mais, comme le nom de Descartes n'a jamais été prononcé durant ce colloque, et que c'est bien lui, Descartes, qui a identifié âme et esprit, il convient, dans un contexte non cartésien, de rétablir cette distinction. Au Moyen-âge, la distinction âme/esprit et par voie de conséquence rationalité humaine et intellect, est bien tranchée. L'intellect séparé et éternel, qui n'est pas un pouvoir dans un corps et une âme humaine, qui est un pouvoir dans un corps n'ont pas la même réalité ontologique. Par ailleurs, dans la pensée contemporaine, la mention d'une « intelligence scientifique », trésor commun de chercheurs, échappe aussi pour sa part à un cogito humain spécifique. Les communications sur le sens de l'histoire se sont développées entre les références médiévales ou contemporaines, bien loin du paradigme cartésien du cogito, il est donc légitime de rétablir la différence entre l'intelligence et la rationalité. Dans les deux exposés de R. ZIMMERLING et de Aziz ISMAIL, on peut retenir l'idée d'une présence de la rationalité humaine dans l'histoire, qui ne recoupe que partiellement celle de l'intelligibilité de l'histoire. Partis de deux références éloignées sémantiquement et historiquement, Hegel d'une part (A. ISMAIL) et les penseurs libéraux de l'autre (R. ZIMMERLING), l'un et l'autre conférenciers ont mis l'accent sur la capacité de l'homme à se conduire rationnellement. Ce qui rapproche ces deux communications, c'est bien cette insistance dans un cas sur les « formes de vie » (A. ISMAIL) et de l'autre sur la poursuite de la vie bonne (R. ZIMMERLING). Formes de vie et bonne vie : l'homme est perçu,

peut être perçu comme cet être qui conduit rationnellement ses actions. Il est difficile de penser que, doué de clairvoyance, il ne fasse pas usage de sa raison. A. Ismail a rappelé le hadith selon lequel « Dieu crée dans les jugements des hommes » : donner son assentiment à quelque chose, juger, c'est honorer la création divine en tant que Dieu nous a doués de clairvoyance. R. ZIMMERLING, en évoquant, dans la discussion avec O. MONGIN, Amartya Sen, l'économiste-philosophe, prix Nobel d'économie, indique combien le libéralisme qu'elle défend n'est pas un laisser faire sans contrainte, mais un libéralisme qui est sous contrôle institutionnel et étatique, un libéralisme qui ne se résume pas à demander à l'Etat de préserver les libertés négatives (ne pas être empêché par les autres dans la réalisation de ses projets individuels) mais qui intègre la poursuite de la bonne vie et avec elle la conversion des droits en capacités humaines de les mettre en pratique.

Par les ouvertures à l'anthropologie et à la philosophie à partir de l'histoire, ce colloque a relevé le défi qui consistait à donner une actualité à une question, « le sens de l'histoire », que d'aucuns pourraient penser avoir été balayée par la mise en avant des structures, des narrativités, ou des fonctionnalités. Par l'intérêt porté à l'action humaine dans sa forme anticipative, prospective et dans la mobilisation de la capacité de raisonnement qu'elle suppose, les conférenciers ont pu renouveler les problématiques. Ce renouvellement est aussi bien méthodologique que thématique : les heuristiques sans valeur dénotative des régimes d'historicité (HARTOG), les montages de cas pour une traduction contextualisée (HAMMOUDI), les expériences de pensée portant sur les alternatives hypothétiques à la globalisation ou aux crispations identitaires sont non seulement des instruments rationnels de l'homme mais aussi des éléments qui contribuent à modifier les formes de vie individuelle et collective.

LA QUESTION DU SENS DE L'HISTOIRE

RETOUR SUR L'IDÉE DE FIN DE L'HISTOIRE*

*Francis Fukuyama**

Durant les seize années qui se sont écoulées depuis la publication de mon essai intitulé *La Fin de l'histoire*¹ ?, mes thèses ont été soumises à des critiques de tous les points de vue concevables. Je saisis cette opportunité pour exposer de nouveau l'argument que j'ai présenté initialement, répondre aux objections qui me sont parues les plus sérieuses et évaluer certains développements qui se sont produits au plan de la politique mondiale depuis l'été 1989.

Je commencerai par la question suivante : que veut dire l'expression *Fin de l'Histoire* ?

L'expression n'est certainement pas nouvelle, puisqu'elle provient de Hegel et de Marx, qui l'ont faite connaître à une large échelle. Hegel était le premier philosophe historiciste, qui a compris l'histoire humaine comme un processus évolutif cohérent. Hegel a tenu ce processus pour un déploiement progressif de la raison humaine, conduisant inexorablement vers l'expansion de la liberté dans le monde. Marx a proposé une théorie ancrée davantage dans l'économie, pour laquelle l'évolution des moyens de production recèle la clef du changement qui fait passer les sociétés humaines des stades de la cueillette et de la chasse à l'âge industriel. L'expression *Fin de l'Histoire* renvoie donc à une théorie de la modernisation qui interprète la question de la destination finale vers laquelle mène le processus de modernisation.

De nombreux intellectuels progressistes, depuis la publication du *Manifeste communiste* de Marx en 1848 jusqu'à la fin du xx^e siècle,

* Texte traduit de l'anglais par Abdou FILALI-ANSARY

* Francis Fukuyama is Bernard L. Schwartz Professor of International Political Economy at the Johns Hopkins School of Advanced International Studies, and Director of its International Development Program.

croyaient que l'histoire devait bien atteindre une fin, et que le processus historique atteindrait son achèvement dans la réalisation de l'utopie communiste. Telle n'était pas ma thèse, mais plutôt celle de Karl Marx. L'idée simple à partir de laquelle je suis parti était que, à partir de 1989, il était clair qu'un tel scénario n'allait pas se réaliser. Dans la mesure où l'évolution historique de l'humanité menait quelque part, elle ne conduisait pas vers le communisme, mais plutôt vers ce que les marxistes appelaient « démocratie bourgeoise ». Il ne semble pas possible qu'une forme de société qui puisse transcender un ordre basé sur les principes de liberté et d'égalité vienne à exister. Alexandre Kojève, le grand hégélien franco-russe, a exprimé cette idée malicieusement en disant que l'histoire avait atteint sa fin en 1806, l'année où Napoléon a défait la monarchie prussienne dans la bataille de Jena-Auerstedt, délivrant du même coup les principes de la Révolution Française au ténor hégélien de l'Allemagne. Tout ce qui se produisait par la suite n'était que reproduction du même du fait que l'universalité de ces principes était consacrée à travers le monde.

De nombreux observateurs ont estimé que ces thèses étaient directement opposées à celles de Samuel Huntington, qui fut mon professeur. En fait ; l'interprétation de l'évolution mondiale proposée par S. Huntington dans son ouvrage intitulé *Le clash des civilisations et la redéfinition de l'ordre mondial* est très différente de la mienne. Toutefois, par certains aspects, on a probablement surestimé la divergence entre nos points de vue. Il suffit de relever que, par exemple, j'adhère à sa thèse selon laquelle la culture demeure un paramètre irréductible des sociétés humaines, et qu'on ne peut comprendre le développement et la politique sans se référer aux valeurs culturelles. Il y a toutefois une question essentielle qui nous sépare. C'est la question de savoir si les valeurs et institutions produites en Occident au cours du siècle des Lumières sont potentiellement universelles (comme le pensaient Hegel et Marx) ou bien particulières à un contexte culturel particulier (en accord avec ce que pensaient des philosophes tardifs tels que Nietzsche et Heidegger). Assurément, Huntington ne croit pas qu'elles soient universelles. Il soutient la thèse suivant laquelle le genre d'institutions politiques qui nous sont familières en Occident sont le produit d'une culture occidentale, chrétienne, européenne, et qu'elles ne s'enracineront jamais au-delà des frontières de cette culture. La question principale à laquelle nous

devons répondre est donc de savoir si les valeurs et institutions occidentales ont un sens universel oui bien si elles représentent le succès provisoire d'une culture actuellement hégémonique.

S. Huntington a bien raison quand il dit que la démocratie libérale et laïque moderne a son origine historique dans le christianisme. Il n'y a pas là une conception originale. Hegel, Tocqueville et Nietzsche, parmi bien d'autres penseurs, ont soutenu que la démocratie moderne était une version laïque de la doctrine chrétienne de la dignité universelle de l'homme, devenue aujourd'hui une doctrine politique non-religieuse des droits humains. A mon avis, on ne peut nier que ce soit le cas d'un point de vue historique.

Mais alors que la démocratie libérale moderne plonge ses racines dans un terreau culturel particulier, la question est de savoir si ces idées peuvent être détachées de ces origines particulières et si elles peuvent avoir un sens pour des individus qui vivent dans le cadre de cultures non-chrétiennes. Les méthodes scientifiques, qui sont au fondement de notre civilisation technologique moderne, sont également apparues, pour des raisons historiques contingentes, à un moment donné de l'histoire de l'Europe moderne, à partir de philosophies comme celles de Francis Bacon et René Descartes. Toutefois, lorsque la méthode scientifique a été inventée, elle a été appropriée par l'humanité entière et s'est révélée utilisable par tous, qu'ils soient Asiatiques, Africains, Indiens, etc.

La question qui se pose, par conséquent, est de savoir si les principes de liberté et d'égalité que nous plaçons au fondement de la démocratie libérale ont pareillement une signification universelle. Je suis persuadé, pour ma part, que tel est le cas. Je crois en outre qu'il y a une logique globale dans l'évolution historique qui nous pousse à croire qu'il devrait y avoir plus de démocratie à travers le monde à mesure que nos sociétés évoluent. Je ne propose pas une forme de déterminisme historique rigide suivant le modèle marxiste, mais l'idée d'un complexe de forces à l'œuvre, qui sont sous-jacentes et qui poussent l'évolution des sociétés humaines dans une direction où nous pouvons apercevoir plus de démocratie à la fin qu'au début.

L'origine de l' « Histoire » dans le sens hegelo-marxiste réside en fin de compte dans la science et la technologie. La science est cumulative : il ne nous arrive pas d'oublier, de manière répétée, les découverts

tes scientifiques. Cette accumulation produit le monde économique, puisque la technologie définit un horizon de possibilités de production économique et garantit que l'âge de la machine à vapeur sera différent de l'âge de la charrue, et que l'âge du transistor et de l'ordinateur sera différent de l'âge du charbon et de l'acier, etc. Le développement des sciences rend possible d'énormes accroissements de productivité, lesquels propulsent le capitalisme moderne, le libre jeu de la technologie et des idées qui animent les économies de marché modernes.

Le développement économique produit des améliorations du niveau de vie qui sont désirées universellement. La preuve en est, à mon avis, la manière dont les gens « votent avec leurs pieds ». Chaque année des millions d'individus provenant des sociétés pauvres, moins développées, tentent d'émigrer vers l'Europe occidentale, les Etats-Unis, le Japon ou d'autres pays développés, parce qu'ils considèrent que les possibilités de bonheur sont bien plus grandes dans des sociétés riches que dans des sociétés pauvres. Même s'il y a des rêveurs rousseauistes qui imaginent pouvoir être plus heureux s'ils vivaient dans une société de chasse et de collecte, ou dans des sociétés agraires plutôt que, par exemple, à Los Angeles, il y a à peine quelques poignées d'individus qui optent effectivement pour ces modes de vie.

L'attrait qu'offre la vie au sein de démocraties libérales n'est pas, a priori, aussi fort que celui offert par le développement économique. On peut citer à cet effet le cas des régimes autoritaires comme ceux de la Chine et Singapour aujourd'hui, ou le Chili du temps du Général Pinochet, qui ont été à même de réussir le développement et la modernisation de leurs pays. Il y a quand même une forte corrélation entre le développement économique réussi et le développement des institutions démocratiques, une relation bien réelle que le grand sociologue Seymour Martin Lipset a décrite de manière détaillée. De nombreuses raisons expliquent que cette corrélation soit si forte. Quand un pays dépasse le niveau de revenu moyen par tête de 6000 Dollars US, il ne constitue plus une société agraire. Il est fort probable qu'il s'y développe une classe moyenne qui accède à la propriété, et qu'y émerge à la fois une société civile complexe et un niveau élevé d'éducation des masses et des élites. Tous ces facteurs tendent à promouvoir le désir de participation démocratique et poussent ainsi, du bas

vers le haut, la demande pour des institutions politiques démocratiques.

Le dernier aspect du processus de modernisation concerne le domaine de la culture. Tout le monde aspire au développement économique. Celui-ci tend à promouvoir des institutions politiques démocratiques. Toutefois, lorsque le processus de modernisation a réalisé les changements voulus, personne n'accepte l'uniformité culturelle ; en fait, les questions d'identité culturelle reviennent avec une plus grande acuité. S. Huntington a raison quand il dit que nous ne vivons jamais dans un monde marqué par l'uniformité culturelle, par la culture globale de ce qu'il appelle « l'homme de Davos ». Effectivement, nous n'aimons pas vivre dans un monde dominé par des valeurs culturelles universelles fondées sur quelque forme d'américanisme globalisé. L'orientation essentielle de nos vies est assurée par des traditions historiques particulières, des valeurs religieuses et autres éléments empruntés à la mémoire collective qui fonde la vie sociale.

La vie dans les démocraties libérales contemporaines, y compris aux Etats-Unis, offre un contexte où des identités culturelles collectives sont constamment affirmées et réaffirmées, parfois totalement inventées. C'est un domaine sur lequel les théoriciens du libéralisme moderne qui ont fait partie de la première génération ne nous offrent pas de clefs d'interprétation utiles. Hobbes, Locke, Montaigne et Rousseau ont tous considéré que la question centrale du pluralisme libéral était de permettre aux individus d'exercer leurs choix, de manière autonome, face à l'Etat. Il se trouve que, dans les sociétés libérales modernes, les individus s'organisent en communautés. Ceci peut prendre une forme bien modérée, comme lorsque les canadiens français exigent que l'éducation offerte au Québec soit en Français, ou une forme plus sérieuse lorsque des prêcheurs islamistes établis en Europe soutiennent que la loi islamique sharia doit prévaloir sur la loi du pays, sur la loi française ou hollandaise par exemple. Le dilemme pour l'Etat est de décider si le pluralisme libéral dont la protection lui incombe concerne les individus ou les communautés, et au cas où ce serait ces dernières, quelles limitations des droits individuels par les communautés il voudrait bien avaliser.

Un examen détaillé de cette question dépasse les limites du présent essai. Peu de sociétés libérales ont adopté des attitudes rigides dans la

défense des droits individuels à l'encontre des droits communautaires. Le multiculturalisme, le bilinguisme et d'autres formes de reconnaissance des réalités communautaires sont devenus des aspects essentiels dans les politiques publiques, autant aux Etats-Unis que dans d'autres démocraties occidentales. D'autre part, la plupart des sociétés libérales comprennent que la reconnaissance des communautés peut miner les principes essentiels du libéralisme tels que la tolérance et les droits des individus. Comme l'explique Charles Taylor, le libéralisme ne peut traiter de la même manière les différentes cultures, du fait qu'il reflète lui-même certaines valeurs culturelles en particulier et doit rejeter les communautés dont les cultures lui sont profondément opposées².

Le principe essentiel de la politique sécularisée se trouve impliqué dans le processus de modernisation essentiellement pour des raisons pratiques. Dans l'histoire du christianisme, l'Eglise et l'Etat se sont posés dès le départ comme des entités séparées, ce qui ne fut pas le cas pour l'islam. La séparation en question n'a jamais été nécessaire ni totale. Vers la fin du Moyen-âge, les princes européens décidaient, chacun, des croyances religieuses de leurs sujets. Les guerres de religion qui ont suivi la Réforme protestante ont généré des conflits sanglants pendant plus d'un siècle. Ainsi, les politiques modernes sécularisées ne sont pas nées directement de la culture chrétienne ; elles ont été acquises au terme d'un processus d'apprentissage long et douloureux, à travers des expériences historiques conflictuelles. L'un des succès du libéralisme moderne est d'avoir réussi à persuader les hommes de la nécessité d'exclure du champ de la politique les discussions relatives aux fins ultimes proposées par les religions. C'est là un combat que l'Occident a achevé et, je crois, que le monde musulman est en train de vivre.

La fin de l'histoire, comme je l'ai dit au début de cet essai, a été attaquée, à partir de plusieurs angles, depuis qu'elle a été formulée. De nombreuses critiques ont été basées sur des simples malentendus à propos de ce que j'avais avancé, comme par exemple l'idée que j'aurais cru que les événements allaient cesser de se produire. Je ne veux pas répondre ici à ce genre de critiques qui auraient pu être évitées si leurs auteurs avaient simplement pris la peine de lire mon livre.

Mais il est un malentendu que je voudrais dissiper, et qui concerne un

préjugé très répandu, selon lequel je défendrais, d'une certaine manière, une version spécifiquement américaine de la « fin de l'histoire », ce qu'un auteur a appelé un « triomphalisme chauviniste³ ». Beaucoup ont pris la fin de l'histoire pour un plaidoyer en faveur de l'hégémonie américaine sur le reste du monde, pas seulement dans le domaine des idées et des valeurs, mais autant à travers le déploiement de la puissance militaire, le tout en vue de plier le monde aux intérêts américains.

Rien n'est plus éloigné de la vérité. Tous ceux qui ont une idée de Kojève et des origines intellectuelles de sa version de la fin de l'histoire comprendraient que l'Union Européenne est une réalisation plus complète du concept que ne le sont les Etats-Unis. En accord avec Kojève, j'ai soutenu que le projet Européen était en fait un espace construit pour offrir un foyer pour le dernier homme qui émergerait à la fin de l'histoire. Les Européens espèrent en effet transcender la souveraineté nationale, la politique des puissances et toutes sortes de confrontations qui rendent nécessaire la force militaire (je reviendrai sur ce point un peu plus tard). Les Américains, en revanche, ont une conception de la souveraineté qui reste plutôt traditionnelle. Ils soutiennent leurs forces armées et aiment leurs défilés patriotiques du 4 juillet chaque année.

La démocratie libérale moderne est fondée sur le double principe de liberté et d'égalité. Les deux sont dans un état de tension perpétuelle : l'égalité ne peut être maximisée sans l'intervention d'un Etat fort qui limite la liberté individuelle ; la liberté ne peut-être élargie indéfiniment sans produire diverses formes pernicieuses d'inégalités sociales. Toute démocratie libérale doit donc produire des compromis entre les deux. Pour des raisons liées à leurs parcours historiques particuliers, les Européens d'aujourd'hui tendent à préférer l'égalité à la liberté alors que les Américains penchent pour le contraire. Il s'agit là de différences de degré et non de principe. Alors que, par certains côtés, je préfère la version américaine à l'européenne, il s'agit, encore une fois, d'une question pratique et de préférence plutôt que de principe.

Parmi les nombreux défis adressés au scénario optimiste présenté dans la Fin de l'histoire, il y en a quatre que je considère sérieux. Le premier a rapport à l'islam comme obstacle à la démocratie, le second à l'idée de démocratie au niveau international, le troisième concerne

l'autonomie du politique et le dernier est lié aux conséquences imprévisibles des progrès technologiques. Je me propose de les examiner dans cet ordre.

Depuis les attaques du 11 septembre 2001 en particulier, de nombreux observateurs ont soutenu qu'il existe une tension fondamentale entre l'islam comme religion et la possibilité de développer des démocraties modernes. Il est établi que, si on observe ce qui se passe à travers le monde, il existe une massive exception musulmane par rapport au modèle général de développement démocratique tel qu'on l'observe en Amérique latine, en Europe en Asie et même en Afrique sub-saharienne. Il en résulte que, selon certains, quelque chose dans les doctrines islamiques, telles que l'idée d'union de la religion et de l'Etat, doit agir comme obstacle insurmontable face à l'extension de la démocratie.

Que le problème provienne de l'islam même comme religion me paraît très douteux. Tous les grands systèmes religieux sont d'une grande complexité. Le christianisme a été, il n'y a pas très longtemps, utilisé pour justifier l'esclavage et la hiérarchie sociale. Aujourd'hui, nous le considérons comme un allié de la démocratie moderne.

Les doctrines religieuses font l'objet d'interprétations politiques qui changent d'une génération à l'autre. Ceci n'est pas moins vrai pour l'islam que pour le christianisme. Il y a une grande diversité entre les pratiques politiques de pays qui sont aujourd'hui culturellement musulmans. Il y a plusieurs démocraties qui paraissent réussir dans des pays musulmans, dont l'Indonésie, qui a accompli une transition réussie de l'autoritarisme après la crise de 1997 ; la Turquie aussi, qui a une démocratie multipartisane – avec quelques interruptions – depuis la Deuxième Guerre Mondiale, le Mali, le Sénégal ainsi que d'autres pays qui ont d'importantes minorités musulmanes, comme l'Inde. Au surplus, la Malaisie et l'Indonésie ont maintenu des taux de croissance économique rapides, montrant que l'islam ne constitue pas nécessairement, non plus, un obstacle face au développement économique.

Alfred Stépan relève que la réelle exception au modèle général de démocratisation au cours de ce qu'il a décrit comme « Troisième Vague » n'est en fait pas une exception musulmane, mais plutôt une exception arabe ; il semble qu'il y a quelque chose dans la culture

politique arabe qui a été résistant au changement démocratique. En conséquence, le défi actuel que le monde affronte sous forme d'islamisme radical ou de « jihadisme » est de nature bien plus politique que religieuse, culturelle ou civilisationnelle.

Comme l'ont soutenu Olivier Roy et Royan and Ladan Boroumand⁴, l'islamisme radical doit être compris comme une idéologie politique. Les écrits de Sayid Qutb, le fondateur des Frères musulmans en Egypte, ou bien Oussama ben Laden et ses idéologues au sein d'Al-Qaïda, ont recours à des concepts politiques tels ceux d'Etat, de révolution et d'esthétisation de la violence qui ne relèvent d'aucune tradition musulmane authentique, mais proviennent des idéologies radicales de l'extrême droite ou l'extrême gauche, à savoir le fascisme et le communisme – lesquelles ont leurs origines dans l'Europe du ^{xx}e siècle. Ces doctrines, qui sont extrêmement dangereuses, ne reflètent aucun des enseignements fondamentaux de l'islam, mais utilisent cette religion pour des buts politiques particuliers. Elles ont acquis une grande popularité dans de nombreux pays arabes et auprès des musulmans en Europe à cause de l'aliénation profonde qui atteint ces communautés. Cela provient de plusieurs sources, dont l'absence de participation politique dans la plupart des pays arabes, le caractère limité de la croissance économique, et la difficulté pour les individus d'entreprendre et de participer aux développements positifs engendrés par la globalisation, autant que de l'urbanisation rapide d'un grand nombre de sociétés, qui, autrefois, a constitué l'un des moteurs sociaux du fascisme européen.

Le radicalisme islamique requiert d'être confronté de la même manière que les autres idéologies du ^{xx}e siècle, au moyen d'une combinaison de mesures politiques et militaires, parce qu'il est extrêmement dangereux. Toutefois, en fin de compte, je crois que nous ne devons pas surestimer la force de cette doctrine. En premier lieu, de telles doctrines n'ont pas le moindre attrait pour des populations qui ne sont pas de culture musulmane. Il y a très peu de risque que l'Espagne soit ré-islamisée ou que les Etats-Unis ou le Japon ou la Russie puissent se convertir à l'islam dans l'avenir proche. De même, pour les musulmans eux-mêmes, l'islamisme radical n'a pas été un succès – Les trois pays où des islamistes radicaux sont arrivés au pouvoir, l'Iran, l'Afghanistan et l'Arabie Saoudite, ont tous connu des

échecs retentissants. Ce que les Talibans ont accompli en Afghanistan est bien connu. En Iran, des clercs conservateurs ont maintenu leur emprise sur l'Etat trois décennies après la révolution contre le Shah. Toutefois, 70% des citoyens de moins de 30 ans, refusent de vivre sous le joug d'une théocratie politique, et on peut difficilement voir comment des changements politiques allant dans le sens de plus grandes libertés peuvent être évitées dans les années à venir.

La seconde critique adressée à mes thèses sur la fin de l'histoire concerne la question de la démocratie au plan international. Quand j'ai décrit la démocratie libérale comme la forme ultime de gouvernement, j'avais à l'esprit la démocratie à l'échelle de l'Etat-nation. Je n'avais pas prédit la possibilité de créer une démocratie globale qui pourrait, d'une certaine manière, transcender, au moyen de droit international, l'Etat-nation souverain. Toutefois, une préoccupation de cet ordre a été exprimée avec une certaine intensité depuis la guerre en Irak en 2003, et explique jusqu'à un certain point les divergences qui se sont manifestées par la suite entre les Etats-Unis et l'Europe. Cette question a été posée également au cours de la dernière décennie par les critiques de la globalisation, qui ont soutenu qu'un déficit démocratique était apparu entre le niveau des interactions qui se produisent entre personnes vivant dans des juridictions nationales différentes et les mécanismes de contrôle institutionnalisés à travers les frontières des nations. Ce problème est aggravé par la prédominance des Etats-Unis dans le système mondial contemporain, qui lui confère le pouvoir d'atteindre et d'affecter de diverses manières les gens autour du globe, sans que telles influences puissent être réciproques.

Le projet européen a été animé par l'idée de transcender l'Etat-nation. Les Américains, de l'autre côté, ont préféré croire que la source de légitimité ou le fondement de l'action légitime réside dans une démocratie constitutionnelle souveraine. Ces conceptions découlent des parcours historiques des uns et des autres. Les Européens en sont venus à considérer l'Etat-nation souverain comme source d'égoïsme collectif et des nationalismes qui ont produit les deux guerres mondiales du *xx*^e siècle ; le projet européen a voulu remplacer la politique des puissances nationales par un système comportant des normes, des lois et des institutions. Les Américains, en revanche, ont été plutôt satisfaits de l'expérience qu'ils ont eue de l'usage, par leur Etat, de la

violence légitime. Ceci a commencé avec la Révolution Américaine contre la monarchie britannique, s'est poursuivi à travers la guerre civile, qui a laissé 600000 victimes mais a conduit à l'abolition de l'esclavage et l'unification du pays, puis la Deuxième Guerre Mondiale et, en fin de parcours, la guerre froide. Ces dernières guerres ont été considérées comme des croisades morales ayant libéré l'Europe à deux reprises, de deux différentes formes de tyrannie.

La conception européenne relative au besoin de normes qui transcendent l'Etat-nation est incontestablement correcte au niveau théorique. Rien n'interdit de croire que des démocraties libérales souveraines puissent commettre des abus terribles dans leurs actions envers d'autres nations, ou même à l'égard de leurs propres citoyens. Les Etats-Unis eux-mêmes sont nés avec l'esclavage comme « hqndicqp de naissance », qui avait été approuvé par des majorités démocratiques élues et inclus dans la constitution. Abraham Lincoln, dans son débat avec Stephen Douglas, a dû, pour pouvoir mettre en question l'esclavage, invoquer un principe d'égalité qui se situe au-delà de la constitution américaine.

Toutefois, alors qu'il est possible de défendre l'idée d'une certaine forme de démocratie qui transcende l'Etat-nation, il existe à mon avis des obstacles pratiques insurmontables face à sa mise en œuvre dans les faits. Une démocratie réussie dépend dans une large mesure de l'existence d'une communauté politique réelle qui s'accorde sur certaines valeurs et institutions tenues pour être à la fois fondamentales et partagées par tous. Des valeurs culturelles partagées fondent la confiance et, pour ainsi dire, définissent les paramètres pour les interactions entre citoyens. Une démocratie à un niveau international est, dans ces conditions, difficile à imaginer en raison de la grande diversité des peuples et des cultures concernés. L'attitude particulière que les Américains ont à l'égard des institutions internationales comme les Nations-Unies s'explique en partie par la lenteur et l'inefficacité de l'action collective au plan international ainsi que dans différentes sociétés visant l'action collective sur la base du consensus politique.

Pour régler le problème de l'efficacité, il faudrait une délégation d'autorité et des pouvoirs conférés à un exécutif qui soit réellement en charge. A qui le monde accepterait d'attribuer une telle autorité ? Même l'Europe, qui a en commun une culture partagée et une expé-

rience historique, se pose des questions sur le projet de créer un super Etat européen qui pourrait sérieusement limiter la souveraineté de ses Etats-membres.

Il en résulte que nous ne pouvons aller au-delà de l'Etat-nation comme source fondamentale d'autorité démocratique légitime. Au lieu d'un gouvernement mondial, nous devons nous contenter de gouvernance mondiale, c'est-à-dire, d'institutions internationales limitées qui encouragent l'action collective parmi les Etats et créent un degré de responsabilité partagée entre eux. Un ordre mondial libéral à la fois juste et réalisable devrait être fondé non pas sur une institution globale et dominante, mais plutôt sur une multiplicité d'institutions internationales qui peuvent s'auto-organiser pour agir sur des questions, des régions ou des problèmes spécifiques. Cette forme d'ordre mondial est en train d'être créé, mais il reste beaucoup de travail concret à faire dans ce domaine.

La troisième question qui, dans la Fin de L'Histoire, a fait problème aux yeux de certains critiques concerne ce que j'appellerai l'autonomie du politique. Comme je l'ai signalé plus haut, il y a un lien entre le développement économique et la démocratie libérale dans la mesure où la consolidation démocratique devient plus aisée lorsque le revenu par tête atteint des niveaux relativement importants. Le problème toutefois est de mettre en branle le processus de développement économique lui-même, ce qui n'a pas pu être réalisé dans des pays d'Afrique sub-saharienne, d'Asie du sud, du Moyen-Orient et d'Amérique Latine. Le développement économique est réussi simplement au moyen de bonnes politiques économiques : il requiert un Etat qui peut garantir l'ordre et la loi, les droits de propriété, le règne du droit et la stabilité politique comme cadre de vie, pour être à même de promouvoir les investissements, la croissance, le commerce, les échanges internationaux et d'autres choses de même ordre. Profiter des avantages de la globalisation, comme l'ont fait la Chine et l'Inde au cours des dernières années, nécessite avant tout d'avoir un Etat compétent qui peut produire avec précision les conditions d'intégration dans l'économie mondiale.

L'existence d'Etats compétents n'est pas une donnée certaine dans les pays du Tiers-Monde. Beaucoup de problèmes que nous vivons au XXI^e siècle sont dus à l'absence d'institutions étatiques fortes dans les

pays pauvres, plutôt qu'aux ambitions d'un autre âge qu'entretenaient des Etats surdimensionnés tels qu'on en a rêvé au cours du XX^e siècle. Le XX^e siècle était dominé par de grandes puissances, par des Etats comme l'Allemagne nazie, le Japon impérial et l'ancienne Union Soviétique, qui étaient à la fois trop grands et puissants. Au XXI^e siècle les problèmes les plus typiques ont leur origine dans des endroits comme la Somalie, l'Afghanistan, et Haïti, des pays qui ne disposent pas d'institutions gouvernementales en mesure de garantir le minimum de règne du droit requis par le développement et par la création d'institutions démocratiques.

Nous avons ainsi affaire à une donne comportant deux situations contrastées. Dans le monde développé, l'Europe fait face à une crise majeure qui atteint son système de l'Etat providence. Face aux générations à venir, où la population diminue, les droits acquis et les régulations deviennent intenable⁵. En même temps, dans le monde en voie de développement, il y a un déficit d'Etat qui handicape le développement économique et aggrave un certain nombre de problèmes comme les réfugiés, les maladies contagieuses et le terrorisme. En conséquence, les tâches à accomplir sont très différentes dans les deux parties du monde ; « rétrécir » l'Etat dans les pays développés, le renforcer (ou l'étendre) dans de nombreuses parties du Tiers-Monde.

Le défi particulier auquel nous devons faire face est que nous savons relativement peu sur les conditions requises pour mettre en place des institutions politiques fortes dans les pays pauvres. La « zone d'ombre » réside en partie dans le fait que le développement, qu'il soit économique ou politique, n'est jamais réalisé par des agents extérieurs ; le changement doit nécessairement être accompli par les populations à l'intérieur des sociétés concernées, qui sont familières avec les habitudes et traditions du pays et peuvent bénéficier du développement dans le long terme. Les agents extérieurs peuvent seulement aider dans cet effort. Le développement politique est un processus qui reste, par de nombreux aspects, autonome par rapport au développement économique bien que les deux, comme nous l'avons souligné auparavant, entretiennent des interactions d'une certaine manière.

Nous avons donc besoin, ce que je n'ai pas dit dans la Fin de l'histoire et le dernier homme, d'une théorie du développement politique, qui

nous permette de penser ces processus indépendamment du développement économique. La formation et la construction de l'Etat, la manière dont les deux se sont produites dans l'histoire, le rôle de la violence, de la compétition militaire, le rôle de la religion et des idées en général, les conséquences de la géographie physique et des ressources disponibles, comment ces processus se ont produits dans certaines régions et pas dans d'autres : tout cela représente des éléments d'une grande théorie qui reste à élaborer.

La dernière objection adressée à l'hypothèse de fin de l'histoire, et qui a été présentée selon plusieurs variantes, concerne la technologie, et la possibilité que le processus historique produit le progrès technologique en vienne à être, en fin de compte, dissipé détruit par lui. Il y a une infinité de scénarii à travers lesquels un tel tournant peut se produire. Celui qui a été envisagé par de nombreux Américains depuis le 11 septembre 2001 implique la possibilité d'actes relevant du terrorisme nucléaire ou biologique, même si le spectre d'une catastrophe nucléaire a été constamment présent comme possibilité depuis Hiroshima.

Ce qui est nouveau aujourd'hui est la « démocratisation » de l'usage d'armes violentes, et la possibilité pour de petits groupes, n'ayant aucun lien avec des Etats, d'acquérir des armes de destruction massive. Un deuxième scénario possible est lié à l'environnement. Si certaines prédictions fortement pessimistes sur le réchauffement planétaire sont correctes, il se pourrait qu'il soit déjà trop tard pour revoir l'usage des hydrocarbures de manière à éviter de grands changements climatiques ou des processus d'ajustement (pour atténuer ou limiter l'effet de tels changements) qui seraient eux-mêmes si pénibles qu'ils conduisent à tuer « la poule d'or qui, grâce à la technologie, produit nos œufs dorés ».

La dernière possibilité technologique est celle que j'ai décrite dans mon livre intitulé « Notre futur post humain », qui serait que notre capacité de nous manipuler nous-mêmes biologiquement, que ce soit à travers le contrôle du génome ou des produits psychotropes, au moyen d'une neurosciences cognitive à venir, à travers certaines manières d'étendre la vie, qui nous ouvrent de nouvelles approches en matière d'ingénierie sociale ; qui créent de nouvelles formes d'action politiques. J'ai choisi d'écrire à propos de ce futur particulièrement

technologique parce que la menace est bien plus subtile que celle créée par les armes nucléaires ou le changement climatique. Le potentiel de conséquences désastreuses ou déshumanisantes que présente le progrès technologique est lié à des développements comme la protection contre les maladies ou la prolongation de la vie que les hommes recherchent par-dessus tout, et qui en sera, en raison de cela, bien plus difficile d'éviter.

Je n'ai rien à dire de particulièrement utile à propos de ces futurs technologiques ; je ne suis ni prophète ni « futurologue ». J'observerais que dans le passé, le progrès technologique a produit de nouvelles possibilités pour réduire les effets négatifs de la technologie elle-même, mais qu'il n'y a pas de raison pour que ce soit toujours le cas.

D'une façon plus générale, ma conception historiciste de l'évolution de l'humanité a toujours été faiblement déterministe, contrairement aux formes extrêmes de déterminisme qu'on trouve dans le marxisme léninisme. Je crois qu'il y a une tendance générale en direction de la démocratie libérale et je crois qu'il y a un certain nombre de défis prévisibles. Les quatre défis que j'ai exposés sont à mon avis ceux qui s'imposeront avec la plus grande urgence dans les années à venir. Le déterminisme faible signifie que face aux tendances historiques générales, l'art de construction de l'Etat, la politique, le leadership et la liberté individuelle seront absolument essentiels pour déterminer le cours effectif que prendront les développements historiques. Les opportunités et risques créés par la technologie moderne, par exemple, doivent être considérés par les sociétés comme des défis qui doivent être affrontés au moyen de politiques déterminées et qui nécessitent d'en entrevoir les préconditions économiques, technologiques ou sociales. Les choix politiques faits par les populations qui votent et par les leaders de nos différentes démocraties auront à l'avenir de grands effets sur la force et la qualité de nos démocraties libérales.

Notes

1. Francis Fukuyama : *La Fin de l'histoire et le dernier homme*, Trad. D.-A. Canal. Paris : Flammarion,

2. Charles Taylor, *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*

(Princeton, NJ: Princeton University Press, 1994).

3. Nicolas van de Walle and Michael Bratton, *Democratic Experiments in Africa: Regime Transitions in Comparative Perspective* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997).

4. Olivier Roy, *Globalized Islam: The Search for a New Ummah* (New York: Columbia University Press, 2004); Ladan Boroumand and Roya Boroumand, "Terror, Islam, and Democracy," *Journal of Democracy* 13(2), 2002.

5. This is not a matter of the United States "imposing" its liberal economic model on the rest of the world via globalization. Even if Europe's economies were completely autarkic, they would still face an actuarial crisis brought about by demographic change.

RELIGION AND THE 'END OF HISTORY'

Aziz ESMAIL *

Of all the questions provoked by Francis Fukuyama's book, *The End of History*, the religious question is conspicuous by its absence. The latter is nowadays raised unstoppably, and with increasing interest and alarm. It can hardly be avoided. The persistence (if not revival) of religion in the contemporary world is – and ought to be – a scandal for champions of modernity. For, insofar as modernity may be taken to be the child of the Enlightenment (albeit a child growing up in its own time and by its own rhythms), religion ought to have long been superseded. It was the simple and profound tenet of the Enlightenment that religion belongs to an immature phase in the development of the human species. This bold, lucid claim is present in all the great writers who imbibed the spirit of the Enlightenment, however various the lessons they drew from it. It is present in Comte, in Marx, in Freud, in Bertrand Russell. Given this tenet, the present ascendancy of religion, however morbid and tenuous it may be judged to be, is quite logically a provocation. Given the premise, it can mean one of only two things. Either the march of modernity is halted or reversed; or the premise was wrong. Whichever happens to be true, it will suffice to make Voltaire turn in his grave.

There is, of course, the additional provocation, at present, of militant, incendiary Islam; or 'Islamism', to be more strictly correct. The urgency bred by a sense of imminent danger, residing in the sheer impulse of survival, is thereby joined to bafflement at this wayward turn of modernity. Consequently, considerable emotional fuel, not to mention funding, comes to be poured in the question as to whether or not Islam is compatible with liberal democracy. All that is said by way of an answer to this, whether positively or negatively, remains

* The Institute of Ismaili Studies, Londres

rhetorical; for the question is ill-formulated. It really boils down to the question whether Muslims can embrace liberal democracy while continuing to feel that they are Muslims. It is, then, a question not about Islam, but about Muslim identity. It is a question of one's self-image as a people. This is very far from having to do with 'Islam', although this latter question may arise in the wake of the first. It may be fruitfully pursued provided it is distinguished, at least for purposes of analysis, from the question of identity. In this latter form it is inseparable from the wider question about whatever it is that we rightly or wrongly label as 'religion', and about its relationship to state or society. Yet at the end of the day this is not the religious question *par excellence*. It is, rather, a question about a category which we have secondarily learned to carve out of the material of humanity's experience through time: a category which, once constructed, dictates the terms in which we think; the category we call 'religion'.

It should be apparent that what we are doing here is to feel our way to an inquiry which is ambushed at every stage by the bewitching influence of words. To this end we have begun by urging a distinction between the religious question and the question about religion. In due course, in what follows, we shall have to give up the words 'religion' and 'religious' as too secondary, too accretive or baggage-ridden, too circumscribed, for the thing we are after. But they are useful as a start, like the stakes one might drive into the soil, or up the side of a mountain, to mark the progress of an excursion.

The distinction we have in mind is one towards which a modern scholar of religion, Wilfred Cantwell-Smith, has in a way pointed us. In his lectures at Harvard, Cantwell-Smith used to observe that the ratio of the instances of the word 'Islam' in the Qur'an to the word for God (Allah) is 1:8. He reckoned that at a Muslim conference in Lahore which he had attended the ratio of the occurrence of these two words was almost inverse. We are reminded of the work by the Jewish philosopher, Martin Buber, with the noteworthy title, 'Eclipse of God'. But to the proposition, in that work, that modernity has eclipsed God (Nietzsche had already made the point more strongly, and more luridly), Cantwell-Smith's was the complimentary thesis that the modern age had invented 'religion'. He marshalled an impressive scholarship to show that not only was the notion of 'Christianity' at

odds with Christian faith, and the notion of 'Hinduism' wholly alien to the devoutness of a Hindu, but also that the notion of Islam, despite the occurrence of the word in the Qur'an and in subsequent Muslim documents, and despite the ease with which the pervasive term *din* may be rendered into 'religion', classically meant an inner stance of faith; while in modern times it has come to mean an object, externally considered. The difference between the two things – it seems essential to Cantwell-Smith's argument that they are seen as two distinct phenomena, and not two distinct sides of a single phenomenon – the difference, in other words, between faith and religion, forms the central thread of all his works.¹

He is not alone in this perception, though it is one to which he has arrived through his own scholastic route. That 'religion' is a modern invention has also been argued by an anthropologist, Talal Asad; though what he attacks is the idea of religion as some sort of universal essence, not something which stands in contrast to some distinct antecedent of itself. In a very different tradition, of the so-called linguistic or analytic philosophy which lately dominated university departments of that subject in England, the philosopher H.D. Price discovered the importance of the difference signified in the expressions, 'believing that' and 'believing in'. Others have simply opted to distinguish between 'belief' and 'faith'. These distinctions do not all coincide. But they overlap; they circle around the same apprehended spot.

This is not the area, however, that I have in mind to explore here. The distinctions we have just noted were merely *en route*. As we said of Cantwell-Smith's thesis, it points us – gestures – towards where we wish to head. To put it in this way is to underscore, from the point of view of our present concern, the vagueness of the gesture.

The question we have in mind is not one which becomes available to us when we contrast faith (say, in God) from the idea of religion. For, as the televised sermons from the Bible belt in the U.S.A. reminds us, as do also (more nefariously) citations from the Qur'an by terrorists as they set out on their grisly business, and as do, again, the invocations of Rama by the men who set out to demolish the Babri mosque in India in 1992 (so as to cleanse the site of Muslim pollution and re-

dedicate it, ostensibly, to the Hindu deity), the name, hence the notion of God can be used as fraudulently as the notion of religion. Harping on a contrast between inner faith and institutionalised religion fails to highlight the deepest challenge of modernity to religious faith. For, if that contrast is stark today, this is thanks to the conditions of modernity. The salience of that contrast has a relation to the human condition in the modern age which is the relation of a sign or symptom to that of which it is a sign of symptom. It can therefore illuminate nothing of the thing itself beyond something like the conjectural shape of the underlying mass that the visible tip of an iceberg summons to mind. It follows that it can do nothing to meet or resolve the challenge.

Whatever we may think of the supernatural, it will be agreed by everyone who is acquainted with the role of religion in history, or in such societies as exist today (if they do) which may still be characterised as traditional, that religion has to do, among other things, with order. 'Order' here is not intended to mean what it does in the expression 'law and order'. It determines how human beings see themselves and see the universe. It determines how they relate to one another, because it makes of them a society, makes them into social beings – into constituents of a particular society, particularly defined. It gives people identities by differentiating among them. It determines how they think, feel and behave in the zones of life other than the properly utilitarian and instrumental.

This description is a truism, but one of those truisms that bear renewed attention. It may be noticed that this thumbnail description corresponds to what social scientists call 'culture'. So it does: perhaps what we have lost from sight, social scientists included, is the identity, and not merely the interconnection, of religion and culture.² But if identity is denied, and only interconnection conceded, it will be demanded that we add something extra to this characterisation of culture, or otherwise qualify it so as to make it descriptive of religious culture. Then a small number of familiar candidates will present themselves: a sense of the 'holy', if we follow the theologian, Rudolf Otto;³ or, following Durkheim,⁴ and echoed by both anthropologists and historians of religion treading in the footsteps of Mircea Eliade, a sense of the sacred; or the hazier notion of 'meaning', enabling men

to bear the burden or suffering inherent in the human condition – a notion advanced by Weber,⁵ and reiterated by Clifford Geertz.

Definitions have their uses, but to linger upon them is to reap diminishing returns. Let us, therefore, assuming an original identity of culture (in a sense equivalent to order) and religion, resume the question we have introduced above, that of the nature of the challenge and relation to religion, of modernity.

II

There is a sense in which it can be said that the religious question is *the* question at the start of the modern age. This may seem a perverse, if not ignorant, thing to say if we call to mind the great physical upheavals that ushered in the modern age – industrialisation, urbanisation, capitalism, the French and American revolutions. But as in the very naming of these phenomena we testify to the intermingled presence of ideas and processes, we are obliged (unless we are to subscribe to vulgar Marxism) to pay equally serious attention to both these elements. That the religious has a claim to be considered a paramount idea in this connection may still sound a strange thing to say. But it is not on the face of it as incredible as it may seem.

The mainsprings of the European Enlightenment lay in the antagonism to the order – of mind as well as society – intrinsic to the Judaeo-Christian tradition. The order of life it proposed, or which came about in its wake – was not merely a different or alternative order. It was meant to be – and was – a rival. As a rival, it resembled its foe more than it cared to admit. In a way it could not but fail to admit the fact because it was debarred, by the mechanisms of social thought, from perceiving it. The continuities which matter in this respect are continuities not of thought, but of structures of thought. These, if they are perceived at all, are unlikely to have been perceived, or perceived fully, at the time. After all it is only at twilight, as Hegel recalled, that the Owl of Minerva takes to its wings.

We might say that the culture of modernity – of what we might, to distinguish it from its twentieth and twenty-first century sequels, call classical modernity – was mimetically related to its Judaeo-Christian precedents. It had its equivalents to the idea of the fall, of a directio-

nal history, of a promised land or the kingdom to come. These equivalents have been noted by many. They are demonstrably present in Marx. But Marx's predecessor, Hegel, whom he followed closely while wanting to turn him on his head, was considerably more aware of what was at stake. He knew that modern thought, if it were to have real substance, would have to do what revealed religion had done for pre-modern Europe (Hegel had little interest in or knowledge of the world beyond Europe). It would need to be better at doing what revealed religion had done, and to this extent digest its essence, if it were to succeed in superseding it. Unlike Voltaire or d'Alembert, Hegel did not merely seek to slay revealed religion; he wanted to devour it, and draw nourishment from its decomposed ingredients. Unlike Kant, he did not seek merely to trim its sails; he wanted to take the whole of it, not to retain it, but wholly to transform it. By transforming it he would also subordinate it – more completely than those (like the French) who wanted to do away with it, and those (like Kant) who wanted no more than to put it in its place, and to ensure that it would, henceforth, keep to its place.

We see here, better exemplified than in any other single author, the kinship in enmity, or enmity in kinship, between the ideology of modernity and the Judaeo-Christian tradition. We also see here, not in the tacit state we might find elsewhere but in an assertive, indeed trumpeted voice, and in a focussed rather than the diffused state we might find elsewhere, the hubris of modernity. The hubris lay, of course, in its conviction that it was a summation or culmination, the completion or fulfilment of what it saw as humanity's quest, through the centuries, for its self-amelioration. This hubris too was mimetic; it paralleled the conviction of Christianity that it had superseded Hebrew revelation by fulfilling its promise, and, as it happens, the conviction in Islam that it had superseded both these faiths by rectifying the distortion of their pristine teachings by their followers, in its own final, decisive revelation of God to humanity.

It is surprising, in this light, that while Fukuyama praises and follows Hegel, he has nothing to say about Hegel's treatment of religion – which is architecturally integral to Hegel's thought, and not merely one of its themes. Fukuyama's book is more multi-layered than the elegant simplicity of his style and the assertiveness of his argument

might allow to be recognised at first reading. It is not the paean to modern liberal democracy that the opponents of liberal democracy, in their eagerness to seize on a chance to assail its champions, might conveniently assume. If we consider the book as a whole, taking a step back from the detail of its arguments, if we listen not solely to what it states but to the symphonic shape underlying it, one feature of it demands notice. The tone divides itself into two parts. One, which sounds uniformly through most of the book, but with a congenial variation in themes, is indeed something of a hymn to modern liberal democracy, interpreted in terms not only economic, but also psychological. The other, which is sounded at the end, gives voice to the considerations against liberalism – doubts or denials of its capacity to fulfil human propensities – which may be, or have been, put forward. The countervailing voice – in particular, Nietzsche's indictment – is reproduced with a forcefulness which matches (despite the unequal apportionment of space to them) the robust defiance of liberal democracy as a universally desired as well as desirable order. (It is not clear, it seems to me, to what extent its desirability is *ultimately* independent of the fact of its being widely desired). Consequently, the robustness of the voice against liberal democracy undercuts the voice in its favour, even though the voice against is cited rather than endorsed. Whether this effect of the confrontation of thesis and antithesis – an effect which (as mentioned) belongs more to tone than to statement – is intentional or not is hard to tell. But then, authors' 'intentions' are more elusive matters than might be supposed.

Religion gets a mention in the course of the discussion (after all, one may scarcely expect it not to). But its treatment is one of the least satisfactory features of the work. And its brevity is the least of the reasons for this. The essential issue is the perspective in which religion is considered. It is assessed for its compatibility or otherwise with liberal democracy. The two things are viewed in a binary scheme. And the terms which govern the dualism are 'rational' and 'irrational'. If there is a single notion, in which the imperfection of the work may be held to be concentrated, it is reason. Throughout, the conception of reason is exclusively modern: the calculative, instrumental, utilitarian rationality which Max Weber saw as the defining feature of the modern mind. This is all the more surprising in view of the consideration given to Plato, whose idea of reason was as far from the mo-

modern idea as it could possibly be; as was also Aristotle's idea. 'All men by nature desire to know': this is how Aristotle's book on metaphysics, memorably opens. In this he was at one with Plato, whatever his discontentment with his teacher on specific points of doctrine. The classical view of reason was that it led to an apprehension of the truth, the essence, of things. The contemporary view, by and large, is that it is what leads to production, organisation, prosperity, improvement of self and world. The contrast cannot be greater. Heidegger was alone, in his time, to detect the birth of the modern, which he detested, in Plato; although nowadays academics often take Heidegger's claims as settled.

Who is right in all this, which era's view is to be preferred, is the wrong question. It cannot be answered. To answer it would require God's vantage-point. But it would seem important, in any theoretical evaluation of the *zeitgeist*, that its variance from antecedent civilisations be borne in mind. Otherwise the exercise in question would end up employing the very tenets of modern culture as a litmus test for assessing the merits of that culture. It is fair to say that this is what *The End of History* in large part does.

In fact, while the notion of reason as it appears in the book reflects the tenets of modern culture, it is also ill-defined. We learn what reason is partly through what it is not. And where something is taken for granted as rational, it is not altogether clear as to why. Nationalism and race – like religion – are said to be irrational.⁶ The desire to be recognised as equal (to everyone else) is rational. But does this mean anything other, or more, than that we (insofar as we subscribe to democratic liberalism) profess the creed of universal egalitarianism? Conversely, when the contrary sentiment, 'the desire to be recognised as greater than others', is qualified as 'irrational', the word being placed in front of the phrase without further comment, what are we to understand by this word that is other or more, than that we reject the sentiment? But on what grounds are we to reject it? Certainly not, we should think, by reference to nature. It is a matter of common observation that human beings are unequally endowed. Nor, obviously, by reference to achievement.

However, these objections miss the mark. The basic axiom of liberalism is not natural equality in any concrete or empirical sense

(although historically, at the origins of egalitarianism, the congenital handicaps of human beings that were known were few in number; moreover, they were mostly external, rather than so deep-seated as to affect an individual's very sense of self). Similarly, as we know, liberal egalitarianism does not deny inequalities of achievement. It locates equality elsewhere. Where this is, is an interesting question. The answer we may expect is that it is inherent in the human person as such. This is analogous to what we find in Kant, one of the central planks of whose moral philosophy is the idea that pure humanness, the rational being as such, abstracted from the particulars of temperament, emotion and the rest – everything which combines into what we call personality – possesses inherent dignity.

We might pause here to note two characteristics of this Kantian notion as well as its variants, including egalitarianism. One is that it is ideal rather than empirical, and thus reminiscent, indeed derivative (for how else could it have come into being?) of Judaeo-Christian and classical traditions. The rational individual in Kant's philosophy is not to be found in the world of experience, of appearances (phenomena). It lies beyond the world – not, to be sure, in a supernal, parallel world, but in a world of ideas, in the special sense of idea that Kant has in mind (here, a postulate which regulates human conduct). Whether we say that this is a denatured or otherwise mutative form of the 'beyond' in religion – the space proper to God or other spiritual beings, like angels; or whether we hold that the 'beyond' of religious belief was never thought of, in essence, as being a 'somewhere', even a spiritual 'somewhere' (if this is not a contradiction in terms) and that it is consequently more akin to Kant's idea than we might think – whether, that is, we think of Kant's idea as reflecting, in a pale form, the ideas of revealed religion, or else we think of the latter as an embryonic, imperfectly developed form of the former, the fact of their continuity, evident in (to use Wittgenstein's terminology) their 'family resemblance' remains significant.

We might make the point in another way. If modern anthropology is apt to see the gods as 'mythical' (without the derogatory connotations of 'mythical' understood as spurious or fictitious), then we must say that Dignity or Equality, as the ideal notions that they are, are no less mythical. This is not intended to debunk the creed of Kantian or ega-

litarian liberalism. It is merely to emphasise that the ultimate premises of these creeds are not anymore the product of science and reason than the ultimate postulates of any other creed. There is always room for reiteration of this point, for like the religions, philosophical creeds, including modern creeds, have their blind spots.

The other point to be made follows from this. Just as the worship of God is liable to degenerate into worship of idols so, sooner or later, the ideal reference-points of modern creeds lose their ideal character. If it is true that the egalitarian ideal was once conceived as transcendent, as autonomy, reason and dignity are conceived in Kant, it is certainly not the case now. The egalitarianism which forms the basis of the modern notion of human rights has the twin characteristics of being thought of as concretely attainable, and remaining unattainable. Politics and law in modern liberal, democratic societies is forever in the business of removing inequalities – between the poor and the rich, black and white, the languages and cultures of the majority and minorities, male and female, heterosexual and homosexual, the clever and the dull, adult and child, the sane and the insane, the physically able and the handicapped, the law-abiding and the criminal. But not only do interventions made in the name of human rights trigger the inherent instability, in either of two fixed directions, of a seesaw or a pendulum. They also have a vast reproductive capacity. The groups seeking redress have a way of dividing into sub-groups. Between these, equity is incessantly required. And new groups or identities have a way of sprouting between and around existing groups and identities. Contemporary group proliferation is, moreover, unlike the proliferation of sects or denominations in the history of religion, or of political parties in the nation state. They are formed not on the basis of beliefs, traditions or ideologies, but under the impetus of a single motor: the demand for recognition – of self or group, the group being essentially, in this late modern conception, a projection of the self.

Recognition is the keystone and the crown of liberal democracy in Fukuyama's vision of it. Or to use a more accurate metaphor: the edifice of liberal democracy rests on the twin pillars (in his view) of the material quality of life and the provision of recognition. The term 'recognition' is used intransitively; we are not told what or who is to be recognised. Of course the implied, ready answer is: the individual,

person, or self. But not only are these not identical; they are conceptions rather than facts, though they are related to facts; and as conceptions, they have varied through the major epochs and civilisations of human history. The tripartite self of Plato, with its division into appetite, spirit and reason; the soul seeking revelation or beatitude through divine grace; the universal rational self of Kant; the modern self desirous of recognition – these are not different names for a supposedly single thing. They are different constructions, in which the raw materials of biology, mind and society are organised into different configurations, with differing allocations of value. What constitutes the entity, then, which inherently wants, and inherently deserves, ‘recognition’?

Fukuyama obtains the notion of recognition from Hegel. Whether Hegel meant it in the sense it implicitly has in Fukuyama, a sense more explicit in the more general parlance of our day, is a question for scholars of Hegel. (Like many non-specialist would-be readers, I find large parts of Hegel exasperatingly impenetrable – if not a hazard to health). The fact is, however, that in the democratic liberalism of today the person is essentially understood as a bearer of wants or desires. The desire for recognition is by definition one of these desires whether or not it is accorded supremacy over the rest. And the discourse of human rights is an extension or vehicle of this being of desire, in the space (so-called ‘society’ or ‘community’) where discrete carriers of desire, called ‘individuals’ encounter, or enter into relations of various sorts with one another.

There are, of course, other things to add. There is reason, but in our technological society, this, as mentioned, is now predominantly instrumental. There are passions other than desires – not only aggression, for example, which may be linked to or even subsumed into desire if the latter is understood widely enough. But there are also the ‘purer’ passions – for knowledge, for friendship, for beauty, for art, for music and literature, for religion. But all these are changeable in their inner nature. And such changes in their inner nature as may occur are due to changes in their outer environment, in the social context in which they are embedded. Moreover, the changes are normally unconscious or imperceptible.

So, today knowledge is increasingly equated with information; the

difference is not even noticed; and government policies on education, increasingly flattering students by treating them as customers, and teachers as service-providers, and the aim of education as nothing more or less than advancement in and of the market, actively further this sea-change in the age-old human pursuit of knowledge. It goes without saying that the close association of knowledge and the sacred which lies at the basis of every major civilisation of the world – an association palpable, for instance, in the Indian terms *jnan* for knowledge, and *guru* for teacher (or better, master) – not to mention Confucianism – is now apt to appear (if it is at all comprehensible), as at best quaint, and at worst, ludicrous.

Take now human relations. Here too there has been nothing short of a sea-change. Capitalism, the engine of modernity, introduced the phenomenon of contractual relations between free-standing individuals into social life. At the same time, the modern state helped to reinforce the hitherto unknown division of life into private pursuits and public restraints and obligations. As a result, contractual relations were confined to the world of commercial exchange, allowing passionate loyalties and commitments to be pursued in what were now exclusively 'personal relationships'. These were preserved in ethnic or religious communities, and not least in the sanctuary of (the increasingly nuclear) family.

But perhaps it was only a matter of time before the model of the market, hence of contracts between free and free-standing individuals, would come to dominate all areas of human relations, including conjugal and filial relations. I distinguish, incidentally, between 'free' and 'free-standing' aspects of individuality as the former indicates primacy of the will; while the latter indicates an individuality denuded – or liberated, depending on one's normative preference – of all attachments which have not been freely willed. Of course, as Michael Sandel has argued, the difference between willed attachments and those embedded in tradition or community is not merely a difference in the means by which they arise⁷. The attachments themselves are so different, in their very nature, as to deserve different names.

The family is now on the wane, thanks not only to the greatly diminished tolerance of the modern individual for constraints on freedom or desire, but also to new technological possibilities for procreation.

No less symptomatic is the transformation under way of parent-child relations into relations of contractual rights and obligations. It need hardly be added that the justification of this change in terms of the child's need for protection is worlds apart from the movements in nineteenth century Europe for example, or in some parts of the developing world today, for campaigns for enlightened upbringing of children. The contemporary trend has roots not in charitable sentiments or meliorative science, but in an ideology which seeks to transform the child, as it previously sought to transform adults, into free and free-standing individuals, subject only to self-willed attachments.

It might be thought that a passion for arts may be the last refuge of the self in pursuit of some transcendental order. But this is not so. The contemporary relation of the individual to art (at least in the West) is so private, so much in the nature of a recreation, and the works of art themselves stand in such haphazard isolation, just as the categories or traditions into which they fall are so detached from the order governing everyday life, or from a living historical context, that it has none of the links to the larger frameworks that art has had in the past. Add to this the contemporary post-modern criticism of the arts, a criticism which is really a vandalism, and one of a particularly wilful sort. Post-modern criticism does not approach literature in the spirit of wanting to be instructed by it. It approaches it in the spirit of a prosecution, or even of the police, on the lookout for the sins of power, perpetrated against a class, a gender, an ethnicity, a people, a culture, or some more abstract entity. It is fuelled by self-righteousness, and by ideology. Its tone is often shrill, and its language, uniformly ugly. It destroys what it touches.

With all this having been said, this essay titters on the brink of a dangerous conclusion. It is important to draw back, to correct an overwhelming impression it may convey.

It may appear that the present essay is a wholesale attack on the modern world as such; and that, conversely, it represents nostalgia for a past order of life, and perhaps even a longing to return to it. I must hasten to repudiate such a conclusion.

The birth of modernity lay in a spirit of antagonism to old orders, but this antagonism was not, in many parts, unwarranted. Modern liberal democracy thrived, and continues to thrive, in reaction to real evils –

of monarchical, imperial, or dictatorial abuse of power; of the suffering of women; the suppression of dissent or difference; the poverty, sickness and ignorance in classes of society where the deprivation was thought to be inevitable, or not to matter, or even deserved; of a deliberate encouragement of superstition as a means to tame the masses, and keep them in thrall to religious clerisies. The social and political upheavals of the modern age occurred in the wake of humanity's realisation that these chains could be broken. At the same time, the tremendous expansion of the natural sciences, and the technologies they produced, fed new hopes for improvement – indeed to more intoxicated minds, for perfection – of the human estate on earth. Together with commerce and industry, technology fostered an appetite for adventure, expansion and exploration (albeit also exploitation and pillage) on a scale unimagined before. Capitalism, finally, now consumerist and ostentatious rather than austere, fuels appetites which most bygone societies would have found distasteful. In tandem with modern technology, it creates ever new appetites for ever new devices of enjoyment, entertainment and narcissistic satisfaction, even as it creates vast new means for combating poverty, ill-health and general deprivation.

