



N° SAU/121 bis - 26 septembre 1973

À quel prix authenticité et modernité sont-elles conciliables ?

La réponse du philosophe égyptien Zaki Najib Mahmûd

Marc Chartier

Adoptant d'entrée de matière un style de Confessions, le dernier en date des ouvrages du philosophe égyptien Zakî Nadjîb Mahmûd (1) pourrait, en maint endroit, faire penser au récit de l'explorateur qui, au soir d'une longue étape, se sent tout à coup étranger et se découvre à lui-même une identité propre. Ayant édifié jusque-là, sur la base d'une érudition apparemment sans faille, un système de pensée dont les options fondamentales sont entièrement copiées de l'Occident, l'auteur en vient soudainement à ne plus se reconnaître totalement lui-même dans le miroir de son passé.

A-t-il été trop crédule face à l'offre généreuse et prometteuse que lui faisait l'Occident pour résoudre les mille et une interrogations qui se posent à toute conscience moderne ? S'est-il fourvoyé dans l'écheveau de systèmes philosophiques conçus, malgré tout, en fonction et dépendance d'un milieu autre que le sien ? Il ne semble pas. Si le présent ouvrage contient des accents autobiographiques (2), ce n'est pas l'apprenti-sorcier qui parle pour confesser son échec. Z. N. Mahmûd a grandi et vécu, certes, à l'ombre des penseurs européens pour se mettre à leur écoute. Mais il a opéré ses propres choix et il n'en change en rien ici l'orientation première.

Des différents messages qu'a vu naître l'Occident, c'est, sans contredit, du Positivisme qu'il se réclame, et plus spécifiquement du Positivisme logique avec tout son cortège de principes : confiance accordée à la connaissance sensible et au seul langage scientifique pour exprimer adéquatement, compte tenu d'un code préétabli, la vérité du monde extérieur, de tout ce qui n'est pas du ressort de la pure subjectivité ; variation du critère de vérité au gré de l'"utilité", c'est-à-dire des circonstances changeantes que doit affronter l'homme afin de parvenir aux buts "partiels" qu'il se fixe à lui-même (buts que Z. N. Mahmûd compare à la "tactique" militaire, laissant sauve l'intention "ultime" et stable qui est, elle, comparée à la "stratégie" militaire et qui, selon notre auteur, provient de la Droite Guidance - al-hudâ -, de la Révélation, - al-wahy - ou de la "clairvoyance" - al-basîra - ; discrédit jeté sur toute métaphysique que l'on abandonne à son monde de paroles creuses et qui ne donne aucun titre à s'asseoir à la même table que le commun des mortels ; l'analyse du langage restant, finalement, la portion congrue qui est réservée à la philosophie, laquelle doit être la servante humblement soumise des sciences exactes (3).

Sur cet acquis antérieur se greffe maintenant un sursaut, un désir plus exactement, d'authenticité que Z. N. Mahmûd qualifie d'"arabe" selon une confusion à laquelle nous ne sommes que trop habitués, mais qui vise en fait une fidélité recouvrée à la Tradition musulmane dont notre auteur confesse avoir fait fi jusqu'alors - c'est du moins l'impression qu'il donne. Quel est donc l'élément nouveau s'interposant ici et venant inopinément provoquer une restructuration de la

personnalité de l'auteur, pour ne pas dire un remords de conscience ? Aucune allusion n'y est faite. Mais l'aveu ne donne lieu à aucune mésinterprétation possible ; rodé à la pensée moderne, scientifique et philosophique, de l'Occident, l'auteur voyait en celle-ci la seule source de lumière qui pût éclairer les tâtonnements de l'homme contemporain, y compris de l'homme musulman. Mais voici qu'en sa conscience, de l'au-delà de l'oubli, une autre voix réclame d'être entendue, celle de la Tradition multiséculaire de l'Islam.