It will be seen that this is a mixed bag, and that the boons of modernity must, in a fair account, be balanced by entries on the debit side. But this is obvious, and a trivial approach to the issues. Less obvious are the unexpected and unintended consequences of some of the major aspects of the modern transformation. Max Weber famously showed how European capitalism grew unconsciously out of a Calvinist impulse to find in a self-disciplined, self-denying life in the world, a life dedicated to sustained work, a testimony to pre-ordained salvation. This mentality found its analogue in the mentality of capitalist enterprise, with its capacity to forgo immediate gratification for long-term yields. But the outcome of this second mentality was not foreseen or intended in the first. By the same token we might well argue, in a Weberian vein not exactly parallel to the logic just mentioned, that the untrammelling of insatiable desire, and the spawning of ever new desires in late modern consumerism is the unintended and unanticipated product of classical capitalism.

But this too, once noted, is a fairly obvious point to make. More hid-

den is the nature of desire. René Girard has observed, as a central point in his highly plausible and interesting theory, that human desire is inherently mimetic. Human beings imitate and adopt the desires of another, who in this respect serves as a model or mediator. It is because the model desires the object – because his desiring of it invests it with prestige – that his or her imitator desires it in turn. The true object of mimetic desire is not the object of the other's desire, but the other's desire itself.

Girard's theory of desire came to be incorporated in his subsequent theory of conflict and violence. But violence, of which modern culture is by no means free, is a large topic unto itself. The point to note for our purposes is that pervasive mimesis (which in contemporary global culture takes the notorious form of celebrity worship) highlights one of the most deep-seated contradictions of modernity. On one hand modern culture encourages people to think of themselves each as a unique being, capable of independent thought and evaluation. But the celebration of individuality is a collective dogma. It has its roots, among other places, in what used to be called mass society. This was well observed by T.S. Eliot, over eighty years ago. Eliot was commenting on literature, more specifically on the state of European literature at the time. But his remarks have a much wider import: 'It is not that the world of separate individuals of the liberal democrat is undesirable; it is simply that this world does not exist. For the reader of contemporary literature is not, like the reader of the established great literature of all time, exposing himself to the influence of divers and contradictory personalities; he is exposing himself to a mass movement of writers who, each of them, think that they have something individually to offer, but are really all working together in the same direction. And there never was a time ... when the reading public was so large, or so helplessly exposed to the influences of its own time. There was never a time ... when those who read at all, read so many more books by living authors than books by dead authors; there was never a time so completely parochial, so shut off from the past. ... Individualistic democracy has come to high tide: and it is more difficult today to be an individual than it ever was before'.⁸

In sum, while the revolutions of modernity occurred in reaction to profound contradictions of mind and society (Hegel is right on this)

and were energised by vistas of new human possibilities, the modern age, especially in this, its late phase is itself bedevilled by very deep contradictions. To say this is to point, above everything else, to the contradiction between the reality and the self-image. This is a structural contradiction, built into the collective psyche, rather than a simple matter of reluctance to face the facts. To reiterate, it is important to keep a theoretical analysis of this kind from being hijacked into romantic, nostalgic or ideological condemnations of the times in favour of a supposedly better order in the past. This would be wrong not least because such thinking is a species of make-believe. At the same time, it goes without saying that any proper understanding of the culture of modernity must be essentially self-critical. It must look its contradictions in the face of its natural temptation to avoid facing the anomalies in its intellectual and cultural foundations.

However, for such analysis to be worth its while, it must have a positive end in view. It must be more than critical. One such end may be gleaned from Charles Taylor's magisterial study of the modern conception of self.⁹ Taylor highlights the contradictions in the formation of modern identity in its relation to the good life with dense, meticulous argument and scholarship. Crucial to his argument is the observation that modern parlance contains within itself pervasive, if unconscious and inarticulate pointers to an objective status of the good. Modern culture, then contains possibilities, within itself, for a way beyond its truncated version of who we are.

This is not the place, not am I equipped, to evaluate this aspect of Taylor's thesis. Suffice it to say that I am less sanguine in this particular respect. The point to note is the more general one about the spiritual possibilities of modernity. There is probably a case for taking a leaf from Hegel's book here. His dialectic method is too schematic; as an 'open sesame' key it must be rejected, though as a flexible tool it has the power to illuminate. Likewise his basically linear narrative of history, in which succeeding stages represent progress over preceding ones, is too doctrinaire. But it is not to be dismissed outright. That the modern order of life represents progress over older orders is an untenable claim; but it is not more untenable than the claim that it is a regression. Both claims are suspect for the same reason. They are wholesale judgements, and so more useful as rhetoric in the service

of political or religious ideologies, than as true descriptions of the world.

Still, assertions about the 'end of history' are far from mere rhetoric. They represent a perspective on the human condition that deserves to be taken seriously. It is a very particular, and immensely influential reading of the human condition. Hegel is its most outstanding spokesman. It is an interpretation which leads us back to the 'religious question' with which we began.

If there is a single idea which reverberates in all interpretations of modernity in the Hegelian or more broadly Enlightenment vein, it is the idea of humanity's 'coming of age'. When Freud said, at the end of his critique of religion, *The Future of an Illusion*, 'men cannot remain children for ever', he was only reflecting the more common presumption of modernity, though in crude terms when compared to Hegel, that human history is a story of humanity's long and painful growth to maturity.¹⁰ Freud was more of a pessimist than an optimist, and this for him proved a happy circumstance. It kept him from an over-enthusiastic endorsement of his times. He knew, from his temperament, from his clinic, from his reading of the Greek poets, and perhaps from self-knowledge, of the human tendency to self-deception. But his work, which was down to earth thanks to his training in science and medicine, sums up a major doctrine of modernity in ready accessible terms. The business of society is to advance to adulthood, just as the business of the individual is to advance, through the years, from infantile, wishful thinking to adult clear-sightedness.

Freud leaves no doubt where religion stands in this scheme. It is a piece of wishful thinking, of make-believe, of narcissism. And it is no accident that when he speaks of reason – the reason of modernity, that is – he is moved to address it, in an unintended parody of prayer, as 'our god logos'.

The analogy with Marx is plain. When Fukuyama, on his part, speaks of religion as 'irrational', he shows his affiliation to the traditions of the Enlightenment. Hegel, it is true, is more protean, and the reading (Kojève's and Fukuyama's) which finds in him an enthusiastic celebration of the modern condition remains in dispute.¹¹ But there is little doubt that Hegel saw religion as surpassed or transcended, even overcome, by modernity, of which the characteristic mode of thought,

in his view, was not art or religion, previous stages in the evolution of social thought, but philosophy.

In the light of the contemporary disarray of academic philosophy, a state endemic, more widely, to the human sciences in general, Hegel's confidence in philosophy, understood as a systematic and conceptual route to knowledge of the whole, can only strike one as bitterly ironic. The contemporary state of fragmentation and uncertainty in the modern human sciences, reflected among other things in a blurring of the boundary between knowledge and opinion and between the objective and the subjective, above all the collapse of knowledge into 'constructions', are all signs of an intellectual disorientation, itself a reflection of the contradictions of late modernity. Here we cannot afford to examine this in detail. Instead, we must content ourselves with a general, if provisional conclusion.

Hegel understood the modern age not simply as a sequel or a successor, but as a culmination, of all earlier epochs. The modern era was not simply a new segment in a procession. It was not just a new phase in a development, nor even a higher stage. It was a new stage which grew out of, and was set to outgrow, the totality of earlier stages in the whole history of humanity. This is well understood by admirers of Hegel, and no matter what disputes there may be over the notion of the end of history, Fukuyama is right in attributing to Hegel the general idea of which this particular notion is a definitive (perhaps too definitive) expression. But the anthropological correlative of this idea deserves equal notice. If the political and social forms of life of earlier historical periods were stages in a movement towards a perfect social order, so religious man must be seen as completed and superseded by the rational, freedom-loving, recognition-seeking, individualistic, economically driven being which is the modern individual. The asymmetry between 'religious' and 'modern' here is significant. It shows that the relation between the two anthropologies is not that of the presence or absence of religious belief, feeling or practice. It is a relation in which the being of modern man has (so it is claimed) successfully attained what religious man had earlier sought but failed (indeed, in Hegel's way of thinking, failed on its own terms) to achieve. The question, therefore, is not at all about the respective truth-values of belief and non-belief. It is whether modern man (in the

generic sense) is a fuller being, a being in which human nature has found its fuller if not fullest expression, relative to the being whose quest for fulfilment once took the form of religious longings and beliefs.

Once we see the issue in these terms, several shifts are found to occur. At one stroke, the question which faces us points to a more inclusive or far-ranging inquiry. This question is broad enough to include that of religious belief and unbelief, as well as the set of questions about the character and destiny of liberal democracy. Of these, the question about the compatibility or otherwise of religion, or a specific religion, with liberal democracy is but one of a subset of issues. They are narrower, and external to the deeper, more comprehensive, and more daunting challenge of the *anthropological* question mentioned above.

Now, all that has been said so far has served to imply our conviction here that the human condition characteristic of late modernity, far from representing the highest and widest satisfaction of the possibilities of human nature, in fact represents a truncated and flawed portrait, if not a caricature, of what it means to be human. When the anthropologist Gregory Bateson, by no means an anti-modern polemicist, remarked that ‘rationality unaided by such phenomena as art, religion ... and the like, is necessarily pathogenic and destructive of life’, he was highlighting only one element, detracting from a vision and an experience of wholeness. Economic and technological rationality is certainly a truncated form of reason, a piece made to stand for the whole. It is one of the more telling signs of the one-sided vision of the human condition characteristic of the so-called ‘end of history’.

It is this question – whether man’s ‘coming of age’ is a reality, or putting it another way, whether the ambition to upgrade man to the status of a god has been fulfilled through the triumph of modernity – that we introduced at the outset of this essay, calling it provisionally, though not finally, the ‘religious’ question. We should now be able to appreciate that what was meant by the ‘religious’ question may be better phrased as the anthropological question. This is not intended to *reduce* theology to anthropology in the manner of Feurbach, Marx, Nietzsche, or other kindred thinkers. It is rather meant to signify the fact that the idea of God is inseparable from the idea of man. More

precisely, the idea of God signifies an order, a cosmos, in which human nature is visualised in a particular manner, against a particular horizon, with substantial ramifications for the social order (as well as the terms in which the social order is understood as such) and for the inner organisation – the ‘psychology’ – of the individual. It has ramifications too for how knowledge, intellect, desire or appetite, and the rightness or wrongness of various actions or various modes of living are understood.

The last issue nowadays goes under the name ‘ethics’. But the notion of ‘ethics’ represents, in itself, a characteristically modern way of thinking about what was once subsumed into, and inseparable from an order founded on a sense of the sacred. It is only when that order is no longer in force, and the sacred is replaced by the secular realm of facts, that the notion of ‘values’ is born. There are no values where there are no facts. If all being is converted to the realm of facts, a realm believed to be fully and solely intelligible to the disengaged, ‘disenchanted’ enterprise of science, the moral dimension of human nature necessarily finds expression in the intellectual activity known as ‘ethics’. The goal of this activity is to apply, or bring to bear ‘values’ to one or another domain of ‘facts’ – like medicine, business, or law. But application of values to facts is a notion which presupposes their segregation. We could scarcely find a more vivid reflection of this disjunction than in the existence of *programmes* or *departments* of ethics, which thus becomes a subject in its own right, in schools of medicine, business, or indeed, philosophy. What this technalisation of moral life exhibits is one of the significant contradictions of modernity.

It is because the picture proposed in the above two paragraphs has far broader dimensions than the terms in which the human-social-cosmic order was envisaged in the historical religions, that the notion of anthropology was recommended as preferable to that of religion. The latter has too specific and too historically contingent a meaning. Still, the religious question is implicit in the generalised anthropological query. This is apparent, for instance, in the following remarks of a professional anthropologist, intended as a critique of the modern mind – remarks which are evocative of the religious category of the sacred, yet have a more general import: ‘Consciousness separates

humans from each other, each in solitude behind his own eyes, each imprisoned by his own skin, each enclosed alone between the dates of birth and death. The common sense of separation endorses the common sense of self-sufficiency and autonomy, notions that are sanctified virtually to the point of apotheosis in Western capitalist society. But of course they are illusions. Although humans are metabolically separate from one another, and although consciousness is individual, humans are not self-sufficient and their autonomy is relative and slight. They are parts of larger systems upon which their continued existence is contingent. But the wholeness, if not indeed the very existence, of those systems, may be beyond the grasp of their ordinary consciousness'.¹²

The place of religion in a critique of late modernity must not, however, be assumed uncritically. The sins of religion are legion. The wars fought in the name of religion have been brutal and relentless. The persecution of heretics by custodians of orthodoxy remains an indelible blot on the history of every organised religion. It is often asserted that the life-cycle of an individual religion exerts a reassuringly meaning-giving role at critical points in his or her natural development. But this fact must not be allowed to mask the morbidity of temperament, the escapist obsession with other-worldliness at the expense of this-worldly action, the guilt-ridden conflicts resulting from inflexible taboos on sexuality and other natural passions, the suppression of free thought in favour of blind acceptance of dogma, the irrational, emotional excesses of mystical cults, which are among the legacy of religion. To ignore these is not only to show a thoroughly biased mentality, it is also frankly immoral.

Indeed, it is not surprising, when we remember just how much religion has to answer for, that the Enlightenment in all its diverse strands sought to curtail or eliminate the influence of religion. The separation of state and religion which ensued was, and remains, one of the major achievements of modernity. Much of the discussion about religion, society and politics today tends to revolve around this particular issue. But important as it is, the political issue is apt to be over-emphasised. On the broader, anthropological question of religion the modern mind is hardly qualified to pass triumphant judgement. If religion has been responsible for considerable distress and cruelty, the

revolutions of the modern age (including the French Revolution of 1789) can hardly claim superior moral ground. Again, if religion has its share of adverse effects on the psychological or spiritual well-being of individuals, so does (as we have tried to show) the culture of secular modernity.

But this, as we have just argued, cannot be allowed to be the last word. The choice between modern 'progress' and a full-fledged return to traditional religion is a false choice. In evaluating the latter, it is necessary to face, fairly and squarely, those features of religion which fail the test of their compatibility with the well-being of man. By definition, such assessment must be part of an anthropology of religion in the comprehensive sense of this term.

In the following section we offer some rule of thumb indications of what such an anthropology might consider.

III

It is safe to say, as a generalisation, that human civilisation represents a twofold management of human desires or appetites. On the one hand, human passions and needs are the very stuff of social and cultural order. On the other, human wants and appetites require to be regulated or transcended in the interest of the whole, in whichever terms the whole is understood. And it is not merely desires and the passions which stand in need of regulation and sublimation: so does the ego (which, incidentally, is not the same thing as individuality). For human appetites are by their very nature selfish, or at the very least, self-referential. As such they are formidable impediments to the claims of a transcendent order. No doubt, there are the altruistic emotions, under whose impetuous individuals are capable of disregarding their personal needs or wants (indeed in rare, extreme conditions, of sacrificing their life). Sociobiologists are not altogether agreed as to whether altruism is an elementary effect or a complex, higher emotion. The emotion which David Hume called sympathy, which is felt by discrete individuals for one another must be distinguished from the socio-cultural order as such. Social emotions may well exist where society in any effective sense does not. Society is something over and above – irreducible to – sociality among individuals.

What has just been said about the relations between egotistic passions and the cultural order, where the former is inescapable, even necessary to the latter, while the latter requires transcendence of the former, is hardly a new idea. It is a problem with which humanity has grappled since at least the appearance of reflective language. Indeed, awareness of this problem may already be embedded in pre-reflective forms of language. It may be symbolically present in ritual.

Durkheim was well aware of the problem of the relation of the individual to the social order, though he did not quite see it in the terms just sketched. Looking back, while saluting the many features of Durkheim's work which represent important and original insights into human society and history, a number of deficiencies also spring to attention. He did not give due consideration to meaning – an omission discernable in his neglect of discourse (a topic which became important in social science well after him). It is part of this same omission, that in the importance he rightly gave to the place of ritual in religion, he failed to see ritual as expression, communication or statement, focussing instead on the function.¹³ For this reason, Durkheim is worth reviewing today.

The problem indicated above has been the express theme of reflection through the course of history. The Greek tragedians are concerned with it. And so are the Greek philosophers: Plato's book-long inquiry into justice in the *Republic*, for instance, leads him to devote huge consideration (a fact likely to baffle many a modern reader since modern culture rejects or otherwise disregards the idea of correspondences between the structures of self and society) to the relation between appetites, spiritedness and reason. Aristotle pursues the problem in his own terms. The source-texts of Judaic, Christian and Islamic faiths (confining ourselves to these here, for reasons of manageability) are centrally concerned with how the self, with its supply of egotistic passions, may relate to a transcendent God – how its faculties of passion and reason may be checked or re-orientated, and in fact transcended, through its discovery of its bonds to the whole.

The same problem exercises modern thought and culture. It exercises Kant, who side-steps the social order, and finds universality, at one stroke, in the autonomous individual and an autonomous reason triumphantly disengaged from the passions. Hegel, of course, spots the

flaws in this condition. After him, the problem continues to demand attention. Freud, modern enough to see the self-transcendence demanded by civilisation as mere self-restraint, and still more, to regard it as a price to be paid – though Freud was not a straightforward rationalist, but rather a realist about human nature – worries about the size of the price. Earlier, Nietzsche was astute enough to detect the relation between the self and transcendence to lie at the heart of religion; modern enough to see this relation as oppressive, and to want man to take the place of God; and disgusted enough with middle class modernity, with its obsession with petty satisfaction of petty appetites, to want a new kind of man, a man who had the dimensions of a god.

But, even as we cite these examples to show the permanent concern in human societies with the difficult relationship between desire and social order, we become aware of the very different terms in which the relation has been understood and expressed. It is, in fact, not just the relation, but the very nature of order, which is differently understood. The difference between the view that society arises out of contract and the view that social order precedes the possibility of contract is only one, and a relatively extreme manifestation of this difference. In our own formulation, we have wavered between the words ‘civilisation’, ‘socio-cultural order’, ‘transcendent order’, ‘religion’ and the like. We have used these words inter-changeably here not because each of them is synonymous with the others (clearly they are not); but because none of them quite conveys what we nevertheless palpably have in mind. This uncertainty is not something we should pass over as, if pondered on, it might prove revealing. But there is no scope here for pursuing it further.

Instead, therefore, we shall confine ourselves, for the remainder of this paper, to religious articulations of transcendent order. In doing so, we may usefully keep two principles in mind. One is that religion is not the only possible expression of transcendence. The other is to recognise that the dwindling importance of religion in modern times as a basis for social order cannot be explained away simply as a consequence of rising scepticism. Assuming that such explanation can be proposed in terms which are not circular, it fails, all the same, to explain the issue at hand. Nor do theories of secularisation focussing

on the political or social structural transformations of modernity do full justice to it. Such theories convince only if we take ideas to be epiphenomenal to material reality; this is a way of thinking whose shortcomings have long been laid bare.

There is help here to be had from Hegel. We do not need to go along with his full-fledged schematicism to appreciate the suggestiveness in his view of how intellectual paradigms succeed one another through major periods of human history. I refer to the idea of transformative contradictions. Briefly, this may be interpreted as follows. Any order of life includes propositions which represent that order to itself; which serve to make it count as authoritative – as justifying or requiring acceptance – in the eyes of its members. However, such principles may come to be doubted, not on the superficial grounds of individuals' capacity or proclivity for dissent, but on account of a far weightier feature of social history. This is the structural tendency for inherent contradictions within such doctrines, and the contradiction between the doctrines and the reality which the doctrines seek to describe or account for, to come to light. At this stage the whole system of reasons, the whole accounting (or else sections of it substantial enough to count as fundamental) may be thrown into question. The result is the appearance of a critical self-consciousness in a social space where previously there might largely have been automatic or unquestioning adherence. Attempts may be made to patch over the gaps or the contradictions. If the disparity between the accounting and the reality is large and systematic, it produces what in one tradition of thought arising from Hegel is called ideology. But such attempted solutions may not succeed. The contradictions may prove too glaring to be reconciled. And the whole system of authoritative reasoning or accounting which is integral to the communal order may unravel. A new stage of social existence and consciousness is thereby reached, where a new synthesis is built on the ruins of the earlier framework – a synthesis whose intended goal ('intended' in an other than willed or subjective sense) was, precisely, to resolve the contradictions in question.

If we are to rely on this viewpoint, not as a description of actual, chronological events but as a method for interpreting the logic of change, whereby one order may be seen as both outgrowing and

growing out from within another, we may see religion as an order whose internal contradictions, and whose contradiction with the reality of the world it accounted, gave way to modernity.

But nothing in this compels us to think that the essence of religious order was thereby rendered obsolete, or that the ideology of modernity which succeeded it was free of serious contradictions. That the latter is not true is implicit in our discussion so far. Whether the former is true or not depends in part, but not critically (for in drawing on Hegel we need not adhere to his own intentions) on the fate of fundamental religious concepts, like that of God, in such an interpretation. On this, one modern scholar of Hegel has this to say:

‘Hegel does not argue that we should *replace* the concept of God (or, in general, the divine) with the concept of humanity. Rather, we must find a place for the divine within the concept of humanity. That is, Hegel is not arguing ... that we should see the divine as *only* a fanciful projection by humanity of itself and its highest interests, a kind of fiction and illusion that humanity needs now to cast off. For Hegel, the divine is real, not a fiction that we have made up and which we now (in a more “enlightened” age) [must] discard. The divine (the sacred) is that which we see as the ‘ground’ of everything and as such having a value that transcends all other more relative values. The sacred is what *counts for us* as having an “absolute” value that is also incommensurable with other values Although the divine can quite obviously be given a theistic interpretation, the concept of divinity (and therefore religious reflection) is not intrinsically tied to theistic conceptions. Hegel’s point is that we regard as divine, as the object of awe and reverence, that which we take to be the “ground” of all belief and action, and that which we take to have absolute value ...’.¹⁴

Let us leave aside the question as whether or not this is a correct interpretation of what Hegel says. For that is a question for Hegel scholars, while what we are concerned with is the point of view attributed here (correctly or otherwise) to Hegel. This point of view, in a nutshell, is an anthropological as opposed to a theistic or traditionally religious concept of the divine. (The term ‘anthropological’ is used here in the generic, etymological sense, referring to a study of human nature). In this connection, we find ourselves asking three questions.

The first, obvious question is why we need the notion of the divine at

all. This is the question that those who subscribe to secular modernity will answer negatively. To be sure, those who reject the divine are not the same as those who call themselves 'atheists'.

The question, then, is whether the category of the divine is redundant. In fact, proponents of the redundancy thesis have a much harder task than it may seem at first glance. They will have to show that the account of the human condition in the passage just cited, an account corroborated by the prolific evidence now available from the work of social anthropologists is false. This is a tough claim to sustain. It is far more in accord with evidence to say that every society, so far as we know, subscribes to a hierarchy of premises and values, including a set of absolutes that are fundamental and irreducible. As mentioned, we only have to think of notions such as human dignity, freedom, human rights etc. to realise that this is no less true of modern democratic societies. If it seems wrong to call these absolutes 'divine', this is only because of the theistic associations of the word. Perhaps 'sacred' will sound less impertinent. Once the *fact* of the universal presence of absolutes is granted, however, how to characterise them becomes a verbal rather than substantive question.

A second question then presents itself. We must ask whether or not an anthropological restatement of the divine is viable. If it is not, we might want to determine whether such a notion either withers away for lack of something essential to the religious concept of the divine, or else (what is worse), it is fraudulent – that is to say, it is misapplied; and in being misapplied, it is guilty of deception, and may further inflict evil by drawing on the human proclivity for fanaticism and placing it in the service of a new-fangled, possibly sinister deity.

Whether we decide that an anthropological restatement of the divine is thus viable or not, a third question presses for attention. Why do we need such a re-conceptualisation? If it is unviable, the question follows naturally. Even if it is thought viable, however, the need for it is not obvious. After all, many religious thinkers who find secular modernity incapable of meeting humanity's true needs are content to find the solution to this in traditional faith. Why must anyone who is dissatisfied with secular modernity want, as an extra step, to re-interpret religion in new (anthropological) terms at all?

This is a legitimate question. But just as we must not dismiss it out of

hand, neither must we peremptorily reject the case for a re-statement of the traditional framework of theistic faith. The strongest case for this lies in the fact that what we call traditional religions, betraying in the use of these words or their equivalent, a static, enduring object, have in fact evolved through history in ways suggesting substantial internal transformations. If, once we see this, we are able to discern systematic patterns in religion's self-transformation through history, the case for a modern re-statement becomes, in effect, a case for continuing self-transformation. This would ideally be shown to be something integral to the religious function in human societies. An anthropology of religion in this inclusive sense is the only basis on which religious change could reasonably be argued for. The alternative, which is to call for religious belief and practice to be brought 'into line' with modern times is tendentious. What it really says is that religion must cede its claims to one or another modern ideology (the likeliest candidate being democratic liberalism). The call for re-interpretation then translates itself into a demand for subordination of religion to contemporary doctrines. To this a perceptive and self-respecting believer will ask: why should we?

Why should they, indeed? This is precisely the question that liberal theologians generally fail to ask, let alone take seriously. It seems all too easy for liberal theology to take the validity of modern liberal values for granted. Approaching their tradition with these lenses, they 'find' (lo and behold) democracy, pluralism, freedom, feminism and human rights in the Bible and the Qur'an – just as an earlier generation of theologians found Marxist-style revolutionary ideas in these texts. When theologians of this ilk care to give theoretical justification for what they do, there is nowadays a ready slogan to hand: hermeneutics. But hermeneutics does not explain; it names. The question remains: why ought a modern hermeneutic be tailored so as to endorse modern absolutes?

We find ourselves on the brink of an inquiry which is too large to attempt here. We must necessarily content ourselves, therefore, with summary remarks.

IV

In speaking of the claims of a self-transcending order, we have so far neglected the terms in which that order comes to be stated or represented in social consciousness. These terms are axiomatic. They are not logical deductions, not conclusions based on observation or evidence. Logic as well as appeal to observation and evidence may indeed (and usually is) enlisted in support of the axioms. They are nevertheless axioms, not products of logic or observation. This does not mean they are empty abstractions. They are, if you like, the symbolic face of the order, the cosmos, the whole, which presents itself to human social consciousness. We say 'face' rather than 'vehicle', for the two things are inseparable. This is not a relationship of means to ends. Nor need we identify the order with empirical society. Durkheim famously saw the divine as a name for society. Since society envelops the individual (for the individual belongs to society, not vice-versa), and as society precedes and outlives the birth and death of its individual members, it was society, in Durkheim's view, which was the source of religious emotions. It was society which was the fount of the idea of the divine, and of the spiritual principle surviving death. Religious awe possesses individuals when they are most in touch with the collective, namely in the 'effervescence' of ritual. The sacred is generated in this experience. The sacred is the self-representation of society in the realm of the ideal. It may be represented as God. But God is neither a necessary name for it, nor independent of it.

It can be said, in criticism of this, that in thus de-mystifying God, Durkheim ended up mystifying society. For if 'society' is not the aggregate of individual lives, if awareness of it does not result from everyday awareness, is it right to apply the name 'Society' to this ideal, *a priori* entity? Is it not misleading? The result of Durkheim's line of thinking was already anticipated in the revealed faiths when they warned against idolatry. Historically, the prohibition of idolatry was probably part of the socio-political conflict between the Hebrew prophets or the Islamic prophet with their (his) opponents. But the inner meaning, the constitutive logic of idolatry as a concept is something else. It contains the insistence that the Absolute named God in religion must not be identified with any determinate entity. This does

not guarantee that the idea of God in the revealed faiths is immune to idolatrous uses. It is perhaps as susceptible to such a use or interpretation as any other form in which the Absolute is conceived (e.g., the State in Hegel). But the original intuition of difference signalled in the concept of idolatry retains its force. And it is at least arguable that Durkheim abolishes this difference.

The challenge, then, is to consider the possibility of ultimate axioms, ultimate postulates about the cosmos (distinguished from the physical universe) and the human estate on earth, while keeping at bay the collapse of these axioms into (to speak theologically) idolatry; or (in social and political terms) the politics of communal totalitarianism.

Here, precisely, is where an anthropology of religion drawing upon the most scattered and wide-ranging data – modern and pre-modern, Western and non-Western – has a contribution to make. This anthropology would establish, to begin with, the function of ultimate postulates in the establishment of an order, a system of beliefs and values ranging from the most encompassing and irreducible to the secondary, the contingent and the circumstantial. That the foundational axioms are ultimate means that they cannot be reduced or traced back. That they are all-encompassing means that they must be such as to accommodate the sum-total, more or less, of the data of knowledge and experience available at a given time. That they are absolute implies that they are *accepted* as such. The act of acceptance is highly significant. It establishes the quality of truth, whether of beliefs or a way of life (as indicated in expressions such as ‘living truthfully’) in and through an acceptance of a set of ultimate co-ordinates. This is profoundly different, in level if not kind, from the correspondence theory of truth, where truth is a quality attached solely to propositions of fact, subject to ultimately physical verification.

Yet, if *acceptance* (called ‘faith’ in theology) is the ultimate, irreducible human social act from which everything else derives, it is not henceforth exempt from critical reason. The ‘henceforth’ is a critical word, however. The condition of truth, the fact of the order expressed discursively in ultimate postulates, are not established in an act of reason. The foundation of society is not, has never been, and cannot be Cartesian. The theory of society as a product of calculative reason is a retrospective projection from a society already under the domina-

tion, or encroaching domination, of calculative reason. It is not a position supported by anthropological observation. However, the primordial act of acceptance becomes pernicious if it is carried all the way through the system of postulates, from the ultimate to the most adventitious. Moreover, these postulates are seldom static. They exist in a continual process of modification, re-adjustment, addition and subtraction – through the rate of change, and the level of frank acknowledgement of it, will differ according to how far up or down the hierarchy of axioms (from the proximal to the distant) the state of flux happens to be in a given case).

What Spinoza called the drive to the perseverance of being (*conatus in suo esse perseverandi*) is not confined to individuals. It also characterises social orders. The anthropologist, Gregory Bateson, proposed that ‘adoptive systems are organised in ways that tend to preserve the truth value of certain propositions about themselves in the face of perturbations continually threatening to falsify them’.¹⁵ But we must also pay attention to the price that is sometimes paid in the self-perseverance of systems. As just mentioned, the primordial acceptance of order, and of the truth of the postulates signifying that order, harbours tendencies towards various forms of pathology. Here we are concerned with religious pathologies. An anthropology of religion must include an account of religious pathology. It is important, however, that this account be part and parcel of an understanding of religion in its own right – that is to say, which is not dictated by the axioms, the ultimate postulates, of anti-religious modernity.

We may here mention some features of social orders conceived in religious terms, positive and/or negative, which help avoid or encourage, respectively, the deformation of such orders into totalitarian orders of mind and society.

In comparison to lower-scale beliefs or values within the order they define, ultimate sacred postulates have a low specificity. This point has been made by the social anthropologist, Roy Rappaport. The idea here is that if such an order is to persevere in the face of systems or environmental ‘perturbations’ mentioned above, it ought to be flexible. Flexibility is ensured by the low specificity of the highest level or ultimate postulates. Flexibility requires that ‘the degree of sanctity accorded to the various directives composing their regulatory dis-

course should be universally correlated with the material or social specificity of those directives. That is, the more specific the rule or command, the more limited the domain of an authority, the less sanctity should support it. To put it in the inverse, highly sanctified directives should be low in political, social or material specificity'.¹⁶

Rappaport gives as an example, the Catholic Church's unyielding ban on contraception, which has been criticised by theologians within the fold as an elevation of a non-fundamental tenet (as they see it) to a level at par with the faith's fundamental principles. In terms of his anthropological theory, Rappaport describes this as an instance of 'over-sanctification' of specific, political, social or material imperatives. An example from contemporary Islam which fits this description all too well is the veiling of women.

Rappaport's idea of the relative non-materiality (or low material specificity) of ultimate sacred postulates has an equivalent in the philosopher, Paul Ricoeur's theory of symbolism.¹⁷

What Ricoeur means by 'symbol' is something more specific than what it does in standard theories of language. A symbol is not just any verbal sign. Nor is it like a code, which becomes superfluous once decodification is done. In Ricoeur's terms, a symbol does not stand for some other determinate thing independently accessible to the mind. It is only in and through the symbol that its meaning (we might say, its meaningfulness) is accessed. Since this is an open meaning, creatively rather than mechanically accessed, it is potentially inexhaustible. In Ricoeur's words, it is a defining feature of the symbolism of the sacred that it harbours a 'surplus of meaning'.¹⁸

Worth mentioning, next, is the endemic tendency in religion to mythologise the divine. Philosophy in former times, and the material sciences in modern times, have been destroyers of mythologised deities. In classical Islam, demythologisation resulted from the interest of outstanding individuals like Zakariya ibn Razi, al-Farabi, Ibn Sina (Avicenna) and Ibn Rushd (Averroes) in Greek and Hellenistic philosophy. Philosophy showed up the deficiencies of a God conceived as a person, with a human personality and human passions, a God who intervenes in the order of nature selectively to inflict punishment on wayward communities in the shape of earthquakes, floods or famines, who answers self-interested prayers from the

pious, and who, likewise, intervenes in the personal fortunes of an individual. Jewish philosophers like Maimonides and above all, Spinoza, stand firmly in this tradition of demythologisation of the divine. Far from being the expression of a merely sceptical impulse, this demythologising rationalism was part of a systematic view which included, among other things, an appreciation of the uses of myth. Building on Plato, and on Aristotle’s ideas, Muslim and Jewish philosophers (the Christian situation is not exactly analogous) saw the religious law as having an essentially political function in society (in the Classical rather than modern sense of ‘political’). As to the truth-value of religion; they saw its contents as a representation, in images and fables, of principles accessible in their pure form to the rational intellect. Crucial to this scheme was the idea of an essential (and desirable) divide between an intellectual elite and the common run of man (*al-khass* vs. *al-amm*).

One need not accept the particulars of this doctrine to subscribe to classical philosophy, to appreciate the critique of literalism which lies at its heart. In our day religious literalism is again a vexing issue. However, technical, instrumental reason is hardly equipped for a cogent critique of religious literalism. Such a critique needs, rather, to be anchored in a comprehensive anthropology.

Insofar as ultimate postulates are not wholly determinate – insofar as they are not wholly tied to a specific content – they allow for a kind of development which is synonymous with what we understand by translation. The Muslim philosophers’ equation of God with the Neoplatonic One, or with the Aristotelian First Cause, and Spinoza’s equation of God with Nature, are cases in point. The question is frequently raised as to whether these substitutions are really equivalents – whether, for example, Spinoza’s Nature is really equivalent to a believer’s God; and whether one could conceivably worship or pray to Spinoza’s Nature. This question contains a genuine query. But as it stands, it is badly posed. It takes on a different light if we re-formulate it in terms of translation. If we ask whether Spinoza’s Nature is an appropriate translation of the God of revealed religion, we would approach it in the same way as we would test the suitability of the translation of a given a seminal concept from one linguistic context to another. Unless we are literalists, we recognise that all translation of

seminal concepts is a form of transposition. It is a translation. In assessing a given case we do not look for copies; we look for correspondencies. And in looking for correspondencies we look for clusters of surrounding terms and surrounding meanings. We look for what is called the semantic field. We cannot assess the suitability of a key term in translation without considering the system of meanings of which it is a part.

In this light what Spinoza replaces religious myth with does not seem all that far-fetched. This will become apparent only if we remember that Spinoza's Nature is not the nature investigated by modern science, though Spinoza is a foremost admirer of science. And if we remember, further, that what Nature means for Spinoza is something which is not only contemplated theoretically, but when contemplated, transforms one's life. It is the whole. When a life is viewed as part of the whole, one's passions, understood in their true nature and scale, fall into place. One's wants or desires come to be seen, as we say, in perspective. And this implies a certain detachment, a detachment which is not simply self-control, but the product of an enlarged, extended consciousness.

Put in these terms, Spinoza's thought shows obvious resonances with revealed religion. Considered exclusively from within the religious framework, the resonances might appear feeble and distorted. But there is also the possibility that considering *both* frameworks from a third space, we might look beyond the determinate content of each, to something transcending them both.

This space for transcendence is vital, for just as religious symbols are prone to ossify, so are the concepts of philosophy. Whether Spinoza's notion of Nature is symbolic enough, hence sufficiently open-ended, to be subsumed into the kind of idea of the cosmos that we need today, if we view the human depredation of the earth at this point in time as something akin to a sin, and if we feel that we need a global and cosmic ethic which is in some ways akin to religious reverence, is a separate question. It is incidental to the larger question.

In any case, the cosmology that we find in someone like al-Farabi is too closed, too determinate to be of much use today. To be confined to the framework of the terms and vision of classical or medieval philosophy, as authors like Henri Corbin and Seyyed Hossain Nasr seem

to do, is to succumb to a literalism, indeed a dogmatism of its own. It mirrors the opposite literalism and dogmatism of a religion hostile to rational inquiry.

This latter type of dogmatism, characteristic of religious orthodoxy, contains several elements. One is the over-sanctification cited above. Orthodox Islam clearly shows this feature in its tendency to regard the entire shariah as divine, hence complete and immutable. The conceptual source of this outlook lies in the idea of the Qur'an as the direct, verbal expression of the will of God. This way of thinking, which concretises the divine, by abolishing the distance between the divine and the mundane, taking everyday communication as a model for the idea of divine speech, is an endemic tendency in all religions founded on a book, so much so that it ought to form a topic in its own right in modern studies of religion.

Muslims often resist attempts to question this notion. Their resistance deserves one's sympathy rather than scorn. For, if the intellectual choice for a Muslim today is between what passes for traditional faith, anchored in theism, and radical secular humanism, he will be justified in fearing lest he throw away the baby with the bath-water, even if the baby (to abuse the metaphor) is only a semblance of the baby of tradition. The modern believer finds himself in this respect on the horns of a dilemma. The conceivable alternative is an anthropology which steers free of a reified theism on one hand, and the ideological culture of disbelief on the other. However, it is interesting to note one feature of which many Muslims today appear unaware, namely the complexity, on this point, in Muslim history itself.

One is reminded, for instance, of the Mu'tazili view that the Qur'an is a 'created' entity, as opposed to the orthodox view, which came to triumph in Sunni Islam, though only at the end of a protracted struggle, that the Qur'an is an 'uncreated' speech of God. In modern times, Fazlur Rahman touched on the same issue from another angle in his remarks on the relation of the Prophet Muhammad to the Qur'an. His formulation lacks the combination of subtlety and precision we find in the best among the theologians of the classical age. Where they had behind them the traditions of Hellenistic and Near Eastern philosophy uncontaminated by the politics of identity and power, the modern Muslim theologian lacks both a continuous Islamic tradition and

politically uncontaminated philosophical systems at hand. Hence Rahman could put his point only in vague terms. Yet its thrust is clear: 'whereas on the one hand, the Revelation emanated from God, on the other it was also intimately connected with [the Prophet's] deeper personality'.¹⁹

What the modern Islamic age lacked by way of an architectonic Islamic framework (a lack also reflected in Iqbal's philosophical work, where the Qur'an, Nietzsche, Sufi poets, Heisenberg and J. B. Haldane are juxtaposed randomly) is found to be present in earlier Islamic ages. The genius of Ibn-al-Arabi for an integral vision of reality is probably unparalleled in classical Islam, and certainly unparalleled in modern Islam. The genius of an individual goes only part of the way to its product. The other part has to be supplied by the time and milieu in which he lives. That is the material on which his genius may feed.

Ibn-al-Arabi had the perspicacity not to be so mesmerised by the religious picture of God as to be unable to see into its heart. He saw the character of the divine to lie, *par excellence*, in the principle of creativity. Without reducing this creativity, in the manner of a Feuerbach, to a projection of the empirically human, he assimilated the two, preserving the notion of an Absolute while linking not only religion, but also the God worshipped in religion, to the human faculty of creative imagination. Hence the truly bold postulate of the 'God created in the creeds' (*al-ilâh al-makhlûq fî'l mu'taqadât*).²⁰

This postulate implies the relativity of all actual, existing faiths. It establishes the ground for what we today call ecumenism, and brings into view what we today call pluralism. These were not a conscious or deliberate aim of his, however. A similar point may be made about the wide variety of ideas which are welded together in a seamless union through his fervid, yet disciplined, imagination. His time and milieu supplied him with numerous streams of ideas, orthodox and heterodox, Islamic and non-Islamic. They all fused in his work to produce a compound which was more than the sum of its elements. But again, he was not *seeking* this result. He was not seeking to be 'interdisciplinary'. Neither was he seeking to be 'original'. His originality lies neither in the materials he used nor in his interpretations. All these may be found individually, in one or another form, elsewhere.

His originality lies rather in his ability to begin again at the origins. It lies in his ability, so to speak, to reveal the revelation. For him the Qur'an is not a text inviting commentary. It is a creation (a word to be understood here as a gerund rather than a noun) which demands an answer by way of a creation.

All this shows, incidentally, how true creation occurs outside conscious control. In intellectual life, over-consciousness is lethal to true creation. What we nowadays call Islamism is inimical to genuine Islamic thought. What produces is not Islamic thought, but a propagation of the idea of Islam. Genuine Islamic thought can only arise today, as it did in the past, by individuals who have the traditions of Islam (whatever other traditions they may also have) in their bones; who possess a fine, reflective intelligence which works, partly consciously, partly otherwise, on their inheritance, their experience and their milieu; and who are not seeking, out of all this, to create an Islamic work, although others may come to think of it as Islamic. Needless to add, such co-incidence of time, place and mind, such a balance of conscious reflection and subconscious creation, cannot be planned.

Let us resume identifying what for want of a better word we have called the pathological potentialities in religion. The limitations of classical philosophical interpretations of religion to which we alluded earlier leads us to another potentially negative aspect of the ideational frameworks of social orders. To be viable in the long run, such frameworks must be commensurate with the full range of human experience and knowledge. The danger here is one-sidedness. The limitation of classical philosophy in Islam (Farabi, Averroes) is that it is not just rational, but rationalist. It subordinates emotion and imagination to logic. In the event, it misconstrues the deepest roots of human culture, including religion. Conversely, the limitation of mystical Islam (Sufism) is that it tends, by and large, to suppress reason in favour of the ecstatic and the emotional.

Yet another failing in ideational systems is failure in coherence. Knowledge entails coherence, just as information does not. Information may occur as discrete elements, while knowledge implies an interrelation of parts. Consistency or coherence are therefore essential to human knowledge. It follows that the ever-expan-

ding domains of knowledge within the reach of humanity today exert a pressure – a force of gravity to vary the metaphor – on ancient propositions about the world.

It is said that when Laplace was asked by Napoleon about God, when he presented him with his purely rational and experimental theory of the universe, he replied that he had no need for that hypothesis. His comment marks a major change in human consciousness. No longer, in the light of the knowledge and outlook of the day, could God be brought in to explain natural events. Voltaire's jibe about the earthquake in Lisbon as having anything to do at all with the wickedness of its residents marked the encroaching triumph, at large, of naturalistic explanation. Today we take naturalistic explanation of natural events for granted. We find explanations in the old mode, where earthquakes, floods, famines or plagues were targeted visitations of divine wrath of specific, miscreant communities, to be not only a scandal to reason, but an offence to morality. Examples of utterances in this vein today which are morally scandalous include reactions to AIDS, or the recent Tsunami disaster, which interpret them as punishments of the alleged debauchery of its victims.

Such pronouncements bring disrepute to religion, and weaken its hold over those who suffer, or sympathise with those who suffer such calamities. But a sober view of the matter should show that there is no binary conflict between religion and reason, or religion and science, involved in these reactions and counter-reactions. What is in process, rather, is the nature of the growth of human knowledge. Human knowledge grows through mutual adjustments, through the appearance of ever-new anomalies and contradictions, and through a perpetual attempt to resolve them. And religious thinkers, faced with the prospect of having to abandon God as a 'hypothesis' may in fact conclude, to the advantage of their own faith, that such an interpretation of God is crude or shallow, and perhaps at odds with genuine religious experience, and with the original and deepest intuitions behind the idea of the divine.

It may be, again, that in contact with new discoveries, and new perspectives arising in the aftermath of the discoveries, earlier propositions may not be explicitly rejected, but fell quietly by the wayside. In other cases, they may come to be enlarged or extended. With the

rapid advances in the neurosciences now, for example, we can no longer think of the human soul as a substance distinct from the body. This has implications for traditional beliefs about purely spiritual survival after death. One reaction to such perplexities is to isolate traditional beliefs from new knowledge, placing them in water-tight compartments. But this, precisely, is to incur incoherence, which is bound to make the weaker sets of ideas, in the long run, irrelevant. This does not happen in a declared manner, for only intellectuals are apt to put into thought and words the intuitions or convictions about the world held by the majority. People do not as a rule spell out the inter-connections between ideas, or lack of them, to themselves. They display them in their actions and their way of life. But it would seem that there is a drive in any viable or successful cultural system away from anomalies or contradictions too deep for their survival. Again, these may take the form of a conflict between religion and science. But they need not. And apparently scientific challenges to what are seen as religiously inspired positions may in fact prove salutary to religious understanding. The challenge of neuroscience to our conceptions of personal identity, for example, may make us more aware of non-dualistic conceptions of the human in the Bible or the Qur'an, when we no longer look at these through the lens of post-Biblical or post-Quranic theologies, which were shaped by strands of Greek philosophical traditions.

We have been considering scientific and theoretical instances. But the thrust for unity or consistency between our various beliefs, and between our beliefs and our living experience, extends beyond the intellectual sphere, and into social life at large. It is no longer possible, for instance, to believe in the intellectual inferiority of women, or of their capacity to contribute to society, in the face of undeniable evidence to the contrary. It is no longer possible to hold that individuals whose sexual or emotional make-ups deviate from what we take to be the norm necessarily lack moral virtue, intellectual capacity, or social productivity. Such changes in our perceptions result partly from advances in scientific knowledge, and partly from the more diversified experience of life in a modern liberal state. But it is important to appreciate that the evolution which occurs in this way is probably based on underlying principles of human culture, and the nature of human knowledge. Religious transformations must be seen as sub-

species of those lawful principles. It is one thing to recognise these, but quite another to exploit them for ideological mileage, and to demand, in the service of what is claimed as reason, modernity or science, but is in fact the ideology of secular fundamentalism, that supposedly static religious ideas submit themselves to the test of the ostensibly superior reason of modernity; and that the ideas be issued with a writ requiring them to reform, or else perish.

If we now step back and consider the course of the argument which has run through this entire essay, the following conclusion emerges into view. Contemporary culture – what we have called late modernity – is not only full of internal contradictions, it reflects a diminished conception of the human estate on earth. But, rather than stopping here we might go on to ask ourselves a methodological question, as to why it is that the malaise of late modernity, visible at a cursory glance, though accountable in different ways, is so often ignored, under-stated, or otherwise passed over in silence, in so many celebrations of modernity. We have here highlighted a fairly obvious answer to this question. It is the epistemological problem. So long as we rely on categories of understanding bound to modern culture, we shall never take the first step, let alone succeed, in seeing the world of mind and spirit characteristic of late modernity in some sort of an objective, sober, critical perspective.

Nor shall we, by the same token, do justice to other beliefs and ways of life, whether these are still extant, or belong to a bygone age. We owe it to the canons of intellectual integrity to take their measure honestly, rather than through the prejudiced prism of modern doctrines. More importantly, we might allow them to challenge our preconceptions, showing not necessarily that these are wrong, but that they are relative and partial. We might then have a glimpse of alternative social vistas, alternative structures and values, in alternative ways of balancing our self-centred needs and wants, and the claims of larger social and cosmic orders.

But here we verge perilously on the brink of nostalgic, romantic and indeed, delusive appeals to supposedly ideal, virtuous regimes of another time and place, or communities around us which appear to have retained such regimes. Such utopian fantasies may be agreeable, even intoxicating. But they involve an unacceptable sacrifice of clear-

sightedness. Indeed, they may also lead, not infrequently, as we know from 'Islamic' revolutions nowadays, loss of life – for causes that are, despite appearances, not pure or noble, but tainted with the age-old human weakness for power and dominance over others.

For this reason too we have endeavoured here to circumvent binary mentalities, whether between tradition and modernity, or religion and secular culture. Binary or dichotomous mentalities of this type are ill-conceived as well as treacherous. But we have also rejected the soothing, convenient fiction of the middle way. This is exemplified most of all in liberal theology, which banks on a gentle, reasonable and equal critique of traditionalism as well as secularism, thereby hoping to make peace with the world as it is. But such reasonability will not satisfy the truly searching (not to speak of the truly thirsty) soul; and its reasonability may, on one's scratching the surface, show itself up, after all, as only a religious cloak for a triumphant modern, utilitarian, instrumental reason.

To avert a binary view, we have here acknowledged, albeit in a brief, schematic fashion, potentially pathological varieties of religion. There is room for research today for a more detailed, nuanced and non-partisan study of the sources, the presenting features and underlying structures of such pathologies.

When all is said and done, modern thought will be duty-bound to return to the question of the sacred, something which is envisaged in modern culture, only in fragmented and displaced forms. Now at the conclusion of this essay, when its direction and reservations are more clear, we need not hesitate to answer the religious question which we raised at the outset. We might say now that late modernity worships the false god of what it chooses to call the free individual; the individual defined as a bundle of wants and desires, negotiated and regulated by instrumental reasoning; seeking and asserting himself or herself defined as a bearer of wants and desires elevated to the level of principle through the modern notion of human rights; and relating to one another, and to their inner depths, under the dictates of the model of a universal market.

It is the contention of this essay that this state of affairs, if unchecked or unsurpassed, is destined to breed the deepest discontents in inner life and social relations. It may even lead, given unhappy conjunc-

tions of circumstance, to one of those epochal crises which mark a decisive turn, for good or ill, in the course of human history.

An intellectual's duty in these conditions is to assess this world honestly without those aggressive, manic pre-judgements to be found in much of the ideologised, polemicised discourse of academic humanities today. Among other things, this calls for an honest re-examination of those complacent liberal values which lure the would-be intellectual into devising comforting and agreeable webs of meaning. These do not help us to probe the human condition. They amount, rather, to a make-believe world of the imagination, built out of theoretical jargon and rhetorical flourishes, which leave everything as it is.

Whatever the merit of the argument, we can be certain of one thing. Whoever manages to make the next breakthrough amid the noisy, jargon-ridden, politicised world of humanistic thought where it has come to be today – whoever has, in a seamless union, the wide-ranging intellect and the spiritual integrity to see beyond the present –

will be doing something akin to what T.S. Eliot claimed Baudelaire was doing in relation to Christianity. Eliot judged Baudelaire to be 'discovering Christianity for himself; he is not assuming it as a fashion or weighing social or political reasons, or any other accidents. He is beginning, in a way, at the beginning; and, being a discoverer, is not altogether certain what he is exploring and to what it leads; he might almost be said to be making again, as one man, the effect of scores of generations'.²¹ What Eliot says may be generalised, leaving aside his specific allusion to Christianity, to the order of life beyond the discontents and contradictions of late modernity.

Notes

1. Cantwell-Smith, Wilfred (1962). *The Meaning and End of Religion*. New York & London: The New American Library.

2. I do not mean to include all social scientists. Among the founders of the field, Durkheim and Weber clearly represent the contrary. Nor has the fundamental identity implied here vanished from the field. Thus, it forms the basic theme of a very recent and comprehensive work in this areas. See Rappaport, Roy (1999) *Ritual and Religion in the making of humanity*. Cambridge: Cambridge

University Press.

3. Otto, Rudolf, *The Idea of the holy: an inquiry into the non-national factor in the idea of the divine and its relation to the rational*; transl. by John W. Harvey. - Oxford: Oxford University Press, 1958.
4. Durkheim, Emile (1995/1912). *The Elementary Forms of Religious Life* tr. Karen E. Fields. New York: Free Press.
5. Weber, Max (1991/1948). *Essays in Sociology* tr. H. H. Gerth & C. Wright Mills. London: Routledge & Keegan Paul.
6. Fukuyama, Francis (1992). *The End of History and the Last Man*. London: Penguin Books, p.201.
7. Sandel, Michael J., *Public philosophy: essays on morality in politics*. Cambridge: Harvard University Press, cop. 2005.
8. Frank Kermode, ed. (1975). *Selected Prose of T. S. Eliot*. London: Faber & Faber, p.104.
9. Taylor, Charles (1989). *Sources of the Self: the making of the modern identity*. Cambridge: Cambridge University Press.
10. Freud, Sigmund. (1927). *The Future of an Illusion*. The standard edition of the complete psychological works. Vol. 21 ed. and tr. James Strachey. London: Hogarth Press.
11. Pinkard, Terry (1994). *Hegel's Phenomenology: the sociality of reason*. Cambridge: Cambridge University Press, pp.337 and 436-437...
12. Rappaport, Roy A., *Ritual and religion in the making of humanity*. - Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
13. Durkheim, Emile (1995/1912). *The Elementary Forms of Religious Life* tr. Karen E. Fields. New York: Free Press.
14. Pinkard, Terry (1994). *Hegel's Phenomenology: the sociality of reason*. Cambridge: Cambridge University Press, pp.254-255.
15. As cited in Rappaport, p. 6.
16. Rappaport, p. 440.
17. Ricoeur, Paul (1969). *The Symbolism of Evil*. New York: Harper & Row.
18. *Ibid.*
19. Fazlur-Rahman, *Prophecy in Islam: philosophy and orthodoxy*. - Chicago: The University of Chicago Press, 1979.
20. Corbin, Henry, *Creative imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi*; transl. by Ralph Manheim. -Princeton: Princeton University Press, cop. 1969. p. 124. I have replaced Corbin's 'faiths' by 'creeds', which I believe to be a more accurate translation.
21. Frank Kermode, ed. (1975). *Selected Prose of T. S. Eliot*. London: Faber & Faber, p. 231.

HISTOIRE ET RATIONALITÉ

*Abdallah LAROUÏ **

Pragmatisme

Permettez-moi de commencer par indiquer les questions que je me suis posées, sans m'étendre sur celles qu'on voudrait m'imposer. C'était après les longues luttes pour l'indépendance des pays coloniaux, à l'époque où dominaient deux grandes idéologies, le nationalisme et le communisme. Le libéralisme, quant à lui, avait servi de justification au colonialisme européen,¹ tandis que le conservatisme religieux avait gardé le silence ou s'était rallié au pouvoir étranger.

La question que nous nous posions tous était la suivante : sur quelles bases reconstruire notre pays, il était bien entendu que nous ne pouvions ni continuer la situation coloniale ni ressusciter le passé qui y avait conduit.²

Les nationalistes disaient : les colonialistes avaient introduit des réformes fondées sur leur propre expérience, leur échec prouve que ces réformes ne nous conviennent pas. Nous devons donc faire preuve d'imagination, marquer nos différences, être nous-mêmes. Ceux qui penchaient vers le communisme tenaient à lui donner une couleur nationale.

Cette problématique pragmatique détermina toute ma manière de penser. Vouloir être libre de toute influence extérieure, vouloir créer, innover, soigner sa différence, enrichir l'expérience humaine, me disais-je, cela est louable, mais est-ce réalisable ?

En me posant cette question, je restais fidèle à l'inspiration pratique que je viens de souligner.³ Pour y répondre, je me suis tourné vers l'histoire. Avais-je le choix ?

* Université Mohammed v, Rabat

De question en question, j'ai retrouvé toute la problématique de la réforme, c'est à dire de la continuité et de la rupture et, par delà l'énorme littérature touchant la révolution bourgeoise de la fin du 18^e siècle européen,⁴ la théorie marxiste.

On donne l'impression aujourd'hui que celle-ci vient de nulle part ou, plus exactement, est le produit d'un malin génie, alors qu'elle n'est que la conséquence de la philosophie des lumières, elle-même résultat de la réforme protestante qui, elle-même, etc.

Le réformateur – ou l'homme d'action, l'homme politique, l'homme historique, expressions équivalentes pour moi – se propose un but et, à cet effet, se donne un exemple. Ce faisant il relit l'histoire dans une certaine perspective, la découpe ou la totalise d'une façon qui est coordonnée au but qu'il poursuit.⁵

Le seul but à l'époque, avoué sinon concevable, était d'édifier un Etat national. Pourquoi ? Parce que nous avons été conquis, menacés de destruction historique par un Etat national (français, italien, espagnol, etc.) qui, pour se consolider, faire taire les dissensions internes, avait entrepris de s'étendre à l'extérieur.⁶

Dans le nationalisme anti-colonial se trouvait déjà une théorie de l'histoire. Il suffisait donc, pour moi tout au moins, de la rendre explicite. Un Etat, pour mériter d'être qualifié de national, doit avoir en propre ses institutions, son économie, sa langue, sa culture, son éthique sociale, etc. A chaque niveau, il se donne un modèle. Ceci est une simple constatation. Nous ne trouvons pas en histoire un chef rénovateur qui ne se soit pas donné un exemple. La raison est simple : le temps est toujours compté. Par économie, le réformateur suit l'exemple qui a déjà fait ses preuves.

Contrairement aux apparences et à ce qu'on a pu affirmer, le réformateur n'est pas guidé par des valeurs à chacune de ses décisions. Son choix premier, en quoi s'incarne une valeur, est déjà fait, avant même qu'il accède au pouvoir ; on pourrait même dire qu'il lui est imposé.⁷ A partir de là ses choix ne sont plus que des expédients, d'où l'appel continuels aux exemples.

Historicisme

Je m'empresse de tirer une première conclusion. L'homme politique ne part pas d'une théorie, mais d'un exemple. C'est là une vieille idée, mais je la présente et l'interprète dans un tout autre contexte, comme on le verra par la suite.

Dès le départ je me suis placé sur un plan pratique, m'interrogeant sur les moyens plutôt que sur les fins dernières ; les moyens en question étant au service de buts concrets et limités.

Mettant le problème des fins dernières entre parenthèses, j'adoptais, chaque fois que je réfléchissais sur la politique et l'histoire, un parti pris relativiste.⁸ C'est cette attitude pragmatiste, utilitariste, relativiste que j'ai appelé, à tort ou à raison, **historicisme**.

J'affirme que l'homme d'action est par définition historiciste. Il n'a qu'un seul point d'appui, l'expérience historique. Lui-même peut dire autre chose, surtout quand il prend sa retraite. Il peut croire qu'il a reçu une mission, qu'il répond à l'appel du Destin, etc. Mais au moment où il agit, où il prend ses décisions, il est sous l'influence d'un exemple et il applique des recettes. C'est pour cette raison qu'il se sent à la fois libre et déterminé, qu'il croit à la volonté et au fatum.

J'ai pris comme objet de ma réflexion l'homme public en train d'agir, et toutes mes affirmations sur l'histoire et sur l'historien découlent de cette donnée première.

Je n'ai pas commencé par réfléchir sur l'histoire en tant qu'ensemble de faits accomplis ou en tant que récit rapporté par des témoins. Je n'ai pas commencé par analyser la technique narrative ou critique des historiens du passé ou du présent. J'ai réfléchi dès le départ sur l'histoire, vue à travers les décisions de l'homme politique au moment où il est sommé d'agir.⁹

Par principe méthodique j'ai chassé du champ de ma réflexion ce que j'ai appelé l'absolu. Je ne l'ai pas nié, je n'en avais ni le droit ni l'envie, mais j'ai jugé qu'il ne relevait pas de mon domaine. Dès lors j'ai défini l'historien comme celui qui prend la même attitude, en opposition radicale au théologien ou au philosophe, qui pour moi est un théologien sécularisé.

Cet anti-absolutisme de principe a eu deux conséquences.

L'historiographie

La première concerne l'historiographie. Celle-ci n'est jamais donnée en totalité, pas plus qu'elle n'est totalisable à un moment donné. L'histoire connue est toujours circonscrite dans son extension et limitée dans sa profondeur. Cela nous le savons depuis la découverte de l'archéologie et la diversification des champs d'investigation.

Mais ce n'est pas là le fait important. C'est que l'homme d'action ne veut pas, précisément, d'une histoire totale ou totalisable ; elle le gênerait même, si elle lui était accessible. L'action exige une connaissance circonscrite, celle qui lui permet de découper dans le donné historiographique des modèles utiles.

Une autre observation est à faire ici.

L'histoire circonscrite par l'homme d'action, l'histoire utile, implique malgré elle une histoire totale ; c'est un effet de la polarité dont il sera question plus loin. L'histoire connue, reconnue pourrait-on dire, indique en filigrane, une histoire totale que l'homme impute à Dieu, aux Dieux, au Destin, etc. Il est illusoire de démêler laquelle des deux notions a précédé l'autre, tant elles sont logiquement liées.