Écartons de suite les faux semblants. Il peut exister tout d'abord un prétendu équilibre entre la modernité et la fidélité de la Tradition "arabe" (traduisons donc : musulmane) qui ne doit son existence qu'à un dualisme, habilement entretenu, entre parole et comportement concret. C'est le cas notoire, au dire de Z. N. Mahmûd , d'un certain nombre de savants qui jouent la gamme de leurs différentes activités et préoccupations sur deux claviers parallèles : celui de la science aux heures de travail et, lorsqu'ils se retrouvent face à eux-mêmes, celui de la croyance aux fables, aux miracles, au praeter-naturel.

D'autre part, la fidélité au passé culturel de l'Islam ne signifie nullement un regard béat et attendri porté sur la Tradition musulmane. Sous prétexte de l'absence actuelle de "pensée" musulmane, l'on ne peut se donner bonne conscience en se contentant d'exhumer les trésors d'autrefois qui eurent, c'est vrai, leurs siècles de splendeur, mais qui ne sont aujourd'hui - vérité dure à entendre, mais combien libératrice pour notre auteur ! - d'aucune "utilité" (retenons le mot ! Il est important). Si pensée arabe il y eut, elle doit être actuellement non pas calquée servilement mais, comme l'indique le titre de l'ouvrage, "renouvelée".

Finalement, le même esprit servile est condamné lorsqu'il est question de l'attitude du Musulman contemporain vis-à-vis de l'Occident auquel il demande l'aumône de ses raisons d'être et d'espérer. La voix de la Tradition, pour oubliée qu'elle fût, continue de se faire entendre, rappelant que l'Occident, si riche soit-il en apports ou prétentions philosophiques, ne représente pas le tout de l'humanisme contemporain. Si l'on tient compte de ce qui fut mentionné plus haut des traits dominants de la personnalité de Z. N. Mahmûd , on reconnaît aisément l'originalité, vue comparativement au passé de l'auteur, de la troisième condamnation qu'il porte ici et qu'il a le courage de s'appliquer à lui-même.

Afin de comprendre les aspirations contemporaines de l'homme musulman, afin d'y répondre aussi, il est une attitude initiale qui s'impose : accepter que notre période actuelle soit en perpétuel changement, en mutation continuelle. Aujourd'hui n'est pas comme hier ; demain ne sera pas comme aujourd'hui. La vérité des êtres, de l'homme notamment, réside dans cet interminable appel à devenir autre, à un plus-être. Choses, pensées, situations, systèmes, etc., tout aspire à se renouveler. "La clé de la vérité aujourd'hui, c'est de comprendre que nous sommes en période de mutation" (4). Et c'est à cette seule condition que l'homme musulman contemporain pourra "renaître" (p. 288).

Est-il besoin de relever ici encore la dépendance de Z. N. Mahmûd par rapport aux principes du Positivisme logique ? Il est non moins évident pourtant qu'une décision importante vient d'être prise : si, pour se redéfinir lui-même, l'homme musulman contemporain doit accueillir généreusement la lumière qui lui vient d'ailleurs, il ne doit pas pour autant quitter les limites de son Moi. Sinon, comment pourra-t-il être à la fois musulman et moderne ? La juxtaposition de ces deux intentions posera plus d'une énigme, en premier lieu au niveau de la compréhension, des affirmations incluses dans le livre ici analysé. Afin de garder sauf jusqu'au bout l'a priori favorable, il faut parfois se battre avec le texte. Si des contradictions peuvent y apparaître, il faut, jusqu'au bout, se les approprier à soi-même, à notre propre compréhension, avant d'en inculquer l'auteur.

Un essai de plus, pourra-t-on dire, et qui n'apportera peut-être qu'une maigre contribution à la dialectique de l'authenticité et de l'ouverture" (5) qui anime, en de multiples endroits, le monde musulman contemporain. Peut-être ! Je crois néanmoins que, comme tout autre essai, il mérite d'être suivi avec attention. Tout témoignage, surtout s'il est traducteur d'une souffrance, mérite d'être entendu.

1) Prolégomènes au renouveau de la pensée "arabe".

Avant d'entreprendre l'examen critique de la Tradition musulmane pour en déceler l'aspect négatif et en extraire les éléments positifs qui seraient encore valables aujourd'hui, Z. N. Mahmûd tient à mettre en place l'outil conceptuel de sa démarche ultérieure. Il lui paraît opportun de même

de baliser cette démarche de quelques points de repère sans lesquels la réflexion risque de s'égarer dans une plate improvisation.

La prestigieuse langue arabe tout d'abord n'échappe pas aux remarques parfois amères de notre auteur (pp. 205-255). Selon lui, la culture arabe classique a cultivé de façon excessive, voire maladive, la beauté formelle du verbe, soucieuse avant tout du "vingt fois sur le métier remettez votre ouvrage", mais au risque non illusoire de méconnaître la vocation ultime du langage humain qui est de soutenir le contenu d'une pensée, de lui donner corps. Civilisation de la parole, la civilisation arabe classique se plie à toutes les préséances du langage pour en chanter inlassablement l'étonnante magie. Mais - et c'est là que le bât blesse - la langue arabe en vient à être un monstrueux absolu, subsistant par lui-même, qui dédaigne de se mêler aux vulgaires débats des hommes. Elle devient un "ça" impersonnel qui parle en l'homme. On s'est ingénié toutefois à en satisfaire tous les caprices et les conséquences de cette servitude n'ont rien d'étonnant : la langue en parle plus que d'elle-même, recluse en son monde étrange et étranger au monde réel. Elle se nourrit à l'extrême d'un creux verbiage où l'homme ne reconnaît plus ses préoccupations quotidiennes. Si réellement "au début était la parole", il faudrait alors désespérer de l'homme !

Partant de telles constatations qui, me semble-t-il, s'attireraient d'amples développements si elles étaient traduites dans le langage de la linguistique structuraliste moderne, Z. N. Mahmûd s'empresse de conclure que le renouveau de la pensée arabe présuppose, comme condition sine qua non, une réelle révolution dans l'utilisation de la langue arabe. Il n'est aucunement permis, cela va sans dire, d'amputer celle-ci de son génie propre. Mais si on l'envisage comme pur instrument de culture, avec cette connotation de gratuité et d'inutilité que lui reconnaissent les Anciens, réservons-lui les temps de loisir, sans plus, à titre de distraction parmi tant d'autres (p. 241).

Hormis ce raffinement artistique, il est urgent de faire craquer le cadre des conventions aliénantes pour faire respirer à la langue arabe l'air de la vie concrète et pratico-pratique. Elle y perdra, sans aucun doute, de son charme, de sa mélodieuse magie. Elle s'alourdira de vocables "laid", c'est-à-dire ne convenant pas aux subtilités de la précieuse mais formelle âdâb. D'absolu intouchable qu'elle était, elle sera abaissée au rang d'instrument de la communication et de la saisie du réel. Elle quittera son auréole de mystère pour se mêler aux banales préoccupations quotidiennes ainsi qu'aux délibérations des sciences positives. Mais n'a-t-elle pas pour but d'être signifiante ? N'a-t-elle pas pour mission d'épouser le langage des humains qui, avant de courtiser les Muses, ont d'abord à vivre, tout simplement ? A l'exemple de l'œuvre accomplie par l'Institut National des Sciences et des Arts dont la création suivit de près la Révolution Française en 1789, la révolution de la pensée doit donc être accompagnée et même précédée d'une révolution dans la langue". Sinon, étant donné le lien indissoluble entre la langue et la pensée, cette dernière est condamnée à ressasser indéfiniment ses monotones redites, pour autant qu'elle ait encore de quoi se sustenter et qu'elle ne soit pas déjà moribonde, ou pis encore.