A ce stade de l'analyse nous nous trouvons déjà face à une polarité. D'un côté nous avons l'homme tout court, celui qui médite ou pense ou rêve, de l'autre l'homme « politique ». Le premier a soif de connaître l'histoire totale, dans le rêve ou à travers une vision, pour ne pas agir ou agir par délégation, le second exige une histoire limitée, à sa mesure, pour mettre en pratique son programme d'action.

Toute philosophie absolue de l'histoire, celle qui postule la connaissance de l'histoire totale, actuellement ou potentiellement, par l'entendement ou par l'intuition, nie le libre-arbitre humain et affirme la fatalité, refuse l'influence de l'individu et voit partout la main du hasard. Elle est par définition une théologie, qui doit être acceptée ou refusée en tant que telle.

Je n'ai jamais accepté une telle philosophie et je ne crois pas, contrairement à ce qu'on dit, que le marxisme en soit une. J'y ai toujours vu une théorie critique de l'histoire.

Il y a erreur à mon sens quand on pose à l'histoire des questions théologiques, qu'on exige d'elle des réponses qu'elle refuse par principe d'envisager.

L'historien

J'en arrive à la deuxième conséquence de mon parti pris relativiste. Si on accepte que l'histoire connue n'est jamais totale ni totalisable à un moment donné, on peut se consoler en observant qu'il en est de même de la science de la nature qui, tout en avançant constamment, ne voit jamais la fin de sa quête.

En poursuivant la comparaison, on peut soutenir que s'il n'y a pas de savoir total, ni à propos de la nature ni à propos de l'histoire ; on a fini néanmoins par définir une méthode scientifique dans l'un et l'autre cas. Méthode mathématique, expérimentale d'un côté, méthode critique de l'autre. Ce fut l'heure de l'épistémologie, amorcée depuis longtemps par les grands historiens du passé, reprise, élargie, mise en forme par les néo-kantiens de la deuxième moitié du 19^e siècle.

J'ai pris le même chemin, celui de la réflexion sur l'objectivité dans les études historiques, et surtout sur la singularité de l'esprit de l'historien comparé au littérateur, au philosophe, au juriste, au sociologue, etc. Et j'ai poussé jusqu'à son terme cette façon de voir.

J'ai conclu que non seulement l'histoire ne peut pas être totalisée mais qu'elle ne peut pas être étudiée dans le même esprit et par une méthode unique. De même qu'on distingue l'esprit du physicien de celui du mathématicien ou du biologiste, il convient de séparer la méthode de l'archéologue de celle de l'historien de l'économie, de la société, des institutions, de la guerre, des sentiments, de la langue, de l'art, etc.

Partant de la nature du document utilisé (écrit, figuré, matériel, chiffré, symbolique, etc.), j'ai affirmé que chaque historien spécialisé dans un domaine a recours à une méthode particulière, suppose une temporalité déterminée et aboutit à une vision bien distincte de l'histoire. Il n'y donc pas d'historien en général, même pas d'historien de l'homme ; il y a l'historien de l'homme politique, de l'homme vivant, travaillant, imaginant, rêvant, etc.¹⁰

C'était souligner l'échec de l'ambition de toute une école d'historiens qui pensaient pouvoir arriver à une synthèse globale au moins sur un sujet particulier (le féodalisme, l'Empire napoléonien, la monarchie absolue, etc.)

Pas plus qu'on ne pouvait appréhender l'histoire dans son extension, on ne peut, à mon sens, la sonder en profondeur.

Seul un projet humain, celui de l'homme politique qui se maintient à son propre niveau, qui ne joue donc ni au sage ni au saint, peut unifier un champ historique : la tradition islamique ne peut s'unifier que dans l'esprit du calife ou de son conseiller, l'Empire romain dans celui de César.

Questions de fait

Et voici ma seconde conclusion :

Les deux points qui viennent d'être illustrés, la limitation du donné historiographique, l'impossibilité d'une synthèse dans l'esprit de l'historien, sont à la fois la conséquence et la condition de l'historicisme, théorie de l'homme agissant en histoire.

Si celui-ci est obligé d'avoir recours à un exemple pour pouvoir réaliser son but, c'est bien parce qu'il doit se mouvoir dans un monde 'indéterminé', où n'existe aucune flèche directrice et où son conseiller, l'historien, ne déchiffre qu'une seule écriture, ne parle qu'un seul idiome.

L'exemple est l'aimant qui crée dans l'histoire un champ magnétique, c'est à dire une continuité ou encore une tradition.

L'historicisme postule le relativisme pour pouvoir créer une continuité face à l'indétermination, le hasard, l'insondable Providence.

On voit à quel point il est inconséquent de critiquer l'historicisme en soulignant les limitations qu'il s'est lui-même imposées. Se lamenter que l'histoire n'a plus de direction, ne sait plus où elle va, c'est regretter une situation que personne parmi les historiens n'a postulée. Il existe certes des historiens théologiens mais c'est en tant que théologiens qu'ils ont cru détecter un sens ou une direction. Ce n'est nullement l'attitude de ceux sur lesquels j'ai réfléchi le plus assidûment : Thucydide, Ibn Khaldun, Machiavel, Montesquieu, Hegel, Marx. Chacun de ceux-ci a posé une question de fait :

- Comment gagner une guerre ?
- Comment sortir du tribalisme ?
- Comment unifier une patrie ?

- Comment limiter la monarchie absolue ?
- Comment concilier stabilité et changement ?
- Comment dépasser le capitalisme tout en conservant sa créativité ?

Comme on le voit, il s'agit chaque fois d'une question pratique, d'un objectif limité, propre à un homme politique, un chef d'armée pourrait-on dire. Quelle tactique adopter pour réussir cette gageure-ci ? Quelles dispositions prendre pour atteindre cet objectif-là ?¹¹

Aucun de ces auteurs n'a affirmé dans l'absolu la rationalité de l'histoire, sauf en la postulant dans l'esprit insondable de Dieu,¹² ni celle de l'historien indépendamment de l'objet de son étude. En revanche, ils ont soutenu que l'homme d'action, à partir de l'irrationalité foncière de l'histoire et le choix limité mais libre de l'historien, peut se créer sa propre rationalité, c'est à dire coordonner ses moyens à ses buts. Les jugements de chacun d'eux sur les événements de leur temps peuvent être dépassés, non leur attitude devant l'histoire.

A mon tour, et à la suite des hommes politiques qui m'inspirent, je ne me pose que des questions pratiques

- Comment édifier un Etat ? (Question de Hassan II).
- Comment unifier le monde arabe ? (Question de Nasser).
- Comment réislamiser la société en Iran et au-delà ? (Question de Khomeyni).

Je vous laisse le soin de formuler les questions de ceux qui ne m'inspirent pas (Bush fils, Poutine, Sharon, etc.)

On pourra rétorquer : qui vous permet d'affirmer que vos questions sont bien celles que ces hommes politiques se posent ? Bien sûr, nous ne pouvons jamais en être tout à fait sûrs, le problème des intentions est un sujet de continuel débat. Pour les trois hommes cités en premier, nous partons de leur propre dire et de ce qu'implique objectivement leur activité. Pour les trois derniers, qui sont encore au-devant de la scène, c'est à ceux qui s'intéressent à leur destin de répondre.

Le problème n'est toutefois pas là. A supposer qu'on se trompe sur le projet de tel ou tel homme politique, il reste que les questions qui leur sont prêtées ont un sens pour l'historien alors que les questions, Où va le monde ? Où va l'humanité ? Où va la terre ?, n'en ont aucun pour

ceux qui refusent par principe de revêtir la robe du théologien.

Tournons-nous maintenant à ce que disent d'autres spécialistes (sociologues, linguistes, géographes, ethnologues, etc.), puisque les historiens ne sont pas seuls en cause dans ce domaine. Ces spécialistes constatent des continuités, des amplifications, des simplifications, des déperditions ; certaines positives, d'autres négatives. Citons en vrac : la démographie, l'urbanisation, l'écologie, la distribution linguistique, la communication, la productivité, la technologie, le commerce mondial, etc. Ils vont jusqu'à affirmer que les faits qui nous effraient le plus ne sont que l'autre face d'évolutions bénéfiques à long terme. On devrait en conclure qu'à ces niveaux au moins la raison est à l'œuvre. Les historiens qui étudient les mêmes objets que ces spécialistes partagent leur optimisme, et il n'y a pas si longtemps ces évolutions servaient d'arguments en faveur soit du marxisme soit du libéralisme, soit encore des théories de la convergence, bien oubliées aujourd'hui.

Comment se fait-il alors que ces jugements sont systématiquement ignorés ? Ceux qui s'en prévalent sont automatiquement traités de scientifiques attardés ou de technocrates aveugles.

C'est que malgré tout ce qu'on prétend, on pense que l'histoire de la pluie et du beau temps, de la charrue ou du cheval, de la mouche ou de la souris ne nous concerne pas vraiment, on continue à considérer que la seule histoire qui compte est celle qui est faite par les hommes et pour eux, c'est à dire l'histoire politique.

Nous revenons donc à notre point de départ. C'est donc bien sous l'angle de l'historicisme, tel que je le définis, que nous abordons la réflexion sur l'histoire et l'historien.

Aujourd'hui

A la lumière de cette théorie, demandons-nous : qu'en est-il aujourd'hui de cet homme politique, indépendamment de son mode de désignation (élection, hérédité, auto-proclamation, etc.) ? Cet homme, dans la perspective qui nous occupe ici, est libre de choisir ses priorités, fixer ses buts, prendre ses exemples, commencer son action.

On parle de l'effondrement des empires coloniaux, de l'échec du panarabisme, de la défaite des Américains au Vietnam, de celle des

Soviétiques en Afghanistan. On se place ainsi, sans le dire, sur un certain niveau, celui de la longue durée comme on dit, où l'homme se noie dans son environnement, dans son corps, dans ses instruments, où les historiens se confondent avec les économistes, les démographes, les sociologues, etc. Dans ce cas on doit accepter les explications déterministes, les évolutions amples, celles qu'on dédaigne généralement. En revanche, si on ne s'intéresse qu'à l'histoire politique, à la durée que mesure la vie d'une génération, on devrait reformuler les problèmes et parler de décisions prises par des hommes qui s'appellent Attlee, Nasser, Kennedy, Brejnev ou encore Bush, Saddam, Poutine qui sont jeunes ou vieux, malades ou bien portants, actifs ou nonchalants, informés ou incultes.

Ceux qui désespèrent des hommes s'occupent des grandes évolutions aveugles, celles des chiffres, des espèces, des épidémies. Mais ceux qui tiennent à répondre aux questions qui touchent les hommes, ceux-là doivent observer attentivement comment se prennent les grandes décisions politiques.

Probabilité

Derrière chaque action, nous trouvons une question, un exemple, une recette, nous nous replaçons donc naturellement sur le plan de l'historicisme. C'est parce que l'historien se trouve dans son domaine qu'il est habilité à juger. Juger de quoi ?

De faits connaissables et vérifiables :

- la base des données qui a servi à la prise de décisions,
- le niveau d'action (les institutions, l'économie, la culture, l'idéologie),
- le but à atteindre (territorial, historique, religieux),
- l'exemple (Garibaldi, Cavour, Bismarck pour les panarabistes).

L'historien, doublure de l'homme d'action, reprend le même itinéraire, c'est ce qui permet et la compréhension et le jugement. Mais l'un pas plus que l'autre ne peut prédire à coup sûr le résultat de telle ou telle entreprise, dans la mesure où celle-ci dès qu'elle est amorcée change la situation qui lui a donné naissance. Le deux font nécessairement appel à la probabilité.¹³

Parlera-t-on de rationalité ou d'irrationalité ? Tout dépend du sens que chacun donne au mot. Il nous suffit de rappeler deux faits importants :

- Les premiers historiens critiques ou scientifiques ont pris la géométrie comme modèle de rationalité, c'est pour cette raison qu'ils ont pressenti certaines sciences humaines (économie, sociologie, géographie, etc.) Aujourd'hui encore certaines spécialisations dans les études historiques continuent à être fidèles à cette inspiration.
- Les sciences de la nature, ayant donné l'exemple en prenant la géométrie comme modèle, se sont de plus en plus tourné vers une rationalité de type probabiliste.

Il y aurait beaucoup à dire sur cette convergence. Contentons-nous de souligner que dire que la logique de l'histoire, plus précisément de l'historicisme, est de type probabiliste n'est pas sombrer dans l'irrationalisme ou le fidéisme. La rationalité classique agit toujours au niveau des grandes évolutions (démographie, commerce, technologie, etc.), mais là où il y a action, où il y a décision, c'est de probabilité qu'il s'agit et celle-ci aussi est calculable.

On peut donc reformuler, dans le langage de la probabilité, les questions qu'on se plaît à poser aux historiens sur le devenir.

Qu'est-ce qui est aujourd'hui plus ou moins probable :

- L'ordre ou le chaos ?
 - L'unité ou la désunion des Européens ?
 - La démocratie ou l'autoritarisme ?
 - Le libre-échange ou le protectionnisme ?
 - L'hégémonie ou le déclin de l'Amérique ?
 - La cohésion ou la désintégration du monde arabe ?
 - L'islamisation ou la sécularisation des sociétés musulmanes ?
- Etc.

Beaucoup s'attendent, malgré ce qui vient d'être dit, à ce que l'historien finisse, après ses habituelles précautions oratoires, par répondre par un oui ou un non à chacune de ces questions ; ils s'empressent alors de le ranger parmi les optimistes ou les pessimistes.

En fait il peut bien répondre ; il a même plus de titres que d'autres à le faire.

Optimisme mesuré

Il peut le faire à cause de deux concepts intimement liés à la probabilité. D'abord la **polarité**. On croit choisir entre quelque chose et son contraire, plus précisément on croit qu'en choisissant A on annihile B. En réalité, on établit simplement une hiérarchie, le B, mis en seconde place, est toujours là et fait sentir son effet. Rien dans la réalité ne disparaît, il change seulement de place et de signe.

Ensuite **l'indétermination** (dans le sens de pluralité) du résultat, que certains appellent ruse de l'histoire (Hegel), et d'autres dessein de Dieu (**makr** en Islam).¹⁴ On ne peut pas penser l'histoire sans s'y référer d'une manière ou d'une autre. Il n'y a là rien de mystérieux ; la ruse de l'histoire est une simple conséquence de la polarité, tout juste mentionnée, lorsqu'elle se déploie dans le temps.

Exemples :

L'Allemagne. Ce qu'elle a échoué à faire pendant des siècles, s'unir dans un seul Etat avec le consentement de ses voisins européens, les Américains et les Russes, ses vainqueurs de 1945, l'ont accompli à sa place.

L'Irak. Le programme du parti Baath, unir le pays et en faire un exemple pour les autres Arabes, à la manière de la Prusse, les Américains ne peuvent se faire pardonner sans le réaliser.

Palestine. Construire un mur de séparation, c'est entériner le partage en deux Etats indépendants et concurrents. Imposer une annexion, c'est aboutir à plus ou moins longue échéance, la démographie inégale aidant, à un Etat bi-national. Dans les deux cas, Sharon enterre le rêve des sionistes et réalise partiellement ce que les Palestiniens ont espéré à un moment ou à un autre.

L'analyse que j'ai développée jusqu'ici montre que ces deux concepts sont inséparables de l'historicisme, c'est à dire de la théorie de l'action historique et qu'ils autorisent un minimum d'optimisme malgré d'incalculables destructions et des tragédies individuelles sans nombre.

L'homme politique peut prendre un mauvais exemple, se donner un but inaccessible, recourir à des moyens inadéquats ; il peut donc faire beaucoup de ravages. Mais ce qu'il ne peut pas faire, c'est contrôler toutes les conséquences d'une seule de ses multiples initiatives.

L'analyse conceptuelle, aussi bien que l'observation des faits, montrent que toutes les conséquences ne peuvent pas être partout et toujours négatives.

Cela aussi fait partie des probabilités.

Bibliographie de l'auteur

- L'idéologie arabe contemporaine (Paris, 1967).
 - La crise des intellectuels arabes : Traditionalisme ou historicisme (Paris, 1974).
 - Mafhum a-Tarikh (2 vol., Casablanca, 1992).
 - Mafhum al-'Aql (Casablanca, 1997).
 - Islamisme, modernisme, libéralisme (Casablanca, 1999).
 - Islam et histoire : essai d'épistémologie (Paris, 1999).
- Les idées développées dans ces livres ont été discutées dans :
- Autour de la pensée de Laroui, textes réunis par Bassam Kurdi (Casablanca, 2000).
 - Daniel COLSON, Trois essais de philosophie anarchiste (Paris, Editions Léo Scheer, 2004)

Notes

1. Voir l'étude : « Le droit d'ingérence » dans *Islamisme, modernisme, libéralisme* (Casablanca, 1999), pp. 111-126.
2. C'est à cette époque qu'on commença à parler de colonisabilité (Voir Malek BEN-NABI, *Vocation de l'Islam*, (Paris, 1955).
3. C'est l'argument principal de mon livre : *L'idéologie arabe contemporaine* (Paris, 1967).
4. Il faudrait parler de l'idéologie révolutionnaire occidentale puisqu'il faut y inclure la révolte des colons américains et surtout tenir compte qu'elle ne toucha que le nord-ouest européen.
5. Sur les relations entre l'historicisme et le concept d'idéologie, aujourd'hui injustement dédaigné, voir *La crise des intellectuels arabes. Historicisme ou traditionalisme*, (Paris, 1974).
6. La colonisation du 19^e siècle n'a pas été le fait d'un Empire universel ou d'une Eglise conquérante ; il n'y eut ni conversion forcée ni extermination organisée. Il faut tenir compte de ce fait pour caractériser le nationalisme anti-colonial et comprendre ses ambiguïtés.
7. Les programmes réformateurs de Pierre le Grand, de Mustapha Kemal, de Nasser, de Bourguiba, etc., leur préexistaient.

8. Le relativisme n'a jamais été pour moi une philosophie ou une éthique. D'où le recours, compensatoire, à la fiction.
9. Les historiens qui m'ont inspiré étaient des hommes d'action (Thucydide, Ibn Khaldun, Machiavel, Marx).
10. Voir : *Mafhum a-Tarikh* (Le concept d'histoire), 2 t. Casablanca, 1992.
11. Voir : *Mafhum al-'Aql* (Le concept de raison), Casablanca, 1997.
12. Hegel rationalise l'histoire du point du Savoir absolu, pas de celui qui est accessible à l'homme. D'où son recours à la ruse de l'histoire.
13. *Mafhum al-'Aql*, cité, pp. 253-259.
14. Le radical MKR, qui revient souvent dans les versets du Coran, pose de redoutables problèmes au théologien et au traducteur.

TEMPS ET HISTOIRE

IBN KHALDOUN ET LE SENS DE L'HISTOIRE**

Mohamed TALBI *

L'histoire a-t-elle un sens ?

L'histoire, fruit de la conscience que nous avons de notre existence et de son enserment dans le processus déclenché avec l'avènement de notre espèce, est mystérieuse. Nous la faisons. Mais elle nous fait aussi, et en nous faisant, elle nous échappe et nous transcende. Elle intrigua nos prédécesseurs, et elle continue à nous intriguer. Sans remonter jusqu'à Thucydide, rappelons les thèses de Hegel, « remises sur leurs pieds » par K. Marx. Depuis, de nombreuses études furent consacrées à la question. Les opinions d'A. Toynbee particulièrement provoquèrent beaucoup de remous. En 1958, elles agitaient encore les esprits, et elles furent largement débattues, en présence de l'auteur, au cours d'un colloque tenu à Cerisy¹. Plus récemment encore la revue *Janus*² posait la question : « L'histoire a-t-elle un sens ? » Non, répond résolument René Sédillot, *L'Histoire n'a pas de sens*³. Tel est le titre, intentionnellement provocant, du brillant plaidoyer que cet auteur a consacré à la question.

Dans ce débat éternel, qui ne cesse d'être d'actualité et qui fut souvent obscurci et corrompu par la politique, quelle est la position d'Ibn Khaldun (732-808/1332-1406) ? Remarquons d'abord que cette position, qui est cependant essentielle pour la compréhension de la *Muqaddima*, n'a fait jusqu'ici, malgré le nombre extrêmement élevé des ouvrages et articles consacrés à notre auteur⁴, l'objet d'aucune étude particulière. Aussi semble-t-elle totalement ignorée. En tout cas personne au VI^e Congrès des Sociétés de Philosophie de Langue Française⁵, où furent pourtant épluchées les idées de tous ceux qui,

* Université de Tunis

** Etude publiée pour la première fois dans *Studia Islamica*, xxvi, 1967, p. 73-148, et reproduite avec l'accord de l'auteur

depuis l'Antiquité jusqu'à nos jours, se sont intéressés à l'histoire et à son sens, ne souffla mot d'Ibn Khaldun et de ses théories⁶. Or, comme nous allons tenter de le prouver, les idées de ce dernier sur le sens de l'histoire et le mystère de son déroulement, sont loin d'être négligeables.

Qu'est-ce que l'histoire ?

Mais d'abord, qu'est-ce que l'histoire pour Ibn Khaldun ?

« L'histoire, nous répond-il, a pour véritable objet de nous informer sur les sociétés humaines, (*al-ijtimâ' al-insânî*), c'est-à-dire sur la civilisation universelle, (*'ûmrân al-'âlam*) ; de nous révéler les divers phénomènes auxquels cette civilisation, (*'umrân*), est, par sa nature même, soumise : tels la vie sauvage, (*al-tawahhush*) ; la vie civilisée, (*al-ta'annus*) ; les antagonismes de clans, (*al-'asabiyât*), et les différentes formes de domination qu'exercent les êtres humains les uns sur les autres ; et de nous éclairer ainsi sur la naissance des divers royaumes et dynasties de tous rangs, sur les multiples acquisitions de l'Homme, sur les biens de consommation, (*ama'âsh*), les sciences et les industries, (*al-sanâ'i'*), fruits de son labeur et de ses efforts, et enfin sur tous les changements qui viennent modifier naturellement les données d'une civilisation, (*'umrân*), déterminée. »⁷ (p. 57)

Voilà une définition qui révèle une conception assez large et étonnamment moderne de l'histoire. Elle n'aurait certainement pas été récusée par ceux qui, au Congrès International réuni à Paris en 1950, avaient mené le combat contre les tenants de l'histoire événementielle. Certes, les promesses de la *Muqaddima* ne furent pas tenues dans les *'Ibar*, elles ne pouvaient d'ailleurs l'être par un seul homme dont la vie fut au surplus prodigieusement dense et agitée dans une fresque qui revêtit l'ampleur de son *Histoire Universelle*. Mais le problème n'était pas moins posé avec clarté et netteté. D'où une étonnante curiosité pour tous les aspects de l'activité humaine, et une foule de préoccupations d'ordre historique évidemment, mais aussi économique, sociologique, psychologique et culturel, voire cosmologique et métaphysique. Les méditations d'Ibn-Khaldun confiées à la *Muqaddima* sont tributaires de cette curiosité et de ces préoccupations, c'est-à-dire de sa définition de l'histoire. L'interprétation de l'histoire, lieu temporel du phénomène humain, nécessite en effet un style d'approche qui ne doit

négliger aucune possibilité d'analyse. Car l'histoire – nous le verrons bientôt – est, rétrospectivement du moins, intelligible. De ce fait, elle peut être l'objet de considérations édifiantes, (*'ibar*), c'est-à-dire de réflexions sur son sens. Ce sentiment, Ibn Khaldun, le grava au fronton du monument qu'il éleva à la gloire de l'histoire universelle : il intitula en effet son ouvrage, non sans intention spéciale, *Kitâb al-'ibar*.

Mais si l'histoire est intelligible, voire édifiante⁸, elle n'est pas pour autant un éternel et prévisible recommencement. Le réel est en effet en perpétuelle modification. Les ensembles sociaux qui constituent l'objet de la science historique véritable qu'Ibn Khaldun essayait, en toute lucidité, de définir et de créer, ne sont pas statiques. Complexes et cohérents à la fois – d'où le style d'approche préconisé par l'auteur de la *Muqaddima* pour les saisir dans toute leur richesse et leurs virtualités – ils sont animés d'un incessant mouvement. Le fait historique est singulier et spécifique, nous dit-il. Ne pas tenir compte de ce fait, ou négliger cet aspect des choses, c'est s'exposer fatalement et inévitablement à de grossières erreurs.

« L'une des sources les plus subtiles d'erreur en histoire, nous avertit-il, provient du fait de perdre de vue les changements qui interviennent au sein des nations, (*al-umam*), et des générations, (*al-ajyâl*), au fur et à mesure que les époques et les jours s'écoulent. Ces changements se développent à la manière d'un mal pernicieux et très subtil, car leurs symptômes ne se manifestent qu'après de longues décennies. Seules, dans notre univers, quelques rares personnes parviennent à les déceler. En fait, l'état du monde et des nations, leurs us et leurs coutumes, ne subsistent pas d'une manière uniforme, et ne suivent pas une voie rectiligne. C'est au contraire une suite de changements qui se succèdent au fil du temps, un passage perpétuel d'un état à un autre. »⁹

Autrement dit, l'histoire n'est pas répétition mais évolution. Est-il nécessaire de souligner le modernisme de ces conceptions ?

Pour illustrer cette thèse, Ibn Khaldun cite les exemples des Perses, des Syriaques, des Nabatéens, des Tabâbi'a, des Arabes Mudharites, des Hébreux, des Égyptiens (*al-Qibt*), des Turcs, des Berbères, des Gréco-Romains (*al-Rûm*) et des Francs (*Faranja*). Les changements, insiste-t-il, d'abord imperceptibles, aboutissent « à un bouleversement

général. » (p. 47). Aussi arrive-t-il à cette conclusion – que n'auraient certainement désavouée ni Hegel ni P. Valéry – « qu'aucun fait de civilisation n'est comparable à un autre, car contre une ressemblance, on peut relever une multitude de dissemblances, (*wa lâ yuqâs shay'un min ahwâl al-'umrân 'alâ-l-âkhar; idh kamâ-shtabahâ fi 'amrin wâhid, fala'allahumâ ikhtalafâ fi umûr*). » (p. 1019).

Cette spécificité du fait historique, son caractère singulier, font que la science historique n'est comparable à aucune autre. En particulier, elle échappe aux raisonnements par analogie et aux abstractions théoriques. C'est ce qui explique, fait remarquer Ibn Khaldun, que les hommes de science, rompus à la réflexion discursive, aux raisonnements par analogie, (*qiyâs*), aux abstractions et aux déductions de ce qui sera à partir de ce qui fut, « sont, parmi tous les êtres humains, les moins qualifiés pour la politique et ses cheminements, (*madhâhibihâ*). »¹⁰

Mais si le fait historique est essentiellement en situation, s'il ne se répète pas, s'il est caractérisé en somme par une modification et une évolution constantes, cette évolution, elle, n'échappe pas à un certain déterminisme. Elle ne se fait pas d'une manière anarchique, au hasard. Elle obéit à des lois. Ces lois ne sont certainement pas aussi rigoureuses que celles qui régissent les phénomènes physiques. Mais les phénomènes sociaux, dont le rôle est prépondérant sur le sens que prend l'histoire, ne sont pas moins les résultantes de facteurs complexes, essentiellement économiques et psycho-sociologiques, qui déterminent le déroulement des événements selon une direction donnée.

Comment écrire l'histoire

Comment Ibn Khaldun était-il arrivé à une conception aussi étonnamment moderne de l'histoire ? Au départ, ses préoccupations étaient surtout épistémologiques. Il était hanté – le mot n'est pas trop fort – par le souci d'échapper aux erreurs qui avaient déparé les œuvres de ses prédécesseurs. Il était à la recherche d'une méthode sûre qui pût lui permettre d'établir avec une certaine certitude la vérité historique. Toute la première partie de la *Muqaddima*, (p. 1-68) – qui constitue une sorte d'introduction à la science du *'umrân* dont il traitera ensuite – reflète ce souci. Or la méthodologie classique, celle basée sur la critique externe des chaînes de garants, (*ta'dîl*), et empruntée à

la science du *Hadîth* – à laquelle l'histoire fut longtemps liée – ne lui paraît pas répondre à son objectif. Les travaux de Goldziher et d'autres savants modernes lui donneront du reste, *a posteriori*, amplement raison. Il lui fallait donc découvrir de nouvelles règles, inventer une nouvelle méthode. En un certain sens, il consacra la *Muqaddima*, son *Introduction de l'Histoire Universelle*, à cette tâche. Le secret était en somme à rechercher dans l'approfondissement du '*umrân*', terme que nous expliquerons plus loin. Empruntant à la méthode du *hadîth* et à la rhétorique quelques-uns de leurs termes techniques, il écrit :

« Quant aux récits qu'on nous fait des événements, il est absolument indispensable, en ce qui concerne leur véracité et leur authenticité, de considérer leur conformité, (*al-mutâbaqa*), [à la vraisemblance]. Aussi doit-on, à propos de chaque événement, examiner s'il est possible. Cette façon de procéder, pour ce qui nous préoccupe, a plus d'importance que l'examen de la véracité des transmetteurs, (*ta'dîl*), et présente davantage d'intérêt. En effet, si pour juger de la valeur d'une prescription, (*inshâ'*)¹¹, il suffit de considérer exclusivement la véracité des transmetteurs, on doit, pour déterminer celle d'un témoignage, (*habar*), tenir certes compte de la véracité de ces derniers, mais aussi des recoupements extérieurs, en application du principe de la conformité à la vraisemblance.

« S'il en est ainsi, il nous faut, pour dégager la loi, (*al-qânûn*), qui nous permettra de distinguer le vrai du faux dans les récits qui nous sont transmis, en les soumettant au critère de la possibilité et de l'impossibilité, examiner d'abord les rassemblements humains, (*al-ijtimâ' al-basharî*), c'est-à-dire la société civilisée, (*al-'umrân*). Nous distinguerons ainsi les phénomènes, (*al-ahwâl*), qui sont liés à cette société et lui sont inhérents en raison de sa nature même ; ceux qui sont accidentels et peuvent être tenus pour négligeables ; et ceux enfin dont l'intervention est impossible. En procédant de la sorte, nous aboutirons à une loi, (*qânûn*), qui nous permettra de distinguer, dans les récits, le vrai du faux et la vérité du mensonge, d'une façon démonstrative qui ne laisse aucune place au doute. Dès lors, chaque fois qu'on nous rapportera un fait ayant trait aux phénomènes qui caractérisent la société civilisée, (*al-'umrân*), nous saurons quel jugement porter sur lui, l'accepter ou le repousser. Nous disposerons ainsi d'un critère sûr, (*mi'yâr sahîh*), qui permettra aux historiens de ne pas

dévier de la voie de la vérité et de l'exactitude dans ce qu'ils transmettent.

« Tel est notre but dans ce premier volume. Nous fondons, pour ainsi dire, une science indépendante. Celle-ci se définit par son objet : la civilisation humaine, (*al-'umrân al-basharî*), et l'ensemble des faits sociaux. » (p. 61-62)

En somme Ibn Khaldun, se rendant compte que le vieux *ta'dîl* des traditionnistes est inopérant, et ne suffit pas, en tout état de cause, pour cerner les contours de la vérité historique, a été amené à créer une « science indépendante, (*'ilm mustaqill bi-nafsih*) », ou, selon une autre expression de l'auteur, une « science nouvelle, (*'ilm mustanbat al-nash'a*), *ad hoc*. » Ce qui peut être tenu éventuellement pour historiquement vrai est le possible, pense-t-il, c'est-à-dire ce qui est dans la nature des choses, ce qui résiste à la critique interne, aux recouplements, et répond donc au critère de la *mutâbaqa*, de la conformité aux lois qui régissent l'évolution des sociétés et des civilisations. Et c'est ainsi qu'il fut amené à rechercher, à déceler, à dégager et à exposer ces lois.

Comment procéda-t-il ?

Sa méthode est exclusivement empirique. Ibn Khaldun n'avait pas posé *a priori* le déterminisme historique. Il n'avait pas, à partir d'une Idée, conçu et développé dialectiquement un système cohérent. La dialectique chez lui est d'une autre nature. Il n'était pas philosophe – malgré l'influence d'al-Âbilî¹² sur lui et les commentaires qu'il avait consacrés à Ibn Rusd et à al-Râzî – et était encore moins métaphysicien¹³. Son point de départ était diamétralement opposé à celui de Hegel.

Certes, il était musulman, et avait une foi solide. Ses retraites au *ribât* d'Abû Madyan, ses démêlés au Caire avec des disciples plus tolérants, et l'ouvrage qu'il consacra vers la fin de sa vie à la mystique¹⁴ le prouvent amplement. Mais lorsqu'il s'agit de méditer sur le passé, après avoir posé une fois pour toutes que Dieu est la cause des causes, il ne s'attachait plus qu'aux faits, et essayait de les expliquer les uns par les autres. Il observait, réfléchissait, et cherchait à comprendre. Pour cela, il lui fallait démonter le mécanisme de l'histoire, séparer les différents rouages qui impriment son mouvement à la machine.

Comme cette machine est extrêmement compliquée, on doit, pour réussir cette opération, être un mécanicien consommé, c'est-à-dire réunir une foule de connaissances. L'histoire est une science complexe.

« Celui qui s'intéresse à cette science doit donc connaître les règles de la politique, (*qawâ'id al-siyâsa*), le comportement de tout ce qui existe, (*tabâ'i' al-mawjûdât*), et les différences qui séparent les nations, (*al-umam*), les lieux et les époques, aussi bien sûr le plan de la conduite, (*al-siyar*), de la morale, (*al-akhlâq*), des us et coutumes, des croyances et des doctrines, (*al-nihal wa-l-madhâhib*), que sur tout autre plan.

Il doit être au courant de tout cela par rapport au présent, et procéder à des comparaisons avec le passé pour cerner les points d'accord, évaluer l'étendue des différences, et déterminer [finalement] les causes de ressemblance et de dissemblance. Il doit, également, être au fait des origines des états, (*al-duwal*), et des religions, (*milal*), des débuts de leur manifestation, des causes de leur apparition et de leur raison d'être, comme il doit connaître tout de leurs fondateurs et de ce qui se rapporte à leur vie. Ainsi il aura une connaissance exhaustive des causes de tout événement, et des fondements de tout récit.

Dès lors, il pourra soumettre tout récit qui lui est transmis au critère des règles et des principes qu'il aurait déjà élaborés. Si ce récit s'accorde avec ces règles et répond à leurs exigences, il peut le considérer comme authentique ; sinon il le rejette, et se dispense d'en faire état. » (p. 45-46).

L'historien idéal doit donc avoir des connaissances encyclopédiques, lui permettant de voyager avec aisance, à travers le temps et l'espace, afin de procéder à toutes sortes de recoupements, de vérifications et de comparaisons verticales et horizontales. Il doit, dirions-nous aujourd'hui, pouvoir faire appel à toutes sortes de sciences auxiliaires.

Aussi la *Muqaddima* prend-elle l'aspect d'une véritable encyclopédie comprenant une géographie, une cosmographie, une ethnologie, une politique, un traité d'économie, une classification des sciences, une rhétorique, une pédagogie, et surtout une sociologie étonnamment poussée pour l'époque. C'est en méditant sur tous ces aspects de l'activité humaine, qui constituent le tissu de l'histoire, qu'Ibn Khaldun

dégagea un certain nombre de lois qui semblent orienter le cours des événements. Le point de départ - insistons encore une fois là-dessus - est toujours l'observation concrète. Les faits, cernés et isolés, sont ensuite minutieusement analysés dans une série de chapitres bien délimités. Cette analyse prend souvent, et même presque toujours, l'allure d'une véritable démonstration mathématique, comprenant l'énoncé du problème, suivi de sa solution en une série d'étapes successives aboutissant à la formule *faqad tabayyana anna ...*, c'est-à-dire au CQFD des mathématiciens.

La *Muqaddima* nous fournit ainsi la vision d'un monde structuré dont l'architecture obéit à un certain nombre de lignes de force. L'univers khaldunien n'est pas un univers anarchique, le produit fortuit d'une accumulation accidentelle d'une multitude de faits et de choses : c'est un ensemble cohérent où les phénomènes se conditionnent réciproquement et sont, par voie de conséquence, intelligibles. Pour Ibn Khaldun, l'histoire est avant tout rationalisation du passé humain.

Dans cet effort de rationalisation, l'historien ne doit pas perdre de vue le présent : celui-ci prolonge en effet le passé et l'éclaire. De ses observations, de ses analyses du processus historique à travers une série de faits concrets particulièrement significatifs, en puisant dans les expériences du passé et du présent, et en les éclairant mutuellement les unes par les autres, Ibn Khaldun dégagea empiriquement et rationnellement à la fois, un certain nombre de constantes. Ces constantes lui permirent de tracer les schémas explicatifs de l'évolution des états et des civilisations.

l'État

D'abord *l'État*. Ibn Khaldun le considère, en raison même de la nature particulière de l'homme, comme nécessaire par lui-même. Il y a eu, et il y aura donc toujours des états tant que la nature humaine persistera à être ce qu'elle a toujours été. L'homme, en effet, « a besoin d'une autorité répressive, (*al-hukm al-wâzi'*), et d'un pouvoir contraignant, (*al-sultân al-qâhir*), car son existence ne peut être assurée sans cela. »¹⁵ Cette nécessité découle de la dualité de la nature humaine. Quoique doué de raison, l'homme est un animal agressif, par nature, (p. 71). Comme il est aussi « un animal social, [toujours] par nature », (p. 67), il est également, et par voie de conséquence, un animal « éta-

tique ».

Après avoir démontré, assez longuement, comment la vie de l'*homo faber* et *sapiens* (*dhû l-fikri wa-l-yadi*) (p. 70), ne peut se concevoir qu'en société, Ibn Khaldun explique comment aucune société ne peut subsister sans l'existence en son sein d'un mécanisme régulateur : c'est-à-dire sans l'organisation en État.

« Puis, une fois les hommes organisés en société, comme nous venons de l'indiquer, et l'espèce humaine ayant ainsi peuplé le monde, une autorité répressive (*al-wâzi*), susceptible de les protéger les uns des autres, devient dès lors indispensable. Car l'homme, en tant qu'animal, est par nature agressif et malfaisant. Les armes, ces instruments qui, en principe ont pour but de lui permettre de se défendre contre l'agression des animaux brutes, ne sont guère suffisantes pour repousser les agressions mutuelles, car elles sont également réparties entre tous. D'où la nécessité de recourir à une autre solution pour proscrire ces agressions. On ne peut, évidemment pas, faire appel à un arbitrage extérieur à l'espèce humaine, car tous les autres animaux, aussi bien sur le plan de la raison que sur celui de l'intuition, sont inférieurs à l'homme. L'autorité répressive (*al-wâzi*), doit donc, nécessairement appartenir à un représentant de l'espèce, disposant de la force, du pouvoir, et de la poigne nécessaire pour empêcher les uns d'attaquer les autres.

Telle est, en son essence, la souveraineté, (*al-mulk*). Ce qui précède nous démontre qu'elle est particulière à l'homme, inhérente à sa nature, et lui est absolument indispensable. » (p. 71-72).

Remarquons qu'il n'y a aucune trace, dans cette démonstration, d'arguments tirés de la foi. Bien au contraire, Ibn Khaldun réfute vigoureusement les philosophes qui avancent de tels arguments, (p. 72-73). Cet aspect de la pensée d'Ibn Khaldun, qui a été noté par beaucoup de ses commentateurs, a été particulièrement relevé par E. Rosenthal qui écrit que dans le système de cet auteur : « l'État n'existe pas *ad majorem Dei Gloriam*, mais plutôt pour protéger les hommes, et leur assurer ordre et sécurité. »¹⁶

Donnée donc immédiate de l'instinct de conservation sociale¹⁷, et rouage nécessaire pour l'arbitrage des conflits et l'endiguement des passions, l'État, toujours en raison de sa nature même, porte en lui sa

propre contradiction : il est oppresseur par vocation. La démarche d'Ibn Khaldun, dans son essai d'interprétation de l'histoire universelle, nous apparaît ainsi – et nous apparaîtra de plus en plus par la suite comme essentiellement dialectique. Il écrit :

« Comme la souveraineté (*al-mulk*) n'est en son essence rien d'autre que la [résultante] de la vie en société – laquelle est nécessaire par elle-même – et qu'elle a pour attribut naturel la domination (*al-taghallub*) et la contrainte (*al-qahr*), lesquelles dérivent de l'irascibilité (*al-gadhab*), et de l'animalité (*al-hayawâniya*), il en découle que les décisions de celui qui en est investi s'écartent, le plus souvent, de la justice (*al-haqq*), et sont préjudiciables aux intérêts matériels de ceux qui y sont soumis. En effet dans la plupart des cas, ses exigences pour réaliser ses desseins (*agrâdhih*) et ses désirs (*shahawâtih*), dépassent leurs possibilités. »¹⁸

Autrement dit, disposer de la force, lorsqu'on est un animal irascible, est extrêmement dangereux. Or tout être humain, qu'il le veuille ou non, porte un animal irascible qui sommeille en lui. Le parfum enivrant du pouvoir a la vertu de le réveiller et de le déchaîner. D'où la nécessité de solides barreaux pour se prémunir contre cette éventualité. Ces barreaux, pense Ibn Khaldun, sont les lois, (p. 341), c'est-à-dire en somme les institutions. Plus ces lois sont intangibles, contraignantes pour tous, et sacrées, plus la garantie est efficace. Aussi Ibn Khaldun donne-t-il la préférence à l'État Théocratique (*siyâsa dîniya*) sur l'État laïque (*siyâsa 'aqliya*). Il partage, en effet – après avoir expliqué la nécessité des lois – les États en deux grandes catégories¹⁹ selon l'inspiration de ces lois.

« Lorsque ces lois (*hâdhihi-l-qawânîn*) sont imposées par les sages, (*al'uqalâ'*), les grands dignitaires de l'État (*akâbir al-dawla*) et les hommes clairvoyants du régime (*wa busarâ'ihâ*), on aboutit à une politique basée sur la raison (*siyâsa 'aqliya*) ; lorsqu'elles sont imposées par Dieu, par l'intermédiaire d'un législateur (*shâri'*) qui les institue et les promulgue, on aboutit à une politique basée sur la religion (*siyâsa dîniya*), profitable en ce monde et dans l'au-delà. » (p. 341)

Pourtant, bien que supérieur à l'État laïque, « auquel on peut reprocher d'être privé de la lumière de Dieu » (*fa-madhmûmum aydhan li'annahu nazharun bi-ghayr nûr Allâh*) (p. 342), l'État théocratique n'est pas toutefois, contrairement à ce que beaucoup croient, ration-

nellement nécessaire. De larges fractions de l'humanité, voire la majorité des hommes, ne l'ont même jamais connu, (p. n-73 et 344). Bien plus, même ceux qui l'ont connu, tels les Arabo-musulmans, n'ont pas su le conserver pur et intact. *C'est que cette forme de gouvernement est, en effet, sans fondement dans la nature humaine.*

Or la nature humaine, qui exige seulement l'existence d'une autorité, indépendamment de toute modalité, finit toujours par prendre le dessus. Cet enseignement, Ibn Khaldun le tire de l'histoire du khalifat, et de son glissement irrésistible vers le *mulk*, c'est-à-dire vers une certaine forme de gouvernement laïc²⁰. Cette évolution, que rien n'aurait pu empêcher, car elle est inscrite dans la nature des choses²¹ commença dès le lendemain de la mort du Prophète, devint nettement perceptible avec l'avènement des Omeyyades, et se poursuivit dès lors irrésistiblement vers des formes de plus en plus temporelles de gouvernement. Au bout de l'évolution, « le *khalifat* se trouva vidé de tout contenu ; bientôt il n'en subsista plus que le nom, et le régime devint celui d'une pure royauté (*mulkan bahtan*) », (p. 373), c'est-à-dire qu'il devint purement laïque. Autrement dit, chassez le naturel, il revient au galop. La laïcisation des régimes est en somme dans le sens de l'histoire, et rien, en conséquence ne peut l'arrêter. Aussi Ibn Khaldun évite-t-il soigneusement, comme tous les sunnites du reste, mais pour des raisons assez différentes, de condamner les protagonistes qui furent, plus contraints que libres, les instruments de cette évolution.

C'est que l'État théocratique ne s'enserme pas naturellement dans l'ordre normal des choses. En particulier il est sans racine psycho-sociologique profonde dans le milieu humain. Le *khalifat*, par exemple, ne tire sa justification que du seul consensus (*ijmâ'*) des Compagnons, à l'exclusion de tout autre considération, insiste Ibn Khaldun, (p. 343-344). Or l'axe réel autour duquel pivote l'État est d'une nature totalement différente. Il est fait d'un alliage psycho-sociologique qui porte le nom de *'asabiyya*. Rien de grand ne se fait sans cette *'asabiyya*. Les religions mêmes ont besoin de son concours pour triompher, (p. 283-288 et 362), et elle préside en particulier à la naissance des États, qui meurent aussi de son affaiblissement, de sa corruption, ou de sa disparition.

La *'asabiyya* est donc le véritable moteur de l'histoire, dans le système d'Ibn Khaldun, ou encore, selon l'expression de E. Rosenthal, « la

force motrice du devenir de l'État. »²²

Comment la définir ? Elle est un ensemble contradictoire. Elle est essentiellement antagonisme et conflit permanent. Elle est un phénomène psycho-social qui se caractérise avant tout par la compression explosive, la tension et le mouvement, c'est-à-dire par la force d'expansion qui l'anime et qu'elle communique au groupe. Son but ultime, en raison de sa dynamique interne qui la transcende et dont le contrôle lui échappe, est d'accaparer le pouvoir, et de s'incarner en un État.

« Sache, insiste Ibn Khaldun, que le pouvoir (*al-mulk*) est le but naturel de la *'asabiyya*. Celle-ci n'a pas le choix de ne pas y tendre (*laysa wuqû'uhu 'anhâ bi-khtiyâr*), car il s'agit d'un phénomène inéluctable qui procède de l'économie même de l'existence (*bi-dharûrat al-wujûd wa tartîbih*), comme nous l'avons déjà signalé auparavant. »²³

Ce phénomène, pour des raisons particulières, spéciales à l'histoire du Magreb vers la fin du Moyen Âge, se laissait surtout déceler dans les structures de la vie campagnarde, et principalement nomade. Mais il n'est nullement particulier à ce genre de vie et de production, à l'exclusion de tout autre forme d'organisation sociale²⁴. Ibn Khaldun avait d'ailleurs eu l'intuition de cet aspect des choses. Tout en isolant et en disséquant la *'asabiyya*, surtout à l'échelon du clan, c'est-à-dire là où elle se laissait le mieux saisir et observer à son époque, il signale en effet également son existence, sous une forme bien sûr plus atténuée, et par voie de conséquence moins opérante, à l'échelon de la cité (p. 680-682). Celle-ci, ravagée d'ailleurs par la peste (p. 53), manquait, contrairement à ce qui se passait à la même époque en Europe, d'une bourgeoisie puissante et organisée, sur laquelle le pouvoir centralisateur du souverain pût éventuellement s'appuyer. Elle n'avait pas de *'asabiyya* nettement discernable et efficiente.

Au niveau du clan, par contre, la *'asabiyya* était alors plus visible et plus forte que jamais. Elle se révèle à nous comme un élan vital, ou comme une forme de la lutte pour la vie se développant à l'échelle du groupe. Elle est l'esprit du clan. Animé par elle, le clan se met d'abord en conflit avec d'autres groupes, dans le but de les dominer. Ces conflits peuvent se réduire à une sorte de phagocytose interne et stérile, et finalement avorter. C'est ce qui arrive le plus souvent, et c'est ce qui caractérise justement le siècle d'Ibn Khaldun, du moins au Magreb. Mais ils peuvent aussi déboucher, par absorption et assimi-

lation des *'asabiyât* secondaires vaincues, sur une pyramide sociale dont le sommet sera d'autant plus élevé que la base aura été plus large. Une *'asabiyya* puissante voit ainsi le jour, et se lance dans de plus grandes aventures, qui peuvent à leur tour, si les circonstances sont favorables, se révéler fructueuses et donner naissance à de grands empires, (p. 230-231, 249-250, 290-292, 296-297).

La *'asabiyya* est donc à la fois la force cohésive du groupe, la conscience qu'il a de sa spécificité et de ses aspirations collectives, et la tension qui l'anime et le projette nécessairement, sans qu'il ait la liberté du choix, par degrés vers la conquête du pouvoir. À sa base, on trouve ainsi l'instinct de domination, et des phénomènes de foule. Selon l'aspect sur lequel on a voulu mettre l'accent, on a proposé divers équivalents pour traduire ce terme : esprit de corps, *Solidarität*, volonté commune, (*Gemeinsinn*), sentiment commun, (*Gemeingefühl*), nationalisme, (*Nationalismus*), solidarité agnatique, solidarité, (*solidarity*), conscience collective, *virtù*, une forme de la démocratie militaire décrite par Marx²⁵, etc.

Analysant son contenu surtout sous sa forme tribale – mais en usant d'une formulation théorique qui ne laisse aucun doute sur la portée générale du phénomène dans son esprit – Ibn Khaldun met particulièrement l'accent sur l'infrastructure agnatique qui la sous-tend. Les membres du groupe ont généralement le sentiment d'être liés les uns aux autres par les liens du sang. Ces liens, précise toutefois l'auteur de la *Muqaddima*, sont, sauf exception, fictifs (*al-nasab amrun wahmî lâ haqîqa lahu*)²⁶, ce qui ne les empêche pas d'être extrêmement puissants et opérants. Or seul le résultat compte.

« Lorsque les fruits des liens du sang (*thamarât al-nasab*) sont assurés, c'est comme si ces liens existaient effectivement, insiste Ibn Khaldun. Car qu'une personne appartienne [par le sang] à tel ou tel groupe, cela n'a aucun sens (*li-annahû lâ ma'nâ li-kawnihî min hâ'ulâ'i wa min hâ'ulâ'i*) ce qui importe c'est d'être soumis aux mêmes lois (*ahkâmihim*), et de subir le même sort (*ahwâlihîm*) que l'ensemble des membres du groupe, c'est-à-dire d'être comme soudé à eux (*wa ka' annahu iltahama bihim*) » (p. 229).

La fiction généalogique, si vivante soit-elle, masque donc une réalité plus profonde : celle de la communauté des intérêts, des aspirations, et du destin, servie par une forme particulière et assez complexe de

rapports sociaux, qui revêtent dans l'ensemble une structure semi-vasalique.

Cette communauté n'entraîne pas en effet l'égalité de tous les membres du groupe. La *'asabiyya* n'exclut pas la hiérarchie. Elle la suppose plutôt. Elle est en effet, comme nous l'avons vu, sous sa forme la plus achevée et la plus opérante, le résultat de l'assimilation d'un nombre de plus en plus élevé de *'asabiyât* secondaires. Aussi se présente-t-elle comme un corps cristallin, où les différentes molécules constitutives sont structurées selon une hiérarchie bien déterminée, et liées entre elles par une multitude de ligatures de différentes natures. Ces ligatures sont, bien sûr, celles du sang (*nasab*), mais aussi celles de la clientèle (*walâ*), de l'alliance (*hilf*), du voisinage (*jiwâr*), etc.

À l'intérieur de chaque élément on retrouve, bien entendu, également la même hiérarchie. Cette structuration entraîne naturellement le développement d'une véritable noblesse (*sharaf*)²⁷, à l'intérieur du groupe. Les Maisons (*al-Buyût*) et les hommes se trouvent ainsi pris, les uns et les autres, dans les maillons d'un véritable filet de subordinations réciproques. Ces subordinations représentent le protoplasme psychique et sociologique constitutif de *'asabiyya*. Comme elles forment, à tous les niveaux (*nasab, wâlâ', hilf, jiwâr*), de véritables liens d'homme à homme, il en résulte que la structure de la *'asabiyya* est identique à celle qui caractérise le mieux le système féodal.²⁸ Si la *'asabiyya* ne déboucha pas cependant sur une véritable féodalité, c'est qu'elle manqua de modèle à suivre. D'autres facteurs jouèrent également contre une telle évolution. Au lieu de conquérir des fiefs, la *'asabiyya* présida donc, lorsque le succès lui sourit, à l'édification des États et des empires.

Il est ainsi dans le sens de l'histoire que les États, par ailleurs nécessaires par eux-mêmes, naissent, selon une logique implacable, d'un certain rapport de forces où la *'asabiyya* joue un rôle déterminant.

Leur mort aussi est intimement liée à l'évolution de la *'asabiyya*. L'État, on l'a vu, est oppresseur par nature. Les lois, destinées à éviter ce risque, ne jouent pas toujours efficacement. La plénitude du pouvoir implique des risques d'abus. La *'asabiyya*, qui n'est ni bonne ni mauvaise en soi, et qui ne se légitime qu'en se mettant au service du bien, risque donc d'être un instrument de spoliation et d'oppression, ce qui en définitive mine l'État, (p. 255-258 et 363-364).

Mais les États meurent surtout de la corruption de la *'asabiyya* elle-même et de son asservissement, c'est-à-dire de la dégradation des valeurs et des vertus qui avaient assuré son développement. La *'asabiyya* charrie, dans les courants qui la constituent, les germes de sa décomposition et de son déclin. Elle est un composé éminemment dialectique : sa réalisation amorce son auto-destruction, sous l'effet des contradictions qui lui sont inhérentes. D'abord le pouvoir l'amolli. Les membres du groupe perdent les vertus guerrières, « la spécialisation belliqueuse » propre aux nomades, selon l'heureuse expression de P. Hubac. De pionniers, ils deviennent des jouisseurs. Leurs descendants surtout, qui n'ont jamais connu les luttes de la période héroïque, se montrent incapables de soutenir le régime fondé par les ancêtres. La flamme du début, qui permettait aux pionniers d'affronter avec joie la mort (*yastatibûn al-mawt fi binâ'i majdihim*, p. 300), s'éteint. On perd la foi et on ne meurt plus pour la cause (*wa qalla an yasta'ghira ahadun nafsahu 'alâ-l-mawt*, p. 300).

On meurt d'autant moins pour la cause que la logique du pouvoir entraîne la domestication, ou l'élimination progressive, des fondateurs du régime. Ibn Khaldun développe à ce propos, une doctrine qui rappelle étonnamment celle de « la circulation des élites » à laquelle Vilfredo Pareto (1848-1923) a lié son nom²⁹. La concentration de plus en plus grande de l'autorité, note-t-il, entraîne progressivement le rétrécissement corrélatif de la base qui la soutient. « Le culte de la personnalité » (*al-infirâd bi-l-majd*, p. 296-297, 300 et 328), succède alors à la « collégialité » (*al-majd al-mushtarak*, p. 300) des temps héroïques. La *'asabiyya* qui avait fondé le régime devient bientôt elle-même un objet suspicion. Le chef de l'État, pour mieux asseoir son autorité et accaparer le pouvoir sans partage, essaye alors par tous les moyens, y compris la corruption et le meurtre (p. 530-531), de l'asservir, de la désagréger et de l'éliminer. Tous ceux qui peuvent constituer une menace pour son régime subissent d'une façon générale le même sort, (p. 297). La logique des faits veut que les premières victimes soient toujours les personnalités les plus proches du détenteur du pouvoir, et partant les plus potentiellement dangereuses. Lorsque le moment est arrivé de procéder aux « purges », jugées indispensables à la santé du régime, « les premiers nez que le Chef de l'État rase sont ceux de ses parents et de ses proches, et de tous ceux qui partagent avec lui les honneurs du pouvoir »³⁰, (*kâna awwal mâ yajda' 'unûfa*

'ashîratih wa dhawî qurbâh al-muqâsimîn lahu fi-sm al-mulk, p. 530). Il s'appuie alors, sur une nouvelle classe dirigeante – recrutée parmi les clients, (*al-mawâlî*), de l'État, plus faciles à manier – et sur une foule de parvenus, (*mustana'in*)³¹.

Cette politique entraîne fatalement l'usure de la *'asabiyya*, c'est-à-dire de la classe dirigeante. On ne se sent plus concerné par la gloire de faire triompher quelque idée ou quelque chose.

Par ailleurs l'augmentation des dépenses, qui résulte forcément de toute politique de prestige et de corruption, a des incidences fâcheuses sur le budget. On assiste alors à la concentration des richesses, à la paupérisation de plus en plus grande des masses, à l'inflation et à la détérioration des finances et de l'économie, (p. 301, 501-503 et 534-535). En même temps, le luxe devient de plus en plus tapageur. V. Pareto parlerait ici, dans son système particulier et dans sa terminologie propre, de l'accroissement néfaste « des résidus de la sixième classe », c'est-à-dire de la « religion sexuelle. »³² Désormais l'État, privé de sa *'asabiyya*, s'écroule sous les effets conjugués de ces deux fléaux destructeurs que sont le luxe et l'oppression, *al-taraf wa-l-qahr*, (p. 530).

Ainsi l'État, tel que l'avait observé et décrit Ibn Khaldun, n'est pas un édifice stable, homogène et cohérent. Il porte en lui dès sa genèse, ses contradictions internes qui ne sont autres que les germes de sa vieillesse (*haram*). Cette vieillesse est inéluctable, car elle est un phénomène naturel dans la vie de l'État (*tahduthu li-dawla bi-l-tab'*, p. 528).

Autrement dit, le pouvoir use. L'État se présente donc à nous comme un véritable corps vivant en perpétuelle transformation dialectique. Il évolue, mue, change, et finalement, à mesure qu'il s'étend, se corrompt et se décompose sous l'effet de ses contradictions internes. Né de la *'asabiyya*, il meurt de ses défaillances et de son auto-destruction.

Ces considérations, toutes étayées par de multiples exemples, puisés dans l'histoire de l'Islam notamment, ont amené Ibn Khaldun à imaginer son fameux schéma cyclique d'interprétation du passé³³. Une loi se dégage de l'examen de ce passé, dit-il en substance : les États subissent le même sort que l'homme ; ils naissent, s'usent, vieillissent et meurent ; et on peut déterminer leur âge moyen : « Celui-ci n'excède pas, dans la plupart des cas, l'espace de trois générations »,

(p.304), soit – en évaluant la vie d'une génération à quarante ans environ – cent vingt années d'une façon générale. L'État passe donc par trois étapes principales : celle de la jeunesse et de la croissance ; celle de la maturité et de la concentration du pouvoir ; et celle enfin de la jouissance et de la décadence qui mène vers la mort, (p. 304-307). Ce cycle, qui peut être perturbé par des accidents plus ou moins graves en cours de route, amenant soit l'avortement avant terme, soit le recouvrement d'une nouvelle jeunesse, particulièrement grâce à l'injection d'un sang neuf, (p. 250), est dans l'ensemble irréversible et fatal.

Au cours de cette évolution cyclique ternaire, l'État passe par plusieurs phases, caractérisées par des styles différents dans la façon de conduire les affaires. Les mœurs évoluent en effet et changent à mesure que le régime avance en âge. « Les hommes au pouvoir, à chaque phase (*tawr*), acquièrent des mœurs caractéristiques de cette phase, sans relation avec celles de la période précédente. » (p. 313).

Ibn Khaldun distingue cinq phases principales : celle du triomphe (*al-zhafar*), du partage des responsabilités et de la vitalité ; celle de l'absolutisme (*al-istibdâd*) et des « purges », dont les victimes sont particulièrement les proches collaborateurs du chef de l'État ; celle des loisirs (*al-farâgh*) et de la jouissance ; celle du repli (*al-qunû' wa-l-musâlama*) et du respect des traditions ; et enfin celle du gaspillage (*al-isrâf wa-l-tabdhir*) et de la gabegie, qui annonce l'imminence du terme fatal, (p. 313-316).

Ainsi donc, les États sont mortels. Ils n'échappent pas, en somme, à la loi commune.

Pour appuyer encore davantage ces constatations, fruit de l'observation et de l'analyse du processus historique, Ibn Khaldun ne dédaigne pas, en effet, de faire appel à d'autres arguments puisés dans le monde cosmique et biologique, soumis lui aussi au rythme cyclique et à la loi du dépérissement universel, (p. 72 et 304). La loi, d'abord découverte empiriquement, se trouve ainsi, après coup, vérifiée à l'échelle cosmique et coordonnée à l'universel. Fruit de la généralisation et de la systématisation à partir d'un certain nombre d'observations concrètes, mais forcément limitées, cette loi, une fois intégrée dans un cadre cosmique, acquiert de la sorte une portée plus générale, et, ayant subi avec succès cette épreuve, prend un aspect plus contraignant encore.

Mais si les États, c'est-à-dire les régimes divers et successifs, passent, l'État, lui, demeure, car il est nécessaire. « Lorsque la souveraineté, (*al-mulk*) échappe à une fraction d'un peuple (*ba'dh al-shu'ûb*), elle passe nécessairement à une autre fraction de ce même peuple, tant que la *'asabiyya* ne les quitte pas », (p. 260). C'est-à-dire tant qu'une nouvelle classe dirigeante peut émerger de leurs rangs. L'histoire nous enseigne donc que l'État, éphémère dans ses modalités et ses incarnations diverses et successives, se régénère sans cesse sous l'effet de la force motrice de la *'asabiyya*, et renaît perpétuellement de ses cendres. Il est comme une chaîne infinie, faite fatalement, en raison de la loi universelle d'usure, de rotation et d'évolution, d'une suite sans fin d'anneaux finis. Tel est l'un des sens de l'histoire.