Plus qu'une question de technique linguistique à acquérir, c'est donc toute une mentalité qui est ici compromise, à savoir l'attitude adoptée face à une tradition léguée par le passé, en vue d'y chercher un aliment pour la vie présente. Notre auteur mentionne à ce sujet, pour illustrer son intention, l'une des dominantes de l'histoire doctrinale de l'Islam (pp. 137-171). Cette histoire, dit-il, ressemble à la mer : elle est calme en surface, mais agitée dans les profondeurs. L'objet du litige, qui tourne souvent d'ailleurs à la plus violente diatribe avait rapport à la coexistence pacifique de la raison et de la foi, harmonie dont la pierre de touche était le rôle attribué au texte révélé. D'aucuns, nous est-il rappelé, se limitèrent au texte comme tel, dans son sens "apparent" (zâhir), pour en exploiter toutes les virtualités et y puiser le maximum de déterminations légales structurant la vie du croyant. D'autres, gardant toujours comme point de mire le texte révélé, cherchèrent néanmoins un au-delà du sens apparent pour scruter, par une "in-tuition" de genre mystique, la vérité "cachée" (bâtin) du texte. Il y eut enfin les rationalistes avant l'heure, les soucieux de culture plus que de religion, ceux qui avaient les yeux grands ouverts sur l'Inde, la Perse ou la Grèce antique. Émules d'Aristote ou autres, ils se suffirent de ratiocinations pour laisser leurs concitoyens à leurs minuties juridiques ou à leurs visions ésotériques.

Deux orientations fondamentales par conséquent, mais aussi deux extrêmes, se profilent tout au long des multiples péripéties de cette histoire doctrinale : d'une part, la paralysie de l'esprit en présence d'un donné révélé, et, d'autre part, la dépendance asservissante vis-à-vis d'une autre culture. Mais l'histoire continue ! Qui plus est, elle n'a pas changé. Scribes. méticuleux, certains contemporains donnent un vernis de modernité et d'authenticité à leur science en se contentant de "publier" le legs religieux ou culturel du passé. D'autres donnent libre cours à leur spontanéité religieuse en suivant les pieuses directives des maîtres-derviches. D'autres enfin vont quêter leur ration de modernité auprès de

l'Europe ou de l'Amérique, symboles à leurs yeux de l'unique culture qui ait droit au visa d'entrée dans le Tiers-Monde encore hanté par le spectre du sous-développement.

Pour l'instant, Z. N. Mahmûd se contente de noter sommairement que l'idéal serait de concilier l'orientation rationaliste et un attachement "modéré" aux Anciens (p. 144). Une telle volonté représente cependant la plaque tournante des développements ultérieurs qu'il donnera à sa pensée. Elle révèle en tout cas une nette évolution par rapport à son passé intellectuel.

2) Les principes : des vérités ? ou bien des hypothèses ?

Être les continuateurs, fidèles par l'esprit, des Arabes anciens, cela ne signifie en rien les imiter servilement. Voici un point d'acquis et sur lequel aucun retour n'est permis. Autrement dit, la véritable culture ne s'acquiert pas à coups de mémoire, pieusement entretenue, d'une Tradition plus ou moins atteinte de sclérose. La culture est essentiellement une manière de vivre, et non un repli craintif sur les sentences des Anciens, dont la répétition court dangereusement le risque de ne relever que d'un formalisme pointilleux (p. 18). Si la question posée est : "Comment parvenir à incorporer la Tradition arabe ancienne à notre vie contemporaine afin que celle-ci soit à la fois arabe et contemporaine", la solution adéquate requiert que l'on cherche les modes de comportement qu'il est possible d'emprunter aux Anciens, à la condition que de tels modes de comportements ne soient pas en contradiction avec ceux qu'imposent la science et l'éthique contemporaine (p. 20).

Mais comment opérer le discernement entre ce qui, de l'héritage ancien, peut être adapté à la situation présente et ce qui doit être laissé au silence du passé ? Le critère, selon Z. N. Mahmûd, repose sur une distinction, assez délicate à manier en ce qui concerne son application, entre "vérités" et "hypothèses" (pp. 190-204). Les premières sont indépendantes de l'homme, de ses goûts, de ses tendances, de sa volonté. Quant aux secondes, elles sont librement choisies et adoptées, en fonction de telle problématique, de telle circonstance, etc... Distinction vague s'il en est, trop vague même. Pour la clarifier, notre auteur ne donne guère d'autre illustration que telle constante en sciences naturelles, la vitesse de la lumière par exemple. Tel serait le genre "vérité". Par contre, le champ des "hypothèses" est plus abondamment exploré. Dans les domaines politique, littéraire ou éducatif notamment, les critères d'appréciation et de comportement ne sont plus aujourd'hui ce qu'ils étaient autrefois. Dans le vaste monde de la philosophie, ce serait aussi le règne des hypothèses. Il nous est rappelé que chaque penseur "choisit" librement le point de départ à partir duquel tout son système de pensée sera édifié. On ne peut donc juger de la valeur et de la vérité de sa construction intellectuelle qu'en la comparant à elle-même et aux principes de base par elle adoptés. Une comparaison aux autres systèmes de pensée serait ici inefficace et trompeuse. Finalement, la religion n'échappe pas pour sa part au critère dont il est présentement question. Chaque religion est bâtie sur une base qui lui est propre, à savoir le Livre révélé qui lui sert d'unique référence. C'est à partir de ce point de départ spécifique que pourront être évaluées la vérité ou l'erreur des ramifications théologiques ou morales de la dite religion. Mais là encore, une comparaison avec les autres religions s'avérerait périlleuses à l'extrême. Disons qu'elle est impossible, car elle serait irrémédiablement faussée dès l'origine par un élément extrinsèque.

Autant qu'on puisse en juger d'après les données qui sont maintenant à notre disposition, la distinction que vient de faire l'auteur manque un peu de souffle. Ou alors, nous ne donnons pas aux mots les mêmes significations... Il n'empêche cependant que le critère de choix ici en question est passablement rapetissé, dans une optique pragmatique, à l'immédiateté de la vérité.

Or c'est précisément là que l'auteur veut aboutir. Selon lui, les hypothèses ont seules la propriété de se plier aux circonstances extrêmement variables de la vie humaine. Grâce à leur souplesse, elles peuvent s'adapter à l'utilité du moment et souffrir autant de variations qu'il est de changements dans l'orientation du comportement humain. Seules par conséquent elles méritent d'être élevées au rang de "principes" pour servir de point de départ à l'édification d'un humanisme qui ne soit pas déphasé par rapport aux exigences du siècle.

Comment, dans tout cet échafaudage intellectuel, pourrait se situer une vérité extra-temporelle et non sujette aux aléas de l'histoire? La question pour l'instant est laissée en suspens. Pour plus de précision, disons cependant que le Musulman contemporain, puisque c'est de lui qu'il s'agit, peut et doit se mettre à l'écoute de sa Tradition pour y puiser certains "principes" de comportement. Cette Tradition en effet, à qui veut bien l'entendre et la comprendre, est révélatrice de certaines formulations concrètes d'idéaux auxquels ne cesse d'aspirer notre siècle moderne, comme, par exemple, la tolérance, la justice, l'égalité, l'équilibre entre la pensée et l'action, l'harmonie entre l'esprit et la matière, l'exacte

proportion entre les intérêts de ce monde et la poursuite de l'au-delà, etc... (pp. 253-255). Mais que ces principes soient empruntés au legs du passé, cela ne signifie pas qu'ils soient auréolés d'éternité. Si aujourd'hui on fait appel à eux, c'est parce qu'à la dévotion envers les Anciens on sait allier des considérations "utilitaires". Taillés pour l'instant à la mesure adéquate, ils feront l'objet d'un libre choix. On prendra donc bien soin de leur donner la forme qui épouse les contours de l'actualité. Demain peut-être ils ne seront plus seyants. Il faudra alors se remettre à inventorier le fonds traditionnel, dans un souci permanent de continuité et de liberté créatrice. Tel est le sort des principes empruntés au passé de la Tradition : hypothèses au service de l'actualité, ils changeront au rythme du changement des circonstances.