Le *'umrân* d'une façon générale

L'histoire a aussi un autre sens : celui de la marche toujours recommencée vers la civilisation. En effet, l'histoire nous enseigne qu'une force irrésistible pousse, fatalement et nécessairement, les hommes de la barbarie vers des formes de vie de plus en plus civilisées.

Sous quel effet s'engage cette marche forcée, dans cette direction inscrite dans l'ordre naturel des choses ? D'abord, nous dit Ibn Khaldun, « l'homme est sociable par nature » (*al-insân madanî bi-l-tab'*), c'est-à-dire, explique-t-il, que sa vie ne s'épanouit pleinement que dans la cité (*al-madîna*, p. 69). Ainsi, à travers la socialisation, qui débouche naturellement sur l'urbanisation, l'homme tend par nature vers la civilisation comme but ultime du mouvement qui le pousse en avant.

Ce mouvement se fait, lui aussi, sous l'action stimulante de la *'asabiyya*. Mais toute *'asabiyya* ne débouche pas forcément sur un État et une civilisation. Elle peut avorter, (p. 251-252 et 293-296). Elle peut également être négative et purement destructrice. Les Arabes nomades par exemple, et tous ceux qui mènent une existence similaire, constituent de véritables fléaux pour tout État organisé et pour toute civilisation en général. On connaît, bien sûr, le fameux chapitre de la *Muqaddima* intitulé : « Lorsque les Arabes s'emparent de certains pays, bientôt ces pays ne sont plus que ruines. »³⁴ Ibn Khaldun, littéralement traumatisé par l'exemple des Hilaliens,³⁵ nous y explique comment il est impossible d'édifier une civilisation lorsqu'on opte pour l'anarchie, propice au pillage, comme mode de vie, et lorsqu'on

démolit les monuments pour en utiliser les pierres comme supports de marmites, et les poutres comme piquets de tentes. C'est que dans la naissance des civilisations, le genre de vie, les modes de production, et les facteurs économiques d'une façon générale, jouent un rôle déterminant, presque exclusif. On avait déjà remarqué, et cela saute aux yeux, que la méthode d'interprétation d'Ibn Khaldun « élimine résolument l'individu. »³⁶ L'explication est ailleurs. Elle est dans l'alternance de certains phénomènes qui dépassent l'homme pris individuellement. La vie primitive (*al-badw*)³⁷, et la vie civilisée, *al-hadhar*, font partie de ces phénomènes. Le passage de la première forme de vie à la seconde est pour Ibn Khaldun quelque chose de naturel et d'inéluctable.

Il est le résultat de la transformation économique que subit fatalement toute société, du passage inévitable de l'économie de subsistance (*al-miqdâr al-ladhî yahfazh al-hayât*, p. 211) – qui est celle de la vie assez primitive des pasteurs et des ruraux – à l'économie d'abondance et d'épargne (*al-zâ'id 'alâ-l-dharûra*)³⁸, caractérisée par le développement des industries (*al-sanâ'i'*) et du commerce. L'homme se civilise sous la pression de la révélation de ses besoins et de leur satisfaction progressive grâce aux inventions illimitées d'une industrie sans cesse diversifiée. Il s'agit, comme on le voit, d'une civilisation toute matérielle, donnant lieu à une vie de plus en plus luxueuse et raffinée. Ces idées, Ibn Khaldun les exprime dans un chapitre conduit avec une rigueur mathématique et doté d'un titre expressif : « Le passage de la vie primitive à la vie civilisée est un phénomène naturel »³⁹. Il leur donne aussi une formulation théorique d'une résonance étonnamment moderne. Pour répondre aux exigences d'un raffinement de plus en plus poussé, écrit-il, « les industries (*al-sanâ'i'*), traduites continuellement de la puissance en acte (*min al-quwwa ilâ-l-fi'l*), sont sollicitées jusqu'à l'extrême limite de ce qu'elles peuvent offrir. » (p. 211). La civilisation n'est donc rien d'autre que le résultat de la transformation du genre de vie des générations, sous l'aiguillon des besoins, exigeant de l'ingéniosité de l'homme de traduire en actes les moyens propres à les satisfaire. « Sachez, insiste Ibn Khaldun, que les différences que l'on remarque entre les générations, dans leurs manières d'être, ne sont que la traduction des différences qui les séparent dans leurs genres de vie (*innamâ huwa bikhtilâfi nihlatihim min al-ma'âsh*, p. 210)⁴⁰. En somme, les mutations économiques qui changent les

« manières d'être » des gens et le développement de la civilisation qui s'ensuit sont deux phénomènes solidaires et inéluctables, qui se conditionnent réciproquement.

Ces mutations économiques sont elles-mêmes le résultat de la division du travail, de plus en plus poussé, et de la spécialisation. Si un seul homme, fait en effet remarquer Ibn Khaldun, est incapable de produire le strict nécessaire pour lui-même, la production par contre, dépasse largement les besoins du groupe à mesure que celui-ci s'étend (développement démographique) et que ses membres se spécialisent (développement technique) : « Le surplus de productivité ainsi assuré est alors orienté pour répondre aux besoins de luxe et aux mœurs que ce dernier engendre » (*fatusraf fi hâlât al-taraf wa 'awâ 'idih*, p. 649). Comme par ailleurs « les richesses ne sont que les contreparties des services »⁴¹ (*al-makâsib innamâ hiya qiyam al-a'mâl*), il s'ensuit qu'à mesure que ces services se multiplient et se diversifient, l'aisance augmente et s'étend, avec elle l'exigence de perfection s'accroît, et de nouveaux besoins se créent. « Pour les satisfaire, on invente de nouvelles industries » (*wa-stunbitat al-sanâ 'i' li-tahsîlihâ*, p. 650). Et ainsi, de proche en proche, de palier en palier : « le revenu de la cité s'accroît, (*tadhâ'afa-l-kasb fi-l-madîna*, p. 650) ce qui se traduit par davantage de raffinement (*ta'annuq*) et de luxe (*taraf*). La spécialisation et la diversification des métiers, de plus en plus poussées à outrance pour assurer désormais à l'homme, non plus le nécessaire mais le superflu (*alkamâlât*), peuvent atteindre l'absurde, nous dit Ibn Khaldun, qui cite à titre d'exemple, le cas des dresseurs d'oiseaux du Caire, (p. 725).

Ainsi la civilisation matérielle – celle qui intéresse apparemment le plus Ibn Khaldun comme élément d'explication du cours de l'histoire – se trouve être le produit du développement démographique, social, urbain et économique, développement lui-même conditionné par les besoins sans cesse accrus et de plus en plus sophistiqués de l'homme.

Celui-ci, dans cette progression infinie vers la civilisation, passe par deux stades, désignés respectivement par *'umrân badawî* et *'umrân hadharî*.

La notion de *'umrân* est essentielle dans le système d'Ibn Khaldun. Elle est la clé de voûte de sa *Muqaddima*, et elle en commande entièrement l'architecture. Tous les chapitres s'y ordonnent par rapport à

cette notion, ou se justifie par elle. Ibn Khaldun traite en effet successivement du *'umrân* d'une façon générale ; du *'umrân badawî* ; de l'État et des institutions, du *'umrân hadharî* ; des industries et des problèmes économiques ; et enfin des sciences et de la culture. Tout dans ces chapitres, y compris la gradation retenue, a pour but de saisir et d'éclairer les divers aspects du *'umrân*. La *Muqaddima* tout entière nous avertit d'ailleurs Ibn Khaldun d'une façon tout à fait explicite⁴², n'a d'autre objet que la science du *'umrân*, science nouvellement créée pour tenter de saisir le sens de l'histoire. Or le sens du terme *'umrân* n'est pas toujours évident⁴³, et il varie du reste avec le contexte.

D'où la nécessité de tenter d'abord de l'élucider, si nous voulons nous donner la clé susceptible de nous permettre de pénétrer la pensée profonde d'Ibn Khaldun.

Le premier concept que l'on trouve dans la racine 'MR est celui de vie. Le sens de peupler qui en dérive, et que l'on rencontre dans les verbes *'amara* et *'ammara*, est le plus usité. Du verbe *'amara* dérivent trois *masdar* : *'imâra*, *'umûr* et *'umrân*. Le verbe *'amara* signifie aussi faire fructifier. Ibn Manzhur⁴⁴ cite à l'appui de ce sens l'expression : *'amara-l-rajulu mâlahu* (l'homme a fait fructifier son bien). Dans le concept de *'umrân* se trouvent donc réunies les notions de peuplement et de mise en valeur. Le Coran confirme cette acception.

Ibn Manzhur cite à ce propos le membre de verset suivant : « *huwa 'ansha'akum min al-ardh wa-sta'marakum fihâ* (Il vous a créés à partir de la terre, et vous a permis de la peupler et de la mettre en valeur), qu'il commente ainsi : « C'est-à-dire, Il vous a autorisés (*adhina lakum*) à la peupler (*fî 'imâratihâ*), à en tirer votre subsistance⁴⁵, et a fait de vous ses habitants (*'ummârahâ*). » Là s'arrêtent les indications que l'on peut tirer des dictionnaires.

Ni Ibn Manzhur, (m. 1311), qui est légèrement antérieur à Ibn Khaldun, ni les auteurs du *Qâmûs* et du *Tâj*, c'est-à-dire al-Fîrûzabâdî, (m. 1414), et al-Zabîdî, (m. 1791), qui lui sont pourtant postérieurs, n'accordent en effet un intérêt particulier au mot *'umrân*, qui est simplement attesté, sans commentaire. On peut donc penser que c'est Ibn Khaldun qui a lancé ce terme dans son acception technique, ce qui explique les silences que nous avons signalés. Les dictionnaires que nous avons cités ne sont en effet que des dictionnaires de dictionnaires, c'est-à-dire le fruit de la compilation et non du dépouil-

lement des textes. Le *'umrân*, tel que le conçoit Ibn Khaldun, véritable néologisme dans son acception usité pour les besoins de la « nouvelle science », n'eut donc pas l'honneur d'être accueilli par les grands monuments de la langue, exclusivement réservés, comme on sait, au *fasîh*. Nous sommes donc bien forcés, pour poursuivre nos efforts tendant à l'élucider, de nous adresser désormais exclusivement à la *Muqaddima*.

Demandons donc à celle-ci : Qu'est-ce que le *'umrân* d'une façon générale ? C'est d'abord, nous enseigne-t-elle, une notion démographique. Le concept de *'umrân* est en effet toujours lié, dans la *Muqaddima*, à celui de population. *Al-'umrân*, c'est en premier lieu la terre habitée⁴⁶. Ce sens ressort de nombreux chapitres, tels ceux où Ibn Khaldun s'interroge sur la proportion des terres habitées du globe, (*qist al-'umrân min alardh*, p. 74), où il note que l'hémisphère nord est le plus peuplé, (*akthar 'umrân*, p. 83), où il constate d'une façon générale une gradation dans le peuplement (*al-'umrân mutadarrij*, p. 84), liée au climat et où il remarque enfin que la population de la terre (*'umrân al-ardh*, p. 53), n'est pas stable, certaines régions pouvant connaître, pour des raisons politiques (p. 675), économiques (p. 729-730) ou sanitaires – pestes (p. 53), élévation du taux de la mortalité et famines (p. 542-544) – un dépeuplement (*yantaqisu 'umrânuh ; tanâqus al-'umrân*) plus ou moins durable et poussé. Tous ces passages, toutes les expressions citées, indiquent indubitablement que, pour Ibn Khaldun, le *'umrân* correspond avant tout, conformément du reste aux sens indiqués par les dictionnaires, à des notions de peuplement et de densité démographique. À partir de ces deux notions le sens du terme va désormais, par une évolution tout à fait normale, se diversifier, se nuancer et s'enrichir, pour désigner tous les faits de civilisation nés du contact de la Terre et des Hommes.

La densité démographique, en particulier, joue un rôle important. Elle est, dans le système khaldunien, un facteur de prospérité, donc de civilisation. Il s'agit là d'une idée capitale qui imprègne la *Muqaddima* dans sa totalité. Aussi serait-on tenté de dire, n'était-ce l'anachronisme, qu'Ibn Khaldun est un anti-malthusien résolu et convaincu.

Il définit d'abord ainsi le *'umrân* : « Il consiste à habiter (*al-tasâkun*), ou à séjourner (*al-tanâzul*) ensemble dans une grande ville (*misr*), ou

un campement (*hilla*), pour profiter de l'existence en commun (*li-l-'uns bi-l-'asîra*), et se plier aux exigences de la vie (*iqtidhâ' al-hayât*) d'une façon générale. Les hommes sont en effet enclins, par nature, à s'entraider pour se procurer leur subsistance (*ma'âsh*, p. 67). »

Les hommes se rassemblent donc, et s'organisent en communauté, sous l'effet d'impératifs économiques liés à leur nature. En effet, un homme seul n'arrive jamais à satisfaire ses besoins les plus rudimentaires. Par contre, la production de plusieurs hommes réunis dépasse toujours largement leurs besoins, (p. 69-71 et 649). C'est par ce mécanisme, c'est-à-dire grâce à la productivité liée au nombre, que le *'umrân*, de simple rassemblement démographique, se transforme en civilisation.

Si « la concentration démographique » (*wufûr al-'umrân*, p. 151), c'est-à-dire en fait le capital-travail, ne constitue pas en effet à elle seule une condition suffisante de prospérité, – il faut aussi un milieu, géographiquement (*zakâ' al-manâbit wa'tidâl al-tîna*, p. 151), et politiquement, (p. 665), favorable – elle n'est pas moins, dans le système khaldunien, une condition nécessaire et primordiale.

Les biens sont d'abord les bras. L'or et l'argent, en particulier, ne sont pas des biens réels, (p. 688-700). Ibn Khaldun ridiculise, en passant, les chercheurs de trésors qu'il considère comme des oisifs et des incapables. Pour lui, les véritables richesses sont avant tout le fruit du travail : « Les profits et les acquis (*al-mufâdât wa-l-muktasabât*) ne sont rien d'autre, en totalité ou en majeure partie, que le prix du travail humain » (*qiyam ala'mâl al-insâniya*, p. 689), affirme-t-il avec force.

Or « à l'intérieur d'une collectivité donnée, le produit du travail dépasse toujours, plus ou moins, les stricts besoins des travailleurs. » (p. 649). Il s'ensuit forcément « que plus la concentration démographique (*'umrân*) est grande dans une métropole (*misr*), plus le niveau de vie des habitants est élevé (*kâna hâlu ahlih fi-l-taraf ablagh*, p. 650). Cette idée, Ibn Khaldun la développe à plusieurs reprises, sous des formes diverses, signe de l'importance qu'il lui accorde. Citons :

« Dans la métropole (*al-misr*) où la densité démographique est grande (*al-kathîr al-'umrân*) les richesses abondent » (*yakthur tarafuh*, p. 657). – « Sachez que dans les pays (*al-aqtâr*) de grande densité

démographique (*tawaffara 'umrânuh*) où les régions sont bien peuplées et où les habitants sont nombreux (*kathura sukkânuh*), les gens vivent dans l'aisance et disposent de grandes fortunes. Les grandes villes (*amsâruhum*) y sont nombreuses ; les États et les royaumes y sont puissants. La raison de tout cela est, comme nous l'avons mentionné, l'abondance des services (*kathrat al'amal*). Or, comme nous le verrons, ceux-ci constituent la véritable source des richesses (*al-tharwa*). Une fois les besoins de première nécessité (*al dharûriyât*) des habitants satisfaits, le surplus (*al-fadhla*), qui est directement proportionnel à la densité démographique (*'alâ miqdâr al-'umrân wa-kathratih*), constitue en effet pour l'ensemble des gens du pays un capital qui s'accumule » (*kasban yata' aththalûnahu*, p. 658). – « La densité démographique (*kathrat al-'umrân*) entraîne l'abondance des profits (*kathrat al-kasb*) résultant eux-mêmes de l'abondance des services (*kathrat al-a'mâl*) qui en sont la cause. » (p. 660).

Bref, pour Ibn Khaldun, si les hommes sont des consommateurs, ils sont aussi des producteurs. Bien mieux, ils produisent, collectivement, plus qu'ils ne consomment. Au Moyen Âge, à l'époque de l'équilibre naturel milieu-population, il ne pouvait, bien sûr, prévoir, qu'au-delà d'un certain *optimum*, la pression démographique risque de devenir un frein au développement. La terrible peste du milieu du XIV^e siècle, qui avait emporté ses parents, ne le prédisposait du reste guère à avoir de telles préoccupations. Il était, rappelons-le, un empirique. Or les observations qu'il avait pu faire à son époque, lui avaient montré que le développement de la production et du bien-être est toujours en relation géométrique par rapport à la progression démographique.

Il en conclut que la civilisation, perçue surtout comme un phénomène – à l'origine du moins – essentiellement matériel, naît de l'abondance et de la capitalisation des biens qui résultent de la divergence de ces deux courbes. Aussi affirme-t-il résolument et avec énergie, en une formule d'une frappante concision, que : « la civilisation n'est rien d'autre que le produit de la concentration démographique » (*al-hadhâra innamâ hiya tawaffur al-'umrân*, p. 676), et il ajoute : « là où la concentration démographique est plus forte, la civilisation est aussi plus brillante, *famatâ kâna-l-'umrân akthar, kânat al-hadhâra akmal*. » (p. 670). On comprend dès lors que le terme *'umrân* soit employé souvent dans la *Muqaddima* comme synonyme de *hadhâra*,

(civilisation).

Le 'umrân ou civilisation rurale

En fait, comme nous l'avons signalé, Ibn Khaldun distingue deux stades, ou deux types de civilisation d'inégale valeur : le '*umrân badawî* et le '*umrân hadharî*. Au '*umrân badawî*, il consacre la deuxième section de sa *Muqaddima*. Puis, après un chapitre de transition, réservé à l'État et aux institutions, c'est -à-dire aux cadres de toute vie sociale organisée, il passe au '*umrân hadharî*, dans la quatrième section de son ouvrage.

Cette section est suivie de deux autres, où il traite des industries et des problèmes économiques d'un côté, des sciences et de la culture de l'autre, ces deux phénomènes caractérisant particulièrement les civilisations en pleine maturité et en complet épanouissement.

D'abord le '*umrân badawî*. Nous avons déjà dit ce qu'il faut entendre par '*umrân*. Il reste à définir le terme *badawî*. Ce terme doit solliciter d'autant plus notre attention qu'il est devenu traditionnel de le rendre, en l'opposant à *hadharî*, (sédentaire), par « nomade ». Or, entériner cette interprétation équivaut soit à falsifier carrément la pensée d'Ibn Khaldun, soit à commettre un grave contresens qui interdit à jamais de la saisir véritablement. Interrogeons donc l'auteur lui-même. Celui-ci, qui a pris le soin de s'expliquer, conscient sans doute d'avoir introduit des concepts nouveaux pour les besoins de sa « nouvelle science », définit ainsi, dès les premières pages de sa *Muqaddima*, le '*umrân badawî* : « L'une des formes que prend le '*umrân* est celle que l'on peut qualifier de *badawî*. Ce '*umrân* est celui qui se développe dans les régions marginales (*al-dhawâhî*)⁴⁷, dans les montagnes et dans les agglomérations de nomades (*hilal*)⁴⁸, qui parcourent les steppes (*al-qifâr*) et les bordures du désert (*atrâf al-rimâl*, p. 67). »

Il s'agit en somme d'un '*umrân* qui se développe dans des milieux peu favorables, soit en raison de l'éloignement des grands centres d'activités – des pôles de développement, dirions-nous aujourd'hui – qui, pour Ibn Khaldun, sont toujours constitués par des concentrations urbaines⁴⁹, soit parce qu'il est tributaire d'une nature ingrate, (montagne, steppe, désert), qui offre peu de chances au travail de l'homme et lui impose certaines servitudes, le nomadisme par exemple. Il ne

s'agit donc pas d'un *'umrân* qui caractérise *exclusivement* « la vie nomade », comme traduit de Slane⁵⁰. Traduction qui fut à l'origine de nombreux contresens.

Dès les premières lignes de la section consacrée au *'umrân badawî*, Ibn Khaldun précise d'ailleurs encore davantage sa pensée. Après avoir affirmé que les différences que l'on constate entre les diverses « générations » (couches sociales) sont liées « aux différents modes d'existence (*bi-khtilâfi nihlatihim min al-ma'âsh*) qui les séparent », il ajoute :

« Les uns s'adonnent à l'agriculture, ils plantent et ils sèment. Les autres pratiquent l'élevage des moutons, des bœufs, des chèvres, des abeilles et des vers à soie, pour tirer profit de leur multiplication et de leurs productions. Or ceux dont l'existence repose sur l'agriculture et l'élevage sont astreints, inéluctablement, à la vie à la campagne (*al-badw*), car seules les campagnes, à l'exclusion des centres urbains (*al-hawâdhir*), leur offrent les vastes espaces nécessaires : des terres à ensemercer, des champs à cultiver, des pâturages pour les animaux, etc. Il s'ensuit que, pour eux, la vie à la campagne (*al-badw*) est une nécessité découlant de leur spécialisation. Dès lors, il en résulte que leur type de société, le genre de relations qui se nouent entre eux pour répondre aux besoins de leur mode d'existence et de leur *'umrân* – nourriture, logement, chaleur du foyer – tout cela n'existe que dans la mesure du strict nécessaire propre à leur conserver la vie, et à assurer leur subsistance quotidienne, sans plus, en raison de l'incapacité où ils se trouvent d'aller audelà. » (p. 210).

Il est curieux que non seulement De Slane (I, p. 254), mais aussi G. Surdon et L. Berche, traduisent, dans le titre du chapitre d'où est extrait ce passage et où il est dit que les « générations », (couches sociales), de *badw* et de *hadhar* sont des phénomènes naturels, le mot *badw* par « nomades ». Or, tout dans le texte prouve, avec une évidence irréfutable, qu'il s'agit de sédentaires ruraux. Ibn Khaldun insiste sur cette idée. Il affirme encore plus loin, et aussi clairement, que les « *ahl al-badw* sont ceux qui, pour assurer leur existence, ont recours à l'exploitation des ressources naturelles (*al-ma'âsh al-tabî'î*) – agriculture et élevage – et qui se contentent du strict nécessaire. »⁵¹ Le *'umrân badawî*, qu'Ibn Khaldun se propose d'étudier dans la section de sa *Muqaddima* qui débute par les passages en question, est

donc un *'umrân* essentiellement de type rural. Or, au Moyen Âge, la vie rurale était dans l'ensemble assez primitive. Aussi ce *'umrân* se caractérisait-il par une économie fermée, une économie, comme dit l'auteur, de subsistance, sans plus.

L'agriculture ne permettait pas, en effet, d'accéder à un haut niveau de vie. Ibn Khaldun lui consacre à peine une page pour démontrer « qu'elle est la ressource des faibles » (*ma'âsh al-mustadh'afin*, p. 711). Plus loin, il note que le *'umrân* de type rural (*badawî*) « n'exige que des industries (*sanâ'i'*) simples, celles particulièrement qui répondent aux besoins de première nécessité » (*al-dharûriyât*, p. 724). Aussi ce type de *'umrân* est-il tributaire des grandes villes (*al-amsâr*), qu'il approvisionne en produits agricoles, et dans l'orbite desquelles il est condamné à graviter, (p. 723-724).

Par ailleurs le *'umrân badawî* lui-même n'est pas homogène. On y distingue divers degrés d'évolution. Parmi les sociétés qui relèvent de ce type de civilisation, on trouve naturellement d'abord des sédentaires, dont le stade d'évolution peut se mesurer particulièrement, en dehors des formes d'alimentation, par le degré de perfectionnement atteint par leur habitat qui va de la simple tente, voire de la caverne, aux maisons bâties en dur et groupées en villages (*qurâ*). Il s'agit de gens qui vivent de la culture : « aussi la vie sédentaire leur convient-elle mieux que la vie nomade. » (p. 212). Ce type de *'umrân badawî* sédentaire caractérise surtout « les Berbères et les non-Arabs (*al-'ajam*) d'une façon générale. » (p. 212). Ceux qui vivent de l'élevage, par contre, « sont le plus souvent des transhumants » (*zhu"ân fi-l-aghlab*, p. 212), leur vie errante étant conditionnée par la recherche des pacages et des points d'eau pour leurs bêtes. Ibn Khaldun les subdivise en deux catégories : les *Sâwiya*, c'est-à-dire les éleveurs d'ovins et de bovins qui ne s'enfoncent pas profondément dans le désert où manquent les bons pâturages ; et les *Grands Nomades Chameliers*, pour lesquels le climat du Sahara, sa végétation, et ses vastes espaces sont nécessaires.

Les premiers s'observent parmi les Berbères, les Turcs, les Turcomans et les Slaves ; les seconds « se recrutent surtout parmi les Arabes, mais on les rencontre aussi parmi les Berbères, les Zanâta du Maghreb, les Kurdes, les Turcomans, et les Turcs en Orient. » Ainsi, si les nomades arabes sont le symbole même du grand nomadisme

chamelier, ce qui explique le titre du chapitre que nous venons d'analyser⁵², il ne s'ensuit pas pour autant, soulignons-le, qu'ils soient les seuls représentants de ce genre d'existence.

En fait Ibn Khaldun englobe dans la vie rurale, la vie pastorale au plus bas de l'échelle de laquelle il place le nomadisme chamelier. À ce niveau, le *'umrân badawî* est un *'umrân* fruste, une « civilisation du désert » vraiment primitive. Ibn Khaldun ne mâche pas ses mots pour juger les nomades chameliers, hordes destructrices sans cesse refoulées vers les régions désertiques « par les garnisons qui veillent sur les hauts plateaux ». « Ils sont, nous dit-il, les plus sauvages des hommes pour les gens des villes, ils représentent de réelles bêtes féroces sur lesquelles on n'a pas de prise, de véritables rapaces. » (p. 213).

Bref, le *'umrân badawî* est une forme de civilisation qui, née comme toutes les autres de facteurs géographico-démographiques, se définit par la faible densité de la population qui la sous-tend, l'aire d'extension plus ou moins défavorable, (campagnes, zones marginales, voire déserts), où elle se développe et les modes d'existence qui en découlent pour ceux qui l'animent, c'est-à-dire par un développement économique plus ou moins défailant ou embryonnaire.

En gros, le *'umrân badawî* est la civilisation du secteur primaire, qui se caractérise par une économie à prédominance rurale ou pastorale, un bas niveau de vie, et la dépendance à l'égard des centres plus développés. Sur ses franges extérieures, ce *'umrân* peut devenir très primitif. Le choix du terme *badawî* pour le définir provient du fait qu'il se développe nécessairement dans les campagnes (*badw*) et les régions similaires.

Ce *'umrân badawî* coexiste avec d'autres formes plus ou moins avancées de civilisation. Pour Ibn Khaldun, la société humaine est polymorphe et en état permanent de métamorphose. Il a en effet une conception dynamique des phénomènes sociaux qui sont dans une situation constante d'évolution – ou de régression – et d'interaction. Si le substrat démographique, sans avoir toujours la même densité ni la même composition, reste quand même partout le dénominateur commun de toutes les civilisations, celles-ci présentent des visages fort divers, c'est-à-dire des degrés d'évolution très variés, et en perpétuel mouvement.

Dans cette marche, dans le sens d'une civilisation de plus en plus complexe, le *'umrân badawî* ne constitue donc qu'une étape. Le but, plus ou moins conscient, du *'umrân badawî* est en effet de culminer en *'umrân hadharî* dont il est en quelque sorte l'antichambre. Cette idée, Ibn Khaldun l'exprime dans un chapitre intitulé : « Où il est montré que la [civilisation] rurale est plus ancienne que la [civilisation] urbaine et lui est antérieure ; que les campagnes sont le berceau de toute civilisation ; et que les grandes métropoles n'en sont que l'aboutissement⁵³.

Ce mouvement peut s'opérer d'une façon pacifique par l'absorption progressive des campagnes par les villes. « Il suffit, nous dit Ibn Khaldun, de procéder à une enquête dans une grande capitale quelconque, pour constater que la majeure partie de ses habitants tirent leur origine des campagnes et des villages environnants. Les aïeux, en accédant à l'aisance, viennent s'installer dans la capitale pour y jouir de la vie paisible et confortable qu'offre la civilisation urbaine (*al-hadhar*). Ceci nous démontre que les conditions de vie qui caractérisent la civilisation urbaine (*ahwâl al-hadhâra*) résultent de celles de la civilisation rurale (*ahwâl al-badâwa*), qui en est la base, *aslun lahâ*. Que l'on comprenne bien cela », insiste Ibn Khaldun, (p. 214).

En d'autres termes, les campagnes apportent aux villes une injection continue de sang neuf.

Ce mélange de sang est aussi un mélange de civilisations. Il n'y a pas de coupure nette entre *'umrân badawî* et *'umrân hadharî*. On passe de l'un à l'autre par une série de transitions graduelles. « Au sein de chacune des deux formes de civilisation-rurale, (*badw*), et urbaine, (*hadhar*) – considérées séparément, les conditions de vie, note Ibn Khaldun, peuvent être très diverses : un hameau, *hayy*, peut être plus grand qu'un autre ; une tribu plus puissante qu'une autre ; une capitale, *misr*, plus vaste qu'une autre ; et une ville plus peuplée (*akthar 'umrân*) qu'une autre. » (p. 214).

Les transformations sociales, même progressives, ne se font cependant pas toujours aisément, ni sans accident. Le campagnard n'accède pas facilement, à moins d'être très fortuné, de la civilisation rurale à la civilisation urbaine, du *'umrân badawî* au *'umrân hadharî*. Dans les grandes capitales, où le niveau de la civilisation est très avancé, les personnes habituées à la simplicité et à la rusticité du *'umrân badawî*

laissent des plumes, s'adaptent mal, et constituent vite une masse de gens de seconde zone exposés au mépris (*yazh-huru 'ajzuh wa yaftadhihu fi-stîtanîh*, p. 258).

Il arrive aussi que les métamorphoses sociales prennent la forme de mutations violentes. Le *'umrân badawî* offre en effet un milieu extrêmement propice à la gestation des *'asabiyât* intransigeantes et puissantes, celles qui balayent les empires branlants atteints de sénilité, ainsi que les villes où ils s'incarnent, et leur substituent des états plus jeunes et plus vigoureux. Il est le réservoir de forces vierges qui, par l'infiltration ou la violence, sont susceptibles d'être des facteurs de rajeunissement ou de bouleversement et de régénération.

Ibn. Khaldun, certainement influencé par sa retraite chez les *Dawâwida*, chez lesquels il coucha la première rédaction de sa *Muqaddima*, considère que, sur le plan moral, les formes évoluées du *'umrân badawî* sont infiniment supérieures au *'umrân hadharî*. Les mœurs, particulièrement, y sont plus pures. Son argumentation rappelle le plaidoyer de Rousseau pour le bon sauvage. Il titre : « Les campagnards, sont plus proches de la vertu (*al-hayr*) que les citadins. » (p. 215). Et il nous explique que, étant plus proches de l'« état de nature » (*al-fitra al-ûlâ*), ils sont aussi plus enclins au bien. Son argumentation, généralement basée sur des considérations socio-économiques, devient dès lors exclusivement psychologique. Il nous affirme alors que l'âme humaine, originellement pure et disposée au bien, succombe aux déformations et aux tentations. Or, de tous ces maux, la vie dans les cités est grandement responsable. Les risques augmentent en effet avec le bien-être. Bien sûr, les campagnards ne sont pas à l'abri de la perversion, mais une vie simple, « tournée vers les choses de ce monde, juste dans la mesure indispensable », une existence « qui ne sacrifie guère au luxe (*al-taraf*), et encore moins aux passions et aux jouissances qui l'accompagnent », prédispose quand même plutôt au bien. Et Ibn Khaldun de citer à l'appui de sa thèse le célèbre *hadîth* :

« Tous les enfants naissent avec une nature vierge (*'alâ-l-fitra*). Ce sont leurs parents qui en font des juifs, des chrétiens ou des païens », c'est-à-dire que le milieu social corrompt. Il réfute également, ou interprète adéquatement, certains autres *hadîth* qui ne sont pas tendres pour les mœurs des campagnards. Enfin, dans le chapitre suivant,

(p. 218-19), il glorifie la bravoure des *ahl-al-badw*, « assurant leur propre défense », « constamment en armes », et « confiants en eux-mêmes », car « la vaillance et le courage sont devenus chez eux une seconde nature ».

En somme, le *'umrân badawî* est la civilisation d'une « classe » sociale – rurale et pastorale – relativement déshéritée sur le plan matériel, mais, en contrepartie, bien pourvue de solides valeurs morales et guerrières, « classe » qui, consciente de sa spécificité et de la bouillonnante *'asabiyya* qui l'exprime, est en permanence en conflit, latent ou déclaré selon les circonstances, avec une autre « classe », celle symbolisée par le *'umrân hadharî* vers lequel elle tend à accéder, soit en s'y insérant, soit en l'emportant de l'extérieur pour le remodeler à sa manière.

Le *'umrân hadharî* ou civilisation urbaine

Ce *'umrân hadharî*, pôle d'attraction qui détermine la direction de l'évolution historico-sociale, Ibn Khaldun – le situant, dans le même texte servant d'introduction générale aux problèmes qu'il se propose de soulever tout au long de la *Muqaddima*, par rapport d'un côté au *'umrân* tout court, et de l'autre au *'umrân badawî* – le définit ainsi :

« L'une des formes que prend le *'umrân* est celle que l'on peut qualifier *hadharî*. Ce *'umrân* est celui qui se déroule dans les grandes capitales (*amsâr*), les villages (*qurâ*), les villes (*mudun*) et les hameaux, (*madâshir*)⁵⁴, afin de pouvoir se développer en toute sécurité à l'abri de leurs murailles. »

Il s'agit donc d'une civilisation qui a pour caractéristique globale et essentielle d'être urbaine, de se dérouler *intra-muros*. Elle s'oppose ainsi, sur le sol, à la civilisation rurale dont le trait distinctif est de se développer *extra-muros*. La ligne de démarcation est donc d'abord géographique, et elle emprunte le tracé qui sépare les cités, grandes et petites, des campagnes. Le *'umrân hadharî* se définit donc, en premier lieu, par son milieu.

Il en résulte que, dans l'expression qu'Ibn Khaldun a choisie pour le désigner, *hadharî* ne s'oppose pas à « nomades » – que l'on nomme en arabe *zhu'an*, terme du reste usité à bon escient dans la *Muqaddima* – mais à « rural », et doit par conséquent être traduit, comme nous

l'avons fait, par « urbain ». En d'autres termes, Ibn Khaldun n'oppose pas, comme on l'a trop souvent cru, les sédentaires aux nomades, mais les campagnes aux villes. Cela, ce nous semble, a été déjà amplement prouvé par ce qui a été dit, et ne fera que se confirmer encore davantage par la suite.

Comme nous l'avons vu, à l'intérieur de chaque forme de civilisation, rurale ou urbaine, Ibn Khaldun distingue plusieurs phases d'évolution. Par ailleurs, lorsqu'il veut parler des faits de civilisation d'une façon générale, il emploie le terme générique de *'umrân*, sans épithète. Lorsqu'il veut mettre l'accent sur les aspects assez primitifs de la civilisation rurale, il a recours au terme *badw* ou *badâwa*. Par contre, en plein épanouissement, sous sa forme urbaine la plus évoluée, la civilisation se nomme *hadhâra*. Il a défini ainsi :

« La civilisation n'est rien d'autre (*wa-l-hadhâra innamâ hiya*) qu'un raffinement de luxe (*tafannun fî-l-taraf*), et une maîtrise parfaite des industries (*al-sanâ'i'*) mises à son service et empruntant ses voies, telles celles qui intéressent l'alimentation, l'habillement, le logement, le mobilier, les constructions, et tout ce qui concourt au confort habituel des foyers. Dans chacune de ces branches, plusieurs industries se spécialisent, et rivalisent toutes de qualité et d'élégance. Elles naissent les unes sur le pas des autres, se multiplient, et se diversifient au rythme des désirs qui poussent les gens à jouir des voluptés, des plaisirs, et du bien-être qu'offre le luxe, selon les colorations nouvelles prises par leurs habitudes. »⁵⁵

Cette définition s'applique aux manifestations extérieures, et excessives de la civilisation perçues surtout comme un « raffinement de luxe ».⁵⁶ Ibn Khaldun met d'autant plus l'accent sur cet aspect de la civilisation qu'il le condamne. Mais il ne faut pas croire qu'il réduit la civilisation à ce seul aspect qu'il considère comme négatif. Il consacre une bonne partie de sa *Muqaddima* aux aspects positifs, c'est-à-dire aux sciences et à la culture en général. Il titre : « Le développement des sciences est fonction de la concentration démographique et de l'épanouissement de la civilisation (*hadhâra*) » (p. 784). « L'enseignement des sciences n'est en effet qu'une industrie parmi tant d'autres » (*min jumlat al-sanâ'i'*). Or le développement des industries, de toutes les industries, ne cesse de répéter Ibn Khaldun, suit le progrès de *hadhâra*. Et il cite les exemples de Bagdad, Cordoue,

Kairouan et Bassora ; et à une époque plus récente, celui du Caire, (p. 784-786). Plus loin il se réfère aux vieilles civilisations des Perses, des Byzantins, des Chaldéens, des Syriaques, des Coptes et des Grecs, (p. 862-863), chez lesquels la culture connut des jours brillants.

Il est incontestable toutefois qu'il insiste davantage sur les aspects matériels et négatifs, car ils sont responsables à ses yeux – toute la *Muqaddima* est une longue démonstration de ce fait – de l'évolution dialectique de la *hadhâra*, c'est-à-dire de ses avortements successifs sous l'effet de ses contradictions internes, de ses déviations, et de ses excès qui sont inhérents à sa nature, laquelle n'est que le reflet de celle de l'homme. En effet, ce qu'Ibn Khaldun désire surtout saisir, c'est justement ce secret du sens de l'histoire, celui de son évolution dialectique. Or l'essor culturel, à ses yeux, suit l'évolution des civilisations, et profite incontestablement de leurs progrès. Mais il n'en est pas le moteur.

Le moteur est à chercher dans les structures socio-économiques, elles-mêmes intimement liées au mystère de la psychologie de l'âme humaine, insatiablement assoiffée de bien-être. L'homme obéit plus à ses instincts et à ses passions – qui réclament continuellement davantage de confort, de plaisir et de volupté – qu'à son esprit dont la puissance créatrice est mise à contribution pour inventer des moyens de plus en plus diversifiés destinés à combler des désirs de plus en plus exigeants. Ce processus se caractérise par la création incessante de nouvelles structures économique-sociales, de nouvelles industries, « qui passent de la puissance à l'acte » (*al-khurûj min-al quwwa ilâ-l-fi'l*, p. 211), à mesure que la révélation des « nouveaux besoins » se poursuit et s'accentue. Ainsi, progressivement, le superflu devient nécessaire. « On s'habitue aux nouveaux besoins (*tilka-l-hayât*) en raison des sollicitations qui y invitent (*limâ yad'û ilayhâ*). Aussi ces besoins se transforment-ils en nécessités (*dharûrât*) » (p. 657). Les prix, ajoute Ibn Khaldun, grimpent en conséquence. « Les services surtout deviennent tous particulièrement précieux » (*wa tasîru fihî-l-a'mâlu kulluhâ ma'a dhâlika 'aziza*, p. 657), et leur prix s'élève. Les taxes suivent le mouvement et leur taux est inclus dans le calcul du prix de vente (*wa tu'tabaru fî qiyam almabî'ât*, p. 657). On dépense plus, et le volume global de la circulation monétaire s'amplifie (*wa ya*

'*zhum kharjuh*). Le processus ainsi amorcé ne connaît pas de fin, et la course vers de plus en plus de luxe (*taraf*) se poursuit. Luxe cependant sans cesse relatif, puisqu'une fois assimilé il n'est plus perçu que comme une simple nécessité.

Une telle civilisation est dominée-par deux secteurs essentiels de l'activité humaine : l'industrie (*al sanâ'i*) et le commerce (*al-tijâra*) – par les secteurs secondaire et tertiaire, dirions-nous aujourd'hui. C'est dans le chapitre, (p. 210-211), où il définit respectivement, en les opposant, le '*umrân badawî* et le '*umrân hadharî*, qu'Ibn Khaldun fait cette distinction capitale. Si donc, comme on l'a vu, le '*umrân badawî* est la civilisation du secteur primaire, qui peut être très primitif aussi, le '*umrân hadharî* pourrait se définir comme étant la civilisation des secteurs secondaire et tertiaire dont le développement peut atteindre une extrême complexité. Ibn Khaldun ajoute, que cette transformation économique-sociale s'accompagne de l'élévation du niveau de vie et il termine en insistant sur le fait qu'il est désormais prouvé (*faqad tabayyana*) que l'on passe nécessairement de la première à la seconde forme de '*umrân*, et qu'il en est ainsi car cela est conforme à la nature, c'est-à-dire en somme à la dynamique sociale.

Le milieu le plus favorable aux activités des secteurs secondaire et tertiaire est naturellement la ville. Aussi celle-ci joue-t-elle, dans le système khaldunien, un rôle capital dans l'interprétation du phénomène de la *hadhâra*. En fait la *hadhâra* ne peut se concevoir, pour Ibn Khaldun, ni se laisser appréhender au-dehors de la cité. Il consacre près de soixante-dix pages (p. 617-685) de sa *Muqaddima* à nous parler de la ville, de sa fondation, de son rôle, des règles d'urbanisme auxquelles elle doit satisfaire, de la langue qu'on y parle et surtout des activités économiques, indissociables de la civilisation qu'on y exerce.

Le seul fait d'habiter la ville (*madîna*), le *tamaddun*, est d'ailleurs synonyme de civilisation, (p. 214). Mieux, pour apprécier la maturité et la splendeur des civilisations du passé, Ibn Khaldun fait appel au critère du degré d'urbanisation, (p. 621-624 et 643-648), et il juge, à ce propos, assez sévèrement la civilisation musulmane. C'est que la civilisation ne donne sa pleine mesure, et ne brille de son plus vif éclat, que dans la cité. Cet éclat est lui-même proportionnel aux dimensions de la ville et au nombre de ses habitants. Les civilisations

ne sont pas en effet toutes de même grandeur, ni de même valeur. « Elles se surpassent (*tatafâwat*) les unes les autres – selon le degré d'aisance (*al-rifh*) atteint, et le nombre, bas ou élevé, des populations concernées – d'une façon infinie (*tafâwut ghayr munhasir*, p. 664), et ce n'est que dans les grandes capitales, qui sont devenues de véritables « océans humains » (*al-istibhâr fi-'umrân*), qu'elles donnent toute leur mesure et atteignent leur total épanouissement.

C'est dans ces cités, que l'on rencontre « les ouvriers » (*al-sunnâ'*) les plus qualifiés, et qui connaissent le mieux leur métier (*sinâ'a-tihim*, p. 665). Certaines villes arrivent même à un degré de développement tellement débordant (*al-mustabhira fi-l-'imâra*) qu'elles se spécialisent dans tel ou tel genre d'activité ou d'industrie, (p. 679).

L'étiologie des déclin

Qui dit ville et vie organisée d'une façon générale, dit, pour Ibn Khaldun, nécessairement l'État. Seul l'État peut structurer et édifier une civilisation. Seul, en effet, il peut par exemple mobiliser la main-d'œuvre nécessaire pour l'exécution des grands travaux. Ibn Khaldun cite les Pyramides d'Égypte, l'Aqueduc de Carthage, le Palais de Chosroès, la Mosquée et le Pont de Cordoue, les ruines de Cherchell, etc., (p. 316-317). Seul aussi il peut financer de telles entreprises, (p. 665), et créer les conditions favorables à l'accumulation des richesses que ces entreprises supposent. Aussi la puissance des états peut-elle se mesurer à la splendeur des civilisations qu'ils ont incarnées et à la taille des monuments qu'ils ont élevés, (p. 619-625). Une bonne et sage politique – dont Ibn Khaldun trouve le modèle, soit dit en passant, dans l'épître de Tâhir b. al-Husayn à son fils 'Abd Allah, épître qu'il cite *in extenso*, (p. 547-559), – est aussi évidemment nécessaire. Bref, il n'y a pas de civilisation sans État. Pour exprimer cette idée, Ibn Khaldun trouve des formules, empruntées à la langue des philosophes, d'une rare concision et densité. Citons :

« L'État et la souveraineté (*al-dawla wa-l-mulk*) sont, par rapport à la civilisation (*al-'umrân*), ce que la forme est pour la matière (*al-sûra li-lmâdda*), c'est-à-dire qu'ils sont la figure (*al-shâkl*) qui, par sa spécificité (*bi-naw'ih*), en assure l'existence (*wujûdihâ*). Or, selon un principe bien établi des sciences philosophiques, il est admis qu'on ne peut dissocier l'une de l'autre. Un État (*dawla*) sans civilisation

('umrân) est donc inconcevable (*lâ yutasawwar*) ; réciproquement, une civilisation sans État, ni aucune forme de souveraineté (*mulk*), est aussi difficile à imaginer (*muta'adhdhir*), en raison de l'agressivité qui caractérise la nature humaine. Aussi intervention d'un organisme répressif (*wâzi'*) est-elle nécessaire, ce qui fait que l'existence d'un pouvoir politique (*siyâsa*) s'impose. » (p. 678).

Voilà donc l'État, et la civilisation sous tous ses aspects – Ibn Khaldun emploie intentionnellement dans ce sens '*umrân* – et non *hadhâra* embarqués sur le même navire et livrés aux mêmes vents de l'histoire. Aussi le destin de l'un et de l'autre, sans qu'il y ait forcément concomitance, est-il finalement le même. L'observation nous enseigne, nous dit en substance Ibn Khaldun, que les civilisations, tout comme les États, sont mortelles.

La courbe de leur vie est une parabole. Une fois le sommet atteint, infailliblement la chute commence. Ici aussi en somme, tout comme pour l'État, le schéma interprétatif est cyclique.

« La *hadhâra* est le but ultime (*al-ghâya*) vers lequel tend la *badâwa*, lit-on dans la *Muqaddima*. Or la civilisation sous toutes ses formes (*al-'umrân kulluh*), celle des campagnards (*badâwa*) et des citoyens (*hadhâra*), des rois et des roturiers (*sûqa*), a une existence limitée (*'umur makhsûs*), à l'instar de chaque individu parmi les êtres créés. » (p. 669). Dans ce processus la *hadhâra* constitue « une limite extrême qui ne peut être dépassée » (*ghâya lâ mazîda warâ'aha*, p. 670). Aussi Ibn Khaldun titre-t-il : « La *hadhâra* est la limite extrême de la civilisation (*ghâyat al-'umrân*) ; elle marque la fin de son existence et annonce son déclin. » (p. 669-674).

Cette constatation est le fruit de l'empirisme et de l'observation. Ibn Khaldun avait côtoyé, aussi bien au Maghreb qu'en Égypte, d'importants vestiges. Il les cite dans sa *Muqaddima*. Comme chez lui la méditation, la recherche des causes, relayent toujours l'observation et lui donne son sens, est-il étonnant qu'il essaye d'étudier l'étiologie des déclin, c'est-à-dire de comprendre la nature des maux dont meurent les civilisations ? Tel fut l'un de ses plus graves soucis.

Il découvrit que ces maux peuvent d'abord être externes et atteindre la civilisation à travers l'État qui l'incarne et l'assume. Tout ce qui mine l'État peut porter atteinte à la civilisation. « Dans nos recherches

sur le *'umrân*, écrit-il, nous sommes parvenu à la conclusion que le déclin et la chute de l'État se traduisent, pour la civilisation de la métropole (*al-misr*) qui lui servait de capitale, par un sort presque toujours identique. Il arrive même que le déclin et la chute de la capitale aboutissent à réduire cette dernière à l'État de véritables ruines. En règle générale, une telle issue ne tarde guère. » (p. 675).

Y'a-t-il lieu de s'étonner que la « matière » ne survive guère à la corruption de la « forme » ? Rappelons-nous qu'Ibn Khaldun nous a prévenus qu'elles sont indissociables. Tout ce qui désorganise donc l'État – crises économiques résultant d'une mauvaise politique, (p. 515-517), fiscalité excessive, (p. 502-503), corvées, réquisitions, et raréfaction artificielle des denrées, (p. 519-520), famines, (p. 543), toutes les formes d'injustice, subtiles ou apparentes, etc., perturbe, par voie de conséquence, la courbe démographique et celle de la civilisation qui lui est parallèle. La civilisation n'est en effet que le fruit de « l'activité des gens » (*sa'y al-nâs*, p. 515). Tout ce qui entrave cette activité, ou freine les élans, peut lui nuire ou lui être fatal. Ibn Khaldun prêche résolument en particulier pour la diminution des impôts dans toute la mesure du possible. Il y voit le plus sûr moyen de stimuler tous les secteurs économiques, et d'aboutir finalement à davantage d'aisance et de richesse pour tous, y compris pour l'État.

« L'un des meilleurs stimulants (*aqwâ-l-asbâb*) pour l'essor économique (*al-i'timâr*) consiste à diminuer le plus possible le taux des impôts », écrit-il, (p. 503).

Les civilisations peuvent en effet mourir d'asphyxie, c'est-à-dire de la lente diminution et de l'arrêt de l'émulation qui pousse, lorsque les conditions sont favorables, naturellement les hommes à créer de nouvelles richesses, à faire passer sans cesse de nouvelles industries de la puissance à l'acte. Ce mouvement, que nous avons déjà décrit, n'est en effet pas irréversible. Il peut y avoir régression et décadence. On fait alors progressivement le chemin inverse ; on « régresse » de l'économie d'abondance, et de création de nouveaux besoins – qui caractérisent la *hadhâra* – à une économie de subsistance (*raja'û ilâ-l-iqtisâr 'ala-l-dharûrî*, p. 730). Les industries, au lieu de se multiplier et de se diversifier, comme dans la phase précédente de développement, périclitent et disparaissent les unes après les autres. Ceci, précise Ibn Khaldun, est un symptôme sûr de mort prochaine. Est-il

besoin de noter que ce processus d'ankylose progressive et de décadence, il l' avait vécu ?

Le mal qui mine les civilisations, et finit par les emporter, peut aussi être plus pernicieux et avoir des causes plus profondément humaines. Le reproche essentiel que fait Ibn Khaldun à la *hadhâra* est de corrompre l'homme, qui en principe en est à la fois la cause et la fin, et c'est finalement de cette corruption qu'elle meurt. Plus elle s'étend et approche de son apogée, plus se multiplient et se renforcent les facteurs de destruction qui lui sont ontologiquement inhérents. Elle naît en effet de l'industrie et de l'intelligence créatrice de l'homme, aiguës par la soif du confort matériel, et elle meurt des excès auxquels celui-ci finit par se livrer aux dépens des valeurs authentiquement humaines, celles justement qui le haussent au-dessus de l'animal, et font de lui un être vraiment civilisé.

La mort des civilisations est l'issue fatale de ce duel, ou, comme dit Auguste Comte, de « cette lutte éternelle et indispensable entre notre humanité et notre animalité, toujours reconnue, depuis l'origine de la civilisation, par tous les vrais explorateurs de l'homme⁵⁷. »

Le *taraf*, le luxe amollissant et dépravant dénoncé avec véhémence par Rousseau, est le grand responsable de la dégénérescence de l'homme et des civilisations. Bien sûr, il peut être un facteur positif et un stimulant indispensable, (p. 312-313), mais il ouvre, hélas ! inéluctablement la voie vers les excès et la perte. Il déprave l'homme. Aussi Ibn Khaldun ne mâche-t-il pas ses mots. La *hadhâra* - définie, on s'en souvient, comme un « raffinement de luxe » – est, nous dit-il « la fin de la civilisation (*nihâyat al-'umrân*), la voie ouverte à sa corruption, le mal personnifié, et l'éloignement du bien. » (p. 216). Par les excès dans lesquels elle verse, elle annihile en effet la volonté, (p. 222), amollit le caractère et rend les gens poltrons, (p. 218 et 251). Elle fait de l'homme l'esclave de ses passions, *tâ'at al-shahawât*, et lui fait « contracter des habitudes de toutes les couleurs qui l'empêchent de mener une existence digne aussi bien sur le plan spirituel que temporel. » (p. 670).

« Les raffinements de la civilisation » (*al-tafannunfi-l-hadhâra*) conduisent par ailleurs, sur le plan matériel, à des dépenses exagérées qui débouchent sur le gaspillage (*al-isrâf*). On dépense finalement plus qu'on ne gagne, et « on n'arrive plus à échapper à ce courant, en

raison des habitudes contractées », (p. 671), ce qui ébranle en définitive les bases économiques de la société et aboutit à la paupérisation.

Sur le plan des mœurs, le mal est encore pire. La passion du gain, du lucre et des plaisirs, par toutes sortes de voies et de moyens, entraîne une véritable banqueroute de la moralité. Le mensonge, la tromperie, la fourberie, le vol, le parjure et la fraude deviennent monnaie courante. Le vice fleurit sous toutes ses formes. Le manque de retenue et l'impudeur se répandent partout, même dans le cercle familial et en la présence des femmes. On apprend aussi à ruser avec la justice et tourner les lois pour échapper aux châtements. La ville devient comme une mer débordante d'une populace de mauvaises mœurs. « Une foule de jeunes gens appartenant à l'aristocratie de l'État, et une multitude de fils de famille, abandonnés à eux-mêmes sans éducation », (p. 672), rivalisent de turpitude. Le sentiment de la vertu se perd et les passions sont lâchées sans bride. On rivalise de raffinement dans les plaisirs du ventre et du sexe, « et on se livre à toutes sortes d'œuvres charnelles, *anwâ' al-manâkih*, relevant de la fornication et de l'homosexualité. » (p. 673). « Or, lorsque de telles mœurs se généralisent dans une cité (*madîna*) ou une nation (*umma*), c'est un signe annonciateur que Dieu les a abandonnées à la ruine et à l'extinction. » (p. 672).

Et Ibn Khaldun de citer le verset : « Lorsque Nous voulons ruiner une cité, Nous ordonnons à ceux qui y vivent dans le luxe (*mutrafihâ*), et se livrent à la débauche. La parole contre cette cité alors se réalise, et Nous la détruisons de fond en comble. » (*Muqaddima*, p. 672 ; Corail, xvii, 17).

Voilà l'observation empirique et les interprétations économiques, ou socio-psychologiques, qui débouchent sur la réflexion théologique ; et voilà les choses placées en fin de compte dans leur cadre métaphysique. C'est que, si Ibn Khaldun met Dieu temporairement entre parenthèses, lorsqu'il essaye de comprendre les choses de ce monde, il ne reste pas moins un musulman profondément sincère, et à ce titre un moraliste ou, si l'on préfère, un humaniste ayant un sens aigu des valeurs spirituelles qui font la dignité et l'efficacité de l'homme. Aussi, ce qu'il reproche au fond à la *hadhâra*, c'est d'en arriver, en fin de course, à tourner le dos à ces valeurs. Il ne cesse de le répéter. « Comprends bien, insiste-t-il, et médite sur ce fait, que la limite vers

laquelle tend le *'umrân* est la *hadhâra* et le luxe ; et que cette limite une fois atteinte, le *'umrân* glisse vers la corruption (*inqalaba ilâ-l-fasâd*), et se trouve frappé de sénilité exactement comme cela arrive dans l'existence naturelle des êtres du règne animal. Aussi pourrions-nous dire que les mœurs (*al-akhlâq*) qui résultent de la *hadhâra* et du luxe sont la corruption personnifiée. L'homme, en effet, n'est pleinement homme (*innamâ huwa insân*) que par sa capacité d'agir de telle sorte qu'il puisse s'attirer ce qui lui est utile, repousser ce qui est nuisible, et s'assurer la rectitude morale qui lui permet d'œuvrer en ce sens. » (p. 674).

En somme ce qui ruine, en définitive, les civilisations et provoque leur perte, c'est la corruption de l'homme, la perte du sens des valeurs, et la dépravation des mœurs sous l'effet dissolvant du *taraf*, du luxe.

Les civilisations secrètent les toxines qui empoisonnent les corps qui les incarnent. À partir d'un certain degré de saturation, ces toxines tuent infailliblement les corps qui ne les éliminent plus. En un mot la *hadhâra*, c'est-à-dire les débordements excessifs de la civilisation matérielle, déshumanise. En effet, « lorsque l'homme se corrompt et perd le contrôle de ses mœurs et de sa religion, son humanité se trouve également corrompue, et il n'est plus que l'ombre de lui-même (*wa idhâ fasada-l-insân fi qudratih 'alâ akhlâqih wa dînih, faqad fasadat insâniyyatuh, wa sâra maskhan 'alâ-l-haqîqa*, p. 674). » Il ne lui reste plus alors qu'à céder la place et à se retirer de la scène.

Ceci revient à dire que si les civilisations sont mortelles, si elles passent par des phases de jeunesse, de maturité et de décrépitude, c'est qu'elles ne sont que le reflet de la dualité et des conflits de l'âme humaine. Elles meurent, nous enseigne Ibn Khaldun, de la distorsion entre le progrès matériel et le régrès moral, lorsque l'animal finit par étouffer l'homme.

Mais, si les civilisations passent, la Civilisation reste. Elle est, en effet, dans le sens de l'histoire qui pousse irrésistiblement l'homme vers la *hadhâra*. Les avortements successifs n'empêchent pas le mouvement de se poursuivre, voire, comme nous le verrons bientôt, de s'amplifier. La *hadhâra* est en effet, nous l'avons vu, une limite, une *jâya* toujours poussée plus loin, vers laquelle les sociétés tendent avec d'autant plus d'énergie, et d'efficacité, qu'elles sont plus importantes, plus puissantes et mieux structurées. Lorsque le flambeau devient

trop lourd pour des bras trop séniles pour le porter, il passe à d'autres. « La *hadhâra*, écrit Ibn Khaldun, passe toujours de l'État déchu à celui qui en hérite. » (p. 311). Mais le flambeau ne s'éteint jamais, et après un moment d'hésitation, la flamme reprend toujours de plus belle. Quant aux facteurs de rénovation, ils peuvent venir de l'intérieur, ou de l'extérieur. Les Arabes n'avaient-ils pas pris le relais de Ctésiphon et de Byzance, et, après un moment d'adaptation, « n'avaient-ils pas battu tous les records précédents ? » (*fa'ataw min dhâlika warâ' a-l-ghâya* ? p. 308). Ibn Khaldun cite aussi l'exemple des Kutâma et des Aghlabides, celui des Abbasides et des Omeyyades, etc., (p. 311).

Tout ce que nous avons écrit jusqu'à maintenant nous prouve, avec une incontestable évidence, que pour Ibn Khaldun le destin de l'homme n'est ni statique ni circulaire. Il suit un développement dynamique et – à travers un réseau complexe d'accidents et d'avortements – dialectique, donc également non uniformément linéaire. Comme l'écrit R. Brunschvig, Ibn Khaldun, « tout en respectant la révélation divine et la religion établie, autorise son esprit à scruter l'Univers et à comprendre *l'évolution humaine* à l'aide de la notion de loi naturelle ou « nécessité »⁵⁸.

Le progrès

Or la pensée d'Ibn Khaldun passe généralement pour être éminemment pessimiste. Elle serait à l'antipode même du progrès. Celui qui exprime cette idée avec le plus de force et de mordant est incontestablement E. F. Gautier. Il affirme : « Si on essaie de dégager ce qui nous choque dans cette façon de sentir inverse de la nôtre, c'est l'absence de notre notion d'évolution progressive indéfinie ; cette évolution qui est pour nous la raison d'être de la vie. Ibn Khaldun ne conçoit qu'une perpétuelle série d'écroulements suivis de recommencements, au bout desquels « Dieu est l'héritier de la Terre et de tout ce qu'elle porte. »⁵⁹

« Ce qui nous choque », nous, à notre tour, dans cette appréciation, c'est la belle assurance avec laquelle s'affirme une double incompréhension : celle d'Ibn Khaldun et celle de l'Occident. Nous reviendrons à Ibn Khaldun. Mais pour situer sa pensée dans ses coordonnées, demandons-nous d'abord si vraiment l'idée de progrès s'est de tout

temps identifiée avec l'Occident. Sans remonter à l'aube de la chrétienté et à des temps bien plus reculés, l'histoire récente des idées nous prouve le contraire.

Ce qui est reproché, au fond, à Ibn Khaldun, c'est son « cyclisme », « sa série d'écroulements suivis de recommencements ». Doit-on rappeler qu'il avait rompu plus d'une lance, justement contre ceux qui ne voyaient dans l'histoire qu'un éternel recommencement ? Doit-on rappeler encore qu'il était allé jusqu'à considérer les savants particulièrement inaptes à gouverner, car leur esprit, coulé dans le moule de syllogismes et des analogies, est justement incapable de saisir la singularité des événements ? Quant aux « écroulements », est-il nécessaire de dire qu'il ne les avait pas inventés par excès de pessimisme, mais qu'il les avait, tout simplement, empiriquement observés ?

Un autre observateur, particulièrement sagace, jouant sur un clavier beaucoup plus vaste encore, occidental celui-là, aboutit, avec davantage de recul, pratiquement aux mêmes conclusions : c'est Arnold Toynbee. Il fut au centre des entretiens qui, en juillet 1958, eurent pour thème *L'Histoire et ses Interprétations*. On lui reprocha, à lui aussi, au cours de ces entretiens, son déterminisme pessimiste. « Ce qui a heurté chez lui, note R. Aron, c'est d'abord le fait que, comme Spencer, en prenant cependant quelques précautions supplémentaires, M. Toynbee a annoncé la mort de la civilisation occidentale, ou que, du moins, il a émis sur l'avenir de cette civilisation un pronostic assez sombre. Comme le professeur Toynbee est empirique, et non dogmatique, il nous laisse, il est vrai, une chance de nous tirer du mauvais pas où nous nous trouvons. Mais enfin, puisqu'il accorde dans le passé une grande place au déterminisme, l'octroi de cette petite chance apparaît très souvent comme une formule de politesse. »⁶⁰

Puis, se tournant vers A. Toynbee, R. Aron ajouta : « Vous expliquez la mort de toutes les sociétés par des phénomènes de crise fondamentale, par des causes de désintégration qui enracinent, à partir d'un certain moment, dans la société en question »⁶¹, ce qui fait naturellement penser à la fatalité des « écroulements » successifs. Tout en affirmant sa « foi congénitale dans l'avenir ouvert et dans la liberté »⁶², A. Toynbee dut quand même finalement reconnaître : « J'ai effectivement démontré de façon plus convaincante la mortalité des sociétés que l'imprévisibilité de l'avenir. Il n'en reste pas moins que l'homme

peut toujours échapper au déterminisme et qu'il peut toujours orienter son histoire dans un certain sens ; mais, en fait, il n'est facile ni à l'individu humain d'être homme, ni à la civilisation humaine d'éviter la mort. »⁶³

Ibn Khaldun aurait pu, malgré le fossé des siècles, figurer à côté de A. Toynbee dans le même box. Il relève en effet du même chef d'accusation. Les deux hommes sont jugés pessimistes ; non parce qu'ils démoralisent, mais parce qu'ils effraient : ils sont trop réalistes, et d'autant plus inquiétants que leur message est le fruit, non du dogmatisme, mais de l'empirisme, c'est-à-dire des faits ou, pour employer le style de la *Muqaddima*, de la nature des choses.

Mais au fond est-il correct de poser le problème en termes manichéens ? Est-on, sans nuances, pour ou contre la foi, congénitale ou raisonnée, dans le progrès linéairement continu ? Poser la question de cette façon, c'est la poser en des termes aujourd'hui dépassés. C'est le XIX^e siècle qui fit de l'idée de progrès un dogme, et c'est incontestablement Auguste Comte, (1798-1857), qui éleva à la nouvelle religion, sur des bases positives, son plus beau temple. Il était d'ailleurs persuadé, contrairement à ce que démontrera la thèse de Jules Delvaille⁶⁴, que la notion de progrès était toute récente, et qu'elle était plus exactement le résultat de l'impact de la Révolution Française de 1789. « Toute idée de progrès social était nécessairement interdite aux philosophes de l'Antiquité, faute d'observations politiques assez complètes et assez étendues », écrit-il⁶⁵.

Aujourd'hui on en est revenu de l'enthousiasme de néophyte qu'avait suscité la nouvelle religion. La foi positiviste s'acheva d'ailleurs en crise, aussi bien pour les croyants que pour les non-croyants. Il suffit de parcourir l'ouvrage consacré par M. C. Bancquart aux écrivains et à l'histoire, c'est-à-dire à des auteurs aussi représentatifs que Maurice Barrès, (1862-1923), Léon Bloy, (1846-1917), Anatole France, (1844-1924), et Charles Péguy, (1873-1914), pour mesurer ce que fut l'étendue du désarroi. L'inquiétude fut grande. On cessa de croire en tout autre stabilité que « celle de la nature humaine, inchangée dans ses grands principes à travers les renaissances et morts des civilisations », et, « s'élevant contre l'idée d'un progrès mécanique et fatal de l'histoire », on ne conserva plus qu'un seul espoir, celui d'une « réforme intérieure des hommes, qui pourra enrayer la dangereuse

évolution vers la décadence. »⁶⁶ « Malaise, et même angoisse, écrit encore M. C. Bancquart. Les croyants proclament l'homme voué au péché, de plus en plus, à mesure que la dégradation du temps l'atteint ; ils ne se sauvent du désespoir qu'en intégrant le péché même dans un ordre plus haut, celui du salut. Mais les incroyants, examinant l'histoire de notre espèce, la voient à leur tour en proie à une malédiction aussi contraignante que celle du péché, quoique d'origine naturelle : l'évolution des civilisations nous définit à nous-mêmes nos limites et notre condamnation à une mort absurde. »⁶⁷

Le sentiment qui imprègne ces lignes n'évoque-t-il pas le souvenir de plus d'un passage de la *Muqaddima* ? C'est la preuve que la prise de conscience de l'épaisseur et du mystère de l'histoire ne peut ne pas s'accompagner – en dehors des considérations d'époque et de milieu – d'un certain « malaise ». Ce malaise, d'autres penseurs encore l'ont ressenti avec plus ou moins d'acuité. Les techniques divinisées qui étouffent les valeurs de l'humanisme, la mécanisation qui déshumanise, et les procédés de destruction massive dont elle s'accompagne, tout cela ne fait que rendre l'homme de plus en plus perplexe et inquiet, à mesure que le temps passe, devant le problème du progrès. Hegel, (1770-1831), déjà écrivait que « l'Histoire Universelle se meut dans une sphère supérieure à celle où la moralité trouve sa vraie demeure. » C'est avouer que le « progrès » ne rend pas forcément l'homme meilleur. Aussi Keyserling, Thomas Mann et Spengler sont-ils allés jusqu'à exalter, après Rousseau, la supériorité de la vie primitive, c'est-à-dire en langage khaldunien, du *'umrân badawî* sur la vie civilisée, c'est-à-dire sur le *'umrân hadharî*, ou *hadhâra* tout court. On opposa – selon une optique qu'Ibn Khaldun n'aurait certainement pas désavouée – la Civilisation qui asservit l'homme en le déshabituant de l'effort et en faisant de lui l'esclave d'une foule de besoins artificiels, à la Culture, perçue surtout comme la manifestation spirituelle originale d'une communauté. C'est probablement ce qui suggéra à Muhsin Mahdi de traduire, dans son *Ibn Khaldun's philosophy of history*, *hadhâra* par civilisation, et *'umrân badawî* par culture.

Bref, à la foi résolue et enthousiaste dans le progrès, succéda la « Crise du Progrès »⁶⁸ ; de la cime on passa au creux de la vague. « Il n'y a pas de progrès en soi, écrit le socialiste Charles Rappoport. Il y a des réalisations progressives déterminées d'ordre scientifique, tech-

nique, politique et social. »

Et il ajoute que « les réalisations politiques et sociales » sont plus discutables⁶⁹.

Ces quelques indications suffisent pour placer la pensée d'Ibn Khaldun dans les coordonnées qui nous permettent de mieux la situer, la saisir, et l'apprécier.

Le mot progrès – *ruqî, taqaddum*, ou tout autre terme équivalent – ne se rencontre certes pas dans la *Muqaddima*. Incontestablement le concept ne s'était pas encore cristallisé et n'avait pas affleuré au niveau de la spéculation consciente sous la forme d'un terme technique adéquat. Mais nous savons que la notion peut précéder – comme pour le concept nation par exemple – le terme qui en toute lucidité la synthétise. Ce terme peut même ne jamais affleurer. Il n'y a pas de terme propre en berbère pour dire charrue. Tout ce que l'on peut dire donc est que le concept progrès, isolé et clairement conçu en lui-même comme un objet de spéculation propre, ne faisait pas partie de la problématique consciente d'Ibn Khaldun. Pour lui il n'y avait pas un problème spécifique du progrès. Ce qui ne signifie pas qu'il croyait en la stabilité universelle, ou au régrès. Toute cette étude prouve plutôt le contraire.

En fait, tout tourne dans la *Muqaddima* autour d'une autre notion : celle de *'umrân*. Nous devons donc demander à Ibn Khaldun, si nous voulons quand même qu'il réponde à nos préoccupations d'aujourd'hui relatives au progrès, comment il conçoit le *'umrân*. Or, toutes nos recherches précédentes nous ont déjà amplement prouvé que cette conception est dominée par les idées de mouvement, de changement, de transformation, d'évolution et de métamorphose perpétuelle, au point, note Ibn Khaldun, qu'on a quelquefois l'impression d'assister à de véritables mutations, (*wa idhâ tabaddalât al-ahwâl jumlatan, faka'annamâ tabaddala-l-khalq min âslih*, p. 53). Indubitablement donc les sociétés évoluent.

Le schéma cyclique khaldunien

Elles évoluent, mues inéluctablement par une force qui les transcende, et qui trouve son épicycle et le combustible qui libère l'énergie de propulsion qui les anime, dans la nature même de l'homme. Le

mouvement, qui, en principe, devrait différencier à chaque degré encore davantage l'homme de l'animal et l'en éloigner, se fait dans le sens de la *hadhâra*. Personne n'a exprimé avec autant de force qu'Ibn Khaldun la fatalité de ce « progrès ».

Ce mouvement n'est toutefois pas uniformément rectiligne. Il est cyclique, c'est-à-dire qu'il est la résultante d'une suite d'avortements successifs, à des étapes différentes plus ou moins avancées, et dans des conditions extrêmement complexes et variées à l'infini.

Mais ces avortements, ou ces cycles ont, en définitive, un résultat positif. Ils sont des tentatives, plus ou moins couronnées de succès, de rompre le blocage structurel – sous l'effet d'une *'asabiyya* neuve, c'est-à-dire d'une élite nouvelle, encore saine et vigoureuse, montant à son tour à la conquête des cimes de la *hadhâra* – et de permettre en fait à l'ascension de se poursuivre en éliminant de la course les organismes atteints par le *haram*, la sénilité ouvrant la voie à la mort. La « classe » ascendante est celle qui, ayant grandi dans la sphère de l'austère *'umrân badawi*, n'a pas encore bu à la coupe des « délices de Capoue », croit donc encore aux valeurs spirituelles, et est animée par le culte de l'Idéal.

Les cycles khalduniens sont donc ceux de la mobilité sociale et des luttes qu'elle implique. Ils ne sont pas métaphysiques à la Vico. Ils ne sont pas non plus ces « mouvements oscillatoires ou circulaires » que dénonce avec raison A. Comte, et qui condamnent l'humanité « à une arbitraire succession de phases toujours identiques, sans éprouver jamais aucune transformation vraiment nouvelle et définitive. »⁷⁰ Répétons encore – au risque de lasser – que dans la conception d'Ibn Khaldun les changements peuvent aboutir à de véritables métamorphoses. Le schéma cyclique khaldunien est donc essentiellement un essai d'interprétation historique – basé sur des constatations empiriques – par lequel l'auteur cherche à rendre compte, lorsque les convulsions ne sont pas trop grandes, du rajeunissement des élites et des évolutions progressives ; et lorsque les séismes atteignent une certaine amplitude des révolutions violentes et du changement du cours des civilisations. Jules Delvaille, qui pourtant n'accorde que peu de place, à la sauvette, à l'auteur de la *Muqaddima*, a bien saisi cet aspect des choses. Il note : « Ibn Khaldun a eu l'idée nette du mouvement continu et du changement que présente l'histoire. »⁷¹

Yves Lacoste, dans un ouvrage récent conçu dans une perspective marxiste, est encore plus explicite et plus approbateur.

Nous pouvons donc dès lors considérer comme établi le fait qu'Ibn Khaldun avait une conception dynamique du développement dialectique du destin de l'homme.

Dialectique, ce développement suppose des accidents. Des accidents naturels de parcours. Mais, après chaque chute, la marche reprend de nouveau avec obstination, dans la même direction générale, après correction des déviations s'il y a lieu, et à partir d'une étape plus avancée ou d'un palier supérieur. Cette idée est essentielle. Certes, Ibn Khaldun ne lui a pas consacré un chapitre spécial, mais elle imprègne toute la *Muqaddima*. Elle est partout sous-jacente.

Sur le plan culturel, il est indéniable qu'Ibn Khaldun croit au progrès des sciences rationnelles et traditionnelles – sans adhérer naturellement à toutes leurs conclusions – grâce à la capitalisation et à la sélection des connaissances. Lui-même ne donne-t-il pas l'exemple du progrès conscient et de la création en élaborant, à partir de l'utilisation critique du savoir acquis et hérité des civilisations antérieures, sa Nouvelle Science ? Inutile donc d'insister là-dessus. La cause est entendue.

Sur le plan matériel, notons d'abord que les changements étaient moins perceptibles à l'œil nu du temps d'Ibn Khaldun. Les techniques n'avaient pas encore révolutionné l'existence des hommes, et leurs progrès étaient alors loin d'être rapides et spectaculaires. Le mouvement était même marqué par une telle lenteur que l'on pouvait aisément ne pas s'apercevoir de son existence. Il fallait un esprit aussi synthétique, et aussi lucide, que celui d'Ibn Khaldun, pour ne pas se laisser leurrer par l'apparente stabilité des modes de vie des générations successives qui se transmettaient apparemment de père en fils, les mêmes métiers et les mêmes us et coutumes. Dans un texte, que nous avons déjà traduit⁷², il démasque, comme « l'une des plus subtiles sources d'erreur » dans l'appréciation des phénomènes historiques, le fait de se laisser abuser par l'apparente fixité sociale, qui découle de la lenteur relative du mouvement qui emportait alors le monde, et il conclut que notre existence est, au contraire, caractérisée, au fil du temps, par « un passage perpétuel d'un état à un autre ».

Ce « passage perpétuel d'un état à un autre » se fait grâce à l'accumulation et à la capitalisation des conquêtes réalisées par les générations successives. Cette capitalisation peut s'opérer pacifiquement et imperceptiblement au sein d'une même civilisation, au gré de son évolution vers une *hadhâra* de plus en plus exigeante et de plus en plus raffinée. Comme on l'a vu, de nouvelles techniques passent alors sans cesse « de la puissance à l'acte », pour créer chaque jour davantage de bien-être et de nouvelles variétés de confort. Le facteur temps, précise Ibn Khaldun, joue un rôle déterminant dans cette accumulation des acquisitions. En effet, toute capitalisation (*ta'aththul*), de quelque ordre que ce soit, « ne peut se faire d'un seul coup, ni même au cours d'une seule époque. » (p. 661). Il faut du temps même pour édifier les fortunes individuelles, qui sont du reste le plus souvent le fruit de la spéculation, car aucun homme ne peut parvenir à la richesse par son seul travail (p. 662). Lorsqu'on passe de l'échelle de l'individu à celle des civilisations, on retrouve les mêmes particularités. Là encore le temps joue un rôle de premier plan. Il faut du temps pour le perfectionnement des techniques et des industries (p. 665). Si, par exemple, la civilisation égyptienne (*al-Qibt*) nous émerveille, c'est qu'elle dura trois millénaires. Et Ibn Khaldun de citer également les Hébreux, les Grecs, les Byzantins, et d'autres encore à l'appui de sa thèse. Les progrès réalisés par les générations successives, et lentement accumulés pour servir de tremplin à de nouvelles conquêtes, sont donc proportionnels à la durée.

Or les civilisations ne durent pas éternellement. À partir d'un certain moment, elles s'étiolent et meurent. Qu'advient-il alors des progrès réalisés par elles ? Sont-ils perdus pour l'humanité, et le départ doit-il s'effectuer de nouveau à zéro ? Non, répond Ibn Khaldun. Les défunts laissent un héritage et des héritiers. Le capital accumulé et transmis plus ou moins partiellement à d'autres, ira donc toujours quand même en grossissant. Si, en somme, les civilisations passent, le phénomène civilisation, lui, continue et s'affirme sans cesse, grâce aux apports divers et successifs qui l'enrichissent, car il est dans le sens de la nature de l'homme. C'est ce qui explique, pense Ibn Khaldun, que les grandes civilisations, indissociables des progrès techniques, s'épanouissent toujours dans les pays de vieilles traditions, ou sont suscitées par les peuples qui en ont recueilli l'héritage. Il cite en exemple les Chinois, les Indiens, les Turcs, et les Chrétiens (p. 730) ; et il

explique l'éclat que connut la Civilisation orientale, et sa survivance de son temps, par l'accumulation des progrès réalisés dans le passé par plusieurs nations.

« En Orient, écrit-il, les industries (*al-sanâ'i'*) ont eu le temps de jeter de profondes racines, depuis l'Antiquité (*al-Umam al-Aqdamîn*), sous les dominations successives des Perses, des Nabathéens, des Égyptiens, (*al-Qibt*), des Israélites, des Grecs et des Romains, (*al-Rûm*), durant une longue suite de siècles. Aussi les conditions profitables à la civilisation, (*hadhâra*), et, entre autres comme nous l'avons déjà dit, aux industries qui l'accompagnent, y sont elles profondément établies. Jamais, depuis, leur empreinte ne fut effacée.

« Quant au Yémen, au Bahrein, à l'Oman, et à la Presqu'île Arabique, elles furent certes dominées par les Arabes. Mais comme la domination de ces derniers s'y poursuivit durant plusieurs millénaires – qui virent se succéder plusieurs de leurs nations – ils y fondèrent des capitales (*amsâr*) et des villes, et parvinrent quand même à la limite de la civilisation et du luxe (*al-ghâya min al-hadhâra wa-l-taraf*). Tel fut en particulier le cas des *'Âdites*, des *Thamûd*, des *Amalécites*, des *Himyar*, des *Tabâbi'a* et des *Adhwâ'*. La souveraineté, (*al-mulk*), et la civilisation (*al-hadhâra*) y jouirent alors d'une longue période de stabilité. Ainsi la civilisation y atteignit sa pleine maturité ; les industries se multiplièrent de leur côté et acquirent des bases solides. Aussi ne subirent-elles pas, comme nous l'avons mentionné précédemment, le contre-coup de la ruine de l'État (*al-dawla*). Elles purent donc se conserver et se renouveler, (*fabaqiyat mustajidda*), jusqu'à nos jours. »⁷³

Ainsi donc, il n'y a jamais d'écroulement total.

Pour Ibn Khaldun, à travers vent et marée, il y a une certaine solidarité objective dans la continuité de l'effort. Même lorsque certaines civilisations, parvenues à leur terme, disparaissent, ou quittent l'avant-scène, tout n'est pas perdu. Certaines acquisitions, en particulier les *sanâ'i'*, c'est-à-dire les conquêtes techniques qui, dans le système khaldunien, caractérisent la *hadhâra*, ont un caractère durable et définitif. Elles constituent un capital qui se transmet et qui, partant, permet aux civilisations postérieures, en prenant un nouveau départ, à partir d'un palier supérieur, d'aller plus loin.

Si la civilisation de l'Espagne musulmane atteignit un si haut niveau, note Ibn Khaldun c'est parce qu'elle s'éleva au-dessus de celle des Goths, (p. 666-667 et 727). De son côté, le Maghreb tira un grand profit « de l'apport civilisateur des émigrés musulmans d'Espagne, chassés par la Reconquête, (p. 668), c'est-à-dire en fait de l'écroulement de la civilisation d'*al-Andalus*. Enfin la civilisation arabo-musulmane dans son ensemble n'aurait jamais pu atteindre le niveau qu'elle a connu, si elle n'avait bénéficié de tous les progrès réalisés auparavant par les peuples vaincus et relayés par les Arabes, (p. 645-646 et 664-668).

Ainsi les sociétés humaines, selon la vision khaldunienne fixée dans la *Muqaddima*, se caractérisent par leur perpétuel mouvement ascendant, par une course de relais sans fin, ou une marche continue dans le sens d'une *hadhâra* toujours renaissante de ses cendres, et tentant sans cesse à la fois de dépasser celles qui l'ont précédée, et de se dépasser elle-même. Ce mouvement n'est pas isolé. Il s'insère dans le cadre d'un phénomène plus vaste, dont il n'est qu'un aspect, celui de l'évolution universelle qui emporte tout le cosmos dans son sillage.

L'évolution universelle

La théorie de l'évolutionnisme universel et intégral ne fut pas inventée par Ibn Khaldun, qui ne fit que l'adopter car elle convenait parfaitement à son système, d'abord empiriquement élaboré. Cette théorie imprègne tout un courant de la pensée musulmane que l'on peut suivre depuis al-Jâhiz (160-255/776-868) jusqu'à Muhammad Iqbâl (1873/1938).

La pensée musulmane se caractérise en effet par le souci constant de situer l'homme dans le cosmos. Ce souci, qui mérite une étude particulière, vient de s'éclairer d'un jour nouveau grâce à l'ouvrage récent consacré par S. H. Nasr⁷³ à la conception de l'univers qui se reflète dans les *Rasâ'il* des *Ihwân al-Safâ'*, les œuvres d'al-Bîrûnî, (362-442/973-1050), et la synthèse philosophico-scientifique d'Ibn Sînâ, (369-428/980-1037). Quelle que fut la voie choisie, celle de la spéculation pythagoricienne, *Ihwân al-Safâ'*, celle de l'observation et de l'expérimentation, Bîrûnî, ou celle du conceptualisme aristotélien, (Ibn Sînâ), le but visé par tous ces penseurs fut toujours de retrouver « l'unité de tout ce qui existe » et de suivre, depuis Dieu jusqu'au

monde sublunaire, la chaîne continue des êtres, afin de mieux intégrer l'homme dans l'ordre cosmologique né de la Création. Cette tradition et ce souci peuvent aussi être observés chez d'autres penseurs musulmans. Dans le chapitre v de son *Reconstruction of Religious Thought in Islam* consacré à l'esprit de la culture musulmane, Iqbâl note : « À côté des progrès de la pensée mathématique dans l'Islam, nous voyons l'idée de l'évolution prendre graduellement forme. Ce fut Jahiz qui le premier remarqua les changements apportés par la migration dans la vie des oiseaux. Plus tard, Ibn Miskvaih, contemporain d'Al-Bîrûnî, lui donna la forme d'une théorie plus précise, et l'adopta dans son ouvrage théologique, *al-Fawz-al-Asghar*. »⁷⁵ L'auteur de ces lignes peut lui-même, par ailleurs, être considéré comme l'un des plus fervents représentants de la doctrine qu'il évoque. Eva Meyerovitch écrit de lui : « Comme Djelal-ud-din-Rumi, le grand poète mystique de l'Iran, Iqbâl pense que la vie constitue une ascension continuelle, qui va de la pierre à l'homme en passant par la plante et l'animal. »⁷⁶

Ces idées étaient exactement celles des *Ikhwân al-Safâ'* que nous avons déjà évoquées. On lit particulièrement dans leurs *Rasâ'il* : « Le dernier degré du [règne] minéral est lié au premier degré du [règne] végétal ; le dernier degré du [règne] végétal est lié au premier degré du [règne] animal ; le dernier degré du [règne] animal est lié au premier degré de [l'espèce] humaine ; et le dernier degré de [l'espèce] humaine est lié au monde des anges ; et cela au terme de la purification progressive. »⁷⁷ En effet, l'homme « peut parvenir à l'extrême limite de la perfection humaine qui voisine avec la nature, (*rutba*), des anges,⁷⁸

Mais l'auteur qui a donné, à notre sens, à la théorie de l'évolutionnisme le développement le plus complet et le plus systématique, et auquel Ibn Khaldun, sans le citer nommément, emprunte indubitablement l'essentiel de ses idées dans ce domaine, est incontestablement Miskawayh, (m. 421/1030) déjà évoqué par Iqbâl. La théorie de l'évolutionnisme constitue l'axe même de sa prophétologie exposée dans la troisième et dernière section de sa théodicée rationalisante intitulée *al-Fawz al-Asjar*. « Quoique, commence-t-il par affirmer, notre intention première soit de parler des missions prophétiques, (*al-nubuwwât*), nous ne pouvons parvenir à la réaliser qu'après avoir mentionné la hiérarchie que l'on perçoit dans toutes les choses existantes, (*marâ-*

tib al-mawjûdât), et la sagesse, (*al-hikma*), qui, de part en part, se propagent à travers elle. »⁷⁹ Que tout le cosmos soit un « être unique » (*hayawân wâhid*) dont les parties sont diversifiées à l'infini (*wa ajzâ' mukhtalifa*), c'est, pour Miskawayh et les penseurs de même tendance, « une question résolue par le sage, et définitivement classée », (*faragha minhu-l-hakîm wa-staq̄sâh*).⁸⁰ En effet, chaque espèce (*naw'*) parmi les choses existantes nous mène graduellement vers l'espèce suivante, si bien que l'on se trouve en définitive comme en présence « d'une chaîne unique (*al-silk al-wâhid*), qui réunit une multitude de pierres précieuses selon une harmonie parfaite constituant ainsi un seul et même collier. »⁸¹ Pour démontrer cela, preuve à l'appui (*nunabbih 'alayh bi-l-dalâla*), Miskawayh examine tour à tour les règnes minéral (*al-jamâd*), végétal (*al-nabât*) et animal (*al-hayawân*). Il constate que l'on passe par une série de gradations infinies (*marâtib lâ tuhsâ*)⁸² des uns aux autres. Au sommet du règne végétal, qui se distingue du règne animal par le mouvement et la nutrition, il place la vigne et le palmier. Un pas de plus, et l'on passe au règne animal au bas de l'échelle duquel il situe les coquillages (*al-sadaf*) et les mollusques (*al-halazûn*). De proche en proche, on s'élève alors au « niveau des singes et des espèces voisines » (*marâtib al-qurûd wa ashbâ-hihâ*)⁸³ et l'on débouche ainsi sur l'espèce humaine, qui est elle-même très diversifiée. Certains êtres très primitifs occupant des zones climatiques défavorables, aux pôles et à l'équateur, se distinguent mal en effet, dit-il, « des animaux supérieurs dont il fut question. »⁸⁴ À l'intérieur de l'espèce humaine l'évolution se poursuit donc. Les hommes sont inégalement doués par la nature. Au sommet de la pyramide se situent les prophètes qui sont d'une étoffe spéciale, qui en fait des êtres capables de recevoir l'inspiration, et de communiquer avec le monde surnaturel. À partir de ce stade, si l'on franchit encore un pas dans l'ordre de l'évolution, on aboutit au monde des êtres spirituels, celui des Anges.⁸⁵

Si nous nous sommes attardé à relater les idées de Miskawayh, c'est que nous retrouvons la même vision des mondes chez Ibn Khaldun, incorporée à son système d'interprétation de l'histoire universelle.

Ibn Khaldun a groupé ses idées dans ce domaine, en se basant, dit-il, sur les travaux de nombreux savants parmi les plus sérieux, *'alâ mâ sharahahu kathîrun min al-muhaqqiqîn*, (p. 166) – c'est-à-dire en se

plaçant dans le courant de pensée que nous avons essayé de dégager dans les derniers chapitres qui clôturent la première section de sa *Muqaddima*, consacrés au 'umrân d'une façon générale. Ces chapitres, faisant suite à d'autres considérations universelles d'ordre géographique et climatique, constituent une véritable anthropologie centrée, à la manière de Miskawayh, autour de la personnalité des prophètes, personnalité considérée comme offrant le type de la perfection limite pouvant être atteinte sur terre par l'espèce humaine au terme de son évolution actuelle. Il s'agit donc, avant d'aborder dans la section suivante l'étude du 'umrân *badawî*, d'une tentative de saisir la nature de l'homme, de situer et de comprendre le phénomène humain qui est à la base même de toute organisation sociale et de toute civilisation.

Après quelques réflexions sur la nature de la mission prophétique de Muhammad, (p. 159-165), – qui pour tout musulman représente l'homme parfait – Ibn Khaldun aborde donc dans son ensemble l'étude du phénomène humain, situé dans le cadre général de l'évolution cosmique, (p. 166-209). Comme les *Ikhwân al-Safâ'* et Miskawayh, il distingue les différents règnes qui, grâce à des transitions progressives, constituent en fait une même et indissoluble chaîne d'évolution, et cite les mêmes exemples.

« Le règne animal (*'âlam al-hayawân*), précise-t-il particulièrement, s'étend ensuite, et ses espèces (*anwâ'uh*) se diversifient (*ta'addadat*). Finalement l'évolution créatrice progressive (*tadrîj al-takwîn*) aboutit à l'homme doué de la raison (*al-fikr*) et de la réflexion (*al-rawiyya*). On s'élève (*tartafi'*) à ce stade à partir du monde des singes (*'âlam al-qirada*)⁸⁵, qui réunissent la sensation (*al-hiss*) et la perception (*al-idrâk*) mais qui n'ont pas atteint, en acte (*bi-l-fi'l*), la réflexion et la raison. C'est à partir de là en effet que commence le premier stade (*ufuq*) de l'homme ; et à ce point aussi on atteint l'extrême limite à laquelle peut tendre notre observation. » (p. 167).

Pour Ibn Khaldun et les penseurs de même tendance, l'évolution cependant continue ; mais elle se poursuit dès lors dans des sphères qui échappent à notre perception. Un certain nombre d'indices nous révèlent toutefois cette poursuite de l'évolution. L'homme est en effet corps et esprit. Par le premier côté, il se rattache au règne animal, et, par le second, il s'apparente à celui des anges. Un certain nombre d'observations – portant sur la révélation (*al-wahy*), la divination, les

songes, les prédictions, les oracles, les prophéties, etc., et d'expériences - Ibn Khaldun expérimente sur lui-même certains procédés destinés à provoquer le rêve prémonitoire, (p. 184), – nous prouvent qu'il y a une grande diversité à l'intérieur de notre espèce, et que l'âme humaine recèle plus d'un insondable mystère. Ibn Khaldun esquisse donc une véritable typologie – non dépourvue d'un certain effort d'analyse psychologique, et même d'esprit critique – des êtres exceptionnellement doués, et capables de communiquer d'une manière plus ou moins parfaite et adéquate avec le monde surnaturel. Il y voit la preuve, fournie dans la *Muqaddima a posteriori*, « qu'il y a dans l'âme [de l'homme] une prédisposition à se dépouiller de la nature humaine (*al-bashariya*) pour s'élever à la nature angélique (*al-malakiya*) et accéder ainsi, en acte (*bi-l-fi'l*), à la catégorie des anges, à certains moments, l'espace d'un court instant. Cela arrive lorsque l'essence spirituelle de l'âme (*dhâtuhâ al-ruhâniya*) atteint, en acte, la perfection. Alors elle avoisine le règne (*ufuq*) immédiatement supérieur, conformément à l'ordre déjà constaté, ordre qui relie entre elles toutes les choses existantes (*almawjûdât*) » (p. 168).

Voilà donc l'homme, dans le système d'Ibn Khaldun, tentant de percer par le haut le plafond de l'évolution, qui s'arrête à lui dans notre monde sublunaire. Chez les êtres exceptionnellement doués, dont les prophètes, la limite est extrêmement mince. Il suffirait d'un rien pour que l'évolution se poursuive, que la mutation se produise, et que l'on passe au règne supérieur. Cette mutation se produira-t-elle un jour sur terre ? Ibn Khaldun ne le pense probablement pas. Mais il ne dit pas non plus expressément qu'elle se fera forcément dans le ciel. L'avenir reste en somme incertain, mais aussi ouvert.

La pensée d'ibn khaldun est-elle pessimiste ?

Parvenus à ce stade de notre exploration de la *Muqaddima*, nous pouvons enfin nous interroger : l'histoire, telle qu'elle est interprétée par la « Nouvelle Science » conçue par Ibn Khaldun pour lui ravir son mystère, a-t-elle un sens ?

Rappelons-nous, pour répondre à cette question, qu'à chaque pas fait en compagnie d'Ibn Khaldun, nous avons toujours découvert le mouvement. Le mouvement est l'âme même de la *Muqaddima*. Les idées

de changement, de transformation, d'évolution, y dominant. Tout bouge perpétuellement. Ce mouvement est-il, comme certains l'ont cru, celui d'une rotation stérile condamnant l'humanité à tourner sur elle-même sur place ? Rappelons qu'Ibn Khaldun condamne justement en termes nets et avec force la doctrine de l'éternel recommencement.

Cependant le schéma cyclique d'interprétation historique, déduit pourtant par Ibn Khaldun de ses observations empiriques et de ses réflexions sur le passé humain, a abusé maints chercheurs. « *His materialism* », « *pessimism* », or « *fatalism* », has been remarked by all his commentators, on the ground that he never put forward suggestions for the reform of the institutions which he describes so minutely, not considers the possibility that they may be modified as the result of human effort and thought, but accepts the facts as they are and presents the cycle of states and dynasties as an inevitable and almost mechanical process », lit-on sous la plume de H. A. R. Gibb⁸⁷.

Doit-on dire que le « all his commentators » est un peu abusif, et que certains ont bien saisi que la pensée d'Ibn Khaldun est essentiellement dynamique ? Doit-on aussi ajouter qu'Ibn Khaldun, en véritable et authentique précurseur de l'esprit scientifique moderne, ne pouvait qu'observer, décrire, et interpréter les phénomènes, sans aucun souci normatif ?

Ceci dit, il nous faut dégager le véritable sens du « cyclisme » d'Ibn Khaldun, dont la mauvaise interprétation a entraîné la falsification totale de la pensée de l'auteur. Ce « cyclisme », toutes les investigations auxquelles nous venons de nous livrer nous le prouve avec une indubitable évidence, n'est pas celui de la temporalité circulaire de la géométrie plane. Il n'enferme pas l'humanité dans un cercle vicieux, puisque tout dans la *Muqaddima* nous montre que cette humanité mue, change et progresse au point de devenir, de génération en génération, méconnaissable. Ibn Khaldun ne met-il pas les historiens en garde – insistons encore là-dessus – contre les erreurs qui découlent des conceptions de l'histoire perçue comme un interminable et ennuyeux rabâchage ? Son « cyclisme » est celui d'un univers à trois dimensions : il est spiroïdal.

En effet, pour lui, le sens de l'histoire, tel qu'il l'avait déchiffré dans le livre des civilisations successives et dans les expériences humaines

d'une façon générale, n'était pas celui d'une progression géométrique ou arithmétique, uniformément rectiligne. Il n'était pas non plus la projection pure et simple de la volonté de l'homme. L'alchimie de l'histoire est plus complexe. Son mouvement est enveloppant, voire titubant, et les chutes qui ponctuent la marche sont nombreuses. Mais le propre de la marche n'est-il pas d'être une suite de chutes en avant ? Les médailles des civilisations ont aussi leurs revers. Et Ibn Khaldun, qui vivait à une époque de crise, avait particulièrement insisté sur la description de ces revers. Sans nier le mouvement, il avait mis davantage d'application à démonter et à décrire le mécanisme des chutes. Pessimisme ? Dans cette application, dans ce souci, il y avait plutôt un moraliste sous-jacent. C'était sans doute, une façon de crier : gare ! casse-cou ! L'historien du reste ne fut pas plus entendu que l'homme politique, ce qui vérifia a posteriori la justesse de ses interprétations.

Dans le système d'interprétation bâti par Ibn Khaldun, les États et les civilisations sont donc mortels. Mais si le grain ne meurt ... ! En somme, cette mort est la condition même de la poursuite de la marche et de la vie. Elle rompt les blocages structurels et déblaie la route. Elle est quelque chose d'inhérent à la nature de notre espèce et de notre histoire. C'est que le sens de cette histoire est celui d'une évolution dialectique. Le « cyclisme » khaldunien rend justement compte du caractère contradictoire de tout ce qui émane de l'homme, le prolonge et le réalise. Les États et les civilisations meurent de leurs contradictions, laissant leur héritage, et la mission de franchir de nouvelles étapes, à des organismes plus jeunes et plus vigoureux, dont le capital d'idéal et d'enthousiasme, servi par une puissante *'asabiyya* n'est pas encore entamé.

Dans quelle direction se poursuit la marche ? Toujours et inéluctablement vers la *hadhâra*. Or les cimes de la *hadhâra* sont particulièrement périlleuses, nous enseigne l'expérience historique de tout notre passé pour les civilisations. Elles annoncent l'approche du terme fatal. Est-ce vraiment une fatalité ? Pas forcément. Le caractère de ce qui est fatal est d'être inexplicable. Or Ibn Khaldun explique longuement, nous l'avons vu, la genèse et le développement du mal. Il en décèle essentiellement l'origine dans la perversion de l'homme, dans la corruption de son « humanité » (*insâniyatih*, p. 674).

Dès lors, si la *hadhâra* se poursuivait par hasard dans ce sens, elle

n'élèverait plus l'homme, elle ne l'éloignerait plus chaque jour davantage du règne animal. Au contraire, elle le ramènerait plus bas encore. Elle contredirait en somme le sens de l'évolution. C'est assez pour qu'elle soit condamnée à mourir, du moment qu'elle ne peut plus remplir sa mission dans le cadre de l'évolution universelle qui emporte le monde.

Aussi audacieux que cela puisse paraître, nous pensons en effet que les idées d'Ibn Khaldun sur le *'umrân* doivent être placées, pour prendre pleinement leur vrai sens, dans le cadre de ses conceptions cosmiques. Or nous avons vu que l'univers khaldunien est celui d'un évolutionnisme intégral, ou tout est impeccablement architecturé, parfaitement hiérarchisé, et merveilleusement uni. Une poussée irrésistible anime cet univers, et le projette à partir des formes les plus simples de la matière et à travers des êtres de plus en plus complexes, à la fois à l'échelle terrestre et cosmique, vers l'esprit. La fin logique de l'homme en particulier, dans le cadre de cette vision, est de tendre vers des formes d'existence de plus en plus spirituelles. Une telle conception du monde, qui n'aurait pas été désavouée par Teilhard de Chardin, s'insérerait également parfaitement dans le « système entier de la philosophie biologique » d'Auguste Comte qui écrit en particulier : « Sous un tel aspect philosophique, notre évolution sociale ne constitue donc réellement que le terme le plus extrême d'une progression générale, continuée sans interruption parmi tout le règne suivant, depuis les simples végétaux et les moindres animaux, en passant successivement aux derniers animaux pairs, remontant ensuite jusqu'aux oiseaux et aux mammifères, et, chez ceux-ci, s'élevant graduellement vers les carnassiers et les singes. »⁸⁸

Ce texte n'évoque-t-il pas irrésistiblement le souvenir d'un autre extrait de la *Muqaddima* que nous avons déjà reproduit ?

On peut donc dire que le sens de l'histoire, tel qu'il se dégage des réflexions d'Ibn Khaldun sur le *'umrân* et de ses conceptions relatives à l'évolutionnisme cosmique, est celui d'une progression dialectique de l'homme qui, en surmontant ses contradictions à travers une série d'échecs successifs des *hadhâra* et des États qui les incarnent, échecs dus à autant de déviations du cours de l'évolution, tend vers une *insâniya*, une « humanisation » – ou une « hominisation » – de plus en plus poussée, devant le rapprocher du règne immédiatement supérieur

de la catégorie des êtres spirituels englobés sous la désignation d'anges, et aboutir virtuellement, à la limite, à une mutation comparable à celle qui permet à l'être humain de se distinguer du représentant le plus évoluée du règne immédiatement inférieur, le singe. Le schéma cyclique, dans cette perspective, ne serait plus que la manifestation extérieure des corrections successives apportées à cette trajectoire, que la méditation sur le passé nous permet de découvrir.

Sunnat allah

Comment Ibn Khaldun était-il arrivé à cette conception de l'histoire comme un mouvement, évolutif dialectique, et authentiquement créateur ? Il faut d'abord tenir compte dans sa formation – en dehors des influences dont il fut déjà question – du facteur religieux.

Il est dangereux en effet – car cela est au fond inexact – de faire de lui un représentant, même inconscient, du matérialisme dialectique avant la lettre. Certes, par certains aspects de sa pensée, il se prête merveilleusement à une exégèse matérialiste, et certains l'ont tiré habilement, et non sans fruit en ce sens⁸⁹. Mais en fait il est inutile « de considérer dialectiquement la pensée d'Ibn Khaldun comme un ensemble contradictoire »⁹⁰ pour la comprendre. Elle est au contraire parfaitement cohérente. Rien en effet n'empêche le musulman de suivre, dans l'observation des faits relevant des sciences de la nature, une voie à la fois empirique, rationnelle et objective. Il n'y a aucune contradiction avec la religion, même inconsciente, à rechercher, entre autres, les causes profondes de l'évolution historique dans les structures économiques et sociales, et à méditer d'une façon générale sur le devenir de la civilisation des hommes.

La Révélation y invite plutôt. Elle insiste sur le caractère éphémère des empires successifs qui dominèrent tour à tour le monde, et qui périrent victimes de leurs erreurs. Ibn Khaldun enfant avait dû psalmodier, sous la direction de son illustre maître Ibn Burrâl, *al-Ansârî*⁹¹, un nombre infini de fois le verset : « Parcourez donc la Terre ! Voyez comment il a commencé la Création. Dieu ordonnera ensuite ultime naissance. Dieu est, sur toute chose, Tout Puissant. » (XXIX, 20). Douze autres versets⁹² intiment le même ordre aux Croyants, et les invitent à déchiffrer les signes de Dieu dans les vestiges du passé. Toujours par le truchement du Coran, Dieu les met

aussi en garde contre la confiance aveugle dans l'avenir, et les prévient qu'il ne saurait laisser les rênes du monde entre les mains de ceux qui s'en rendent indignes. Il avertit : « Déjà, dans les Psaumes, une fois les ressources de l'Édification épuisées, Nous avons bien noté que, de la Terre, en hériteront celles de Nos Créatures qui en feront le meilleur usage. »⁹³ Voilà donc ceux qui feront un mauvais usage de ce monde, c'est-à-dire des États et des civilisations, condamnés, par la bouche même du Coran, à céder la place à d'autres.

Certes, pour que le message coranique fût ainsi compris, pour qu'il contribuât à provoquer dans l'âme d'Ibn Khaldun la curiosité et l'inquiétude créatrice d'où naquit la « Nouvelle Science ». Il fallait, bien sûr, que celui-ci eût aussi du génie. Mais il est implicitement admis que l'auteur de la *Muqaddima* n'en manquait pas.

Musulman convaincu, mais intelligent et éclairé, il mit donc sa « Nouvelle Science », en parfaite harmonie avec la Révélation et en plein accord avec lui-même, au service de la recherche objective, grâce à l'exploration méthodique et rationnelle du passé, de la *Sunnat Allah*, c'est-à-dire de la Loi divine qui régit notre monde. Le *Coran* insiste sur cette Sunna⁹⁴ et Ibn Khaldun se réfère à elle au moins à trois reprises⁹⁵. D'une façon générale il fait d'ailleurs assez souvent appel au Coran pour illustrer ses idées. Il suffit de consulter à la fin de la *Muqaddima*, (p. 1231-1234), l'index des versets et des *hadith* pour se convaincre de ce fait. Aussi Muhammad Iqbâl écrit-il à juste titre : « La vérité, c'est que l'esprit tout entier des *Prolégomènes* d'Ibn Khaldun semble avoir été principalement dû à l'inspiration que l'auteur doit avoir reçue du *Qur'an*. »⁹⁶. H. A. R. Gibb note aussi de son côté : « The ethical and Islamic basis of Ibn Khaldun's thought is, however, implicit throughout his exposition, quite apart from his constant appeal to texts from *Qur'an* and Tradition. His doctrine of causality and natural law, which in Dr. Ayad's view stands in such sharp opposition to Muslim theological views, is simply that of the *Sunnat Allah* so often appealed to in the *Qur'an*. »⁹⁷.

Cependant, Ibn Khaldun n'était pas le seul historien musulman imprégné de l'esprit du Coran. Pour que cet esprit infléchit ses investigations sur la *Sunnat Allah* dans le sens qu'elles prirent dans la *Muqaddima*, il fallait donc que d'autres facteurs jouassent également. Y. Lacoste insiste avec justesse sur « l'ambiance historique » dans

laquelle il baigna, c'est-à-dire sur la séculaire tradition historique, l'une des plus riches, dont il profita.

Il limite toutefois son expérience, et la valeur de ses thèses, au seul Maghreb. Certes Ibn Khaldun avait raisonné, et opéré ses inductions et ses généralisations, à partir de faits sélectionnés surtout dans l'expérience historique qu'il connaissait le mieux : celle du Maghreb en particulier, et du monde arabo-musulman en général. Tous les penseurs procèdent du reste de la même manière. Les thèses de V. Pareto, par exemple, ont pour base essentielle l'histoire de l'antiquité gréco-romaine, et l'actualité européenne de son époque. Il eût été donc tout à fait naturel qu'Ibn Khaldun, eu égard surtout à l'époque où il écrivait, se limitât à puiser dans le réservoir des expériences musulmanes.

Or, justement, il ne voulut pas en faire, en raison sans doute de son désir conscient d'universalité, le support exclusif de ses méditations. Il a échappé à Y. Lacoste que ce qui frappe plutôt chez lui, c'est son étonnant souci, particulièrement curieux pour son temps, d'élargir ses horizons et de puiser ses exemples dans toutes sortes de civilisations.

« It is mainly the second volume of his *Ibar* which mirrors the results of these efforts, écrit W. J. Fischel. In it he presents the history of pre-islamic and non-arabic people religions such as Babylonians, Egyptians, Nabataens, Greeks, Romans, Byzantines, Persians, Judaism and Christianity, revealing an entirely new side of his scholarly personality, to which thus far sufficient consideration and attention have not been given. »⁹⁸ L'auteur de ces lignes, qui insiste particulièrement sur son souci de diversifier et de recouper ses sources, conclut que « his history of the non-Islamic world is on a broader documentary basis than all the attempts made by earlier Muslim authors who tried to approach this topic. »⁹⁹ L'examen de la *Muqaddima* corrobore ces jugements. Partout s'y reflète le souci d'appuyer les déductions et les démonstrations sur des exemples puisés dans l'histoire des civilisations qui avaient précédé l'Islam, ou qui lui étaient contemporaines. Ibn Khaldun cite les Nabathéens, les *Tabâbi'a*, les différentes civilisations de l'Arabie du Sud et de l'Irak antiques, les Syriaques, les Israélites, les Égyptiens (*al-Qibt*), les Perses, les Gréco-Romains, les Turcs, les Turcomans, les Slaves, les Francs (*al-Ifranja*), et les pays chrétiens d'outre-mer, *aqtâr mâ warâ' a-l-bahr al-rûmî*, d'une façon générale¹⁰⁰. Il lui arrive même de puiser

ser ses exemples en Chine, ou en Inde¹⁰¹, et il nous étonne souvent par la précision de ses connaissances. Ce souci de varier la documentation et les exemples prouve, avec une évidence qui n'a pas besoin d'être soulignée davantage, qu'Ibn Khaldun considère ses thèses – la formulation théorique générale qu'il leur donne corrobore encore cette impression – d'une portée universelle, quoiqu'il lui arrive, bien sûr, d'indiquer que tel ou tel trait est spécifique d'une région déterminée. Bien plus, ses généralisations peuvent même paraître trop amples, et trop audacieuses, eu égard au poids de la matière mise en œuvre. « Every reader of Ibn Khaldun's work will be filled with admiration for the vigour and the brilliance of the thought which has succeeded in making so much out of the amount of evidence that the thinker has had at his disposal ; but a modern Western critic may feel that Ibn Khaldun's empirical foundation is rather too narrow to bear the weight or to justify the range of his masterly generalizations. »¹⁰²

Ni les invitations du Coran et le courant évolutionniste, ni « l'ambiance historique », ni la largeur des horizons ne suffisent cependant, à eux seuls, à expliquer pleinement comment Ibn Khaldun était arrivé à concevoir ses géniales généralisations, si on ne tient compte d'un autre facteur essentiel. Avant de devenir historien, Ibn Khaldun fut d'abord un homme d'action, un homme politique qui expérimente, quelquefois à ses dépens, l'inanité de ses efforts pour tenter de ressusciter une civilisation qu'il savait agonisante. Le fait essentiel est cette conscience que prit l'homme politique que la civilisation dont il était le produit, et le dernier brillant représentant, traînait péniblement ses derniers jours. De son temps, la vie des États se raccourcissait. On les voyait naître et mourir. Le processus de décomposition acquit pour ainsi dire une telle accélération qu'il devint visible à l'œil nu. Or Ibn Khaldun avait justement des yeux pour voir et un esprit critique capable d'analyser et d'intégrer, d'induire et de déduire.

Du phénomène de l'ankylose, puis de la décomposition de la civilisation musulmane, Ibn Khaldun prit donc une conscience extrêmement aiguë. Aussi, de cette civilisation, parlait-il déjà au passé.¹⁰³

Il la jugeait avec un stupéfiant détachement et un étonnant recul et la considérait, d'une façon générale, comme une civilisation ayant vécu, et n'ayant pu, pour différentes raisons surtout politiques, donner sa pleine mesure. Comparativement aux civilisations qui avaient pré-

cédé, elle laissa peu de monuments vraiment grandioses, note-t-il. « La raison en est. .. que les Arabes étaient, avant l'Islam, étrangers aux pays qu'ils avaient occupés ; et lorsqu'ils les conquièrent, le temps leur manqua pour que la civilisation (*hadhâra*) qu'ils y édifièrent atteignît sa pleine maturité. » (p. 645). Elle poussa trop vite et avorta en somme avant terme. Au Maghreb, par exemple, elle ne profita pas de plus de quatre siècles de vie, « ce qui est peu de chose », remarque-t-il, (p. 667), par rapport à d'autres civilisations qui durèrent des millénaires, (p. 666). Les Hilaliens, insiste-t-il, ont tout détruit sur leur passage, et on ne trouve plus que de « vagues vestiges » (*athar khafi*) du brillant passé, (p. 667). Là où jadis la civilisation brilla de son plus vif éclat – à Kairouan et à Marrakech par exemple – « on ne rencontre plus guère que des ruines » (p.728). Toutes ces amères considérations indiquent jusqu'à quel point Ibn Khaldun a nettement conscience d'être le témoin d'un monde en décadence.

Il eut aussi la très nette prémonition d'être vraiment à un carrefour et d'assister à un gigantesque changement du cours de l'histoire. D'où la nécessité de faire le bilan du passé humain, et de tirer les leçons, (*Ibar*), qui s'en dégagent. À certains moments privilégiés de l'histoire, note-t-il, les bouleversements sont tels qu'on a l'impression d'assister « à une nouvelle création, (*ka'annah khalq jadîd*), à une véritable renaissance, (*nash'a mustahdatha*), et à [l'émergence] d'un nouveau monde. (*wa 'âlam muhdath*). Il en est ainsi à l'heure présente, (*lihâdha-l-'ahd*). Aussi le besoin se fait-il sentir que quelqu'un fasse le point de la situation de l'humanité et du monde, (*yudawwin ahwâl-al-khalîqa wa-l-âfâq*) » (p. 53). Ibn Khaldun – en émule d'al-Mas'ûdî pensait-il- voulut être, en toute conscience, l'homme de la situation, et il le fut plus qu'il ne l'espérait.

L'axe de la civilisation et du monde était alors justement en voie de déplacement. Le « nouveau-monde » qui allait naître de la « Renaissance », dont il parle en termes quasi-prophétiques, était en gestation sur d'autres bords. Sans avoir probablement saisi toute l'ampleur du phénomène en cours, Ibn Khaldun ne l'ignorait pas non plus totalement. Il note l'opulence des marchands chrétiens, (*tujjâr al-umam al-nasrâniya*), qui faisaient le commerce avec le Maghreb, (p. 659), et relève l'essor économique dont jouissaient leurs pays, (p. 700). Mieux, il précise qu'à la décadence gréco-romaine avait suc-

cédé, de son temps, une véritable renaissance culturelle dans les pays chrétiens. « Nous apprenons, écrit-il, qu'à ce moment précis la culture des sciences philosophiques est très prospère dans le pays des Francs, c'est-à-dire dans les territoires de Rome, et au-delà dans les régions situées sur le bord septentrional [de la Méditerranée]. Ces sciences, dit-on, y ont fleuri de nouveau ; de multiples cours en assurent la diffusion ; beaucoup d'ouvrages très exhaustifs leur sont consacrés et les étudiants qui s'y adonnent sont très nombreux. » (p. 866).

Les échos des prémices de la Renaissance, d'où sortirent les Temps Modernes, étaient donc, aussi surprenants que cela puisse paraître, bel et bien parvenus jusqu'aux oreilles attentives d'Ibn Khaldun. Témoin inquiet, et étonnamment lucide, placé au carrefour de deux mondes, il perçut avec acuité, impuissance et amertume, que pendant que l'un sombrait l'autre renaissait à la vie. Faute de pouvoir éviter la catastrophe – ses changements successifs de camp n'étaient sans doute que le reflet de sa vaine recherche d'une *'asabiyya* à la hauteur de l'impossible entreprise – il voulut au moins comprendre les événements, d'où la nécessité de démonter le mécanisme de l'histoire. Pour saisir l'origine de ses méditations, d'où sortira sa « Nouvelle Science », et discerner la véritable nature de la couleur de ses pensées, il faut donc tenir compte de ce fait essentiel.

Conclusion

Dès lors son « pessimisme » s'éclaire d'un jour nouveau. Son ton accusateur n'est pas un désaveu de la civilisation, et encore moins du véritable progrès. C'est un cri d'alarme, d'ailleurs sous-jacent et retenu, car il voulait s'en tenir à une méthode non normative, que l'on peut qualifier franchement de scientifique. Que dénonçait-il ? Les excès, les abus, les déviations, la perte du sens des vraies valeurs humaines, tout ce qui déshumanise en somme l'homme, et le rabaisse au lieu de l'élever. Cette voie, dit-il en substance, a mené, et mène inéluctablement les États et les civilisations à leur perte. Son inquiétude, ses réserves, ses questions ne sont-elles pas un peu les nôtres aujourd'hui ? Autrement dit, sa Science n'est-elle pas toujours nouvelle, d'actualité¹⁰⁴ ?

L'inquiétude est salvatrice lorsqu'elle inquiète à son tour – comme

dans le cas d'Arnold Toynbee par exemple – et permet le ressaisissement. Or Ibn Khaldun n'inquiéta justement pas ses contemporains. Son message tomba dans l'indifférence générale. L'historien ne fut pas plus heureux que l'homme politique. La civilisation musulmane était bel et bien condamnée.

Il fallait peut-être qu'il en fut ainsi pour qu'Ibn Khaldun existât et dressât son bilan. Le sociologue américain Mumford ne soutient-il pas qu'une institution ne découvre sa forme architecturale qu'au moment où elle va périr ?¹⁰⁵ L'architecte désigné par le destin pour cette entreprise était en outre né à une époque cruciale pour l'histoire de l'humanité, sous des cieux où il pouvait contempler chaque jour les preuves palpables de l'épaisseur et du poids de l'histoire. Ne se réfère-t-il pas dans sa *Muqaddima*, entre autres, aux Pyramides et aux imposantes ruines de Carthage et de Chérchell (p. 317 et 621) ? Il vécut aussi, souvenons-nous en encore, au milieu d'un monde livré à l'anarchie, à la décadence, aux assauts des hordes mongoles de Tamerlan, et en vain il essaya de le sauver de l'écroulement sans avoir jamais pu s'accrocher à une *'asabiyya* suffisamment saine et puissante pour conjurer le sort. En même temps il perçut qu'une ère nouvelle, riche de promesses économiques et culturelles, se levait au-delà des flots. C'est ainsi qu'il prit conscience du temps historique, de son sens et de son mouvement, mouvement qui est celui de la *Sunnat Allah*, laquelle n'est rien d'autre que la « Loi Générale de l'Évolution ».

L'histoire n'est peut-être pas totalité. Mais elle n'échappe pas à la totalisation et à l'unification qu'y introduisent la logique et la réflexion. En surmontant dialectiquement les contradictions, qui ne sont que la projection du conflit de nos passions et de nos idéaux, c'est-à-dire de notre animalité et de notre humanité, en essayant de les expliquer, et donc de les résoudre, Ibn Khaldun tenta d'aboutir à la totalisation de l'expérience historique, c'est-à-dire à une histoire rétrospectivement rationnelle et nécessaire, dont le but ultime se confond avec le sens général de l'évolution. Pour Muhammad Iqbâl, seul un musulman pouvait tenter une telle entreprise. Il écrit : « Étant donné la direction dans laquelle la culture de l'Islam s'est développée, seul un musulman pouvait envisager l'histoire comme un mouvement continu, collectif, une évolution réellement inévitable dans le temps. L'intérêt que présente cette vision de l'histoire réside en la manière dont Ibn Khaldun

conçoit le processus du changement. Sa conception est d'une importance extrême par ce qu'elle implique que l'histoire, en tant que mouvement continu dans le temps, est un mouvement créateur authentique, et non pas un mouvement dont la route est déjà terminée. »¹⁰⁶ Les échecs et les avortements successifs ne sont plus, dans une telle perspective, qu'autant de correctifs apportés par la nature aux déviations du cours de l'évolution, c'est-à-dire, pour Ibn Khaldun, de la *Sunnat Allah*.

Notes

1. Voir *L'Histoire et ses interprétations ; entretiens autour de Arnold Toynbee*, sous la direction de Raymond Aron, Paris 1961.
 2. N° IV, déco 1964, janv. 1965.
 3. Paris, Arthème Fayard, 1965.
 4. Plusieurs bibliographies ont été consacrées à Ibn Khaldun. Signalons celle de H. Perès, « Éléments de bibliographie khaldunienne », dans *Bulletin des Études arabes*, Alger, 1943. Mais on consultera, surtout, du même auteur, sa Bibliographie sur la vie et l'œuvre d'Ibn Khaldun, dans *mél. Levi Della Vida*, vol. II, Rome, 1956. Une bibliographie plus récente est dressée par W. J. Fischel, à la fin du III^e vol. de la trad. de la *Muqaddima* par Fr. Rosenthal, New York, 1958, 27 p. Signalons également la bibliographie fournie par 'Utmân al-Ka'âk, dans *Ibn Khaldun of Tunis, his life and century*, Tunis, 1958, (p. 25-41). Et celle ajoutée par le Libanais Yousuf As'ad Dâghir, à la fin de l'éd. de Beyrouth de la *Muqaddima*, (p. 1143-1150).
 5. Voir *L'Homme et l'Histoire*, Actes du VI^e Congrès des Sociétés de Philosophie de Langue Française (Strasbourg, 4-10 sept. 1952), P.U.F., Paris 1952.
 6. C'est tout juste si J. Chaix-Ruy, d'Alger, lui accorde, sous le titre *Valeur et signification de l'histoire*, une ligne, en passant, en ces termes : « J. B. Vico fut sans doute le premier (si l'on excepte quelques notations de l'historien arabe Ibn Khaldun) à poser la primauté de l'histoire ... » *L'Homme et l'Histoire*, p. 237.
 7. Nous renvoyons à l'éd. de la *Muqaddima* de Beyrouth, Dâr al-Kitâb al-Lubnânî, 1956. Pour alléger les notes nous indiquons les pages dans le texte même entre parenthèses. Signalons que la trad. de De Slane – que nous avons consultée, ainsi que celle plus récente de Fr. Rosenthal – ne serre jamais le texte d'assez près, et s'en écarte même quelquefois assez sérieusement.
 8. L'un des buts qu'Ibn Khaldun assigne à son ouvrage est que l'on puisse « en tirer, si on le désire, des enseignements susceptibles d'éclairer la vie spirituelle et temporelle de chacun d'entre nous. » (*Muqaddima*, p. 12).
 9. *Muqaddima*, p. 46, voir aussi p. 48 où il revient sur la même idée.
- Y. Lacoste, qui a longuement étudié « la pensée historique » d'Ibn Khaldun, conclut de son côté, en se basant sur une argumentation différente de la nôtre, que si Thucydide « est l'inventeur de l'histoire », Ibn Khaldun « marque l'apparition de l'histoire en tant que science. » *Ibn Khaldun*, Paris 1966, (p. 187).

¹⁰. *Muqaddima*, p. 1018, voir tout le chap. ainsi intitulé. Notons à ce propos qu'Ibn Khaldun considère que tous les hommes intelligents, en raison de leur pouvoir d'abstraction et de leurs penchants pour les vues théoriques, sont impropres aux responsabilités gouvernementales ; et que les hommes politiques les plus efficaces sont ceux d'une intelligence moyenne.

¹¹. Les rhétoriciens arabes partagent le langage en deux grandes catégories : *inshâ'* et *khavar*. Est considéré comme *inshâ'* – du verbe *ansha'a*, créer – toute proposition qui n'est susceptible, en raison de sa nature même, ni d'être infirmée ni d'être confirmée, tels un ordre, une défense, une invocation, une interrogation, etc.

Est considérée comme *havar* toute proposition dont le but est de nous donner une information pouvant, en principe, être infirmée ou confirmée. Tous les récits entrent naturellement dans cette catégorie.

En ayant recours à cette distinction, Ibn Khaldun voulait montrer la différence fondamentale qui sépare le *hadîth* – pour lequel avait été créée la science du *ta'dîl* et du *tagrîh*, c'est-à-dire la critique externe des chaînes de garants – de l'histoire.