"Les "principes" (...) ne sont pas des "vérités" qui s'imposeraient à l'homme sans que celui-ci ait la possibilité de les changer ou de les substituer. Ce sont, en vertu de leur nature, des "hypothèses" que l'homme s'impose à lui-même, librement et de plein gré, pour qu'elles soient au service des buts qu'il se propose" (p. 197).

3) Là où les Anciens restent muets...

Le Musulman contemporain ne saura se frayer un chemin au travers d'une authentique modernité sans retrouver la voie de la Tradition. Désormais, ce principe très général est bien assis, quoique représentant chez Z. N. Mahmûd le fruit d'une conversion récente. Quant à la mise en application de ce principe, nous venons de voir qu'elle est soumise à une minutieuse et sévère propédeutique.

Le contact établi - ou réétabli - avec la Tradition mettra en demeure d'opérer certaines options décisives. Tout sculpteur qu'habite une réelle intuition créatrice se voit lui-même contraint à de tels choix. Du bloc de marbre mal équarri qu'il a en face de lui, il sait qu'il extraira un sourire, une envolée, un geste désespéré de souffrance. Mais il devra, pour ce faire, apprivoiser le matériau dont il dispose afin de lui donner la forme, le volume ou l'expression qu'il désire.

Ainsi en est-il de la Tradition. Elle doit être élaguée, dans la lecture que l'on veut en faire aujourd'hui, de ses éléments inutiles ou mêmes nocifs. Ne revenons pas sur le point de vue critique exprimé par notre auteur en ce qui concerne l'utilisation servile de la langue arabe, mausolée de splendeurs qui nourrissent encore sans doute les élans émotionnels du "sentiment" (al-wijdân) mais qui sont d'un autre monde que le monde concret et réel où il faut s'armer de science et de technique pour pouvoir vivre, ou simplement survivre.

Des autres éléments négatifs de la civilisation musulmane du passé, quatre au moins sont examinés de près (pp. 27 ss ; 293-9). En premier lieu, la confusion pernicieuse entre pensée et autorité politique, confusion qui fait du gouvernant le détenteur de l'opinion, de la seule opinion ayant droit de cité. Pour un tel crime contre la liberté de pensée, on ne peut escompter aucune indulgence. Et l'auteur de rappeler certains événements du passé qui noircissent l'histoire doctrinale de l'Islam et ne reçoivent d'autre explication que la superposition induite du pouvoir et de l'opinion : passion du mystique al-Hallâj (p. 35) procès d'Ibn Hanbal (pp. 36-46), etc...

Viennent ensuite, au chapitre des griefs formulés à l'encontre de la Tradition, deux tendances dominantes auxquelles se rattachent de multiples démissions de l'esprit : la tendance, d'une part, à une vénération spontanée et aveugle des Anciens (d'où les redites des redites qui allongent démesurément les traités de théologie ou autres sciences religieuses) ; d'autre part, la croyance que l'homme peut arrêter les lois de la nature chaque fois que bon lui semble pour faire place au merveilleux (d'où le mariage extravagant, relevé plus haut, entre mentalité scientifique et mentalité crédule que l'on constate chez de nombreux savants).