On sait que les chroniqueurs, qui furent d'abord des traditionnistes, usèrent de la méthode du *hadîth* dans leur relation des faits (voir par exemple Ibn 'Abd al-Hakam, *Futûh Ifrîqiya wa-l-Andalus* ; et surtout l'article de R. Brunschvig, *Ibn 'Abd al-Hakam et la Conquête de l'Afrique du Nord par les Arabes*, étude critique, dans *AIEO*, VI, 1942-1947, (p. 108-155). L'histoire resta longtemps tributaire de la méthodologie du *hadîth*. Ibn Khaldun propose une nouvelle méthode de critique historique, plus conforme à la nature de l'histoire qui est essentiellement *havar*. En utilisant le terme *insâ'*, il pensait, comme il ressort du contexte, aux prescriptions religieuses qui ne peuvent être discutées en elles-mêmes, et qui sont transmises dans une large mesure par le canal du *hadîth*. Est *insâ'*, en somme, tout ce qui relève exclusivement de la critique externe et échappe à la critique interne ; le *havar*, par contre, c'est-à-dire ici l'histoire, peut être soumis certes à la critique externe, mais mieux encore à la critique interne.

Notons enfin que, dans la phrase arabe, le pronom, dans *minhu*, se rapporte à *ta'dîl*.

¹². Voir N. Nassar, *Le Maître d'Ibn Khaldun : al-Âbili*, dans *SI*, xx, 1964, p. 103-115.

¹³. Bien plus, il consacre tout un chapitre de sa *Muqaddima*, (p. 969-978), à démontrer que la philosophie est inutile et nocive, *fi ibtâl al-fa/safa wa fasâd muntahilihâ*. Aussi est-ce à juste titre que R. Brunschvig écrit qu'Ibn Khaldun, « par son attachement primordial au réel, se sépare des philosophes arabes aux théories d'une logique trop abstraite. » (*La Berbérie Orientale sous les Hafsidés*, Paris. 1947, II, p. 390).

¹⁴. *Shifâ' al-sâ'il fi tahdhîb al-masâ'il*, éd. I. A. Khalifé, Beyrouth, 1959. Ibn Khaldun manifeste nettement dans cet ouvrage son penchant pour le soufisme, les aberrations de certains soufis ne devant pas conduire à condamner la doctrine elle-même.

¹⁵. *Muqaddima*, p. 67. Ibn Khaldun rapporte plus loin. *Muqaddima*, p. 345, que tout le monde n'est pas d'accord sur ce principe de la nécessité de l'État. Certains, tels le mu 'tazilite al-Asamm et quelques *hârijites*, pensent qu'on ne peut trouver aucun fondement à la nécessité de l'État, ni dans la raison ni dans la religion, et qu'on peut très bien imaginer une communauté suffisamment juste pour ne pas avoir besoin

d'un chef d'État. Cette théorie, que Ibn Khaldun ne partage pas, car la nature humaine ne lui inspire aucune confiance – son expérience des hommes n'était pas de nature à le rendre optimiste – est en somme celle du dépérissement de l'État.

16. *Ibn Khaldun's Gedanken über den Staat*, Munich et Berlin, 1932. p. 60.

17. Voir, en dehors du passage que nous avons traduit, *Muqaddima*, (p. 336), où Ibn Khaldun reprend la même idée en insistant sur le fait que sans l'État l'anarchie s'installe, ce qui « aboutit à la disparition de l'espèce, *al-mufdî dhâlika ilâ inqitâ' al-naw'*. »

18. *Muqaddima*, De Slane, I, p. 384-385. Notons que le problème de l'État ne cesse d'être d'actualité. Voir par exemple l'art. de Duverger dans *Le Monde*, 10 mars 1966.

19. Plus loin, Ibn Khaldun considère trois formes de souveraineté :

« La souveraineté naturelle, *al-mulk al-tabî'î*, qui consiste à gouverner les masses, *haml al-kâffa*, selon le bon plaisir du souverain et ses désirs, *al-gharadh wa-l-shahwa* ; la souveraineté laïque, *siyâsî*. qui consiste à les gouverner selon les vues de la raison, *al-nazhar al'aqlî*, pour leur assurer le bien-être matériel et les prémunir contre les périls ; et le *khalifat* qui consiste à les gouverner selon les vues de la législation révélée, *al-nazhar alshar'î*, pour assurer leur bien-être aussi bien dans ce monde que dans l'au-delà. » (*Muqaddima*, p. 342).

Mais il ne considère pas la première forme de souveraineté, privée du cadre de la loi, comme la caractéristique d'un État organisé et viable.

20. Voir tout le chapitre intitulé *fî-nqilâb al-khilâfa ilâ-l-mulk*, *Muqaddima*, p. 362-374.

21. *Al-mulk* en effet est le but inéluctable de la *'usabiyya*, (*Muqaddima*, p. 362) ; *Mu'âwiya*, quand même il l'aurait voulu, n'aurait pas pu échapper à la fatalité du glissement vers le *mulk* sous l'effet de la *'asabiyya*, (p. 368) ; toutes les vicissitudes du *khalifat* s'expliquent « par l'attraction vers le *mulk* sous l'effet de la dynamique interne de la *'asabiyya* », (p. 369). Il ressort de tout le chapitre que le glissement vers le *mulk* est un mouvement fatal et inévitable.

22. Voir *Ibn Khaldun's Gedankendher den Staat*. Munich et Berlin, 1932.

23. *Muqaddima*, p. 362. voir aussi p. 249 où on lit *fa-l-taghallub al-mulkî ghâya li-l-'asabiyya*. l'accaparement du pouvoir est le but ultime de la *'asabiyya*, voir également p. 275.

24. Arnold Toynbee, particulièrement (*A Study of History*), 6^e éd. 1955, III, (p. 473 et 475), considère que la notion de *'asabiyya* est susceptible d'extension, et que son rôle peut même être assimilé à celui que joue l'éthos dans son propre système.

25. Voir les travaux de De Slane dans sa traduction de la *Muqaddima* ;

L. Gumpłowicz, *Ibn Khaldun, ein arabischer Soziolog des XIV. Jahrhunderts, Ausgewählte Werke IV*, Innsbruck, 1928 :

Kamil Ayad, *Die Geschichts-und Gesellschaftslehre Ibn Khaldûns*, Stuttgart, 1930
 Anne-Marie Schimmel, *Ibn Khaldun : Ausgewählte Abschnitte aus der Muqaddima*, Tübingen, 1951 ; T. Khemiri, *Der 'Asabiyya-Begriff in der Muqaddima des Ibn Khaldun*, dans *Der Islam*, XXIII, 1936, (p. 163-188) ; G. Surdon et L. Bercher, *Recueil de textes de Sociologie et de Droit public musulman contenus dans les Prolégomènes d'Ibn Khaldun*, Alger. 1951 ; Muhsin Mahdi, *Ibn Khaldun's*

Philosophy of History, Londres, 1957 ; Hilmi Zia Ulken, *Ibn Khaldun Initiateur de la Sociologie*, dans *A 'mâl Mahragân Ibll Khaldun*, Le Caire, 1962, (p. 38) ; H. Ritter, *Irrational solidarity group : a Socio-Psychological study in connection with Ibn Khaldun*, dans *Oriens*, 1, 1948, (p. 2) ; G.-H. Bousquet, *Les Textes sociologiques et économiques de la Muqaddima* (1375-1379), Paris, 1965, (p. 12-13) ; Y. Lacoste. *Ibn Khaldoun, Naissance de l'Histoire*, Paris 1966 ; E. I. J. Rosenthal, *Islam in the Modern National State*, Cambridge, 1965.

26. *Muqaddima*, p. 229, voir aussi p. 225-226 et 330 où l'auteur revient sur cette même idée.

27. Voir tout le chapitre intitulé : « Où il est montré que la Maison Illustre, *al-Bayt*, et la Noblesse, *al-sharaf*, n'ont d'existence réelle et véritable que là où il y a *'asabiyya*, et que partout ailleurs, elles ne représentent que l'apparence et le semblant de la réalité. » (*Muqaddima*. p. 234-237).

28. Sur les points communs qui caractérisent les structures de la *'asabiyya* et de ce que Marc Bloch appelle « le premier âge féodal. » Voir de ce dernier, *La Société féodale, la formation des liens de dépendance*, Paris, 1939 (p. 191-192, 194, 196, 212 et 221)

Voir aussi Bishr Fâris, *L'honneur chez les Arabes*, et R. Boutruche. *Seigneurie et Féodalité*. Paris, 1959.

Dans le monde arabo-musulman, le mécanisme d'évolution vers des structures vraiment féodales, se trouva toutefois bloqué à mi-chemin.

29. V. Pareto, (1848-1923). expose sa doctrine de « la circulation des élites » dans le chap. XIII qui achève son *Traité de Sociologie générale*, éd. fr. par P. Boven, Lausanne, 1919, II, (p. 1644-1761). On peut également consulter sur le problème des élites et de la mobilité sociale H. D. Lasswell, D. Lerner et C. Easton, *The comparative study of elite*, New York, 1952, et C. Wright Mills, *The power elite*, New York, 1956.

30. On peut rapprocher sur ce même sujet les idées d'Ibn Khaldun de celles de V. Pareto. *Traité de Sociologie Générale*, vol. II, (parag. 2477 à 2483, voir aussi les parag. 2521-2546-2548-2550-2551 et 2609).

31. Voir le chap. intitulé : *Du soutien que le Chef de l'État recherche contre sa nation. qawmih, et les membres de sa 'asabiyya. parmi les clients, al-mavâlî, et les parvenus, al-mustana'in, dans l'État*, (p. 330-332), voir également *Muqaddima*, (p. 531).

32. Voir le *Traité de Sociologie générale*, parag. 2521.

33. Comme le note V. Pareto, avec de nombreux exemples à l'appui (op. cit. II, § 2330), les théories cycliques ne présentent aucune originalité par elles-mêmes. Voir aussi Y. Lacoste (Ibn Khaldoun, p. 124). La démarche et le contenu importent en effet plus dans ce domaine que le cadre, assez banal par lui-même. La démarche d'Ibn Khaldun, frappée au coin de l'empirisme, est particulièrement supérieure à celle de G. B. Vico, (1667-1744), dont le cyclisme ternaire correspond à ligne métaphysique admise *a priori*. Voir sa *Scienza Nuova*, trad. fr. J. Michelet, Paris, 1827, reprise par G. Bourgin, Paris, 1927, (p. 83). Voir aussi V. Pareto, op. cit., II, § 2330). Tous les schémas cycliques ne sont donc pas de même nature, ni d'égale valeur.

34. *Muqaddima*, (p. 267), trad. De Slane, I, (p. 310-313) ; trad. G. Surdon et L.

Bercher, *Recueil de textes de Sociologie et de Droit public musulman contenus dans les Prolégomènes* d'Ibn Khaldun. Alger, 1951, (p. 52-53).

Le jugement, apparemment sévère, que porte Ibn Khaldun dans ce chapitre sur les Arabes a fait couler beaucoup d'encre. L'examen tant soit peu attentif de ce chapitre, ainsi que des autres textes de la *Muqaddima* où le mot 'arab intervient, nous indique cependant avec certitude qu'Ibn Khaldun pensait dans ce cas, et dans les autres cas similaires, exclusivement à certains nomades inaptes à promouvoir une civilisation, qu'ils fussent arabes, berbères, turcs ou mongols, (*Muqaddima*. p. 212-213).

Sur cette question voir la longue et excellente note de Muhsin Mahdi, *Ibn Khaldun's Philosophy of History*, (p. 199-200, note I). À ces références ajouter un bon article de 'Abd al- 'Aziz al Doufî, *Ibn Khaldun wa-l-'Arab*, dans *A'mâl Mahrajân Ibn Khaldun*, Le Caire, 1962, (p. 501-515). Dans le même recueil, (p. 491-500), consulter aussi l'art. de Sâti' al-Husrî, *Difâ' 'an Ibn Khaldun*. Voir également G. Ayache, *Ibn Khaldun et les Arabes*, dans *Ibn Khaldun*, Colloque de mai 1962, organisé par la Faculté des Lettres cie Rabat, éd. Dar al-Kitâb, Casablanca. (p. 19-32). Voir également Yves Lacoste. *Ibn Khaldun*, Paris 1966. (p. 87-107), chap. intitulé Le mythe de l'« invasion arabe », où l'auteur réfute avec véhémence l'exploilation faite de certaines idées d'Ibn Khaldun habilement isolées de leur Contexte.

³⁵. Il les cite en exemple dans ce chap. p. 269. A. Toynbee avait bien saisi l'importance de l'impact hilalien sur la pensée d'Ibn Khaldun, *A Study of History*, III. (p. 473). Sur les Banû Hilâl et leur infiltration catastrophique au Magreb au XI^e siècle, voir H. R. Idris, *La Berbérie Orientale sous les Zirides*, X^e-XII^e siècles, I, (p. 205-249). Il ne faut toutefois pas exagérer leur rôle, ni en faire le facteur unique de la destruction de la civilisation ifrîqiyenne.

Voir le compte rendu de M. Talbi de la thèse de H. R. Idris, dans *Arabica*, X. 1963, (p. 218).

³⁶. De Slane, *Les Prolégomènes*, I, XXVII.

³⁷. Muhsin Mahdi, dans une note bien documentée, *Ibn Khaldun's Philosophie of Histor*, (p. 193-194, note 7), montre que dans la *Muqaddima* le sens essentiel de *badw/badawî* ne correspond pas à nomade, campagnard, etc. Il le fait correspondre plutôt à primitif. Le fait de n'avoir pas marqué cette extinction essentielle a entraîné beaucoup d'erreurs et de confusions, note-t-il. Nous pensons, comme on le verra plus loin, que le terme *badw* désigne le plus souvent dans la *Muqaddima* la vie pastorale et rurale. Muhsin Mahdi a cependant raison dans la mesure où, pour Ibn Khaldun, ces genres de vie ont toujours quelque chose de plus ou moins primitif, (voir par ex. *Muqaddima* p. 307).

³⁸. *Muqaddima* p. 211. Voir aussi p. 649 et 724-725 où Ibn Khaldun nous montre comment les surplus de services et de biens sont investis pour répondre à des besoins de plus en plus raffinés de l'homme.

³⁹. « *fi anna ajoyâl albadw wa-l-hadhar tabi'iyya.* » (*Muqaddima*, p. 210).

Les trad. de De Slane, (op. cit. .. I, p. 254-255), et de G. Surdon et L. Bercher (op. cit. p.7-8) ne donnent pas une idée parfaitement adéquate de son contenu.

⁴⁰. G. H. Bousquet, qui traduit différemment ce passage, le rapproche de cette affirmation de K. Marx, extraite de sa préface à la Critique de l'économie politique :

« Le mode de production de la vie matérielle détermine, en général, le processus social, politique et intellectuel. » *Les textes sociologiques et économiques de la Muqaddima*, Paris, 1965, (p. 133, note 1). La similitude est en effet frappante. Elle n'est pas la seule. Par plus d'un aspect de sa *Muqaddima*, Ibn Khaldun peut être en effet considéré comme un précurseur du matérialisme historique.

Yves Lacoste, dans un article qu'il lui a consacré dans *Pensée*, n° 69, sept.-oct. 1956, puis dans *Ibn Khaldun, naissance de l'Histoire, passé du Tiers-Monde*, Paris 1966, exploite justement avec une grande habileté ces aspects.

41. *Muqaddima*, p. 650, voir aussi p. 519 ainsi que tout le chapitre intitulé : « De la définition des termes *rizq* et *kasb*. Le *kasb* est le prix du travail de l'homme », (p. 686-690). Ibn Khaldun y esquisse une véritable théorie assez élaborée de la valeur. M. Atallah Borhan a consacré à la *Pensée économique d'Ibn Khaldun* une thèse d'université, Paris, 1964, que nous n'avons pu malheureusement consulter.

42. Voir la *Muqaddima* (p. 7).

43. Il suffit, pour s'en convaincre, de parcourir la traduction de De Slane de la *Muqaddima*, par ex. 1. (p. 84). Les hésitations et les approximations de de Slane ont particulièrement obscurci la pensée d'Ibn Khaldun pour les non arabisants.

44. Lisân, éd. de Beyrouth, 1955, IV, (p. 604).

45. Lisân, IV, 604, on y lit : *wa-stihragi qawmikum*. Il faut évidemment corriger *qutikum*. R. Blachère, *Le Coran*, Paris, 1957 (p. 252), n'avait pas retenu ce sens.

Le verbe *'amara*, dans le sens de peupler et de mettre en valeur, se trouve également dans le *Coran*, xxx, 9.

46. À ce titre Ibn Khaldun l'oppose à *tamaddun*. On lit dans la *Muqaddima*, (p. 6) : *wa sharahtu fihî min ahwâl al-'umrân wa-l-tamaddun*. Notons que le terme *tamaddun* ne se rencontre que très rarement dans la *Muqaddima*, (par ex. p. 214), dans cette expression : *najidu al-tamaddun gâya li-l-badw yajri ilayhâ*. L'arabe moderne l'a toutefois retenu, à côté de *hadhâra*, pour désigner la civilisation.

47. De Slane, *Prolégomènes*, I, (p. 84), traduit *al-dhawâhî* par les plaines. Or, il n'a jamais eu ce sens. Voir le *Lisân*, XIV, (p. 478-481), d'où il ressort que *al-dhawâhî* est un terme qui s'applique aux régions qui se caractérisent par leur éloignement du cœur du pays et l'absence d'agglomérations importantes.

48. Dans le *Lisân*, XI, (p. 164), on lit : *al-hilla : al-qawm al-nuzûl*, c'est-à-dire un campement de nomades. Plus loin, (p. 165), on relève l'expression : *al-hilla muj-tama' al-qawm*, c'est-à-dire que le terme désigne une agglomération humaine.

49. Partout dans la *Muqaddima*, le terme *hadhâra* est presque continuellement lié à *misr* (pl. *amsâr*). voir par exemple p. 664-669, 675-680, etc. Nous reviendrons sur cette question.

50. Les *Prolégomènes*, I, p. 84.

51. *Muqaddima*, p. 212, voir aussi p. 273 où il revient sur la même idée.

52. Ce chap. est intitulé : *fi anna jîl al-'arab fi-l-khilqa tabî'î*. La trad. de de Slane (*Prolégomènes*, I, p. 255) et de G. Surdon et L. Bercher (*op. cit.* p. 9) du mot *'arab* dans ce titre par « race arabe » n'est donc pas adéquate. De Slane a pris toutefois la précaution de préciser dans une note que « l'auteur entend par le mot Arabe, les Arabes nomades. » Remarquons aussi que, dans ce contexte, le mot *jîl* désigne une

catégorie ou une couche sociale suffisamment distincte pour constituer, pour ainsi dire, comme une « génération » à part. Le titre pourrait donc se traduire ainsi : « Où il est montré que la couche sociale des Arabes (nomades) est un fait conforme à l'ordre naturel des choses de ce monde, *khilqa*. »

53. *Fî anna-l-badw aqdam min al-hadhar wa sâbiq 'alayh, wa anna-l-bâdiya asl al-'umrân, wa-l-amsâr madad lahâ.* » (p. 213-214).

54. Lire ainsi avec De Slane, *Prolégomènes*, I, p. 84, note 1, et non *madar*, éd. de Beyrouth, p. 67.

55. *Muqaddima*, p. 307-380, voir aussi p. 211 où Ibn Khaldun analyse le passage des formes les plus rustiques et les plus austères de la civilisation, *'umrân hadawî*, aux formes les plus raffinées et les plus sophistiquées, *hadhâra*, voir également p. 617, 650, 658, 664 et 670.

56. Rappelons que le sens du mot civilisation a beaucoup varié. Le XVIII^e siècle y a vu « un affinement délicat des mœurs » ; plus tard, on la définit comme étant le « perfectionnement de l'état social », ou encore « l'ensemble des caractères que présente la vie collective d'un groupe ou d'une époque » ; quant aux théories évolutionnistes, elles la représentent « comme un mouvement, un ensemble de progression », etc.

Voir à ce sujet Félix Sartiaux, *La Civilisation*, A. Colin, Paris, 1938.

57. *Cours de philosophie*, Paris, 1839, IV, p. 504.

58. *La Berbérie orientale sous les Hafside*, Paris, 1947, II, 390.

59. *Le Passé de l'Afrique du Nord*, Paris, 1952, p. 112.

60. *L'Histoire et ses Interprétations, Entretiens autour de Arnold Toynbee, sous la direction de Raymond Aron*, Paris, 1961, p. 19.

61. *L'Histoire et ses Interprétations*, p. 20.

62. *L'Histoire et ses Interprétations*, p. 20.

63. *L'Histoire et ses Interprétations*, p. 22.

64. *Essai sur l'histoire de l'idée de progrès jusqu'à la fin du XVIII^e siècle*, Paris, 1910, 761 p.p.

65. *Cours de philosophie positive*, p. 183. Voir aussi toute la 47^e leçon, p. 179-228, et la 51^e leçon, p. 498-587).

66. Marie Claire Bancquart, *Les écrivains et l'histoire*, Paris, 1966, p. 281.

67. *Op. cit.* p. 290.

68. Voir G. Friedmann, *La Crise du progrès, esquisse d'histoire des idées*, 1895-1935, Paris, Gallimard, 1936, et *Le Travail en miettes, spécialisation des loisirs*, 3^e éd. Paris, 1956.

69. *La Philosophie de l'histoire comme science de l'évolution*, 2^e éd. Paris, 1925, p. 2.

70. *Cours de philosophie positive*, IV, p. 183.

71. p. 115.

72. Voir *Infra*, p. 30.

73. *Muqaddima* p. 731, voir aussi p. 666 où il développe les mêmes idées.

74. *An introduction to islamic cosmological doctrines, Conceptions of Nature and*

- methods used for in study by the Ihwân al-Safâ', al-Bîrûnî and Ibn Qina*, Harvard University Press, 1964. C. R. par M. Arkoun, dans *Arabica*, XII, 1965, p. 210-212.
75. *Reconstruire la pensée religieuse de l'Islam*, trad. Eva Meyerovitch, Paris, 1955, p. 145.
77. Introd. d'Eva Meyerovitch à sa trad. de *Message de l'Orient* de M. Iqbâl, p. 9.
77. *Rasâ'il Ikhwân al-Safâ'*, éd. de Beyrouth, p. 237-238.
78. *Op. cit.* I, p. 448.
79. Miskawayh, *al-Fawz al-asjar*, éd. du Caire, 1325 H. (p. 76).
80. *Op. cit.*, p. 77.
81. *Op. cit.*, p. 78.
82. *Op. cit.* p. 79.
83. *Op. cit.* p. 82.
84. *Op. cit.* p. 82.
85. *Op. cit.* p. 83 et s.
86. *Muqaddima*, éd. Quatremère, Paris, 1858, I, (p. 174). Cette leçon a été aussi adoptée par Fr. Rosenthal, dans sa trad. de la *Muqaddima*, I, (p. 194) et II (p. 423, voir aussi la note 27 de cette page). Rosenthal s'appuie dans sa trad. entre autres, sur le ms. de la *Muqaddima* conservé à Istanbul et portant de la main d'Ibn Khaldun qu'il avait été révisé et corrigé par lui. Les éditions orientales, par exemple celle de Beyrouth, 1957, (p. 167 et la note 2), et celle de Mustafa Muhammad, Le Caire s. d. (p. 96), ont pudiquement substitué à *qirada*, singes, *qudra*, destin, au détriment du sens. Sâti' al-Husrî, *Dirâsât 'an Muqaddimat Ibn Khaldun*, Bagdad, 1953, (p.302), regrette, à juste titre, cette malencontreuse « correction ».
87. *The Islamic Background of Ibn Khaldun's Political Thought*, dans *BSOS*, VII, 1933-1935, p. 27.
88. *Cours de philosophie positive*, IV, p. 499.
89. L'ouvrage le plus brillant, à ce point de vue, est incontestablement celui d'Yves Lacoste, *Ibn Khaldoun, naissance de l'Histoire, passé du Tiers-Monde*, Paris, François Maspéro, 1966. Mais on peut consulter également E. Gellner, *From Ibn Khaldun to Karl Marx*, dans *Political Quarterly*, n° 32, oct-déc. 1961, (p. 385-392); et Georges Labica, *Esquisse d'une sociologie de la religion chez Ibn Khaldun*, dans *La Pensée*, n° 123, sept-oct 1965, (p. 3-23).
90. Yves Lacoste, p. 247.
91. Voir *Al-Ta'rif bi-Ibn Khaldun*, éd. al-Tangî, 1951, (p. 15), trad. fr. par Abdesselem Cheddadi, chronologies, index, cartes, 340 p., Sindbad, Paris, sous le titre *Le Voyage d'Occident et d'Orient, autobiographie*, où Ibn Khaldun célèbre les mérites de son maître, et indique comment il a étudié sous sa direction les « sept lectures » du Coran.
92. *Coran*, XII, 109 ; XXII, 46 ; XXX, 9 ; XXXV, 44 ; XL, 21 ; XL, 82 ; III, 10 ; III, 137 ; VI, 11 ; XVI, 36 ; XXVII, 69 ; XXX, 42.
93. Voir al-Tabarî, *Jâmi' al-Bayan 'an ta'wîl al-Qur'ân*, Le Caire, 1954, XVII, (p. 103). Al-Râzî, *al-Tafsîr al-Kabîr*, XXII, (p. 229-230), reprend, à quelques détails près, al-Tabarî. Al-Baydhâwî, éd. du Caire, 1355 H. II, (p. 36), s'inspire aussi des deux précédents. Au fond tous ces commentaires reflètent les soucis des commen-

tateurs, plus qu'ils n'éclaircissent le sens du verset. Tous, par exemple, voient dans le terme *al-ardh*, la Terre, une allusion au Paradis. Pratiquement ils ne sont d'aucun secours pour élucider le sens du verset, du reste assez clair par lui-même sur le sens de *al-sâlihûn*, voir *al-Lisân*, Beyrouth, 1955, II, (p. 516-17).

94. *Coran*, XVII, 77 ; XXXIII, 38 ; XXXIII, 62 ; XXXV, 43 ; XL, 85 ; III, 23.

95. *Muqaddima*, p. 46, 147, 297.

96. *Reconstruire la Pensée religieuse de l'Islam*, p. 151.

97. *The Islamic Background of Ibn Khaldun, political theory*, dans BSOS, VII, 1933-1935, (p. 29).

98. *Ibn Khaldun's use of historical sources*, dans S.I., XIV, (p. 111).

99. *op. cit.* p. 119.

100. Voir la *Muqaddima*, p. 6-7, 46-7, 212-3, 317, 621, 643, 659, 666-7, 730-1, 862-3.

101. *Muqaddima*, p. 191, 659, 700, 730-1.

102. A. Toynbee, *A Study of History*, III, p. 475.

103. Voir par exemple la *Muqaddima*, p. 308-309, 643-4, 645-646, 666-668, 728-731, 784.

104. Pour comprendre et expliquer l'organisation des États musulmans modernes, E. Rosenthal y fait encore appel, voir *Islam in the Modern National State*, Cambridge 1965, (p. 17-27 et 119).

105. Voir *L'Histoire et ses interprétations, Entretiens autour de A. Toynbee, sous la direction de R. Aron*, Paris, 1961, p. 49.

106. *Reconstruire la Pensée religieuse de l'Islam*, p. 153.

TEMPS DU MONDE, HISTOIRE, ÉCRITURE DE L'HISTOIRE

*François HARTOG **

En Europe, le sens de l'histoire n'a pas résisté aux épreuves du 20^e siècle, que l'on entende par sens, signification, fin, ou simplement direction. La Guerre de 1914, les totalitarismes qui l'ont suivie, la Deuxième guerre et l'extermination des Juifs, les guerres coloniales et la Guerre froide, la fin du communisme marquent autant de moments de sa mise en question ou de sa liquidation. Mais, aujourd'hui, la globalisation, qui est tout sauf une marche tranquille vers l'unification sous la houlette des Etats-Unis, pourrait conduire à rouvrir le dossier. Il ne s'agit évidemment pas de décréter séance tenante qu'il y a un nouveau ou, à nouveau, un sens de l'histoire, mais d'essayer de comprendre ce qui est en train de se passer, en ne se contentant pas de la seule fragmentation des expériences et des discours qui, toujours plus préoccupés de marquer leurs différences et leurs spécificités, mettent en avant la mémoire, le patrimoine et l'identité.

Si la réflexion sur les temps du monde, ici esquissée par l'historien que je suis, est menée à partir des expériences du monde occidental, mon but est de l'inscrire dans une perspective et un horizon comparatistes. Plus exactement, il s'agit de proposer quelques entrées rendant possible une comparaison entre les expériences européennes du temps et d'autres et de pointer ainsi quelques comparables. De façon programmatique, j'indique trois pistes possibles, qui se déploient sur trois registres bien différents.

La première est celle du régime d'historicité, une notion de travail et à travailler sur laquelle je vais revenir. Une interrogation sur le genre de l'histoire universelle, tel que l'Europe l'a produit et en a usé à partir du 19^e siècle, fournira une seconde entrée : son succès, sa claire évidence, son discrédit, sa reprise récente, non sans controverses.

* Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris

Avec une question plus précise, de quelle temporalité cette histoire universelle était-elle tissée à ses débuts ? Comment en est-elle venue à être hantée par la décadence et la fin dans les années 1920 ? Aujourd'hui, peut-il y avoir encore une place pour une telle notion et, si oui, formulée comment ? Un examen de la notion d'Autorité (l'autorité, les autorités, les canons, les classiques...) sera la troisième piste, pour l'heure simplement indiquée. Il ne s'agit pas de scruter l'Autorité en elle-même ou pour elle-même, mais seulement dans ses rapports avec le temps : de les mettre, pour ainsi dire, face à face. De quelles manières Autorité et temps ou Autorité et tradition ont-ils en effet été liés ? Ou, pour le dire autrement, quelle est la texture ou quelles sont les textures temporelles de l'Autorité ? En conjoignant autorité et temps, mieux en explorant, ici et là, les modalités (changeantes) de leur *nexus*, pourrait s'ouvrir une piste doublement fructueuse. D'abord, en jetant un nouvel éclairage, à la fois sur la notion d'autorité et sur les formes du temps actives, d'hier à aujourd'hui, dans une société. Ensuite, en permettant une démarche comparative entre différentes sociétés et à différents moments. Pour ne prendre qu'un seul exemple, pensons à la Chine et à cette phrase attribuée à Confucius : « Je transmets l'enseignement des anciens sans rien créer de nouveau, car il me semble digne de foi et d'adhésion ».

Le régime d'historicité comme outil de comparaison

Par régimes d'historicité j'entends les différents modes d'articulation des catégories du passé, du présent et du futur. Selon que l'accent est mis sur le passé, le futur ou le présent, l'ordre du temps n'est en effet pas le même. Le régime d'historicité n'est pas une réalité toute faite, mais un outil heuristique. N'ayant pas de fonction dénotative, il nous mène du côté de l'idéal-type wébérien. S'il aide à rendre mieux intelligibles les expériences occidentales du temps, il n'est pas, c'est là l'enjeu, structurellement européocentré ou européocentriste. Je me suis employé à l'indiquer, sinon à le démontrer, dans mon livre *Régimes d'historicité : présentisme et expériences du temps* (2003), en repartant des réflexions de Claude Lévi-Strauss sur l'ethnologie et l'histoire et des travaux de Marshal Sahlins sur les sociétés Maori.

Pour le dire de façon trop schématique (qui pourrait laisser croire à une vue mécaniste des choses), l'expérience européenne se laisse sub-

sumer sous trois grands régimes d'historicité. L'ancien régime, le régime moderne, et un régime chrétien, qui ni ne se confond ni ne se détache complètement des deux autres. De ce dernier régime, je ne dirai rien ici, car il est un sujet à soi seul. Peut-être aujourd'hui, assiste-t-on à l'émergence d'un nouveau régime, où dominerait la catégorie du présent et qui irait de pair avec la globalisation ? C'est du moins l'hypothèse dont je suggère de faire l'essai dans le but premier de mieux cerner notre contemporain.

L'ancien régime d'historicité correspond au modèle de l'*historia magistra vitae* : il est fondé sur le parallèle, fait appel aux leçons de l'histoire et recourt à l'imitation. Le passé n'est pas (vraiment) du passé, car il n'est pas dépassé. S'il y a un âge d'or, il est derrière nous. Le temps ne marche pas.

A partir de la fin du 18^e siècle, l'Europe fait l'expérience d'une temporalisation de l'histoire : à l'idée du progrès vient s'ajouter celle de l'histoire conçue comme processus, comme auto-compréhension dans le temps. Désormais, le temps n'est plus seulement le cadre de ce qui arrive, les choses n'adviennent plus dans le temps, mais par lui : il se mue en acteur. Si bien que 1789 peut dater (symboliquement au moins) le passage de l'ancien au nouveau régime d'historicité. Dans l'ancien régime, on se tournait vers le passé pour comprendre ce qui arrivait, puisque l'intelligibilité allait du passé vers le présent et le futur. Dans le nouveau régime, c'est, en revanche, la catégorie du futur qui devient prépondérante : de l'avenir vient la lumière qui rend intelligible le présent mais aussi le passé ; c'est vers lui qu'il faut marcher. Le temps est perçu comme accélération, l'exemplaire a fait place à l'unique. L'événement est ce qui ne se répète pas. On est alors entré dans un régime futuriste.

L'histoire des historiens

Tout au long du 19^e siècle, tandis qu'elle se professionnalisait et ambitionnait de se présenter comme une science (sur le modèle des sciences de la nature), l'histoire s'est appuyée sur et a mis en œuvre un temps historique – linéaire, cumulatif et irréversible –, correspondant à une histoire politique, dans laquelle les nations se substituaient aux princes comme acteurs de l'histoire et où le progrès venait remplacer le Salut. Cette histoire nouvelle était justement celle là même que le

siècle suivant dévalorisera comme « historisante », « événementielle » ou « histoire – récit ». Mais il aura fallu auparavant des questionnements et des remises en cause venus, notamment, de la philosophie, mais aussi de ces nouvelles venues qu'étaient l'économie, la sociologie, ou la psychologie. Karl Marx développe sa critique de fond du capitalisme, l'inscrivant dans la grande machinerie de la lutte des classes, tandis que Henri Bergson introduit la conscience de la durée. Par ailleurs, les crises économiques du 19^e siècle conduisent les observateurs vers la notion de cycles, qui amène, du même coup, à sortir du seul temps linéaire ou du temps simplement linéaire, cumulatif et progressif. Illimité peut-être, la marche du progrès n'en a pas moins ses ratées.

Les historiens sont alors invités, par exemple par François Simiand, à se détourner de l'accidentel pour s'attacher au régulier et au répétitif. Ils se lancent dans l'histoire des prix. Ernest Labrousse publie son *Esquisse du mouvement des prix et des revenus en France au 18^e siècle* en 1932. Mais c'est avec Fernand Braudel que la « pluralité du temps social » devient l'objet même d'une histoire qu'il va bientôt définir comme « dialectique de la durée ». *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II* (1949), qu'organise l'étagement des trois temporalités, en avait été le premier essai, vite fameux. D'abord le socle de la longue durée, puis la conjoncture, le temps court de l'événement enfin. Des trois personnages en charge de cette dramaturgie, le dernier, celui du temps bref, était le plus connu et aussi le moins intéressant : c'est celui de l'histoire politique. Le second, celui des cycles et des intercycles, commençait à voir sa place reconnue. Avec lui, l'historien peut construire un récit que Braudel nomme le « récitatif de la conjoncture ». Le troisième, en revanche, largement inédit, représentait l'apport le plus neuf. Il invitait à repenser l'histoire et ses rythmes à partir de ces « nappes d'histoire lente », « à la limite du mouvant ». C'est là que l'historien allait trouver le niveau le plus explicatif. Puisque c'est là que se laissent saisir les structures, dont il faisait son objet privilégié. C'est là aussi qu'il reviendra, en dernier lieu, pour rechercher l'identité de la France, objet de son dernier livre.

Ce modèle de temporalités s'est révélé fécond. Il a modifié dans les années 1960 le regard et enrichi le questionnaire de beaucoup d'histo-

riens, en France et ailleurs. Notons, en passant, qu'il laisse néanmoins ouverte la question de l'emboîtement ou de l'entrecroisement des trois temporalités (qui continuent à se mesurer par rapport à un temps qui leur demeure extérieur). A moins qu'il ne faille, au contraire, être attentif aux décalages entre les étages, puisque c'est par là que doit pouvoir se faire jour l'idée de l'inattendu et du nouveau. Une société, on peut en faire la pari, n'a jamais complètement la conjoncture de ses structures ni, non plus, les événements de sa conjoncture. En poussant plus loin encore la suggestion braudelienne, le temps de l'histoire en vient à se décomposer en une multiplicité de temps partiels, locaux ou spécifiques, puisque non seulement chaque processus, mais aussi chaque pratique, que choisit d'étudier l'historien, se trouvent dotés d'une temporalité propre ou, mieux, n'en sont pas séparables. Pas d'histoire sociale fine, dès lors, sans la prise en compte de ces multiples temporalités et des effets induits par les décalages qu'elles entretiennent les unes par rapport aux autres : il y a du contemporain et du non-contemporain à tous les étages, ou mieux une contemporanéité du non-contemporain. Le champ de l'histoire devient celui de temporalités démultipliées sinon éclatées, mais, répétons-le, demeure malgré tout un étalon extérieur (le temps calendaire, astronomique) qui mesure chacune d'entre elles.

Une autre question est laissée ouverte par le modèle braudélien : quelle place est faite aux temps des autres, à des temporalités non-occidentales ? Cette question en amène une autre : Comment situer le modèle des temporalités braudeliennes par rapport au régime moderne d'historicité ? Il est de l'intérieur même de la discipline, une récusation de la posture futuriste. La mise à distance de l'événement, l'étagement des temporalités, le poids, sinon le fardeau de la longue durée en sont autant d'expressions. Les hommes font l'histoire, mais ils ne savent pas qu'ils la font, reprend à son tour Braudel, c'est-à-dire dans des conditions qui leur échappent largement. Si le temps est un acteur, impérieux, voire le principal acteur, il se dérobe à la prise. Il y a la pesanteur et la lenteur de la structure, qui pourrait presque apparaître comme une forme temporalisée du destin. Si l'on retrouve quelque chose de Marx, c'est sans l'utopie ou le flamboiement futuriste de la révolution. Il y a du Fustel de Coulanges aussi. La longue durée est « cette surface d'eau qui entraîne tout avec elle ».

Philosophies de l'histoire et histoires universelles

Remontons dans le temps et revenons, pour un instant encore, mais d'une autre façon, sur le régime moderne d'historicité. La découverte et la mise en forme de l'histoire processus, régie par le progrès, a correspondu à l'heureux temps, sûr de lui et conquérant, des philosophies de l'histoire et des histoires universelles. N'oublions toutefois pas que, pour Ranke, le père toujours célébré de l'histoire moderne, la vision hégélienne de l'Histoire comme progrès de l'Esprit était insoutenable, car elle amènerait à la considérer comme un « Dieu en développement ». Mais existe assurément une histoire universelle (il avait même entrepris de l'écrire), entendue comme la réunion des événements de tous les temps et toutes les nations, c'est là une conception classique que l'on peut faire remonter jusqu'à Diodore de Sicile. Mais Ranke ajoutait, pour autant qu'on puisse les traiter scientifiquement.

L'Histoire philosophique, universelle, celle sur laquelle a vécu l'Europe moderne, au point qu'elle a tendu à l'absolutiser ou la naturaliser pour en faire la mesure de toute histoire, a pour trait premier le rôle dévolu au futur : elle est futurocentrée ou futuriste, construite du point de vue du futur. Déclarée l'affaire du philosophe, elle est peut-être la meilleure expression du régime moderne d'historicité. Ainsi Schiller, dans sa conférence de 1789 à Iéna, intitulée « Qu'est-ce que l'histoire universelle et pourquoi l'étudie-t-on ? » pose comme une évidence que « les peuples découverts par les navigateurs sont comme des enfants de différents âges entourant un adulte ». De toutes ces observations et de ces fragments d'histoire, il revient à « l'intelligence philosophique de faire un système ». Car seul le philosophe a véritablement la capacité de l'embrasser. Conçue comme « l'explicitation de l'Esprit dans le temps, l'histoire universelle va, on s'en souvient, de l'Est vers l'Ouest, l'Europe en est le terme, l'Asie le commencement ». On a reconnu Hegel. Quelques uns l'ont précédé, bien d'autres l'ont suivi, mais il est et demeure en cet affaire le repère majeur.

Le discrédit

Mais un siècle à peine plus tard, se heurtant au démenti que leur a apporté l'histoire réelle, ces philosophies de l'histoire viennent à se déliter. La Première Guerre mondiale les a fait vaciller sur leurs bases, comme la statue aux pieds d'argile du rêve de

Nabuchodonosor. On croise en ces parages, Ostwald Spengler dont *Le Déclin de l'Occident*, porte en sous-titre *Esquisse d'une morphologie de l'histoire universelle*, également Arnold Toynbee, frappé par le suicide de la marche de la Liberté et se lançant dans son immense histoire des civilisations, ou encore Paul Valéry, faisant part de sa triste découverte que les civilisations sont mortelles, bien d'autres aussi. L'Entre-deux-guerres puis la Guerre se prêtent peu à la réactivation des majestueux systèmes du passé, si l'on excepte les fortes assurances proclamées par le marxisme-léninisme.

C'est dans le contexte de l'après-guerre et de la décolonisation que prend forme la critique de Claude Lévi-Strauss contre l'évidence de l'Histoire, celle de la philosophie de l'histoire. Il l'exprime à plusieurs reprises et d'abord fortement dans *Race et histoire* (1952), rédigé à la demande de l'UNESCO. Notons que c'est à un anthropologue, et non à un philosophe, mais pas non plus à un historien qu'il est demandé de proposer un cadre général de réflexion. Dans ce volume bref et incisif, il n'est jamais question d'histoire universelle (le mot n'est pas prononcé), mais le lecteur est invité à prendre acte que « nous » sommes la « première civilisation mondiale ». Les civilisations, explique l'auteur, sont moins échelonnées dans le temps qu'étalées dans l'espace. Est congédié l'évolutionnisme, plus exactement ce faux évolutionnisme qui voudrait faire croire, par exemple, qu'on retrouve l'âge de la pierre chez les indigènes d'Australie.

Invitant à faire passer le progrès de « catégorie universelle » à celle d'un « mode particulier d'existence propre à notre société », Lévi-Strauss ne fait rien d'autre, au fil de ses interventions, que mettre fortement en question le régime moderne d'historicité (pour reprendre mon vocabulaire). Il en va de même avec sa distinction (vite fameuse), dont la portée, a-t-il toujours soutenu, est théorique, entre les sociétés chaudes et les sociétés froides. Si les unes ont été modelées par cette temporalisation de l'histoire, évoquée plus haut, et en ont même fait un principe de développement, les autres, non, ou pas encore ou difficilement, partiellement, mais il est certain que toutes sont pareillement des sociétés dans l'histoire et des sociétés productrices d'histoire, avec cependant des modes d'être au temps différents. Ce modèle, qui a le mérite d'aider à comprendre les formes et les modalités d'être au temps des sociétés, aurait pu stimuler les com-

paraisons. Aussi, contrairement à ce qu'on a surtout perçu dans le structuralisme, se manifestait là, selon moi, une vraie attention au temps et aux écarts des rythmes temporels.

Entre la posture de Lévi-Strauss et celle de Braudel, une convergence s'indique. Une même critique de fond du régime moderne d'historicité. Mais alors que le second demeure, malgré tout, dans le temps de l'Europe (même s'il l'étire et le démultiplie, en fabriquant son personnage de la Méditerranée, puis sa notion d'économie-monde), avant de revenir au terme de ses voyages sur le problème de l'histoire nationale, justement, à la lumière de la longue durée, le premier passe, si l'on veut, du prolétaire au sauvage, ou de Marx à Rousseau. La pleine reconnaissance de l'humanité du Sauvage est la façon de renouveler (racheter) l'humanisme en l'étendant.

Du côté des philosophes, il n'est plus question d'annoncer que la philosophie de l'histoire ou l'histoire universelle est l'affaire du philosophe. Michel Foucault rappelle que Husserl, au milieu des années 1930, mettait en question « tout le système de savoir dont l'Europe avait été le foyer, et par lequel elle avait été aussi bien affranchie qu'emprisonnée ». Les philosophies de l'histoire étaient précisément porteuses à la fois d'affranchissement et d'emprisonnement, pas seulement métaphoriques. Et Foucault poursuit « pour nous, quelques années après la guerre et tout ce qui s'était passé, cette interrogation reparaisait dans sa vivacité : irruption d'une histoire toute contemporaine dans une philosophie très académique : ce qu'étaient ce savoir et cette rationalité si profondément liés à notre destin, et si impuissants devant l'Histoire. Et les sciences humaines étaient évidemment des objets qui se trouvaient mis en question par cette démarche ». S'il dessine son propre programme de travail, le diagnostic vaut bien au-delà de lui-même.

Une reprise ?

Si nous sautons les quelques décennies du structuralisme et de l'effacement de l'idée de révolution, on est soudain frappé par une inattendue réouverture de la philosophie de l'histoire juste après 1989 (que symbolise la chute du Mur de Berlin). L'initiative vient cette fois de politologues. Avec dans le rôle du héraut, l'article sur « La fin de l'Histoire » de Francis Fukuyama qui fait le tour du monde, probable-

ment, en moins de 80 jours ! Cette réception, dans sa confuse rapidité, est sûrement l'indice de quelque chose ? La thèse générale (non son détail) nous concerne dans la mesure où elle était une défense de l'existence d'une histoire universelle et se voulait une reprise : renouer avec des réflexions abandonnées, sinon discréditées depuis longtemps et tenter de reprendre, à sa façon, le point de vue cosmopolitique de Kant (dans son opuscule de 1784). L'histoire n'est certes pas finie, mais on sait désormais qu'il n'y plus d'alternative à la démocratie libérale qui en marque le telos, sa fin. On est donc fondé à reconnaître un processus cohérent à l'œuvre dans l'Histoire, celle du moins inscrite dans les limites (géographiques et mentales) des philosophies de l'Histoire.

Mais quatre ans seulement après le livre de Francis Fukuyama, une nouvelle formule rencontre un large écho de par le monde. Ce phénomène a, là également, valeur d'indice. Venue elle aussi des Etats-Unis, cette thèse est lancée par un autre politologue connu, Samuel Huntington. Au telos, postulé par la philosophie de l'histoire, s'est substitué le « heurt » (clash) des civilisations. On n'est plus du tout du côté de Kant et des Lumières, ni même de Hegel, mais, nettement plus tard, du côté de Spengler et de Toynbee. Non sans justesse, Pierre Hassner l'a qualifié de « Spengler pour l'après-guerre froide » ! Huntington réactive et reprend en effet le paradigme civilisationnel. Il met en œuvre une approche holistique, pour comprendre le monde de la fin du 20^e siècle, alors que la culture a pris la place de l'idéologie : « Le rideau de velours des cultures, écrit-il, a remplacé le rideau de fer de l'idéologie ». Mais la grande différence avec Fukuyama est qu'il invite à renoncer à l'universalisme. Les civilisations sont les « tribus humaines » les plus vastes, et le choc des civilisations s'explique comme « un conflit tribal à l'échelle globale ». Selon lui, ce renoncement est le prix à payer pour mieux défendre l'Occident, c'est-à-dire une Amérique qui, en réaffirmant son appartenance à la civilisation occidentale, pourra échapper, chez elle, au piège mortifère du multiculturalisme. Si la civilisation occidentale est unique, elle n'est pas (ne l'a pas été et ne le sera pas) universelle. Les civilisations contredisent les prétentions universalistes, et il n'y a donc pas d'histoire universelle.

Par ailleurs, ces années sont aussi celles où la « globalisation » vient

occuper le devant de la scène. A-t-on affaire, comme on peut le dire en anglais, à un « portmanteau concept », où chacun vient déposer et prendre ce qu'il veut ou ne veut pas ? Sûrement. Est-ce une manière ou, d'abord, une manière de comprendre le monde depuis les Etats-Unis ? A, en tout cas, émergé une histoire qui se désigne comme « Global History », tandis que se réactivait ou se relançait une « World History » : avec ses journaux, ses publications, ses congrès, ses spécialistes (recyclés), et ses réflexions sur elle-même. Il y a là un genre en pleine expansion, qui s'écrit presque exclusivement en anglais (peu représenté dans nos bibliothèques). Il pourrait être intéressant de suivre leurs avancées et les stratégies mises en œuvre. De quel appareil conceptuel disposent-elles ? Un livre récent *Globalization in World History* (ed. A.G. Hopkins, Pimlico, 2002) propose de distinguer entre plusieurs globalisations : l'archaïque, la proto-globalisation (entre 1600 et 1800), la moderne (celle qui correspond à la nation et à l'industrialisation), la post-coloniale (dans les années 1950), avec une nouvelle phase après 1970. La démultiplier est une manière de la banaliser (il y a toujours eu de la globalisation), mais la périodiser conduit aussi à s'interroger sur les temporalités actives au cours de chacune des phases. Qu'en est-il alors dans la phase actuelle ? Puisqu'il est bien entendu que nul ne songe à réactiver les schémas temporels des histoire universelles liées aux philosophies de l'histoire et aux empires coloniaux. Et comment procéder alors que s'est diffusée, d'abord en Europe, l'idée d'une fermeture ou d'un effacement du futur ? Une réponse à cette situation où vont de pair globalisation et fragmentation a été la solution ou la tentation postmoderne. A la limite, il n'y a plus d'histoire, mais seulement des usages du passé. Multiples, multiformes, multivoques, ils se font au titre de la mémoire et au nom de l'identité : à chacun sa mémoire. Usages au présent et pour lui : présentistes. On promet non seulement des histoires alternatives, mais aussi des alternatives à l'histoire (tel Ashis Nandy, « History's Forgotten Doubles »). L'uniformisation avance et, simultanément, prolifèrent les différences.

Nettement moins radical est le recours à la notion « d'histoires connectées » pour écrire d'abord l'histoire contemporaine, mais aussi reprendre à nouveaux frais celles du passé. On se situe là nettement à l'intérieur de la discipline et on a affaire à une proposition méthodologique, voire presque technique. « Connecté » est aussi un mot du

moment, positif (il faut être connecté), mais, oserais-je dire, élastique. Où commence où et finit une histoire connectée ? Le repérage de connexions est d'abord un instrument pour revisiter, remplacer des histoires trop univoques, dissymétriques, inégales et pour sortir du carcan des histoires nationales et coloniales. L'historien connexionniste regarde autrement ses sources et élargit de ce fait la notion de document. Mais la recherche de connexions ne présuppose pas, au contraire, qu'existerait une histoire du monde et un possible point de vue unique sur elle. L'histoire ne saurait non plus être la somme de ces connexions, puisque les combinaisons doivent pouvoir être recomposables autrement, en fonction même des questions que pose l'historien.

Pourrait-on alors concevoir une histoire universelle, qui serait non futurocentrée et non téléologique, mais qui ne se limiterait pas, pour autant, à prendre acte (pour s'en réjouir ou le déplorer) d'une complète et définitive dispersion. Elle ne se satisferait pas de remplacer l'ancien étagement des civilisations dans le temps par leur simple étalement dans l'espace. Elle ne devrait pas présupposer non plus que celui qui cherche à l'écrire se donne (même implicitement) un point de vue surplombant ? Ne jouerait-elle même que le rôle d'une sorte d'idée régulatrice ? Le recours au régime d'historicité ne prétend évidemment pas être la solution, le lapin sorti du chapeau, mais il pourrait permettre de commencer à travailler, en s'attachant aux écarts et aux ajointements des formes de temporalités, ici et là : aux interactions, aux imbrications, aux recouvrements, aux télescopages, aux décalages, aux décrochements des régimes d'historicité. A articuler espace et temps. Car, s'il n'y a pas un temps unique, si diverses ont été et sont les expériences du temps, il y a partout des façons homologues de fabriquer du temps humain ou social dans un monde qui n'a jamais ignoré, à plus ou moins grandes échelles, des échanges et des interactions.

Autorité et temps ou les temps de l'autorité

C'est la troisième piste, comparatiste dans son projet même. Annoncée, elle sera juste énoncée en conclusion. L'autorité est un autre nom de la tradition : elle désigne les modes de son expression et l'appareil de sa transmission. Ce qui s'impose ou voudrait s'imposer

mais, en fait, bute sur le temps. En principe, elle ne connaît que le présent ou mieux du présent. Aujourd'hui, comme hier et comme demain, serait son motto, mais elle ne cesse, en réalité, de négocier avec lui, à la fois de le reconnaître et de le nier, de le faire exister et de le supprimer, en vue de le maîtriser. C'est même, au fond, la raison d'être d'un appareil d'autorités.

En occident, cette négociation a pris la grande forme historique de la restitutio, du retour à l'antique. Quel serait son équivalent en Chine ? Depuis sa formulation et sa mise en œuvre à dans la Rome antique, la restitutio s'impose comme une figure majeure. Elle a connu au cours des siècles bien des reformulations et des déplacements. D'où une triple interrogation sur les rapports tissés entre l'autorité et le temps, entre régimes d'historicité et régimes d'autorité. Au moyen de l'éclairage croisé et réciproque des deux notions, je suggère d'examiner successivement ce qu'il en est de l'Autorité et du passé : le passé comme source d'autorité, promoteur et producteur d'autorités (l'autorité des fondateurs, des ancêtres...). Autorité et futur ensuite : par quel renversement le futur et ses prophètes ont-il pu se trouver investis de l'autorité ? Enfin, Autorité et présent, sous la forme d'une interrogation. A l'autorité du passé ou futur, viendrait se substituer celle du présent ? Ce présent, celui de la globalisation, se reconnaît, entre autres, dans le « temps réel », la puissance d'émotion du direct ou la tyrannie de l'immédiat. Bref, un présent présentiste, sur lequel la notion de régime d'historicité pourrait jeter quelque lumière.

QUESTIONS CONTEMPORAINES ET ANCIENNES NARRATIONS
LE CAS DE IBN TUFAYL

Hillel FRADKIN *

Les organisateurs de cette conférence ont décrit nos présents problèmes intellectuels, sans parler de ceux sociaux et politiques, en des termes graves, mais d'une façon appropriée.

Durant près de deux siècles, la vie intellectuelle en Occident a généralement été conduite par la pratique de l'historicisme et ses certitudes souvent confiantes et prometteuses. A travers l'histoire et le « sens » historique, le caractère et la signification de la vie humaine seraient une fois pour toute entièrement compris. Les désirs et les besoins humains seraient entièrement satisfaits. Aujourd'hui cette confiance et même l'espoir ont disparu. Pour un bref moment après 1991, on a pu croire que cela pourrait être sauvé par l'arrivée de la « fin de l'histoire ». Le libéralisme, des fois rival apparent de l'historicisme, semblait avoir fusionné avec l'historicisme non seulement pour amener l'histoire à une fin mais également pour fournir un « happy ending ». Cependant, les dernières années, spécialement celles qui ont succédé au 11 septembre 2001, ont rendu de nouveau l'historicisme suspect, sans parler de l'émergence de nouvelles difficultés pour le libéralisme. Au moins certains, spécialement mais pas exclusivement les adhérents du postmodernisme, d'un côté et de l'islamisme ou salafisme, tel qu'il est désigné, de l'autre, ne pensent pas que l'histoire soit terminée. Pire encore pour la thèse, les salafistes au moins semblent penser qu'elle peut être inversée et d'une bonne façon pour l'humanité.¹

Durant un certain temps, l'historicisme a bien sûr contenu et maintenu dans son ombre sa progéniture et héritier, le postmodernisme. Ce dernier s'est montré impatient de déclarer son indépendance et sa supé-

* Hudson Institute, Washington D. C.

riorité. Il est maintenant libre d'agir et domine ainsi la vie intellectuelle occidentale. Néanmoins, ces promesses ne peuvent pas exactement prendre la place de celle de l'historicisme. Il ne promet pas précisément de satisfaire à la compréhension humaine, mais plutôt le contraire. Il offre plutôt la délectation de la variété des expériences humaines, de la variété des « narrations » humaines, dont aucune ou toutes peuvent offrir leurs propres plaisirs uniques.

A un moment, il sembla que l'objet du progrès moderne était que chaque homme soit un philosophe. Maintenant, il apparaîtrait que notre véritable vocation soit d'être poètes ou conteurs d'histoire.

Aucune histoire ne peut être privilégiée bien sûr. Toutefois, la variété des histoires est compatible ou est le complément naturel de notre société libérale et notre manière de vivre ou au moins apparaissait ainsi jusqu'aux récents événements qui ont suggéré un problème pour le libéralisme contemporain.²

Ainsi qu'il a été laissé entendre précédemment, la situation actuelle est définie, spécialement en ce lieu et temps, par d'autres modes de pensée tel que le Salafisme et j'ai présumé que nous devrions également le prendre en compte autant que faire se peut. Quelques mots sur cette relation sont de circonstance.

Le post-modernisme est en principe plus ouvert au Salafisme narratif qu'à aucun autre. Mais le Salafiste narratif n'est lui-même pas ouvert à cela et plus certainement pas à la délectation. En effet, il n'adopte pas du tout ses comportements par plaisir mais plutôt par devoir, en premier par devoir envers Dieu, jusqu'au, et incluant la possibilité du, martyr. Il y a un point sur lequel on peut dire que le post-modernisme et l'islamisme sont d'accord, nous, en Occident, pouvons maintenant déclarer de nous-même que nous vivons à l'âge des poètes. Les Salafistes pourraient bien acquiescer. Cependant, pour les Salafistes, cela est équivalent à dire que nous vivons dans l'ère de la « jahil-liyah », l'ère de l'« ignorance ». Après tout, que fut l'âge de la « jahil-liyah » si ce n'est l'âge où les poètes ont gouverné la pensée et la sensibilité si ce n'est la vie, tout simplement. Et après tout qu'est-ce que signifie notre approche post-moderniste de la « narration » sinon la reconnaissance que nous sommes ignorants des plus importants domaines de la vie humaine.

C'est là un point à souligner si nous nous concentrons sur le thème et le rôle de la narration au lieu de la poésie dans son sens étroit. Comme pour les post-modernistes, les Salafistes sont enclins à placer la narration au centre de leurs préoccupations. En termes plus précis, les Salafistes s'orientent par hadith ou récits – récits de et sur le Salaf as Salih, c'est-à-dire de et sur les « ancêtres vertueux ». Ils sont, pour le dire d'une autre manière, Ahl al Hadith, « le peuple de l'histoire ». Néanmoins, à l'inverse de nos post-modernistes, ils ne sont pas préoccupés par toutes et n'importe quelles histoires mais par la vraie, et qui donc fait autorité. Bien que conscients de la diversité des histoires, la vraie tâche, selon les Salafistes, n'est pas de les inclure toutes mais plutôt de les passer en revue pour identifier l'histoire vraie et qui fait autorité, une tâche qui a déjà été accomplie en gros par ces grands étudiants et compilateurs de récits, Muslim et Bukhari.

Ainsi ces quelques bouts d'accord entre les Salafistes et les post-modernistes se sont avérés devenir un abysse plutôt qu'un terrain commun et il est difficile de voir ce qui persuaderait les Salafistes de voir leur futur sur le côté post-moderniste du gouffre. Notre époque est définie non seulement par le caractère suspect de la compréhension occidentale mais par un caractère rival également.

Bien sûr, cette dispute peut finalement être réglée par la force. Nos traditions intellectuelles modernes ou occidentales particulières peuvent ne pas nous fournir, ou à n'importe qui d'autre, une compréhension véritable et satisfaisante du monde. Néanmoins, elles nous ont rendu puissants, assez puissants pour avoir une chance de défendre notre manière de vivre. Même les post-modernistes, profondément engagés vers l' « autre », si l'on peut parler d'engagement profond à cet égard, peuvent finalement tenir pour victorieuse la lutte autour du pouvoir si elle s'avère nécessaire « pour rendre le monde sûr pour le comptage de récits ». Cela constituera toutefois autant une défaite qu'une victoire.

Dans l'espoir d'éviter une telle issue, sans parler de la perspective de vies totalement incohérentes furent-elles plaisantes, les organisateurs de ce colloque nous ont demandé de considérer si une quelconque aide pourrait être trouvée dans d'autres directions, même dans des directions généralement considérées aujourd'hui comme fermées aux affaires et en retrait par rapport à elles.

J'ai pris cette invitation dans une perspective assez libérale en proposant de considérer le cas de Ibn Tufayl, un musulman du 12^e siècle qui, bien que né espagnol, a passé la majorité de sa vie au Maroc au service du califat des Almohades. Il est, sous mon éclairage, un des plus grands hommes jamais produits par le Maghreb et le monde musulman, et si je peux le dire ainsi, par le monde. Justifier ce que j'avance serait un long parcours.

Mais ce que je peux plus facilement faire c'est d'essayer et de montrer sa relation avec nos préoccupations et questions et d'examiner la manière avec laquelle il les aborde.

Pour commencer, notons qu'il fut un homme qui a vécu à une époque de profonde crise intellectuelle et politique qui n'est pas très différente de la nôtre. Il a ressenti cette crise avec une profonde finesse, spécialement au nom de la noble jeunesse de son temps, rempli à la fois d'une grande envie et d'incertitude ; il a offert une longue et profonde pensée concernant le remède à apporter à ces besoins. Le résultat fut un court livre intitulé *Hayy ibn Yaqzan*.

La plus grande partie de ce livre est une narration, le récit de la vie d'un homme connu comme Hayy ibn Yaqzan. L'autorité pour cette histoire, ou comme l'on pourrait dire hadith, est représentée par as-salaf as-salih, les ancêtres vertueux. Ibn Tufayl pourrait être appelé un Salafiste même si c'est d'un genre non commun. Sa préoccupation se situe au niveau d'une certaine narration ou, du moins, ses préoccupations trouvent leur expression naturelle à travers une narration. S'il n'est pas un post-moderniste, sa façon de s'exprimer et son « Salafisme » furent les premières choses qui l'ont rappelé à moi pour considérer nos diverses préoccupations.

La seconde fut sa préoccupation des jeunes, des problèmes qu'ils affrontent et l'assistance que son livre est censé leur apporter. Comme du temps de Ibn Tufayl, nos jeunes ont spécialement besoin d'une instruction et notre futur dépend de leur éclaircissement.

La raison finale, et plus personnelle, est que c'est une occasion qui s'est offerte pour m'acquitter partiellement de la dette personnelle que j'ai envers lui et, à travers lui et d'autres, envers le Maghreb et à sa grande tradition spirituelle et intellectuelle. Lorsque je découvris ce livre pour la première fois, alors adolescent, il fut une grande

source d'inspiration et d'instruction pour moi. Il est resté ainsi tout au long d'une étude, souvent interrompue mais jamais abandonnée.

Avant de discuter ce petit livre et la contribution qu'il peut apporter je dois dire quelque chose au sujet des circonstances, actuelles et passées, qui le lient ainsi que Ibn Tufayl à nos préoccupations.

L'idée que j'ai développé précédemment selon laquelle Ibn Tufayl vécut à un moment de crise intellectuelle et politique qui n'est pas différent du notre, peut être comprise comme impliquant quelque chose de très général ou de très spécifique. J'entend signifier les deux. Après tout, s'il n'y avait pas généralement de difficultés permanentes ou de questions concernant la vie humaine, il serait insensé de se tourner vers le passé à la recherche de conseil

Mais j'entends également quelque chose de plus spécifique. Il m'apparaît que beaucoup des problèmes que le monde musulman affronte aujourd'hui sont enracinés dans la crise qui a été à la base de l'expérience et de la réflexion de Ibn Tufayl. Il est inutile de dire que je dois essayer, même brièvement, d'expliquer et de défendre cette croyance.

Il y eut d'abord la crise politique ou plutôt les crises grande et petite de son temps. La plus grande fut la bataille engagée du cœur même du territoire musulman entre les califats rivaux – les Fatimides et les Abbassides – c'est-à-dire entre le Chiisme et le Sunnisme. Au delà des intérêts spécifiques des différents régimes et dynasties, ce fut une crise autour de la question de la légitimité politique islamique en tant que telle.

La crise couvrait depuis longtemps. On peut même dire qu'il s'agissait d'une sorte de crise permanente qui a commencé presque aux premiers moments qui ont suivi la mort du Prophète. Cependant elle a certainement atteint un sommet important dans la lutte entre les Fatimides et les Abbassides ou plutôt entre les Fatimides et les Seljukides sunnites qui ont pris le contrôle de Bagdad et avec le califat Abbasside dans la dernière partie du 11^e siècle. Jusqu'à ce que les Seljukides prennent Bagdad, la tendance générale au cours de plus d'un siècle a été en faveur d'une encore plus grande prééminence politique chiite qui a inclus non seulement la montée des Fatimides mais le contrôle du Califat Abbasside qui était dans les mains des Buyides chiites. Nous tendons maintenant à oublier ces faits politiques mais

cette tendance aurait-elle continué ou se serait-elle au moins maintenue, le monde musulman apparaîtrait très différent de ce qu'il est aujourd'hui. Tel qu'il était, il représentait l'apogée du pouvoir chiite avant son déclin face à la prééminence sunnite restaurée. Ce fut ainsi véritablement un moment décisif et apparut comme tel à ce moment pour le monde musulman.

La lutte entre Fatimides et Abbassides fut finalement résolue en faveur de ces derniers. Toutefois, la crise de légitimité politique ne fut jamais complètement réglée. En effet, il me semble que le problème de légitimité politique reste au cœur des problèmes contemporains avec la nécessaire prise en compte de la manière avec laquelle les termes de ce problème ont été modifiés par l'histoire et l'expérience ultérieures – la montée et la chute des Mameluks et spécialement des Ottomans, du colonialisme, du nationalisme et maintenant de l'islamisme.

Qu'est-ce après tout que l'islamisme sinon une réponse et une solution présentées au manque de principes clairs de légitimité politique pour le monde musulman ou au moins de principes et de pratiques qui pourvoiraient à une politique saine et couronnée de succès.

Cependant ce n'est pas seulement par rapport à cela que les présentes crises peuvent être vues comme enracinées dans les 11^e et 12^e siècles. En ce que les luttes politiques de cette époque n'étaient pas purement politiques mais étaient directement connectées à certaines luttes théologiques et intellectuelles pour de plus ou moins évidentes raisons reliées à la dispute entre sunnisme et chiisme. Cette lutte est devenue encore plus reliée lorsque les Seljukides ont établi les premiers collèges sunnites, le fameux Nizamiyya, comme réponse au Ismaili al-Azhar d'alors. L'apprentissage Ismaili et Dawa furent rejoints en genre par des équivalents sunnites.

Cet effort, comme l'effort politique, fut à certains égards, fructueux, peut-être même un peu trop. Le Nizamiyyah a établi un programme scolaire sunnite d'étude religieuse qui a continué jusqu'à aujourd'hui et certains, dans le monde musulman sunnite, déplorent le manque de réflexion substantielle et de changement depuis ce moment. Néanmoins, la lutte des Chiites et des Sunnites s'est doublée d'une autre lutte, celle-ci se passant au sein de l'Islam sunnite lui-même ; équivalente à une crise d'un genre quelque peu différent. Cette crise

me semble également avoir un rôle important dans la crise contemporaine dans ses dimensions théologiques, intellectuelles et peut-être même politiques.

Cette crise est associée surtout au nom d'un homme, al-Ghazzali. Elle commença avec sa propre crise personnelle, expérience qu'il a interprétée comme une crise du monde musulman. L'histoire est bien connue. Ghazzali était la véritable star du Nizamiyya de Bagdad, recruté pour son intelligence déjà fameuse. Initialement dévoué à son travail, il disparut un jour. Lorsqu'il émergea à nouveau, on apprit, comme il le rapporta dans son autobiographie spirituelle, qu'il avait perdu confiance dans l'adéquation entre les sciences religieuses, dont il était un étudiant et un professeur, et l'accomplissement de l'Islam. Il avait trouvé refuge parmi les Sufis. Son séjour parmi eux et sa participation à leurs expériences, l'ont amené à reconsidérer l'intégralité des sciences religieuses qu'il reformula dans la perspective des apports de l'expérience mystique. Il présenta sa réforme de l'Islam et son programme pour la Revivification des sciences religieuses dans un grand livre de ce nom.

Ce travail a eu un impact énorme à travers à la fois tous ceux qui épousaient ses enseignements et tous ceux qui rejetaient. Laissez-moi suggérer que le débat ou la crise que ce travail produisit est toujours d'actualité, complété, si c'est le terme exact, par l'attaque extraordinairement passionnée, éloquente et implacable menée le grand théologien hanbalite Ibn Taymiyyah contre ce travail.

L'importance actuelle de Ibn Taymiyyah, n'est pas à démontrer tant il est sollicité, les citations par Ben Laden et beaucoup d'autres auteurs salafistes ou islamistes sont extraordinairement nombreuses. En effet, ils ne citent que rarement autre chose que le Coran et le Hadith. A cela, bien sûr, doit être ajoutée la place spéciale et révéérée qu'il occupa dans la pensée du fondateur du wahhabisme et qu'il continua d'occuper jusqu'au jour d'aujourd'hui. En conséquence, il est facile de trouver des éditions et des traductions de Ibn Taymiyyah.

Les partisans de al-Ghazzali ont été beaucoup plus calmes bien que ce soit moins vrai à l'aube du salafisme moderne quand il était initialement lu avec un certain enthousiasme par une variété de personnages y compris Hassan al Banna, fondateur des Frères Musulmans. Mais de toute façon, la grande férocité de l'attaque de Ibn Taymiyyah

a certainement empêché que son nom et l'alternative qu'il représente soient oubliés.

Surtout, certains aspects de leur dispute ou peut-être les plus centraux d'entre eux – la légitimité des ordres Sufi qui ont prospéré sous l'aile de Ghazzali, la place du hadith dans le schéma d'autorité et d'apprentissage religieux, et peut-être d'une nature plus importante, les revendications relatives du privé et du public pour l'accomplissement du devoir islamique, y compris les revendications relatives au « petit jihad » et au « grand jihad » – sont les thèmes les plus centraux dans les débats actuels les plus importants. Le débat entre eux est la formulation classique et le cadre du débat actuel.

Pour cette raison, il me semble que ces héritages du passé – politique et théologique – méritent une étude approfondie et une prise en compte importante, plus que ce qu'ils ont typiquement reçu, afin de comprendre l'état actuel de l'Islam sans parler de trouver une quelconque solution satisfaisante à ses problèmes. Je n'entend pas ainsi suggérer que, la solution sera nécessairement trouvée en choisissant simplement une ou l'autre de ces grandes figures. Une solution aux problèmes que leur débat incarne peut finalement requérir une nouvelle perspective qui transcende les différences entre eux. Néanmoins, il est plus probable qu'elle émerge d'une étude sérieuse de ce débat. Laissez moi vous dire que le premier but de ce papier est d'éveiller un intérêt appuyé à une telle étude.

Mais où Ibn Tufayl entre-t-il dans le tableau ? Après tout, et même en tenant compte de la pertinence actuelle de ces crises du 11^e, 12^e et 13^e siècles, le Maghreb et son Espagne natale étaient loin du centre du monde musulman. De plus, alors que Ibn Tufayl connaissait les travaux de Ghazzali d'une façon approfondie, il mourut bien avant que Ibn Taymiyyah prononce son attaque.

Toutefois, Ibn Tufayl était un homme qui était extrêmement bien informé, à la fois politiquement et intellectuellement, et préoccupé par les développements les plus importants de son temps. En cela, il n'était pas seul au Maghreb. En effet, les circonstances au Maghreb étaient profondément reliées aux développements au centre du monde musulman.

Ibn Tufayl grandit et passa sa vie au service de ce grand mouvement

politique et théologique connu comme al-Muwahhidoun, un mouvement dont les fondateurs étaient influencés par al-Ghazzali. Les travaux de Ghazzali étaient largement disponibles au Maghreb et en Espagne et le débat autour d'eux y faisait rage avec une particulière intensité.

En effet, bien qu'il ne connaissait pas Ibn Taymiyyah, il a certainement connu la réaction négative du *ahl al hadith* de son temps. Après tout, si les travaux de Ghazzali furent débattus partout dans le monde musulman, c'étaient l'Espagne et le Maghreb qui avaient en fait la distinction de les brûler.

De plus, Ibn Tufayl était bien au courant des divers courants importants de la vie et de la pensée religieuses musulmanes, y compris la tradition rationaliste de la falsafa et les voies des sufis, dont il rapporta que l'expérience avait eu un « goût ». Il rapporte tout ceci avec une compétence évidente dans l'introduction de son livre.

Surtout, il était totalement conscient des problèmes et des passions éveillés par ces luttes et crises, problèmes et passions que j'ai suggéré précédemment lier à ceux d'aujourd'hui. Il était un sujet des Almohades et un proche conseiller du IV^e Calife, une dynastie qui, il est important de le souligner, fut lancée avec l'ambition, proéminente à notre époque, de restaurer la pureté perdue du monothéisme islamique et l'unité perdue du régime musulman.

Ce sont ces circonstances générales qui le recommandent à notre attention.

Toutefois, c'est bien sûr sa réponse à ces circonstances, les moyens par lesquels il l'a proposé, qui est du plus grand intérêt. Laissez moi donc me tourner vers cela.

Comme je l'ai déclaré précédemment, il a compris le besoin qu'avaient les jeunes de conseils pour pouvoir faire face aux revendications compétitives d'autorité religieuse, intellectuelle et politique et c'est à ce besoin que son livre est venu répondre. Ce besoin de répondre est né comme il l'affirme, suite à une question par un jeune ami, une question qui le pousse à fournir dans son introduction un compte-rendu des débats intellectuels de son temps et en particulier le travail de al Ghazzali et sa défense des Sufis.

Ibn Tufayl ne satisfait pas à la demande de son interlocuteur par formuler une simple réponse, par formuler un enseignement ou plutôt par affirmer ne pas pouvoir le faire. L'expérience sur laquelle al-Ghazzali repose son entière re-formulation de l'Islam est littéralement au-delà d'un discours. Ainsi, ce qu'il lui offre, comme je l'ai déjà dit, est un récit, une narration, le récit d'un homme appelé Hayy ibn Yaqzan.

Le nom de cet homme est bien sûr symbolique et peut être traduit par « Vie le fils de la Vigilance ». Ibn Tufayl offre alors au lecteur une vie de vigilance ou ce que l'on pourrait appeler une complète conscience, incluant la conscience de soi.

Le modèle de cette vie est le récit qu'il raconte. Toutefois, il s'agit d'une histoire plus particulière d'un homme qui grandit complètement par lui-même sur une île, dans l'ignorance de ses origines et même de tous les autres hommes au moins jusque tard dans sa vie lorsqu'il rencontre finalement d'autres hommes et devient même conscient du phénomène de vie politique. Cela peut être analysé comme plaçant devant nous avec une austérité particulière les alternatives de la vie privée et publique, alternatives, pour répéter, qui forment le cœur des débats actuels.

Alors toujours seul sur son île, Hayy accumule beaucoup d'expérience et entreprend beaucoup d'étude, de réflexion et d'effort pratique qui se traduisent par un nombre de conclusions dessinées par le héros, culminant avec sa découverte de la possibilité d'une expérience mystique et son engagement dans une telle expérience. Ces conclusions, l'on peut ajouter entre parenthèses, n'ont pas une faible relation à la question de la croyance islamique et sa pratique.

Cependant je n'essayerai même pas de résumer ces conclusions. En ce qu'au-delà des doctrines spécifiques que Hayy finalement épouse, sans mentionner toutes celles qu'il s'amuse seulement à rejeter, le récit de Hayy est aussi préoccupé par la manière avec laquelle on devrait approcher les questions auxquelles il pourrait y avoir une réponse et également comment arriver à poser les bonnes questions. En effet, pris dans son ensemble, ceci présente une « manière de vivre » ou ce que l'on pourrait appeler une « sunna » ce qui n'est pas sans d'importantes conséquences pratiques.

Ceci est peut-être plus immédiatement pertinent à notre sujet et nos préoccupations actuels, alors que nous affrontons le problème de recommencer, soit comme Salafistes soit comme post-modernistes. Également pertinent est ce qui s'est affirmé être un thème des plus importants – honneur, fierté et colère – comme j'essaierai de l'expliquer. Mais peut-être ce qui est plus immédiatement et concrètement d'intérêt sont les circonstances très particulières de cette vie, comment elle s'est passée et surtout comment Ibn Tufayl en est venu à en avoir connaissance et à l'appliquer. Du fait que ceci nous emmène au cœur du sujet de « narration » et son traitement par lui.

Comme je l'ai mentionné précédemment, Ibn Tufayl présente le récit qu'il raconte sous l'autorité du *salaf as salih*, les ancêtres vertueux. Il est un Salafiste et un membre de la communauté de *ahl al hadith*.

Ceci serait tout ce qu'il y a de plus simple, si ce n'est que le *salaf as salih* ne raconte pas une mais deux histoires ou au moins, deux histoires sur les origines de Hayy. Ibn Tufayl est donc obligé de devenir non un simple reporter du hadith mais un interprète également. Quelle est en fait la bonne histoire et comment le dire ?

Chacun des deux récits cite également des passages du Coran. Par conséquent, le traitement des deux récits par Ibn Tufayl le place dans la position d'un interprète du Coran également.

Chacun de ces deux récits vise à répondre à la même question – comment le héros de l'histoire s'est retrouvé sur une île par lui-même ? C'est une question naturelle à poser considérant la biographie le moins qu'on puisse dire étrange de Hayy. Néanmoins, ceci n'est pas son seul intérêt. Telle qu'elle se présente, elle est équivalente à une question plus large – quelles sont la source et les terres de cette vie, la vie de la vigilance, et la base de son caractère type ? Sans répondre à cette question, on ne peut pas être sûr que la vie décrite ait une quelconque base solide, que cela contienne quelque relation significative aux circonstances de l'époque de Ibn Tufayl, sans mentionner d'autres, y compris la notre.

Toutefois ces deux histoires sont très différentes l'une de l'autre. En effet, elles se contredisent. Aussi Salafiste qu'il soit, Ibn Tufayl ne peut pas remplir son devoir par rapport à ses prédécesseurs vertueux sans résoudre ces contradictions par l'exercice de ses facultés criti-

ques, sans devenir un Salafiste « critique³ ».

En terme d'intention générale, Ibn Tufayl ne diverge pas des illustres étudiants du hadith, Bukhari et Muslim. Car après tout qu'est-ce que leur travail impliquait sinon la collecte et l'examen de la grande variété de hadith, dont beaucoup ne s'accordaient pas entre eux, et la décision basée sur leurs revendications relatives à l'authenticité et à la véracité. Néanmoins, il est obligé de se distinguer d'eux dans ses méthodes d'investigation et de discrimination. Dans ce cas, leurs méthodes ne sont pas suffisantes. Mais peut-être ce n'est pas le seul cas où elles ne sont pas simplement suffisantes. De plus, y-t-il peut-être des situations aujourd'hui où elles ne sont pas suffisantes. Peut-être, nous Salafistes des jours modernes, pouvons trouver quelque aide dans le Salafisme critique et éclairé de Ibn Tufayl.

En vue d'illustrer cette possibilité, je dois retourner à, et effectivement terminer, la discussion sur le traitement fait par Ibn Tufayl aux deux histoires des origines de Hayy.

Comme je l'ai mentionné, ces deux histoires sont assez différentes.

Selon l'une, Hayy est un enfant de la terre, le fruit d'un processus de génération géologique qui comme cela arrive peut quelques fois se dérouler sur l'île, foyer de Hayy. Cette histoire, qui est largement plus longue que l'autre, élabore la manière par laquelle ceci pourrait se dérouler ainsi que les circonstances géologiques, astronomiques et climatologiques spéciales qui sont sa condition.

Dans la seconde, Hayy est le produit de la reproduction humaine normale qui se déroule ailleurs que dans son île qui sera finalement son foyer. Il arrive sur l'île alors nourrisson de trois mois dans une petite boîte ou arche qui le conduit à travers l'eau. La source finale de cet événement étrange était un drame domestique d'amour, de fierté et de colère. Sa mère, la fille d'un prince au pouvoir, tombe amoureuse de son cousin et se marie avec lui en secret malgré l'opposition de son père à l'union. Elle essayât de cacher la preuve de cette union, le jeune enfant Hayy, mais quand elle estimât qu'elle ne pouvait plus réussir longtemps elle le plaçât dans une petite boîte, protégée par des matériaux variés tel que des plumes et l'engagea sur les vagues. Par des circonstances fortuites ou providentielles, il arriva sur sa future île-maison en l'espace d'une nuit.

Après avoir conté ces deux récits, Ibn Tufayl rapporte qu'à partir de ce point, ses autorités s'accordent sur le cours ultérieur de la vie de Hayy qui commence avec et dépend de la découverte de l'enfant Hayy par une gazelle qui devient sa nourrice.

En regardant ces deux récits des origines de Hayy, presque tous les étudiants modernes ont jugé que ce que nous pouvons appeler l'explication géologique est ce à quoi Ibn Tufayl adhérait. Je ne peux pas discuter ici les diverses raisons et causes qui peuvent être responsables de la quasi-unanimité de ce jugement excepté pour dire qu'en gros ils considèrent le conte géologique comme le plus scientifique et ainsi celui qui se comporte avec « raison ». Ce qui est important pour le moment est que ces étudiants sont dans le faux. Selon Ibn Tufayl, la véritable explication est le drame domestique d'amour, de fierté et d'honneur. Il indique ceci très calmement mais incontestablement en signalant le fait que ce petit nourrisson était d'une façon routinière remis dans sa boîte entouré de plumes.

Aussi utile que cela puisse être de savoir cela, la question cruciale est comment Ibn Tufayl est-il arrivé à cette conclusion. Comment a-t-il pesé les deux alternatives ? Quels modes d'analyse a-t-il employés ? Quel critère a-t-il appliqué ? Les réponses à ces questions ont évidemment un rapport avec la question de savoir comment nous Salafistes ou nous post-modernistes pouvons approcher le hadith ou les récits qui sont respectivement notre sujet et point de départ.

Pour faire un bref récit long et consciencieusement obscur, Ibn Tufayl trouve le terrain pour prendre une décision dans la structure du récit-même. Quand elle est attentivement suivie et analysée, on trouve qu'à chaque étape de la vie de Hayy, ses jugements et décisions n'étaient pas purement le résultat de ses pouvoirs intellectuels extraordinaires mais devaient beaucoup à une préoccupation au sujet de la fierté et de la honte. Précisément par ses actions, Hayy « prouve » que sa vie est affecté dramatiquement par la question de l'honneur. Ceci le lie, bien-sûr, avec l'histoire qui impute sa vie à l'histoire de l'honneur familial et plus généralement au sujet et problème qu'il incarne et représente – famille, tradition familiale et honneur familial. Aucun autre sujet n'est plus fondamental pour considérer la situation de l'homme et de ses activités.

En agissant tel qu'il le fait, on peut dire que Ibn Tufayl ouvre une voie

intermédiaire entre deux genres d'intégrisme, les deux genres dont le conflit nous entoure. Il évite ce qui, même en son temps, a pu être connu et critiqué comme « rationalisme abstrait ». L'homme n'est pas simplement un individu qui peut appliquer sa raison et sa volonté au monde à son sujet et s'attendre à se comprendre, sans parler du reste du monde. Il est enraciné dans des origines sociales et leurs données ou traditions et doit commencer à partir d'eux. L'absence d'une réflexion sur soi-même sur la raison n'est pas satisfaisante. Mais Ibn Tufayl ne peut ni n'a épousé simplement l'esprit de l'« intégrisme ». La tradition est plus ambiguë que ce que l'on pourrait aimer, plus ambiguë car en se reposant sur les êtres humains et la succession de leurs générations, elle participe à l'ambiguïté des passions humaines comme la tradition elle-même ne cesse jamais de nous le rappeler. Surtout, elle repose comme tout autre chose humaine sur les plus ambiguës des passions – la fierté et la honte. Si la tradition est censée nous guider elle devra elle aussi parfois devoir réfléchir sur elle-même.

Etant donné les passions de nos jours, la modération manifeste de Ibn Tufayl peut être tentante. Cependant, c'est une tentation à laquelle on devrait résister si on venait à confondre, faussement, avec le laisser-aller et spécialement le laisser-aller post-moderniste. Ceci n'est pas le caractère de la modération de Ibn Tufayl ni ne répondrait à nos besoins.

Contrairement à nos post-modernistes, Ibn Tufayl ne se satisfait pas à établir la diversité des narrations. Il est déterminé autant que possible à identifier la vraie narration, la vraie vie de vigilance. L'on peut dire que sa critique avant la lettre du post-modernisme est que cela ne parvient pas à faire justice à la promesse de la narration en ne prenant pas la narration assez sérieusement. En cela, il est quelque peu plus en accord avec le Salafisme. Mais de par sa démarche Salafiste critique, il implique toutefois doucement que le Salafisme coutumier peut également ne pas prendre le hadith ou la narration assez au sérieux. Il suggère que ce qui manque typiquement est une propre analyse interne du hadith, une analyse qui impliquera inévitablement beaucoup plus que la pure identification des sources présumées.

Ainsi, sa modération est réaliste. Il a véritablement examiné et compris la volubilité et le fanatisme et rejeté leurs vices à tous les deux.

Maintenant et pour des raisons plus ou moins évidentes, je pense qu'il doit être clair pourquoi je pense que le modèle de Ibn Tufayl, son tempérament et ses méthodes, si c'est le bon mot, peut fournir des conseils utiles pour l'époque actuelle.

Mais c'est aussi le cas, à mon avis, pour ce qui est de ses préoccupations substantielles avec les thèmes d'honneur, de fierté et de honte qui peuvent s'avérer être parmi les thèmes les plus importants pour nous aussi.

Cela est presque intuitif lorsqu'il s'agit du monde musulman. Qui pourrait compter le nombre de sermons du vendredi qui ont la fierté et l'honneur musulmans comme thème ?

En Occident, la situation est foncièrement différente. Nous ne parlons presque jamais d'honneur excepté en rapport avec l'honneur des non-occidentaux, que nous associons parfois au crédit et au respect. En Occident, selon l'historien James Bowman, l'honneur a disparu comme thème après la première guerre mondiale ; et sa disparition est l'un des résultats des horreurs de cette guerre. Dans les années récentes, il fut affirmé non seulement cela n'était pas indésirable mais peut-être inutile aussi. Il paraît que cela, était la dernière promesse de la « fin de l'histoire », qui atteignit sa finalité à travers la résolution du problème de la reconnaissance humaine.

Toutefois, il semble que ce problème n'a pas été résolu et peut ne pas être résoluble simplement par le triomphe des institutions démocratiques libérales. Comment autrement comprendre l'envie et la jalousie qui a caractérisé les relations au sein de la communauté occidentale durant les 15 dernières années. La poursuite de l'honneur et de la fierté ne semble pas avoir disparu du cœur humain occidental mais simplement passé en-dessous pour ré-émerger en des formes irritées, non-réfléchies. Notre mode actuel de conversation semble superficiel plutôt qu'éclairé.

A cet égard, le discours musulman est plus riche. Mais, hélas, il semble souvent lui-aussi superficiel, manquant de discussion propre des qualités qui peuvent justifier la fierté et l'honneur.

Ignorants de différentes manières, nous pouvons au moins être considérés avoir une tâche commune.

On peut également suggérer que nous pouvons désormais avoir une opportunité pour répondre à cette tâche sérieusement. Cela vient à travers une nouvelle importance donnée à un autre thème – le thème de la liberté. Ce thème comporte non seulement la question des institutions politiques mais aussi le caractère de l'homme et de la femme libres et la dignité qui peut accompagner leur liberté, une dignité qui ne peut pas être comprise seulement à travers l'expression de droits mais qui requiert également d'épouser des devoirs et des responsabilités.

Si, Inshallah, nous nous attelons à cette tâche ensemble, j'ai la foi que nous trouverons en Ibn Tufayl un compagnon amical et utile dans nos efforts.

Notes

1. Dans le cadre de cette discussion, j'utiliserai Islamiste et Salafiste d'une façon interchangeable sans prendre en compte les significations complexes de ces termes. En particulier, je ferai un large usage du terme Salafiste pour des raisons qui seront évidentes dans la discussion suivante.
2. J'ai à l'esprit entre autres choses le meurtre récent du « conteur d'histoire » hollandais, Theodore VanGogh.
3. Ou s'il s'avère qu'il ne peut pas résoudre ces contradictions ou que la matière du sujet présente un paradoxe, il est obligé au moins d'élaborer ce paradoxe, pour devenir un Salafiste éclairé, dont l'éclairage consiste en la reconnaissance que le Hadith et peut-être même le Coran présente des paradoxes.

RAISON ET HISTOIRE

AUJOURD'HUI, LE PARADOXE DE L'UNIVERSEL

*Abdesselam CHEDDADI **

La dernière interrogation soulevée dans le texte de présentation de cette rencontre : « La question du sens de l'histoire a-t-elle encore un sens ? » semble devoir recevoir une réponse positive dans la mesure où, sur un plan pratique, le sens de l'histoire est devenu depuis quelque temps un enjeu mondial et que, par ailleurs, plusieurs théories ou visions de l'histoire universelle ont été lancées et ont reçu un écho mondial. Ceux qui ont récemment affirmé « la fin de l'Histoire », le « choc des civilisations », ou une « utopistique »¹ pour l'avenir du monde, ou qui ont pris les armes pour mener le combat « du Bien contre le Mal » ou de « la civilisation contre la Barbarie », ont pris parti pour *un* sens de l'Histoire, avec la volonté ou le désir d'engager le monde et l'humanité sur des voies particulières. Le débat sur le sens de l'histoire ne revêt donc pas seulement une signification théorique, il a toujours été, on le sait, au centre des orientations pratiques et du destin de l'humanité.

Ce qui importe donc, ce n'est pas tant de se demander si la question du *sens de l'histoire* a encore, aujourd'hui, un sens, que de s'interroger sur les enjeux que représente, à notre époque contemporaine, le fait de donner *tel* ou *tel* sens à l'Histoire, ou de se refuser à en donner aucun. Or à l'heure où la réalisation effective de la mondialisation n'a jamais semblé aussi imminente, aussi nécessaire, la question du sens de l'Histoire se trouve intimement mêlée à celle de l'universel et du particulier, comme le montrent clairement les réponses qui lui ont été récemment apportées. En effet, celles-ci ont toutes rapport à la possibilité ou non d'un *universel* humain, aujourd'hui, à l'extension et à la portée de cet universel, et aux problèmes et difficultés que cela entraîne.

* Université Mohammed V, Rabat

Trois ordres de faits allant dans le sens de l'unification dans un même horizon humain homogène de l'espace, du temps et des activités des hommes, ce qu'on appelle aujourd'hui vulgairement « le village planétaire », poussent à réviser, à redéfinir, à *rouvrir* ce que l'on pourrait appeler « le paradoxe de l'universel », c'est-à-dire la contradiction ou, du moins, la tension entre l'universalité de l'humain et la particularité des sociétés. Ces trois ordres de faits, qui sont les plus caractéristiques de la dynamique profonde de la modernité, sont à l'œuvre depuis deux siècles mais remontent sans doute au moins au xv^e siècle, avec l'émergence de l'Europe moderne. Depuis quelques décennies, elles sont en train de s'accélérer et de se diriger vers un seuil ou une masse critique dont nous sommes bien en peine de prédire les réactions en chaîne. Il s'agit 1) de l'unification spatiale de la planète, se matérialisant dans les nouvelles capacités d'exploration, de mesure, de surveillance et de contrôle de la terre, ainsi que celles de s'y déplacer et d'y communiquer rapidement et sans aucune entrave ; 2) de la possibilité concrète – grâce à l'accès aux documents et aux autres traces des activités des humains partout sur la terre – d'embrasser du regard le passé et le présent de toute l'humanité, même si l'on admet une multiplicité indéfinie de points de vue et de temps différents ; 3) de l'inscription des activités humaines dans un cadre unifié grâce à l'universalisation des sciences et des techniques, la mondialisation de l'économie, une élaboration poussée du droit international, l'interpénétration des cultures à l'échelle planétaire, une forme de culture planétaire identifiée, revendiquée ou adoptée d'abord comme moderne même si elle est fortement américaine, japonaise ou européenne de par son origine et son contenu, et le projet à très long terme de conquête de l'espace. L'étude, la prise de conscience et l'appréciation de ces trois tendances lourdes de notre modernité conditionnent les divers points de vue que nous pouvons avoir, de nos jours, sur le sens de l'histoire et sur le devenir de l'universel humain. Ils peuvent servir de pierre de touche pour juger à la fois des enjeux fondamentaux en cours et des théories de l'histoire proposées.

La réflexion que je voudrais exposer ici a les limites d'une simple esquisse. Elle est fondée sur l'analyse de deux des principales visions de l'histoire qui ont été récemment au centre de débats à l'échelle planétaire, celles de Samuel P. Huntington et de Francis Fukuyama. Ces deux éminents professeurs proposent une lecture de l'histoire et une

conception de l'universel que je crois pouvoir qualifier d'essentiellement fermées, par contraste avec des visions comme celles de Fernand Braudel, Immanuel Wallerstein et Jacques Derrida qui me paraissent s'inscrire dans une perspective de l'histoire et de l'universel humain que je qualifierais de plus « ouverte ». Alors que les premiers, me semble-t-il, partent d'un point de vue « occidental » et se portent à la défense d'une manière plus ou moins explicite de l'Occident, les seconds adoptent, à ce que je crois, une démarche inverse, où ils tentent d'envisager le point de vue et l'intérêt de l'ensemble de l'humanité. Dans mon exposé, je serai obligé, faute de temps, de me concentrer sur les vues de Huntington et de Fukuyama, et je n'évoquerai que par allusion les alternatives qu'offriraient notamment Braudel et Derrida.

La position de Huntington, exposée dans son fameux article « The Clash of Civilisations ? » paru en 1993 dans la revue *Foreign Affairs* et développée trois ans plus tard dans un gros livre, *The Clash of Civilisations and the Making of World Order* (traduit en français sous le titre *Le Choc des civilisations*), est très importante, parce qu'elle est devenue, aujourd'hui, un cas d'école. Il convient donc d'en restituer précisément la logique et la signification.

Huntington s'appuie clairement sur un postulat implicite que l'on peut présenter ainsi : l'histoire du monde est déterminée par les conflits nécessaires entre civilisations. Ce fut toujours le cas dans le passé, et cela est encore plus vrai dans le présent. C'est à partir de ce postulat qu'il élabore la thèse centrale de son livre qu'il formule ainsi :

Déstabilisée par la modernisation, la politique mondiale se recompose selon des axes culturels. Les peuples et les pays qui ont des cultures semblables se rapprochent. Ceux qui ont des cultures différentes s'éloignent... Les frontières politiques se redessinent de plus en plus pour correspondre à des frontières culturelles, c'est-à-dire ethniques, religieuses et civilisationnelles.²

Huntington ne cache pas les deux conséquences principales qui découlent de son postulat de base et de sa thèse centrale, c'est-à-dire l'adoption d'un point de vue résolument anti-universaliste et la défense de l'Occident. Dans les dernières pages de son livre, on lit ces

deux phrases qui résument sa réflexion :

La coexistence culturelle nécessite de rechercher ce qui est commun à la plupart des civilisations et non pas de défendre les caractères prétendument universels d'une civilisation donnée. Dans un monde aux civilisations multiples, la démarche constructive consiste à renoncer à l'universalisme, à accepter la diversité et à rechercher les points communs.³

Huntington semble sacrifier à sa position anti-universaliste toute forme d'universalisme, y compris et même plus particulièrement l'universalisme occidental. Il a sans doute raison si l'on conçoit l'universalisme comme quelque chose d'univoque et d'unilatéral. Mais on peut se demander si, en fait, son renoncement à l'universalisme n'est pas simplement sa façon de défendre l'Occident. Ne dit-il pas, ailleurs, que « l'universalisme menace l'Occident », et que le multiculturalisme à l'intérieur des Etats-Unis et l'universalisme à l'extérieur « nient le caractère unique de la culture occidentale » ?⁴ L'anti-universalisme à l'extérieur, dans les rapports entre civilisations, n'est donc, pour Huntington, que la réciproque du monoculturalisme à l'intérieur, qu'il revendique pour l'Amérique, notamment contre la culture hispanique.

La thèse de Huntington, dans son articulation plus complète, revient à ceci :

- les hommes se sont organisés historiquement en civilisations distinctes, essentiellement étanches et hostiles les unes aux autres ;
- les rivalités constituent la base des relations intercivilisationnelles, ce qui implique que les guerres se ramènent fondamentalement à des guerres entre civilisations ;
- tout universalisme, en particulier celui prôné par l'Occident et l'Amérique, est une vaine illusion. Chaque civilisation, chaque bloc civilisationnel, doit donc se préoccuper avant tout de développer sa propre puissance pour faire face aux civilisations rivales ;
- une guerre mondiale, même improbable, reste toujours du domaine du possible ;

– dans un ordre international fondé sur les civilisations, même si les chocs entre les civilisations représentent la principale menace pour la paix, ils constituent le garde-fou le plus sûr contre une guerre mondiale. « Le monde, affirme Huntington, trouvera un ordre sur la base des civilisations ou bien il n'en trouvera pas ». ⁵

Le *Choc des civilisations* de Huntington apparaît clairement comme une théorie de la guerre : après avoir tenté de donner à la guerre dans sa double dimension locale et planétaire sa justification et sa légitimité, Huntington consacre la presque intégralité de son livre à la présentation des huit civilisations qu'il identifie dans le monde d'aujourd'hui, et à l'analyse du degré de conflictualité qu'elles entretiennent entre elles. Trois éléments ressortent avec force du schéma global qu'il propose des relations d'alliance et de conflit dans le monde actuel : la centralité et la supériorité de l'Occident, qui représente la plus grande puissance mondiale ; le degré supérieur de conflictualité de l'Islam, miné par la contradiction entre une forte idéologie et une trop fragile cohésion politique, bien qu'il constitue une des puissances les plus faibles de la scène mondiale ; la menace pour l'Occident que constitue à moyen terme la Chine, puissance économique en pleine expansion et principale rivale de ce dernier. Les divisions qui prédominent sont celles qui opposent l'Occident au reste du monde au niveau global, et celles qui opposent l'Islam à une majorité des autres civilisations au niveau régional. ⁶

La phrase suivante résume, d'après Huntington, la dynamique des chocs qui risquent de se produire dans l'avenir :

Les chocs dangereux à l'avenir risquent de venir de l'interaction de l'arrogance occidentale, de l'intolérance islamique et de l'affirmation de soi chinoise. ⁷

Mais c'est à l'analyse des rapports entre l'Occident et l'Islam que notre auteur consacre les développements les plus importants, sans doute parce qu'il voit dans ces rapports le modèle le plus parlant des conflits entre civilisations. Faisant de l'Occident et de l'Islam deux civilisations qui s'opposent radicalement par leurs conceptions du monde, leurs valeurs et leurs modes de vie, il présente leur conflit comme quelque chose d'éternel, qui dérive en quelque sorte de leur essence :

Tant que l'islam, dit-il, restera l'islam (ce qui est certain) et que l'Occident restera l'Occident (ce qui l'est moins), ce conflit fondamental entre deux civilisations et deux modes de vie continuera à influencer leurs relations à venir, tout comme il les a définies depuis quatorze siècles.⁸

La série de mesures que Huntington préconise, dans ce contexte, pour « préserver la civilisation occidentale » vise d'un côté le renforcement de la cohésion de l'Occident et le maintien de sa supériorité technologique et militaire sur les autres civilisations et, de l'autre, la prise de distance vis-à-vis des autres civilisations en s'abstenant d'intervenir dans leurs affaires.⁹

Le principal argument de Huntington à l'appui de sa théorie de la guerre est fondé sur la conception des identités culturelles ou civilisationnelles comme quelque chose de monolithique et de figé. Cette rigidité fait que, d'après lui, à la différence des différends matériels, les conflits culturels ne peuvent ni être négociés ni admettre de compromis.¹⁰ Cela, est d'autant plus vrai, ajoute-t-il, que le conflit est universel, et que pour se définir, les hommes ont besoin d'ennemi. Les multiples exemples historiques qu'il fournit pour étayer sa théorie, puisés surtout dans la période de l'après guerre froide, mais aussi dans un passé lointain, sont pris en un sens univoque et souvent biaisé ou même déformé, comme tout historien peut facilement s'en rendre compte. Pour ce qui est de l'opposition Occident/Islam, qui est au centre de son argumentation, l'Américain Richard W. Bulliet, spécialiste de l'histoire musulmane, a entrepris dans un livre récent, *The case for Islamo-Christian Civilization*, de démontrer que, loin de s'opposer aussi radicalement que le prétend Huntington, l'Occident et l'Islam ont suffisamment de points communs et de convergences historiques pour qu'on puisse parler à leur sujet d'une « civilisation islamo-chrétienne ».¹¹

Par ailleurs, il est patent que, dans tout son livre, Huntington fait l'impasse sur les tendances à l'unification du monde qui caractérisent notre modernité et qui remettent en cause la conception du rapport du particulier des sociétés et de l'universel humain qu'elles revendiquent. Ainsi, récusant l'universalisme moderne qu'il identifie sans nuances à l'universalisme occidental, il ferme le paradoxe de l'universel en prônant le multiculturalisme, c'est-à-dire les particularismes

étroits qu'il prête aux huit grandes civilisations du monde actuel qu'il croit pouvoir définir comme distinctes et antagonistes.

J'ai sans aucun doute été très schématique dans la présentation que je viens de faire des thèses et des analyses de Huntington, et l'on me reprochera à juste titre de ne pas avoir tenu compte de la sophistication et des subtilités qu'il apporte à son argumentation. Faute de temps, je vais être obligé d'être encore plus succinct pour le cas de Francis Fukuyama, dont je vais exposer les idées maintenant en me fondant sur l'analyse de son livre *La fin de l'Histoire et le dernier homme*, publié en 1992.¹² Mais nous avons la chance de l'avoir parmi nous, et j'espère qu'il n'hésitera pas à rectifier, le cas échéant, toute erreur ou fausse interprétation que j'aurais commise en présentant sa pensée.

Alors que Huntington se tient sur le terrain de l'histoire et de la science politique, Fukuyama donne la prééminence plutôt au point de vue de la philosophie. Sa thèse de « la fin de l'Histoire » est bien connue, et il vient d'en préciser devant nous la signification en réponse aux objections qui lui ont été faites de divers côtés au cours des seize dernières années. Je n'aurai donc pas besoin de la présenter en détail ; mais pour pouvoir la discuter, je serai obligé d'en rappeler au moins les principales articulations.

La thèse de Fukuyama comporte deux points principaux :

La démocratie libérale, en tant qu'idéologie politique, a triomphé de toutes les idéologies rivales, et notamment de la monarchie héréditaire, du fascisme et du communisme.

De ce fait, elle peut bien constituer le point final de l'évolution idéologique de l'humanité, et la forme finale de tout gouvernement humain. Dans ce sens, elle peut correspondre à « la fin de l'Histoire ».

Contrairement à Huntington, Fukuyama adopte apparemment une position résolument universaliste, clairement ancrée dans la tradition de pensée occidentale, telle qu'elle s'exprime plus particulièrement depuis la philosophie des Lumières jusqu'à Marx, Nietzsche et Heidegger, en passant par Kant et Hegel. Il reconnaît la marche, sous l'effet du développement de la science et de la technologie qu'il subsume sous le nom de « physique moderne », vers « une homogénéisation croissante de toutes les sociétés, quels que soient leurs origines

historiques et leurs héritages culturels ». Il admet que le développement de l'économie moderne impose à toutes les sociétés qui l'adoptent un modèle similaire – État centralisé, urbanisation, transformation des formes anciennes d'organisation sociale, éducation des citoyens –, pour répondre aux exigences de la rationalité et de l'efficacité économique. Il pose enfin un schéma universel d'évolution de l'humanité, fondé sur la théorie hégélienne de la reconnaissance.

Cet universalisme, sur la signification duquel je reviendrai plus tard, s'inscrit en faux contre le relativisme hérité de Nietzsche, où Fukuyama voit un des plus grands dangers contre « les valeurs de la démocratie et la tolérance¹³ ». Fukuyama fait allusion aux liens entre le relativisme et les contestations de l'universalisme aussi bien à l'intérieur de l'Occident qu'au sein des autres civilisations, mais on regrette qu'il ne soit pas là-dessus plus explicite.

Cela posé, bien que Fukuyama considère que la démocratie n'a ni les défauts ni les irrationalités qui entraînaient l'effondrement des anciennes formes de gouvernement, et qu'en tant qu'idéal, elle ne peut être améliorée sur les plans de ses principes – c'est-à-dire la liberté et l'égalité –, il ne conteste pas le fait qu'elle a ses propres contradictions et ses limites, et qu'en particulier, elle ne réussit pas à s'implanter dans tous les pays. La plus grande partie de son livre est consacrée à l'examen approfondi de la nature de ces difficultés, en les rattachant essentiellement à la problématique de la reconnaissance qu'il emprunte à Hegel, en répondant aux critiques marxistes de gauche et aux critiques nietzschéennes de droite, et en proposant quelques scénarios et perspectives d'évolution pour l'avenir.

Après ce tableau nécessairement schématique, je vais tenter de présenter quelques critiques et suggestions, en m'en tenant à l'essentiel. Je vais d'abord examiner les trois points suivants :

l'affirmation du triomphe de la démocratie libérale ;

la nature de celle-ci, en tant qu'idéologie politique, et son rapport avec les idéologies rivales ou antérieures ;

ses difficultés actuelles et les conséquences qui en découlent.

Trois objections formelles au moins peuvent être opposées à l'affirmation du triomphe définitif de la démocratie libérale en tant que sys-

tème de gouvernement : le fait d'abord qu'elle émane de notre propre époque et que seules les époques postérieures pourront éventuellement en attester la véracité. On sait ce qu'il en est advenu des affirmations du même type de Hegel et de Marx. Ensuite, le fait que la démonstration de la victoire de la démocratie sur les autres idéologies, notamment le communisme à l'époque contemporaine et les idéologies des époques prémodernes et/ou non occidentales, est trop hâtive pour être convaincante. Qui nous dit que l'une ou l'autre de ces idéologies, sous une forme peut-être nouvelle, ne refera pas un jour surface pour concurrencer fondamentalement et peut-être éliminer à tout jamais la démocratie libérale ? Enfin, et c'est mon objection la plus forte, il paraît, à l'examen, comme je vais le montrer dans un instant, que le fascisme ou le communisme que Fukuyama présente comme des idéologies rivales de la démocratie libérale n'en sont, en fait, que des variantes.

J'en arrive ainsi au deuxième point relatif à la nature de la démocratie libérale. Fukuyama définit celle-ci essentiellement en référence aux deux principes de liberté et d'égalité. Mais ne savons-nous pas que ces deux principes ont été au centre d'au moins trois idéologies politiques du passé : celle de la démocratie grecque de l'époque classique, celle du christianisme, et celle de l'Islam ? Qu'est ce qui différencie les formes qu'ils revêtent dans la démocratie libérale moderne – qui sont nouvelles, on en conviendra aisément – de celles qu'ils avaient au sein de ces trois idéologies du passé prémoderne ? Fukuyama, d'accord avec une thèse du philosophe français du XX^e siècle Alexandre Kojève, répond à cette question que seule la démocratie libérale moderne a résolu définitivement le problème de la reconnaissance qui se pose depuis les débuts de l'humanité, en remplaçant la relation du maître et de l'esclave par la reconnaissance universelle et égale. Mais là deux observations s'imposent. D'une part, l'idéal – car ce n'est, hélas qu'un idéal – de reconnaissance universelle et égale a été déjà formulé et concrètement mis en œuvre dans des institutions religieuses et politiques, antérieurement à la démocratie libérale, par l'idéologie chrétienne et l'idéologie musulmane qui s'en est explicitement inspirée. En outre, toutes les deux ont prétendu apporter à la question de la reconnaissance une solution définitive, mais aucune d'elles, comme l'histoire l'a montré, n'a été confirmée dans sa prétention. D'autre part, qu'est ce qui nous prouve que la

démocratie libérale a mieux réussi dans la réalisation de cet idéal que les deux idéologies qui l'ont précédée ? Qu'est-ce qui nous garantit que la solution démocrate libérale est plus « définitive » que ne l'ont été les solutions chrétienne et musulmane, d'autant plus qu'elle est constamment soumise à des crises et à des déviations extrêmes qui n'ont rien à envier à celles de ces dernières ? Enfin, qu'est-ce qui nous garantit que les conceptions chrétienne et musulmane, qui ne sont pas mortes, ne reviendront pas détrôner la démocratie libérale ?

Il reste qu'il existe une différence indéniable entre la solution chrétienne et musulmane du problème de la reconnaissance et celle que lui a apportée la démocratie libérale laïque. Mon hypothèse – que je n'ai pas malheureusement le temps de discuter ici – est que c'est le troisième principe nécessaire à la définition de la démocratie libérale, omis ou peut-être consciemment écarté par Fukuyama, qui, intimement combiné à ceux de la liberté et de l'égalité, confère à la conception démocrate libérale de la reconnaissance son caractère proprement moderne, la rendant de la sorte distincte des formes qu'elle a pu avoir dans toutes les autres sociétés humaines. Ce troisième principe, c'est celui de l'accumulation incessante du capital. Le principe de l'accumulation incessante du capital a pris la place du principe de participation directe propre à la démocratie grecque classique, et surtout du dieu transcendant chrétien et musulman.

On ne peut donc dire de la démocratie libérale ni qu'elle constitue une forme d'idéologie politique radicalement nouvelle ni, *a fortiori*, qu'elle ait remporté une victoire décisive sur les formes anciennes, étant donné qu'elle s'avère n'être qu'une transposition, une variante de celles-ci. Le même raisonnement peut être tenu avec encore plus d'évidence en ce qui concerne le fascisme et le communisme, où nous retrouvons les trois principes de liberté, d'égalité et d'accumulation incessante du capital, mais réunis selon une conception et une combinaison qui se sont révélées aberrantes et humainement désastreuses.

Pour ce qui est du troisième point, en rapport avec les difficultés actuelles de la démocratie libérale et leurs conséquences, la première observation à faire est que Fukuyama, prenant pour acquis son affirmation du triomphe définitif de la démocratie libérale et de la fin de l'Histoire, ramène tous les problèmes que vit actuellement la démocratie libérale à des causes purement psychologiques, soit au niveau

de l'individu, soit à celui de la collectivité. Empruntant cette fois ses concepts à Nietzsche et à Platon, il relève deux phénomènes psychologiques fondamentaux. Il y aurait d'un côté les deux tendances naturelles et contradictoires de l'homme à la recherche de l'égalité et de la supériorité, ou ce qu'il appelle l'*isothymia* et la *mégalthymia*, l'une et l'autre porteuses de dangers pour la société quand elles sont poussées à l'excès ; et d'un autre côté, l'incapacité de tout régime, de tout système socio-économique, à satisfaire tous les hommes en tous lieux, y compris la démocratie libérale. « L'insatisfaction, admet Fukuyama, naît précisément là où la démocratie a triomphé le plus complètement du régime antérieur : on est insatisfait *de* la liberté et de l'égalité. Ainsi, ceux qui restent insatisfaits auront toujours la liberté de recommencer l'histoire¹⁴ ». Cette insatisfaction mine la capacité des sociétés libérales à s'établir et à se maintenir sur une base rationnelle à long terme. On remarquera que ces soi-disant causes psychologiques sont en fait ramenées à des causes naturelles : la double tendance humaine, en général, à l'égalité et à l'affirmation de la supériorité ; l'incapacité essentielle de tout régime à satisfaire tous les hommes en tous lieux.

Pour éviter le pire, Fukuyama envisage deux types de solutions à ces difficultés. Tout d'abord, faisant le constat que, de toute façon, aucune société libérale existante n'est fondée exclusivement sur l'*isothymia*, c'est-à-dire la recherche de l'égalité, il pense que les sociétés libérales « doivent toutes exiger un certain degré de *mégalthymia* sûre et domestiquée, même si cela va à l'encontre des principes en lesquels elles proclament leur croyance ». Cela implique pratiquement la légitimation de la guerre. S'abritant sous l'autorité de Hegel, Fukuyama affirme qu' « une démocratie libérale qui pourrait mener une guerre courte et décisive, chaque génération ou presque, pour défendre sa liberté, serait bien plus saine et bien plus satisfaisante qu'une société qui ne connaîtrait rien d'autre qu'une paix continue¹⁵ ». Ce genre de guerre serait, selon lui, d'autant plus légitime que la pensée moderne « n'oppose aucun obstacle à une guerre nihiliste contre la démocratie libérale, de ceux qui ont été élevés en son sein » lorsqu'ils sont mus par le relativisme.

Le second type de solution préconisées par Fukuyama pour résoudre les difficultés actuelles de la démocratie libérale est de revenir à des

formes prémodernes de reconnaissance, c'est-à-dire, aux croyances religieuses ou à « l'engagement pour la nation et la race » :

Une démocratie stable requiert une culture démocratique parfois irrationnelle, et une société civile croissant spontanément à partir de traditions prélibérales. La prospérité capitaliste est favorisée par une forte éthique du travail, laquelle dépend à son tour des fantômes des défuntes croyances religieuses, sinon de ces croyances elles-mêmes, ou de quelque engagement irrationnel pour la nation ou la race. La reconnaissance d'un groupe plutôt que la reconnaissance universelle peut être un meilleur soutien aussi bien pour la croissance économique que pour la vie communautaire...¹⁶

Que signifie ce retour aux conceptions prémodernes et cette alliance avec elles ? Comment les justifier théoriquement, c'est-à-dire en parlant de la structure même du système de démocratie libérale ? N'y a-t-il pas là une simple tentative de colmatage et un clair aveu d'échec de cette dernière ? Ne faut-il pas rechercher une explication des difficultés actuelles de la démocratie libérale du côté des rapports entre les trois principes qui la fondent – la liberté, l'égalité, l'accumulation incessante du capital – parvenus peut-être à un degré de conflit qui tend vers l'insolubilité ?

Avant de terminer ces réflexions sans doute trop hâtives, trop incomplètes, je voudrais revenir à la question du rapport entre le sens de l'Histoire, tel qu'il se dégage de la théorie de Fukuyama, et le paradoxe de l'universel. Je ferai deux remarques. Tout d'abord, en permettant le recours, pour résoudre les difficultés actuelles de la démocratie libérale, aux idéologies religieuses, et à ce qu'il nomme par euphémisme, « un engagement pour la nation ou la race », Fukuyama ouvre largement la porte aux particularismes. Par là, sa pensée rejoint, malgré les apparentes différences qui les séparent, celle de Huntington qui, on l'a vu, rejette franchement tout universalisme et propose une théorie de la coexistence des particularismes – par un équilibre de la guerre intercivilisationnelle régionale et/ou mondiale – dans ce qu'on appelle aujourd'hui le village planétaire, unifié par les moyens de communication, l'économie, la science et la technologie. Comme la théorie du « choc des civilisations » de Huntington, mais d'une façon plus subtile, la pensée de Fukuyama apparaît comme une tentative de légitimation à la fois de la démocratie libérale et des guer-

res qu'elle se sent obligée de mener pour se préserver. Ainsi, me semble-t-il, l'interprétation du sens de l'Histoire qu'elle propose, autant que celle de Huntington, n'est possible qu'au prix d'une fermeture du paradoxe de l'universel.

Par ailleurs, Fukuyama fonde toute sa vision de l'évolution historique sur la théorie hégélienne de la reconnaissance, qui serait à la base de l'histoire humaine. L'anthropologie moderne a montré que les sociétés humaines fonctionnent tout autrement. Sans parler des sociétés chinoises et indiennes, ou d'autres sociétés asiatiques, il n'est même pas sûr que les sociétés chrétiennes et musulmanes, qui constituent les plus importants précédents de la mise en œuvre des principes de liberté et d'égalité, il n'est même pas sûr que la société occidentale moderne elle-même, aient placé au centre de leurs préoccupations le problème de la reconnaissance. Faire de celui-ci d'une manière catégorique le pivot de l'histoire universelle trahit le fond particulariste de la pensée de Fukuyama. Cette affirmation d'un sens univoque de l'universalisme est aussi une manière de fermer le paradoxe de l'universel. C'est une manière de ne pas voir la crise qui le traverse et de fermer les yeux devant ce qui paraît être la tendance la plus profonde du monde moderne, c'est-à-dire ce qui s'annonce comme une ouverture définitive de ce paradoxe.

Notes

1. Voir Immanuel Wallerstein, *L'utopistique* ou les choix politiques du XXI^e siècle, Éditions de l'Aube, Paris, 2000.
2. Samuel P. Huntington, *Le choc des civilisations*, éditions Odile Jacob, 1997, p. 135.
3. *Idem*, p. 353.
4. *Idem*, p. 353-354.
5. *Idem*, p. 170.
6. *Idem*, voir figure 9. 1, page 270.
7. *Idem*, p. 199.
8. *Idem*, p. 232.
9. *Idem*, p. 345.
10. *Idem*, p. 140.
11. Richard W. Bulliet, *The Case for Islamo-Christian Civilization*, Columbia University Press, New York, 2004.

12. Francis Fukuyama, *La fin de l'Histoire et le dernier homme*, trad. Denis-Armand Canal, Flammarion, Paris, 1992.
13. Francis Fukuyama, *La fin de l'Histoire et le dernier homme*, p. 372.
14. *Idem*, p. 375.
15. *Idem*, p. 369.
16. *Idem*, p. 375.

UN PARI SUR LE PROGRÈS ET LA RAISON

*Abdelmajid CHARFI **

Dans un colloque qui s'interroge sur le sens de l'histoire, nous ne doutons pas que l'intitulé de cette communication puisse sembler incongru ou simplement anachronique à beaucoup d'observateurs avertis, nourris de littérature post-moderniste souvent perçue comme dépositaire du dernier mot – évidemment négatif et réservé, sinon hostile – à propos et du progrès et de la raison. Néanmoins, il n'est pas question de prendre à la légère les réserves exprimées de tous côtés à l'égard de ces deux concepts qui traduisent également deux valeurs cardinales passées aujourd'hui de mode. Un pari sérieux ne doit-il pas tenir compte, en effet, en toute lucidité, des objections qu'encourt son objet, s'il ne veut pas être perdu d'avance ?

La notion de progrès est née, on le sait, au XVIII^e siècle dans le sillage des Lumières. Rousseau et Condorcet étaient ses principaux initiateurs. Les grandes découvertes scientifiques et techniques du XIX^e s. n'ont fait que la propager à une large échelle et en convaincre les plus sceptiques et les plus réticents. Les grandes découvertes scientifiques qui apportaient des améliorations sensibles aux genres de vie traditionnels, et la poussée impérialiste qui drainait les richesses des colonies, aidant, le scientisme, accompagné d'une foi inébranlable dans les possibilités de la science de tout expliquer et de continuellement mieux gérer, régnait en maître jusqu'à la guerre de 1914-1918. A la seule exception de la droite européenne catholique et conservatrice, c'était pratiquement l'idéologie dominante en Occident chez les intellectuels toutes tendances confondues, comme chez la grande et la petite bourgeoisies et même une partie non négligeable des classes populaires qui commençaient à s'enrichir et à savourer les bienfaits palpables des avancées techniques dans leur vie quotidienne.

* Université de Tunis

En relation étroite avec l'eurocentrisme, le progrès de cette époque était perçu comme l'œuvre du génie occidental, puisque les autres peuples étaient, pour diverses raisons, en retard par rapport au degré d'évolution auquel est parvenue l'Europe. En schématisant à peine, on pourrait dire que, dans l'optique la plus courante, il s'agissait d'un modèle unique, universel, donc généralisable, susceptible d'apporter, dans son développement linéaire et perpétuel, toujours davantage de découvertes scientifiques bénéfiques, de satisfactions matérielles et symboliques, bref de bonheur à l'humanité. Vision profondément optimiste, caractéristique des périodes ascendantes des civilisations,¹ que sont venus perturber et remettre sérieusement en cause les événements dramatiques du *XX^e* s. à partir de la première guerre dite mondiale.

En effet, ce siècle a connu un nombre impressionnant de guerres dévastatrices à une échelle inouïe, d'agressions de toutes sortes et de violences multiformes, toutes révélatrices d'un degré de barbarie incroyable. Il a été notamment le siècle du développement insensé des armes atomiques et dites de destruction massive, responsables de la souffrance et de la mort de dizaines de millions de victimes civiles, celui de l'exploitation effrénée et irréfléchie des ressources naturelles non renouvelables, de la dégradation dangereuse de la biodiversité, de la montée puis de l'effondrement aussi rapide qu'inattendu de systèmes socio-économiques qui ont fait rêver en leur temps des générations entières d'un avenir radieux, et de tant de faillites morales au niveau des rapports sociaux et politiques, que la croyance née au dix-huitième siècle en un progrès illimité de l'espèce humaine a laissé la place au désenchantement, au scepticisme et au repli identitaire.

Quant à la raison, sa place depuis les temps les plus reculés et depuis Platon en particulier, en tant qu'activité même de l'esprit, faculté de raisonner discursivement, et faculté de discernement, n'est point contestable. Elle n'a été contestée et continue de l'être, par les fidéistes tout particulièrement, qu'à cause de sa prétention à l'hégémonie qui exclut de fait les autres modes de connaissance, et en premier lieu la révélation et les témoignages qui s'y rapportent, ou les relègue à un statut inférieur. Il est certain en tout cas qu'on ne peut pas envisager les conquêtes de la science et de la technique des temps modernes dans tous les domaines sans les rattacher à l'usage méthodique de la

raison, avec naturellement les dérives possibles inhérentes à toute production humaine, dans la mesure où celle-ci, une fois extériorisée, obéit à sa propre logique et acquiert par le processus d'objectivation, une autonomie qui la rend pratiquement indépendante de la volonté de son auteur, et peut même l'orienter contre cette volonté.

Voici ce qu'en dit, entre autres, sur sa situation actuelle un classique de l'histoire de la philosophie : « Nul n'a été plus impitoyable que Kant pour notre aspiration à une connaissance purement intellectuelle du fond des choses; nul n'a plus fait pour la rendre irrésistible, en montrant que cette connaissance est cependant la seule digne de ce nom.² » Tout est dit dans ce constat apparemment paradoxal. L'« aspiration à une connaissance purement intellectuelle du fond des choses » ne doit pas occulter d'autres aspirations à d'autres modes de connaissance aussi légitimes, même si elle est « la seule digne de ce nom ».