Le dernier élément négatif que nous retiendrons ici a déjà été mentionné lorsque précédemment Z. N. Mahmûd délimitait les contours de ce qu'il entend par "principes" et qu'il parlait d'emprunts possibles à la Tradition musulmane. Il prit soin de noter alors que l'harmonie entre l'esprit et la matière ainsi que l'équilibre entre les intérêts de ce monde et la poursuite de l'au-delà étaient au nombre des principes de comportement, recélés par la Tradition, qui pourraient à nouveau et à bon droit apparaître à la surface de l'actualité. Cela revient à dire que ces données traditionnelles étaient accolées d'un (éventuel) coefficient positif. Ici, il n'en est plus de même et le positif tourne subitement au négatif. L'ambivalence que sauvegardait la pensée musulmane du passé, à partir du binôme ciel (Créateur) - terre (créé), n'apparaît plus comme un idéal à redécouvrir, mais comme une source

majeure de malentendus qui ne tardent pas à engendrer un dualisme, une faille au niveau de la personnalité. Et dans la mesure où les relations Créateur-crée ne sont présentées qu'en termes d'autoritarisme pesant (de prédéterminisme si l'on veut), qu'y a-t-il d'autre issue à la praxis humaine sinon une morale du devoir, premier pas vers une morale de l'hypocrisie qui, à son tour, ne tarde pas à déteindre sur tout le comportement de l'homme ?

Comment comprendre ce revirement subit ? L'auteur s'empresse-t-il d'annuler ce qui lui paraîtrait être maintenant une concession indue faite à la Tradition ? Pour l'instant, il me semble encore possible de concilier ces assertions "contradictoires" de l'auteur, en supposant que les mêmes données traditionnelles sont, dans un cas, considérées comme interprétées de manière adéquate, alors qu'elles seraient, dans l'autre cas, comprises de manière erronée. Mais ce n'est là qu'une supposition, sur laquelle nous aurons à revenir ultérieurement.

Pour clore ce chapitre relatif aux aspects négatifs de la Tradition musulmane, il reste à faire état de certaines zones de silence où la Tradition comme telle n'est d'aucune utilité face aux appels du siècle présent (pp. 63-96 ; 184-189). Qu'il s'agisse, par exemple, des conquêtes modernes de la liberté (entendue dans son acception politico-sociale), ou bien de l'entrée dans le monde de la science et de la technologie (contraire, cela va sans dire, à la civilisation de la parole par laquelle l'auteur définit la culture arabe classique), ou enfin de la marche vers l'unité arabe, pour faire front avant tout au péril du Sionisme, il est bien évident qu'aucune aide n'est à attendre des Anciens (6).

Plus fondamentalement encore, Z. N. Mahmûd souligne que les questions primordiales qui nourrissaient les débats des théologiens, philosophes ou mystiques musulmans étaient exclusivement centrées sur les relations entre l'homme et Dieu (p. 110), alors que la problématique contemporaine contraint l'homme à intégrer d'autres dimensions à sa philosophie quotidienne. Découverte de la nature, débuts d'industrialisation, contacts inter-humains (car, enfin, on ne peut impunément oublier l'homme, ce compagnon de destin !), ce sont là autant de composantes de la vie humaine qui, au dire de l'auteur, ne peuvent trouver aucun appui ni aucune lumière auprès des Anciens. Ces derniers sont vus comme tendant exclusivement vers le bonheur de l'au-delà, peuplant leur aujourd'hui de la préoccupation du Dernier Jour. Objectif louable et à ne pas dédaigner, remarque Z. N. Mahmûd, mais l'homme a un projet plus immédiat, qui est de bâtir et structurer sa vie d'ici-bas. Et là, les "provisions de route" que la Tradition met à sa disposition s'avèrent insuffisantes, voire même "absolument inutiles" (p. 89)... mais, sera-t-il précisé par la suite, "sur le plan du contenu" (p. 95). La précision est importante et c'est sur elle que nous centrerons désormais notre attention.

4) Vers un dualisme de la connaissance.