Toutefois, l'utilisation de la raison ne se limite pas à la connaissance, elle déborde sur l'action et se transforme en idéologie. Or, le triomphe du rationalisme pur et dur dans l'industrie, l'économie et la politique, en privilégiant la rentabilité du capital et en écartant les légitimations religieuses traditionnelles, a mené à la réification et à l'instrumentalisation de l'homme, ainsi qu'au règne de la pensée unique, et a souvent favorisé le despotisme cynique sans retenue, la loi du plus fort et une crise des valeurs. Autant de conséquences qui vont à l'encontre de l'idéologie des Lumières fondée sur la foi en la raison.

Ainsi, dans les deux cas, le progrès et la raison semblent à beaucoup de nos contemporains des idéaux qui ne correspondent plus au monde réel dans lequel nous vivons, caractérisé, de l'infiniment petit à l'infiniment grand en passant par les problèmes quotidiens, par une complexité croissante où les simplifications et les réductions auxquelles on était habitué ne sont plus opératoires. Cette conviction se vérifie notamment dans le domaine de l'histoire et des tendances dominantes dans les études historiques tout au long du vingtième siècle.³ Promouvoir « une science exacte des choses de l'esprit », selon la célèbre formule de Renan, était l'ambition des positivistes. Les historiens, en progressistes confiants à l'instar de tous leurs collègues des sciences humaines et sociales, n'y ont pas échappé. Le marxisme leur a fourni en l'occurrence l'outil nécessaire. Ils ont donc porté toute leur

attention sur les conditions matérielles de la vie, sur l'économie en particulier, et sur les structures qui déterminent en dernière analyse les sociétés et les civilisations, privilégiant la longue durée à l'histoire événementielle qui s'était toujours intéressée essentiellement aux guerres et aux régimes politiques à travers leurs personnages marquants.

C'est dans ce sens que Braudel, par exemple, figure emblématique de l'école des *Annales* en France à son apogée, a cru pouvoir proposer une « *grammaire des civilisations*⁴ », en somme une science qui permet de les comprendre et d'établir les lois qui régissent leur naissance, leur développement et leur mort, en un mot : le sens dans lequel elles évoluent. L'historien supposait, par une approche unilatéralement objectiviste du marxisme, du structuralisme et du fonctionnalisme, que le monde social est écrit en langage mathématique, et tombait de la sorte dans une causalité quelque peu mécanique en accordant la primauté aux déterminations et aux contraintes sociales externes. Mais il continuait, malgré tout, à proclamer la fonction totalisante de l'histoire.

Et voici qu'à cette tendance est venue succéder à ce que Pierre Chaunu a qualifié d'histoire sérielle où la durée et les diverses logiques temporelles subissent un travail de déconstruction qui remet en question la traditionnelle continuité historique et fractionne le temps en temporalités multiples et sans rapports. L'historien devint le spécialiste d'un temps immobile dans un présent figé, et pétri d'effroi devant un avenir incertain. M. Foucault n'a-t-il pas écrit dans ce contexte : « De nos jours, on ne peut plus penser que dans le vide de l'homme disparu » !

Naturellement, la réaction ne se fit pas attendre. Une sensibilité théorique nouvelle dans les sciences sociales vit le jour dans les deux dernières décades et défendit ce que P. RICOEUR appela la « défatalisation du passé » afin de se défaire de la nécessité rétrospective. Dans cette perspective, les réalités sociales doivent être appréhendées comme des constructions historiques des acteurs individuels et collectifs. Elles ne sont par conséquent ni naturelles ni données une fois pour toutes. Les acteurs sociaux ne sont plus soumis à des lois intangibles, ils ont des compétences d'interprétation du monde social pour adapter leur comportement aux différentes situations qu'ils vivent.

Autrement dit, on assiste à un retour en force de la part explicite et réfléchie de l'action, un retour au sujet pensant et agissant.

Comme dans tous les mouvements de pendule, on passe des certitudes scientifiques du début du siècle, et même de l'histoire économique et sociale, au relativisme qu'il est de bon ton d'affecter aujourd'hui. Le temps des incertitudes s'installe confortablement, et se développe sous nos yeux une méfiance simpliste devant toutes les idéologies. Si la nouvelle génération d'historiens occidentaux a réussi à fournir une vitalité renouvelée à l'intérêt pour la politique et pour l'événementiel, si elle a ouvert des chantiers de recherche novateurs et intéressants à plus d'un titre, comme l'histoire de la vie quotidienne, les rapports qu'entretiennent le masculin et le féminin, les phénomènes de transmission des croyances, des normes et des valeurs, et l'histoire culturelle en général, il faut bien constater que le bricolage est la marque la plus notable de l'activité de cette nouvelle génération, et qu'il n'y a plus chez elle, peut-être en premier lieu sous la pression d'un présent dilaté, de véritables projets collectifs, après « le repli de la raison des champs et perspectives que les théories hégélo-marxistes avaient miroités⁵ » et l'effacement des modèles de compréhension qui enthousiasmaient les générations précédentes.

A cet égard, une remarque de la plus haute importance s'impose : quelle que soit l'attitude intellectuelle en vogue actuellement en Occident concernant la place de la raison et la notion de progrès, le haut niveau de développement atteint par les sociétés occidentales, avec pour corollaires la gestion et l'organisation rationnelles des divers aspects de la vie, et l'enracinement et la stabilité des institutions qui pèsent sur la décision politique et sur l'existence collective, tout cela fait que les débats sur ces sujets n'affectent en aucune façon la marche réelle de ces sociétés et ne remettent point en question leurs acquis fondamentaux en matière de liberté, de confort et de paix sociale. Ce qui est loin d'être le cas partout dans le monde.

En effet, cette esquisse à grands traits des tendances lourdes qui ont marqué les rapports avec le progrès et la raison en Occident pendant les deux derniers siècles ne s'applique que très partiellement à l'espace arabo-musulman pendant la même période. La vision qu'on a de l'histoire n'est jamais désincarnée. Elle est en étroite relation avec les conditions culturelles, politiques, économiques et sociales du milieu

où elle se développe. Or, ces conditions sont très éloignées, pour ne pas dire diamétralement opposées, dans ces deux aires voisines géographiquement, à l'histoire entremêlée, mais néanmoins différentes. Ceci ne signifie nullement qu'elles ne sont pas toutes les deux concernées par des problématiques à caractère universel qui transcendent les frontières de toute sorte, car nier cette dimension universelle équivaldrait à tomber dans un essentialisme de mauvais aloi. Il n'en demeure pas moins que les problèmes auxquels elles sont confrontées leur ont imposé et leur imposent encore des attitudes qui ne peuvent pas être en tous points similaires.

Rappelons brièvement que, lorsque est née en Occident l'idée de progrès, les sociétés arabo-musulmanes étaient en pleine léthargie. Le niveau culturel était lamentablement bas : Les quelques connaissances théoriques qu'une infime minorité de lettrés cherchait à acquérir étaient confinées dans les manuels, les commentaires et les gloses tardifs se rapportant directement ou indirectement aux choses de la religion. De même, les connaissances pratiques, en l'absence de l'impulsion que leur donne une prospérité économique, se rétrécissaient et se dégradèrent dans tous les domaines, publics et privés. Les gens baignaient ainsi dans un univers magico-rituel, encadrés par les confréries maraboutiques, les oligarchies tribales dans les campagnes, ou communautaires dans les villages, et les clercs locaux dans les cités, le pouvoir politique central souffrant d'une faiblesse et d'une défaillance notoires, ses prérogatives et son autorité ne touchant que quelques secteurs limités de la vie et de la population.

Toutefois, ce tableau ne s'applique pas uniformément au monde arabo-islamique dans son ensemble. Si des pays comme le Yémen, pourtant héritier d'une vieille civilisation florissante, n'ont commencé à sortir de leur « Moyen-Age » qu'il y a à peine quarante ans, d'autres régions, comme le Liban, la Tunisie et l'Égypte, se sont engagées dans la modernité depuis la première moitié du XIX^e s., selon des rythmes et des modalités différents. Cependant, cet engagement ne s'était pas réalisé sous l'effet d'un développement endogène plus ou moins harmonieux, mais à l'instigation d'élites, surtout politiques, conscientes du retard de leurs sociétés et désireuses, selon la formule consacrée, de « rattraper le cortège de la civilisation ». En conséquence, les réformes qu'elles furent amenées à introduire et parfois à imposer, par

conviction ou sous la pression étrangère, et quoique en principe au profit du corps social dans son ensemble, furent souvent perçues par celui-ci comme un viol de sa quiétude, de son identité et de ses manières de penser.

Cette résistance sourde ou affichée n'était pas due uniquement à l'introduction de nouveautés non réclamées par la base et pour lesquelles les esprits n'étaient guère préparés, elle s'explique plus profondément par ses effets dévastateurs sur un équilibre symbolique, économique et social des plus fragiles, sans amélioration sensible des conditions matérielles et morales de la vie des gens, et plus généralement sans retombées positives à une large échelle, puisque seule une petite minorité de privilégiés se réservait l'opportunité de cueillir ses fruits. Si l'on ajoute aux difficultés internes des conditions de la naissance de ces réformes les privilèges exorbitants arrachés par les puissances étrangères au profit de leurs ressortissants, de leurs protégés et de leurs compagnies industrielles et commerciales, les efforts résolus de ces puissances afin de ruiner toute velléité d'industrialisation, comme ce fut le cas en Egypte, et ensuite la colonisation étrangère directe, pure et simple, on n'a point de difficulté à constater que la bataille de la légitimation des réformes, ou plutôt de la rupture avec l'ordre ancien, fut lourdement handicapée à ses débuts. L'entrée dans la modernité a lieu manifestement sous des auspices défavorables. L'appropriation de ses moyens se fait dans la douleur : malgré les appels pressants de quelques intellectuels en leur faveur, la rationalité moderne n'est pas synonyme d'une meilleure gestion de la vie courante, et le progrès ne profite pas à la masse, laissée le plus souvent dans l'ignorance la plus totale et le dénuement le plus intolérable.

Et l'islam dans tout cela ? D'aucuns considèrent qu'il est responsable de la situation peu enviable des pays où il est la religion majoritaire. Et cette accusation mérite examen. Rappelons tout d'abord que l'islam, comme toutes les grandes religions monothéistes ou mystiques, est né dans le cadre de sociétés pré-modernes. De ce fait, il n'est pas du tout surprenant qu'à leur instar il éprouve des difficultés à s'adapter aux conditions nouvelles et inédites des sociétés modernes, y compris les sensibilités qu'elles ont générées et les modes de connaissance et d'organisation qu'elles ont produits et qui les ont accompagnées vers davantage d'autonomie de la personne, à l'encontre des institu-

tions et des hiérarchies qui détenaient le monopole de la gestion du sacré. La principale difficulté qu'il a rencontrée à ce propos réside dans le domaine législatif. Habitué à fournir une légitimité religieuse à l'ensemble des institutions sociales, par l'intermédiaire du *fiqh*, un système extrêmement développé de normes juridiques qui englobent la totalité des aspects de la vie publique aussi bien que privée, l'islam a ressenti l'introduction du droit positif comme une agression qui remet radicalement en cause sa raison d'être et non seulement une atteinte à l'une ou l'autre de ses multiples dimensions. C'est que, contrairement au christianisme, et pour diverses raisons qu'il serait fastidieux d'exposer ici, le respect de l'orthopraxie a continuellement dans son histoire pris le pas sur l'intérêt pour l'orthodoxie.

Dès le départ, les relations de l'islam avec la modernité ne pouvaient donc être que difficiles. Mais ce qui les a rendues franchement conflictuelles c'est que le droit positif était synonyme d'ingérence étrangère et que ses initiateurs étaient des non-musulmans qui avaient historiquement des comptes à régler avec une religion qui avait délogé la leur de contrées symboliquement très chargées. Peu importe, dans ce cas, que les occidentaux n'agissaient plus en fonction de motifs ayant quelque rapport avec le christianisme, l'essentiel est dans la façon dont ils étaient perçus. L'islam a joué alors naturellement, et – ajoutons nous – à son corps défendant, le rôle d'une idéologie de résistance à l'occupant, d'un rempart infranchissable vis-à-vis des velléités de changement.

Puis vint l'ère des indépendances politiques dans le cadre de frontières très souvent artificielles, imposées au Proche Orient par le traité de Sykes-Picot, reflétant en premier lieu les intérêts franco-britanniques, et ne correspondant ni aux réalités historiques assez complexes, ni aux réalités humaines et économiques sur le terrain. Et puisque l'islam n'a pas bénéficié auparavant de conditions favorables pour accomplir son *aggiornamento*, et que les régimes autochtones qui ont succédé à l'occupant étaient ou carrément anachroniques ou plus attachés à se maintenir au pouvoir qu'imprégnés des valeurs de la modernité, particulièrement celles de liberté, de démocratie, de représentation populaire, de séparation des pouvoirs, etc., ils ont logiquement continué à instrumentaliser la religion, depuis toujours l'instance suprême de légitimation, tant des pouvoirs établis que des oppositions

et contestations politiques, morales et sociales.

En d'autres termes, l'islam, sans être en tant que tel responsable de la situation qui a prévalu dans le monde arabo-islamique tout au long du dernier demi-siècle, se prêtait fort bien, de par les aléas de son évolution à l'époque contemporaine, aux manipulations des acteurs sociaux, jusqu'à fournir les justifications des actes terroristes perpétrés dans les années 1980 et 1990 en Egypte, en Algérie et ailleurs, avant même que les attentats commis en son nom soient connus à l'échelle mondiale depuis un certain 11 septembre. Il est cependant remarquable que les motivations des auteurs de ces actes soient presque exclusivement politiques (pratique absolutiste du pouvoir, colonisation, présence de bases militaires étrangères...), économiques (misère, chômage...), sociales (injustice, inégalités, corruption...), ou ayant trait aux valeurs, par conséquent tributaires de l'éducation reçue et conditionnées par ce que véhiculent les médias, mais ne sont certainement pas des motivations spirituelles où se manifeste une quête d'absolu, de perfection morale ou de meilleure connaissance du sens de la vie et du devenir.

Certes, les islamistes veulent tous sincèrement se conformer à la conception des obligations divines qu'ils avaient reçue ou qu'ils s'étaient forgée eux-mêmes. Pour leur malheur et celui de leurs victimes, ils ne soupçonnent en aucune manière les enjeux qui se cachent derrière les formulations apprises concernant l'application de la *shari'a*, la « commanderie du bien », le *djihâd* et le recours à la violence, etc. Ils ne soupçonnent pas non plus l'existence effective ou potentielle d'autres interprétations aussi légitimes, sinon plus, que celles retenues dans des contextes historiques très éloignés des leurs sur tous les plans.

Il s'agit là de la partie la plus médiatisée et la plus visible de l'islam, à vrai dire peu reluisante. Heureusement qu'elle n'est ni la seule en scène, ni la plus représentative. La majorité écrasante des musulmans n'est pas vraiment concernée par ces agitations de surface. Par la force de la coutume et de l'habitude, elle continue à vivre sa religion dans la spontanéité et la sérénité, en s'accommodant autant que faire se peut des nouveautés qui se faufilent dans son quotidien et qui ne manquent pas de se répercuter sur sa façon de croire et de pratiquer. Sont également présents sur la scène sociale tous les acteurs de plus en

plus nombreux impliqués dans la vie moderne, par leur participation aux nouveaux modes de production et de services, par leur appartenance à la bureaucratie étatique fraîchement établie, par leur culture et les larges horizons mentaux qui se sont récemment ouverts à leur réflexion, ou tout simplement par la conscience de l'inadéquation des solutions retenues par les devanciers par rapport aux exigences cognitives, éthiques, politiques, etc., qui se manifestent avec insistance à chaque pas et à propos de n'importe quel sujet. Cette catégorie de musulmans qui représente les forces vives de la société, ne se reconnaît ni dans le discours sclérosé de l'institution religieuse officielle, ni dans celui des islamistes, considéré spontanément comme extrémiste et potentiellement dangereux.

Que doit-on fournir à ces musulmans pris entre deux feux : les dangers de la stagnation d'une part, et ceux de l'aventure suicidaire d'autre part, sinon la foi au progrès et la confiance en la raison, pour les aider à se débarrasser des pesanteurs du passé, à dépasser les contradictions dont ils souffrent, et à produire une nouvelle interprétation de l'islam qui pourrait d'ailleurs s'avérer être une interprétation déjà existante mais, selon les cas, marginalisée, oubliée, occultée, travestie, ou diabolisée et combattue. L'effort demandé dans cette direction exige autant de conviction que de pédagogie, car en pariant sur le progrès et la raison on est obligé de mener le combat sur plusieurs fronts à la fois : expliquer, éveiller les consciences, démasquer les mauvaises fois et les intérêts égoïstes des opposants, œuvrer concrètement en faveur d'une amélioration constante des conditions de vie et de travail, militer pour une meilleure gestion des affaires publiques, et toute autre action de nature à rendre le progrès et la raison familiers, enthousiasmants et en fin de compte irréversibles.

La situation de la femme est, à cet égard, un exemple édifiant pour montrer le bien-fondé de cette option, dans la mesure où elle est particulièrement révélatrice des survivances du passé, des arguments à caractère religieux qui la justifient, et des attentes légitimes d'un changement profond vers l'égalité la plus étendue, qui concerne les mentalités, les lois et les comportements ayant quelque rapport avec cette situation. Ceux qui s'opposent à la libération de la femme et défendent le *statu quo*, parfois pire que la condition de la femme à certaines époques de l'histoire islamique dans des milieux aussi bien

aristocratiques que ruraux, utilisent à ce sujet un argument massue : que l'inégalité entre les sexes – certains préfèrent parler de discrimination...positive – est l'expression de la volonté divine, et qu'il n'est donc pas question pour le musulman qui entend rester fidèle à sa religion de s'y opposer en pensée ou en acte. La réponse à cet argument peut intervenir à plusieurs niveaux : social, économique, historique, théologique, philosophique, etc.

Signalons tout d'abord que la condition inférieure de la femme n'est pas propre à l'islam ou aux sociétés musulmanes. Toutes les sociétés et les civilisations pré-modernes étaient misogynes. Si la femme a commencé à jouir de ses droits fondamentaux dans les temps modernes, le mérite n'en revient ni à une religion instituée quelconque, ni même essentiellement à un mouvement d'opinions. C'est l'industrialisation et son besoin en main d'œuvre féminine qui est le facteur déterminant dans l'émancipation de la femme. En accédant dès son jeune âge à l'école, à l'égal du garçon, et en bénéficiant d'un salaire propre, même très bas et relativement inférieur à celui de l'homme, elle acquiert une formation dont elle était exclue et une certaine autonomie financière qui est à la base du nouveau sentiment de dignité qu'elle revendique.

Aujourd'hui, si les sociétés arabo-musulmanes sont à la traîne dans ce domaine, c'est justement parce qu'elles sont sous-industrialisées et que les anciens modes de production y sont encore dominants. Cela entraîne inéluctablement des rapports sociaux où règnent le patriarcat et l'inégalité entre les sexes, ainsi que l'exigent les valeurs tribales et traditionnelles en général, encore agissantes malgré leur dégradation réelle. Le phénomène est criard dans les sociétés de la Péninsule arabe qui sont les plus réticentes vis-à-vis de la libération de la femme, à cause certes du rigorisme religieux officiel, mais à cause avant tout de la rente pétrolière qui permet à ces sociétés de se passer de la moitié, féminine en l'occurrence, de leur main d'œuvre locale et de la remplacer par une main d'œuvre étrangère, bon marché de surcroît et corvéable à merci.

Dans le même ordre d'idées, on n'insistera jamais assez sur l'une des conquêtes majeures de la femme moderne, à savoir qu'elle est devenue, pour la première fois dans l'histoire, en mesure d'être la maîtresse de son corps et de sa fécondité, grâce aux progrès de la science et à

l'invention de la « pilule » en particulier. Pour mesurer l'impact de cet acquis fondamental qui entraîne la dissociation du plaisir sexuel et de la procréation, il suffit de penser aux millions de femmes des pays sous développés qui en sont dépourvues et qui sont dramatiquement handicapées physiquement et moralement par des naissances nombreuses et successives.

Les clercs et tous ceux qui subissent leur influence connaissent bien ces acquis ou du moins soupçonnent leurs résultats sur l'ordre masculin qu'ils s'acharnent à défendre. Ils ne peuvent pas ignorer, par exemple, que l'attachement à la virginité de la jeune fille jusqu'à la nuit de noces est aujourd'hui facilement contournable par la chirurgie moderne, capable de reconstituer un hymen déchiré en dehors de l'institution du mariage. Ils persistent pourtant dans leur combat d'arrière-garde et s'ingénient donc à dresser autant de barrières que possible devant l'émancipation de la femme. Par bonheur, et à l'exception notable des *Talibans* de triste mémoire en Afghanistan, ils sont incapables de s'opposer au mouvement de scolarisation des filles et à leur participation de plus en plus importante à la vie publique une fois leur qualification attestée. Ils regroupent en conséquence leurs moyens de défense sur des dispositions consacrées par le droit religieux et combattues par les modernistes et les féministes : la mixité, le port du voile, la polygamie, la répudiation et l'inégalité successorale, sans parler de l'accession à certaines fonctions, du libre choix du mari en dehors de l'intervention d'un tuteur mâle, et de tant d'autres aspects plus ou moins symboliques qui tous tendent à perpétuer l'infériorité légale de la femme.

L'opposition à la mixité est symptomatique de leur état d'esprit. Pour eux, la femme n'est pas une personne responsable, elle est réduite à un objet sexuel à l'origine de la tentation (*fitna*) de l'homme. Comme si elle n'avait ni sentiments, ni capacité de jugement, et comme si l'homme ne pouvait pas également être à l'origine de la tentation pour la femme. En fait, la ségrégation à l'encontre des femmes n'est que l'expression de la volonté de les cantonner dans l'espace privé du harem, et de perpétuer ainsi la domination masculine à laquelle ils étaient habitués, n'ayant pas intériorisé les valeurs de la modernité et voyant en celles-ci une atteinte à leur virilité. S'opposer à la mixité n'est en définitive que le meilleur moyen de réserver l'espace public

aux hommes et d'empêcher les femmes d'y participer à part entière.

Quant au port du voile, tout un chacun est en mesure de constater que les islamistes en font abusivement le symbole de l'attachement à l'islam, alors qu'il suffit d'un simple coup d'œil historique pour démontrer que son institution relève de valeurs sociétales et non religieuses. La loi attribuée au roi assyrien Téglat Phalazar 1^{er} (1112-1074 av. J.-C.), quelques 1800 ans avant l'apparition de l'islam, en est la meilleure attestation, puisqu'elle stipule que la femme mariée, la fille d'homme libre, la concubine et la hiérodoule* qu'un mari a prise doivent se voiler, alors que la hiérodoule qu'un mari n'a pas prise, la prostituée et la femme esclave ne doivent pas être voilées, sous peine d'être arrêtées.⁶ L'apôtre Paul, dans le christianisme, a réitéré cet ordre aux femmes de se couvrir la tête, en signe de soumission aux hommes.⁷ On sait que les théologiens catholiques médiévaux se posaient le plus sérieusement du monde la question si la femme avait ou non une âme !, signe suffisamment éloquent de la piètre condition qui lui était réservée dans l'imaginaire collectif, et dont le voile n'est que le symbole apparent, hier dans toutes les cultures et actuellement chez les islamistes, des plus modérés aux plus radicaux.

Le Coran, quant à lui, n'a pas eu à imposer le voile, simplement parce que les conditions climatiques de l'Arabie amenaient naturellement femmes et hommes à se couvrir la tête. Strictement rien n'y figure donc à propos d'une quelconque interdiction de montrer les cheveux, et à part le verset qui interdit aux épouses du Prophète, et à elles seules, d'avoir des contacts directs avec les hommes, et celui où il est recommandé à ces dernières comme aux femmes des croyants de se couvrir afin d'être reconnues et éviter d'être inquiétées, le seul verset où le couvre-chef est cité est une incitation à la pudeur, en demandant aux femmes de ne pas montrer leurs charmes et de couvrir leur poitrine avec leur couvre-chef.⁸ L'exégèse classique, en sollicitant ce dernier verset, en tira la conclusion que la femme musulmane doit impérativement se voiler entièrement de la tête aux pieds, ne pouvant montrer à la rigueur que son visage et ses mains. Certains juristes iront jusqu'à retirer cette « faveur » à la femme si elle est jeune et belle, toujours par crainte de la séduction dans laquelle elle risque de faire précipiter les hommes. L'arsenal d'arguments auxquels ils recourent à tout bout de champ et à propos de n'importe quelle question,

comprend évidemment, en plus du Coran, les *hadiths*, dont plusieurs sont manifestement apocryphes et forgés pour les besoins de la cause, l'exemple idéalisé des pieux Anciens et le prétendu consensus de la communauté.

C'est avec des arguments similaires qu'ils défendent la polygamie, sans se rendre compte qu'accorder à l'homme le droit de prendre en même temps jusqu'à quatre épouses est éminemment représentatif d'un ordre tribal et de coutumes ancestrales qu'on habille de justifications religieuses. La mauvaise foi est ici on ne peut plus flagrante. En effet, dans leur interprétation de l'unique verset où il est question de polygamie (C. 4, 3), ils n'hésitent pas à contrevenir aux règles élémentaires de la grammaire et de la logique en séparant la proposition conditionnelle « *Si vous craignez d'être injustes envers les orphelins* » de la principale : « *épousez deux, trois ou quatre femmes* ». A part l'intérêt égoïste de l'homme, puisque la réciprocité n'est point envisagée, ils ne prennent en considération ni les sentiments de la femme, obligée de partager son époux avec d'autres, ni le sort des enfants élevés dans une atmosphère de querelles permanentes entre les coépouses. Plus grave encore, ils feignent d'ignorer tous les autres versets qui fondent une éthique du mariage où doivent régner la confiance mutuelle entre les conjoints, la tendresse, la miséricorde, la douceur et surtout la justice. En outre, sur cette question, ils n'hésitent pas à faire flèche de tout bois, en se basant sur la nature à propos d'un problème qui relève exclusivement de la culture, en utilisant, eux les hérauts de l'authenticité, les témoignages de personnes occidentales obscures censées défendre leur position en dehors de tout contexte, et en faisant appel au bras séculier qu'ils ne cessent de vilipender par ailleurs dans leur littérature, lui reprochant de ne pas appliquer rigoureusement les préceptes de l'islam.

Et c'est aussi de la même façon, en recourant bien sûr aux arguments scripturaires, mais également à la culpabilisation des simples gens, à l'intimidation, s'il le faut, et à l'arme redoutable de l'excommunication vis-à-vis de ceux qui leur tiennent tête, qu'ils s'opposent à tout changement des dispositions successorales inégalitaires et des règles qui octroient à l'époux volage le privilège exorbitant de pouvoir répudier sa femme quand bon lui semble, sans avoir à rendre compte à quiconque de sa décision. Pire, l'époux ne commet à leurs yeux aucun acte

répréhensible du point de vue moral ou religieux. C'est ainsi, avant-ils candidement, que Dieu l'a voulu, et l'homme est incapable de scruter par ses pauvres moyens la sagesse divine qui s'y exprime.

Au vu de cette situation lamentable, au nom de quoi oserait-on douter de la raison, la seule arme susceptible de redresser la barre et de faire jouir la femme de ses droits élémentaires en tant que personne ? Le relativisme culturel, comme la défense des soi-disant spécificité et identité islamiques menacées, sont en l'occurrence à rejeter sans réserve et sans scrupule, car ils vont à l'encontre de principes universels non négociables, tels que l'égalité entre les sexes.

De même, il est indéniable que l'accès de la femme à la dignité constitue incontestablement, aussi bien dans l'absolu que relativement à sa condition antérieure, un progrès à défendre, coûte que coûte, et à consolider chaque jour davantage. Laissons donc aux nostalgiques du passé et aux conservateurs de tout poil le loisir de défendre l'indéfendable à propos du statut désastreux de la femme musulmane, et voyons si le pari sur le progrès et la raison est également bien fondé concernant d'autres sujets controversés, choisis parce qu'ils sont en rapport avec la suspicion dont ces deux notions sont l'objet depuis quelques années, et au centre de débats théoriques qui dépassent largement les cercles étroits des politologues ou des économistes.

Il fut un temps où la liberté, en tant que droit civique et politique, s'opposait artificiellement et pour des raisons idéologiques aux libertés. Le débat tournait, entre autres, autour du rôle de l'Etat dans les affaires économiques et sociales, et sur la relation entre la liberté politique et la liberté de l'entreprise. Ce temps est révolu depuis la chute de l'Union soviétique et la faillite du système collectiviste. Personne ne conteste maintenant qu'il ne peut y avoir de progrès socio-économique solide et durable sans la garantie de la liberté et de la démocratie. Ces deux valeurs font partie désormais à l'échelle universelle des droits inaliénables des individus et des groupes, mais ce sont en même temps des droits fragiles, à conquérir et à consolider face aux puissances de l'argent, ainsi qu'à l'idéologie du marché, qui se présente comme une fatalité où la volonté de l'homme n'intervient pas.

En effet, la fonction première des marchés est d'offrir aux gens la liberté d'échanger les produits, et il ne peut pas y avoir d'objection à cela comme il ne peut pas y avoir d'objection à ce qu'ils échangent

librement des propos. Seulement, le marché n'est qu'une institution parmi d'autres, qui a besoin de la liberté de la presse, de la scolarisation généralisée, de la couverture sanitaire et de tant d'autres conditions en l'absence desquelles la participation à l'économie de marché n'est pas envisageable. L'éthique du travail et la confiance; par exemple, sont incontournables en vue d'un fonctionnement sain du marché. Malgré cette relation étroite entre le marché et son environnement culturel et social, nous assistons depuis une quinzaine d'années à la négation de toute intervention dans le sens d'une moralisation et d'une humanisation des termes de l'échange à l'échelle planétaire. On présente comme nécessité ce qui n'est que le reflet d'un rapport de forces favorable aux nantis du moment. Or, c'est la politique et le pouvoir des Etats, qu'on veut systématiquement réduire à de simples fonctions de police à l'intérieur de frontières perméables aux marchandises et non aux hommes, qui sont à même de pratiquer un arbitrage efficace dans l'entrecroisement et les divergences des intérêts dans des sociétés aussi complexes et différenciées que les sociétés contemporaines.

Que la globalisation comporte des aspects positifs est indéniable, mais que certains en profitent et non d'autres en fait certainement une très mauvaise chose, s'il n'est pas procédé à une meilleure distribution de ses bienfaits entre les pays et, à l'intérieur de chaque pays, entre les classes, les régions, les ruraux et les citadins, etc. Nous disposons, grâce à cet exemple, d'une bonne illustration de l'ambivalence des actions humaines : des progrès sensibles à certains moments et dans certains domaines peuvent dégénérer, si l'on n'y prend garde, en régressions. Que dans le dernier demi-siècle la proportion à l'échelle mondiale est passée de 1 riche pour 30 pauvres à 1 pour 80, et qu'à peine quelques centaines de personnes détiennent, à elles seules, autant de richesse que les deux milliards d'hommes les plus pauvres réunis, est proprement intolérable, d'autant plus qu'au moment où les dépenses militaires atteignent des sommets vertigineux, ces deux milliards d'êtres humains sont parfois démunis non seulement des rudiments de confort, mais des éléments indispensables à une vie décente et même à la survie, tels que l'eau potable, l'électricité, l'école, l'hôpital, le travail.

On se rend compte alors qu'une fois encore l'action volontariste de l'homme, dans le but de réaliser plus de justice et plus de progrès

généralisé matériel et moral, est à opposer aux prétendues lois du marché qui transcendent les volontés des individus et des groupes et réduisent les citoyens en consommateurs individualistes et dociles. Présenter ces lois comme nécessaires relève en définitive de la même logique que celle qui a prévalu chez les chantres du « socialisme scientifique ». Le libéralisme sauvage, paré des vertus de la globalisation qui favorise théoriquement les échanges entre les nations et les peuples, mais réduit les produits culturels à une marchandise banale et impose dans les faits les conditions drastiques des multinationales détenues par les puissances de l'argent, ce libéralisme-là ne mène en définitive qu'à la ségrégation et au retour à la loi de la jungle dont tout l'effort civilisateur de l'humanité consiste à les dépasser, s'il n'est pas corrigé par l'action en faveur des plus faibles et par la garantie de chances égales, aussi bien aux niveaux national qu'international. La violence matérielle et symbolique infligée aux opposants à son hégémonie ne peut engendrer au bout du compte qu'exacerbation des sentiments et contre violence aveugle.

Ce n'est donc pas un hasard que, depuis que les Etats Unis ont le monopole de superpuissance et pratiquent ouvertement une politique arrogante d'empire, le désarmement n'est guère évoqué. Des droits de la deuxième et de la troisième générations (droits au travail, au logement, à l'éducation, à la santé...) sont passés sous silence et plus ou moins ignorés. Même des droits fondamentaux de la première génération (droits à la vie, à un procès équitable devant des juridictions normales, au secret de la correspondance, à la lutte contre l'occupation étrangère...) sont bousculés par des lois d'exception dans des pays de tradition démocratique pourtant bien ancrée, et ostensiblement bafoués à Guantanamo, en Palestine, en Irak et ailleurs, sous le prétexte fallacieux de guerre contre le terrorisme. Au lieu de rechercher les causes profondes de ce fléau et d'extirper ses racines qui trouvent un terrain favorable dans les politiques des deux poids, deux mesures, d'installation de bases militaires sur les terres d'Etats souverains, et de spoliation systématique des richesses d'autrui, on s'attaque uniquement à ses symptômes, ce qui n'est point de nature à assurer une sortie du cercle infernal de la violence et de la contre violence. Sur un autre plan, la liberté de la presse écrite et audiovisuelle qui était, à juste titre, un sujet de fierté des démocraties est, elle aussi, gravement malmenée par sa concentration aux mains de puissants grou-

pes financiers, liés d'ailleurs aux complexes militaro-industriels des pays riches qui exercent sur elle des pressions multiformes, directes et indirectes. Cette liberté n'est pas tolérée lorsqu'elle va directement à l'encontre de leurs intérêts, ainsi que cela s'est vérifié pendant les deux premières années de l'occupation américaine de l'Irak, par l'interdiction de l'accès à l'information et même par l'assassinat de journalistes indépendants.

Comment déconstruire les mécanismes qui expliquent cette situation autrement que par la raison ? N'est-ce pas la raison qui permet de penser ensemble, non pas les lois de fonctionnement et d'évolution des sociétés, concept à répudier définitivement, mais les principes organisateurs, les contraintes socioéconomiques et culturelles qui pèsent sur les acteurs et sur leur conscience, d'une part, et la capacité d'intervention de ces mêmes acteurs, d'autre part ? Les pratiques sont en relation dialectique avec les représentations et les univers symboliques, et c'est à la raison que revient le mérite insigne et irremplaçable de comprendre leur articulation, et de définir le rôle de la structure et celui de la conjoncture. Parce que la raison moderne n'est plus dogmatique, parce qu'elle est plus lucide et consciente de ses limites, parce qu'elle est la seule à pouvoir se remettre en cause et de corriger ses propres dérives, elle est capable de saisir la pluralité des univers de sens liés aux multiples cultures, lesquelles jouissent certes d'une certaine autonomie, mais ne sont jamais entièrement indépendantes les unes des autres et de leurs conditions historiques. Elle demeure malgré tout la meilleure arme dont dispose l'homme pour échapper à l'aliénation qui le guette de tous côtés, et pour démasquer les fausses légitimations de caractère sacré ou profane.

Cependant, les difficultés d'une certaine rationalité ne signifient nullement la confusion de l'intelligence. Et s'appuyer sur la raison n'est pas non plus une opération intellectuelle gratuite. Elle acquiert toute sa signification lorsqu'elle est utilisée dans la perspective d'un progrès qui est à construire, étant donné que ses manifestations ne sont point entièrement positives, qu'il n'est jamais linéaire et qu'il ne faudrait exclure dans son mouvement ni les pauses plus ou moins longues ni les retours en arrière suivis éventuellement de bonds en avant qualitatifs et quantitatifs. Contrairement au scénario préconisé par les utopies réactionnaires qui rêvent de renouer la chaîne des temps ou de

refermer les parenthèses ouvertes par les changements profonds, bons et mauvais, introduits par la modernité, on doit affirmer avec force qu'on ne remonte jamais le cours de l'histoire. Les césures sont définitives et c'est à l'homme d'imaginer comment en profiter pour qu'il y ait moins de misère, d'exploitation, d'inégalité, d'injustice et de despotisme, et toujours davantage de dignité, de liberté et de paix, bref, de bonheur sur terre.

Le changement, probablement le plus important, intervenu dans la conscience et dans les normes sociales, est celui que la sécularisation a introduit. Définie comme « le processus par lequel des secteurs de la société et de la culture sont soustraits à l'autorité des institutions et des symboles religieux »,⁹ la sécularisation est une lame de fond qui, commencée en Occident, affecte à des degrés divers toutes les sociétés modernes ou en voie de modernisation. Elle est due essentiellement à ce que les structures de crédibilité en vigueur dans les sociétés traditionnelles sont devenues irrémédiablement inadéquates. Pourtant, plusieurs observateurs parlent d'un retour du religieux là où les résistances à la sécularisation se manifestent par des réactions de ferveur religieuse ou de plus grande observance des rites, alors que c'est justement la preuve des difficultés d'adaptation à la nouvelle situation et de la peur d'affronter un monde qui, d'un coup, perd ses repères stables au profit d'autres explications plus fragiles et d'une attitude interrogative constante. L'accélération de l'histoire à laquelle nous assistons entraîne la mise en lumière des permanences et des inerties de l'histoire collective. Elle démontre, si besoin est, l'autonomie relative du mental qui suit son propre rythme et n'est pas mécaniquement réductible à l'économique et au social.

En d'autres termes, « la revanche de Dieu », suivant la formule de G. KEPPEL, est le symptôme, en dépit des apparences, d'une crise des systèmes religieux institutionnels. La solution, en tout état de cause, ne réside pas dans le retour aux anciens régimes politiques théocratiques. L'historien qui jouit du minimum de lucidité et qui considère que la démocratie est un acquis de l'humanité entière, ne doit reculer sous aucun prétexte dans l'affirmation du caractère anachronique des régimes basés sur la religion et pratiquant sur cette base l'une ou l'autre forme de discrimination, voire d'apartheid, comme c'est le cas en Israël, en Arabie, en Iran ou ailleurs.

Pour résumer, nous pensons que réussir ce pari sur la raison et le progrès donne à l'histoire tout son sens, dans les deux acceptions du terme (signification et direction), un sens à la mesure de l'homme, donc à la fois précaire, instable, ambigu et passionnant. L'historien ne mérite véritablement ce titre que s'il est mû constamment par une curiosité intellectuelle insatiable dans son activité de connaissance du passé, que s'il est en quête continue d'une meilleure intelligibilité des phénomènes étudiés, donc en dernière analyse de leur sens, sans lequel « la légèreté de l'être » et la vie humaine sont d'une absurdité insoutenable.

Enfin, nous sommes convaincus que dans une optique purement pragmatique, c'est en cultivant « la vertu de l'espérance » chère à Ch. Péguy, en tournant le dos à l'esprit de renoncement, qu'on peut offrir aux jeunes en général et aux jeunes arabo-musulmans en particulier un idéal digne d'être poursuivi, des raisons d'espérer et une chance réelle d'agir dans l'intérêt général et d'échapper à l'apolitisme, au repli identitaire et aux sirènes de l'intégrisme ambiant.

Notes

1. Voir, par exemple, ce que dit al-Djâhiz (m. 255/869) sur l'accumulation de la sagesse à travers les générations et sur les conditions favorables de son époque, dans *al-Hayawân*, 3^e éd. Beyrouth 1969, T. I, pp. 86-87.

2. A. LALANDE, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, PUF, Quadrige 1991, Vol. 2, p. 880.

3. Voir par exemple à ce propos l'excellente synthèse réalisée par Ch. DELACROIX, F. DOSSE et P. GARCIA, *Histoire et historiens en France depuis 1945*, Paris, a d p f, 2003.

4. F. BRAUDEL, *Grammaire des civilisations*, Paris, Arthaud-Flammarion 1987. La première édition était la partie centrale d'un ouvrage collectif de S. BAILLE, F. BRAUDEL, R. PHILIPPE, *Le Monde actuel, histoire et civilisations*, Paris, Belin 1963.

5. A. FILALI-ANSARI, dans son argumentaire de ce colloque.

* La hiérodoule est l'esclave attachée à un temple.

6. Voir le texte de cette loi dans *Les Lois assyriennes*, Paris, Cerf 1969, Tablette A 40. Le second Calife 'Umar n'hésitait pas d'ailleurs à battre les femmes de condition servile qui osaient se voiler à l'instar des femmes libres.

7. 1 Corinthiens, 11, 4-7.

8. Il s'agit respectivement de C. 33, 53 et 59, et de C. 24, 31.

9. P. L. BERGER, *The Social Reality of Religion*, Pinguin Books, 1973, p. 113.

LE SENS DU FUTUR

*Souleymane Bachir DIAGNE **

Tout d'abord, dans un premier moment de mon propos, je voudrais insister sur la crise d'intelligibilité de l'idée d'une histoire universelle avec l'irruption du fragmentaire, du discontinu radical et de ce que j'appellerai, pour des raisons qui vont apparaître plus tard, le créole. Cette irruption que je décrirai rapidement, dans un second temps, fait de la question de l'intelligibilité qui nous occupe celle d'une impossibilité de lire ensemble des temporalités aujourd'hui éclatées. Dans un troisième temps je présenterai le besoin de la Raison de surmonter la dispersion qui empêche l'intelligibilité, en insistant sur le fait que ce besoin de totalisation ne pourra être satisfait que dans une attitude prospective, qui vise le futur. Dans un quatrième moment de conclusion de mon propos, je voudrais exposer rapidement cette idée que le sens vient du futur, ce qui sera pour moi une manière d'insister sur l'actualité renouvelée d'une pensée qui après avoir été tenue pour l'une des plus importantes de l'après-guerre a été enterrée au début des années soixante sous la vogue du marxisme et du structuralisme : je veux parler de la philosophie prospective de Gaston Berger. Avec ce philosophe dont je soutiens que la pensée continue d'avoir l'avenir pour elle, j'avancerai la thèse que c'est dans l'attitude prospective que le sens advient à notre présent comme à notre passé.

La crise de la Raison historique

C'est Hegel, convient-on, qui a mis la Raison dans l'histoire. Avec lui en effet l'histoire n'est plus collection de légendes, au sens propre de ce mot – *legenda*, ce qui doit être lu – qui présente des individus historiques illustres pour l'édification morale et politique des jeunes

* Université du Nord Ouest, Chicago

esprits ; elle cesse également d'être la main de la Providence, ou à tout le moins d'une providence dont les voies seraient impénétrables. Au contraire l'évolution des humains et des sociétés qu'ils ont formées se donne à lire comme raison dans l'histoire, comme obéissant à une rationalité qui dans son accomplissement accède à la transparence à soi. Ainsi se construira l'intelligibilité historique et cela selon deux opérations : de réduction et d'élimination. La réduction d'abord : le récit de la vie de Napoléon au quotidien par son valet de chambre sera ainsi plus détaillé, plus riche en un sens et plus coloré certainement que tout ce que l'on pourra dire sur le général corse. Mais tout cela sera moins intelligible que ce qu'en pensera le philosophe qui ne l'aura aperçu que de loin car celui-ci aura reconnu en lui l'Idée à cheval. Le réel est rationnel à la condition que ne soit tenu pour réel que ce qui se résorbe sans résidu dans l'Idée.

L'élimination elle, c'est l'opération de nettoyage ethnique de l'histoire.

Car, bien entendu, tout n'est pas rationnel, dans le sens très précis ainsi défini, dans les actions humaines ; il arrive ainsi que depuis leurs plateaux des peuplades prédatrices se précipitent sur les populations des vallées et des côtes : les rapines, viols et massacres en quoi ces razzias se traduiront, quelque ampleur qu'ils puissent avoir, ne seront même pas un iota souscrit dans le livre de la Raison historique. Ces événements ne seront rien de plus qu'un coup de sang, un déchaînement de passion sans lendemain sans rien de mémorable car l'Esprit n'y sera pas. Et c'est ainsi que des régions entières qui auront pourtant donné de l'humaine condition un visage original se trouvent effacées du livre de vie historique tel que le transcrit le philosophe dans ses cours à Berlin quand il assiste, avec l'expédition française d'Alger en 1830, aux prémices de la colonisation du reste du monde par l'Europe. La Raison dans l'histoire, et triomphante, avec Hegel, cela a été un nettoyage ethnique.

Nous le savons bien ici sur cette terre africaine. L'idée d'une histoire universelle dont le sens se déroule en différentes figures de l'Esprit s'est traduite en particulier en une vivisection de ce continent expulsé de l'historicité : l'Egypte est rattachée à l'Asie où l'histoire a commencé de balbutier, le Maghreb est réduit à n'être qu'un désir d'Europe plus ou moins conscient de soi et donc un appel à la colonisation qui est déjà en route, alors que ce qu'il appelle « l'Afrique pro-

prement dite » dort du sommeil de l'âme végétative, enveloppée du sombre manteau de la nuit. Qu'il faille que le monde apprenne à s'arracher de soi avec l'Esprit et donc à s'eupéaniser autant qu'il le peut, c'est cela, au bout du compte, le sens de l'histoire, l'orientation qu'elle donne au monde non européen

Si Hegel a mis la Raison dans l'histoire, il restait toujours à remettre cette Raison à l'endroit, sur ses pieds comme on a dit dans le marxisme à propos de la dialectique ; ou plutôt, ainsi que l'a précisé Louis Althusser, il restait à la sortir de sa gangue mystique. Le vrai sens de l'histoire était alors celui qu'indiquait la philosophie de Marx avec, en outre la dimension, essentielle, de la promesse : si la Raison éclaire le devenir universel des sociétés humaines, alors demain sera un autre jour, celui qui verra le triomphe des damnés de la terre. Le lien est direct entre sens de l'histoire et les lendemains qui chantent, la promesse laïcisée que la terre, à la fin, appartiendra aux déshérités. En effet, le besoin d'intelligibilité n'est pas uniquement une question d'épistémologie, c'est une question pratique d'éclairage de l'action à entreprendre. Lorsque Marx écrit que l'histoire jusqu'à nos jours a été l'histoire de la lutte des classes, ce n'est pas seulement un constat d'historien qui est ainsi établi, c'est un programme d'action qui est annoncé : accompagner le mouvement historique engendré par le sujet universel (porteur de l'universel) qu'est le prolétariat est alors la tâche qui découle nécessairement de l'intelligence pleine et entière de la signification de l'histoire et de ce qui fait son moteur. Interpréter le monde c'est déjà commencer de le transformer.

Marx ne sera pas sorti d'Hegel malgré tout ce que l'on peut dire du renversement ou de l'extraction de la gangue mystique. Le même paradigme d'intelligibilité est à l'œuvre, c'est-à-dire le centrage de l'histoire universelle sur l'Europe. L'eurocentrisme de Marx a souvent été souligné et je renvoie sur ce point aux travaux du philosophe sénégalais Amady Ali Dieng. C'est ce paradigme que l'on estime aujourd'hui en crise : il aurait été détruit avec le mur de Berlin (C'est l'événement qui pour Fukuyama, par exemple, marque la fin de l'histoire dans une logique qui reste hégélienne). En fait, à bien y réfléchir ce sont plutôt les décolonisations, qui ont aussi été des décolonisations de l'Histoire qui ont remis en question ce paradigme d'intelligibilité fondé sur les deux opérations que j'ai rappelées.

L'irruption du multiple

Des colonisés se sont trouvés parmi les déshérités qui ne se sont pas reconnus dans ce miroir que leur tendait la Raison historique ; des déshérités pour juger que la même histoire universelle hégélienne ou marxienne leur appliquait la même négation, les expulsait pareillement de l'historicité. Aimé Césaire, le Martiniquais, a ainsi signé, en 1956, après l'écrasement à Budapest du désir de liberté par les chars soviétiques, une retentissante lettre de démission du parti communiste français. Qui, au-delà des circonstances qui l'inspirèrent, prit les allures d'un refus de la Raison historique. Voici, en substance ce que disait la lettre de Césaire. On voit bien la grande espérance, la grande promesse, que porte la Raison historique. On voit bien comment elle fond dans la même classe universelle les travailleurs du monde industrialisé et les peuples colonisés, comment elle rassemble dans la même lutte finale toutes les réponses à apporter à l'exploitation, à l'oppression, à l'impérialisme, au mépris, au racisme... Mais voilà je ne m'y retrouve pas. Dans les solidarités qui visent à faire de tous les opprimés une seule nation prolétaire je continue de me sentir dépossédé ; je n'ai rien contre l'universel (et sur ce plan, HEGEL ou MARX, c'est la même histoire) mais je voudrais ne pas m'y perdre, qu'il me soit permis d'y aller à partir de ce que je suis, depuis le particulier qui est ce que j'ai à dire de l'humain, à l'humain et que ce particulier-là ne périsse pas comme la goutte dans l'océan ou la phalène dans le feu.

Cette lettre d'Aimé Césaire à Maurice Thorez, secrétaire général du parti communiste français, montre bien quelle sera la nature de la remise en question de la Raison historique. L'insurrection du particulier, des histoires au pluriel avec h minuscule contre l'Histoire au singulier avec H majuscule, universelle comme de bien entendu. C'est cette insurrection du particulier qui trouvera à s'amplifier et à s'exprimer avec force chez un autre penseur des archipels, Edouard Glissant, qui dans *Le Discours antillais*, indique comment la Caraïbe et au-delà, le monde postcolonial a appris à défaire l'Histoire hégélienne Une en une pluralité, en une gerbe d'histoires. « Se battre », écrit-il, « contre l'un de l'Histoire, pour la Relation des histoires, c'est peut-être à la fois retrouver son temps vrai et son identité : poser en des termes inédits la question du pouvoir¹ ». Penser la « relation des histoires » c'est alors, pour E. Glissant, installer la figure du rhizome, ce

modèle de la prolifération qui déploie la multiplicité hors de toute unité. C'est dire le monde irrémédiablement créole, sans qu'un au-delà de la créolité, quelque langue 'pure' se place en surplomb. Un exemple pour indiquer ce dont il s'agit, lorsque l'on parle de se battre contre l'un de l'histoire. C'est refuser, au nom de la signification qui est la sienne, d'annexer à l'Histoire de France la Révolution haïtienne qui vient de fêter, malgré les malheurs répétés de l'île qui en a été le théâtre, son bicentenaire. La geste de Toussaint Louverture n'est pas un chapitre de la Révolution française, c'est un commencement. Au sens propre, c'est une autre histoire.

La question est maintenant la suivante : s'agit-il encore d'histoire lorsqu'il n'y a plus justement la possibilité d'un sens englobant, lorsque l'on refuse, pour éviter la domination, de lier et de lire ensemble les histoires de tous les différents particuliers. Autrement dit l'opposition à l'histoire impériale s'est accompli au détriment de la notion d'histoire aplatie désormais sur celle de « récit ». Chaque particulier a son propre récit, sa manière de se dire et de construire sa propre écriture de soi. On gagne certainement à multiplier les perspectives. A voir, par exemple, dans la découverte de l'Amérique par Christophe Colomb autre chose que le triomphalisme de l'eurocentrisme. Comment les Indiens américains voient-ils ce qui pour eux n'est certainement pas une découverte mais une funeste rencontre ? Quelle signification a cet événement pour un continent comme l'Afrique qui bientôt sera pris dans la tourmente du commerce triangulaire ? Il est bon que ces questions posées depuis des perspectives « autres » viennent interroger le sens de l'année 1492. Mais que se passe t-il lorsqu'au bout du compte on n'a plus que des perspectives, des récits pour lesquels les faits finissent par devenir secondaires puisque les narrations sont elles-mêmes constitutives de ce dont on parle ? On a, dit Lévinas dans un autre contexte, un monde « désoccidentalisé » certes, mais également « désorienté ».

Le besoin de totalité

Récemment, en novembre 2004, s'est tenu un colloque de l'Académie britannique consacré à l'historiographie marxiste. Le Monde Diplomatique de décembre 2004 a reproduit, sous l'intitulé « Le pari de la Raison. Manifeste pour l'histoire » le discours de clôture pro-

noncé par Eric Hobsbawm. Avec raison, il m'apparaît, celui-ci s'est inquiété de ce qu'il a appelé « le danger politique immédiat qui menace l'historiographie actuelle [et qui] est 'l'anti-universalisme' : 'Ma vérité est aussi valable que la tienne quels que soient les faits'. Cet anti-universalisme séduit naturellement l'histoire des groupes identitaires dans ses différentes formes, pour qui l'objet essentiel de l'histoire n'est pas ce qui s'est passé, mais en quoi ce qui s'est passé concerne les membres d'un groupe particulier. De façon générale, ce qui compte pour ce genre d'histoire, ce n'est pas l'explication rationnelle, mais la 'signification' ; non pas ce qui s'est produit, mais comment les membres d'une collectivité qui se définit contre les autres – en termes de religion, d'ethnie, de nation, de sexe, de mode de vie ou autrement- ressentent ce qui s'est passé ».

Dans l'atmosphère anti-universaliste en quoi se traduit la crise de la raison historique, en fait de « tribunal de l'histoire », les récits sont devenus des plaidoyers pour de vrais tribunaux, des tribunaux non métaphoriques : ainsi devient-il pensable qu'une collectivité se « récite » comme légitimement en droit de demander réparation de torts historiques qui lui ont été infligés dans cette sorte de présent intemporel (un passé qui ne passe pas) de la « signification » qui n'est plus seulement « ce qui s'est passé » pour reprendre l'opposition qu'établit Hobsbawm. On voit donc en quoi la crise de la raison historique n'est pas seulement une question d'épistémologie de la science des évolutions humaines passées mais aussi une question politique. On peut ainsi comprendre le souci de Hobsbawm comme celui de reconstituer une intelligibilité d'ensemble en vue d'une action qui vise la totalité. Car, sur ce plan, la crise de la raison historique est tout aussi bien une crise de l'initiative qui vise le tout : changer le monde, par exemple, en faisant une autre mondialisation ou plutôt une vraie mondialité, rimant avec convivialité. De quoi s'agit-il ? Il s'agit de dépasser l'attitude consistant à renvoyer dos à dos d'une part un universalisme qui ne pose l'intelligibilité qu'au prix de la réduction, de l'élimination, de l'annexion ou de la purification du créole, d'autre part un anti-universalisme ou un relativisme que l'on dira historiciste dans le sens qu'il justifie l'enfermement de chacun dans son récit propre, ne se justifiant que de soi. Ce que Hobsbawm a appelé « la ruée vers la subjectivité postmoderne ». On notera, en passant, que la mondialisation-par-le-marché, quant à elle, se satisfait parfaitement de

cette juxtaposition de récits sans commune mesure, pourvu que la finance, elle, ait affaire à un espace parfaitement homogène et indifférencié.

Que le sens vient du futur

Je voudrais maintenant, pour aller vers la conclusion de mon propos, indiquer ce que j'entends par la thèse que le sens à reconstruire vient du futur.

Agir au nom du futur et non d'un passé, quelque glorieux qu'on le présente. C'est cela qui définit l'attitude prospective. Dans les mots du fondateur de la philosophie prospective, Gaston Berger, il s'agit de cesser d'être rétrospectif avec entêtement pour faire de l'histoire non pas ce qui nous happe (et nous occupe à peaufiner encore et encore le 'récit' de ce que nous sommes) mais ce qui nous pousse vers le futur que nous sommes occupés à anticiper. « Notre civilisation, a écrit Gaston Berger, s'arrache avec peine à la fascination du passé. De l'avenir elle ne fait que rêver et, lorsqu'elle élabore des projets qui ne sont plus de simples rêves, elle les dessine sur une toile où c'est encore le passé qui se projette. Elle est rétrospective, avec entêtement. Il lui faut devenir 'prospectif' ». Cesser d'être rétrospectif c'est ne pas confondre l'attitude prospective avec la futurologie qui prolonge les tendances sur le mode mathématique de l'extrapolation. C'est surtout, et d'abord, ce qui commande une révision de notre rapport à l'histoire, au passé. « En fait, constate-t-il, jusqu'à présent c'était le passé qui fournissait la réponse et il s'appelait ici tradition, ailleurs habitude, ailleurs encore bon sens, quelquefois paresse... La phrase célèbre d'Auguste Comte, 'les morts gouvernent les vivants', semblait s'appliquer partout ». Je ferai la remarque, au passage, que sur ce continent africain tout particulièrement le besoin de libérer le futur du poids des morts et de la tradition est pressant.

Ce qui caractérise le monde d'aujourd'hui dit Berger qui aura ainsi médité le mot de Valéry, « voici venu le temps du monde fini », et exprimé il y a plus d'un demi-siècle ce que nous croyons découvrir aujourd'hui avec le mot de « mondialisation », c'est non seulement qu'il n'y a plus d'espaces humains séparés et s'ignorant mais c'est l'interdépendance et l'accélération ; les parties du monde pèsent les unes sur les autres de plus en plus fortement dans un ensemble qui non seu-

lement se transforme vite mais se transforme de plus en plus vite. C'est parce que précisément notre monde est celui de l'accélération que les incertitudes sont grandes ; mais c'est aussi parce qu'il est celui des incertitudes qu'il faut anticiper, et que l'attitude prospective s'avère nécessaire. Gaston Berger a résumé cela en une image saisissante : « L'attitude prospective ne nous tourne pas seulement vers l'avenir. Il faut ajouter qu'elle nous fait regarder au loin. A une époque où les causes engendrent leurs effets à une vitesse qui ne cesse de croître, il n'est plus possible de considérer simplement les résultats immédiats des actions en cours. Notre civilisation est comparable à une voiture qui roule de plus en plus vite sur une route inconnue lorsque la nuit est tombée. Il faut que ses phares portent – de plus en plus loin si l'on veut éviter la catastrophe. La prospective est ainsi essentiellement l'étude de l'avenir lointain. »

Cette image qui revient souvent dans l'œuvre de Berger nous enseigne à agir pour l'intelligibilité du temps à venir. Nous ne savons pas de quoi demain sera fait de même que nous ne savons pas quelle allure a le chemin au devant de notre voiture car celui-ci n'existe qu'au moment où la lumière des phares éclaire son déploiement. Ce que cela veut dire, en d'autres termes, c'est que la notion d'un futur qui se tiendrait au-devant de nous comme un cadre pour l'instant vide d'événements est un pur sophisme. Cette image nous enseigne également à comprendre la vérité fondatrice de la prospective : pour être bonne la décision, l'action doit davantage dépendre du futur que du passé et du présent.² Il y a bien entendu un paradoxe apparent à vouloir faire dépendre une décision à prendre ici et maintenant d'un temps qui n'est pas encore mais ce paradoxe n'en est plus lorsqu'on prête attention, par exemple, à la nouvelle conscience que nous avons que d'avoir un devoir écologique vis-à-vis de générations à naître. Mais au-delà de cet exemple, ce sur quoi cette image insiste c'est sur l'action d'anticipation indéchirablement liée à l'idée de voir loin. C'est ainsi que la raison rentrera dans l'histoire, retissant ensemble les récits, orientant le fragmentaire et le discontinu en visant le futur. C'est à une telle conversion, celle du passage du voir rétrospectif en crise au faire visant le futur que procède l'engagement prospectif. D'un mot, l'histoire universelle est au futur car le devenir un de notre monde se conjugue encore en ce temps-là. La philosophie de l'histoire universelle, sommet d'intelligibilité absolue n'avait pu être pensable

chez Hegel et chez Marx qu'au prix d'une annexion des peuples à l'historicité européenne. On surmontera le manque d'intelligibilité du spectacle d'un monde livré à ce que paraphrasant Lévinas, on appellerait (dans *L'humanisme de l'autre homme*) « la sarabande de récits innombrables » (Lévinas, lui parle de cultures) en passant du spectacle à la tâche de réaliser une unité véritable : celle qui serait davantage l'idéal cosmopolite que ce que l'on met sous le mot de 'globalisation'. Appelons cela, du mot de Teilhard de Chardin, une humanisation de la terre.

Notes

1. Seuil Paris, 1981 : p. 159.

2. *Futurs africains, quelques repères*. Abidjan, 1997. p. 56.

La « somme » des contributions offerte par cet ouvrage peut prétendre à représenter une gamme d'attitudes, d'interrogations et d'espérances révélées par la volonté de regarder en face la quête du sens et d'interroger la démarche dans laquelle tous les hommes s'engagent le plus souvent de manière irréfléchie. La question du sens de l'histoire requiert encore, malgré l'accumulation prodigieuse de travaux, écrits et interrogations, davantage d'attention. Elle reste encore, dans les formes qu'elle prend dans la pratique quotidienne autour de nous, peu réfléchie et presque inconsciente de ses présupposés, de ses limites et de ses distorsions... Une question sur laquelle il restera toujours, il va sans dire, beaucoup à dire.

Contributeurs :

Ali BENMAKHOUB

Abdelmajid CHARFI

Abdesselam CHEDDADI

Souleymane Bachir DIAGNE

Aziz ESMAIL

Abdou FILALI-ANSARY

Hillel FRADKIN

Francis FUKUYAMA

François HARTOG

Abdallah LAROUÏ

Mohamed TALBI