Il est plus que temps en effet de se demander ce qui peut, malgré toutes les réserves faites jusqu'à présent, être retenu des élaborations philosophico-théologiques de la pensée musulmane traditionnelle. Ou alors, le projet d'établir un humanisme à la fois musulman et moderne risque fort de sombrer dans un échec à la suite duquel l'espoir ne serait plus permis. Or, comme il vient d'y être fait allusion, l'intention de Z. N. Mahmûd est sur ce point fermement arrêtée : pour faire face aux multiples exigences de sa vie terrestre concrètement pensée, réfléchie et organisée, le Musulman contemporain ne peut en aucun cas faire appel au contenu de l'enseignement des Anciens. Ceux-ci appartenaient à un temps qui est irrémédiablement révolu. Seule la forme - on pourrait dire : la méthode - de leur enseignement a quelque chance de survie (pp. 102 ss). Prenons un premier exemple.

Le Coran est-il créé ou incrée ? Cette question fut longtemps au cœur des débats entre les différentes écoles théologiques de l'Islam (pp. 188 ss). Or ce furent les Mu'tazilites qui, selon notre auteur, inventèrent la solution la plus valable, grâce à leur insistance sur le caractère spécifiquement divin des Attributs de Dieu : il n'y a rien de commun entre de tels Attributs et les anthropomorphismes auxquels fait trop facilement place une lecture "littéraliste" du Texte révélé. Dieu ne peut se définir que par Lui-même, et non point par quelque attribut extrinsèque, extérieur à sa Nature. A partir de cette constatation, l'auteur enchaîne aussitôt, par une logique quelque peu surprenante, sur la notion moderne de "conscience" qui est définie en termes d'intériorité : la conscience n'est pas un critère moral extérieur à l'homme ; elle est un point de repère inhérent à la personne. Le mot-clé de l'argumentation a été ici souligné par deux fois pour suggérer le parallélisme que recherche Z. N. Mahmûd. Que le Coran soit créé ou incrée, cela en définitive ne relève plus des préoccupations actuelles. Ce qui importe, c'est la voie d'approche, c'est la méthode qui sous-tend toute l'argumentation. La ressemblance est donc purement formelle. Elle seule cependant permet de redonner aux Mu'tazilites, et à eux par priorité, un regain d'actualité.

Les Mu'tazilites auront d'ailleurs droit à d'autres éloges. Ils sont en effet, selon notre philosophe égyptien de l'École Positiviste, les meilleurs représentants de la plus saine et authentique orientation de toute la culture musulmane du passé. Malgré les apparences de l'histoire et nonobstant l'alliance, déconcertante mais évidente, entre le "sentiment" (al-wijdân) et la "raison" (al-'aql) qui traduit la physionomie constante de la culture musulmane classique, c'est bien l'orientation rationnelle qui prime tout au long de ce passé culturel (pp. 303-329 ; 341-360). Aujourd'hui malheureusement, l'on constate une prédominance quasi générale, y compris chez les savants, du wijdân et donc une tendance à ne lire dans le passé culturel que ce qui entretient agréablement les bizarreries émotionnelles de ce wijdân. D'où l'extrême urgence de rétablir ce qui, pour Z. N. Mahmûd, est la seule vérité évidente : l'Homme Parfait, selon l'Islam authentique, est un être "rationnel" qui se laisse guider, en premier lieu, par sa vision rationnelle du monde. Faut-il une illustration ? L'on dit habituellement que le faylasûf al-Fârâbî fut "le second Maître", l'éminent disciple d'Aristote. Z. N. Mahmûd se permet, quant à lui, d'ajouter : au cas où Aristote n'aurait pas précédé les Arabes dans l'invention de la Logique, les Arabes auraient bien fini, tôt ou tard, par en trouver les fondements et les principes (p. 313).

Suivons maintenant le deuxième exemple proposé par l'auteur. Et nous serons par là-même introduits au cœur de l'ultime question qui sera abordée dans ce compte rendu. Il s'agit ici d'un autre chapitre essentiel de la Théologie musulmane : le monde est-il créé ou éternel ? (pp. 132 ss). Quelles que soient les solutions apportées à ce problème par les Anciens, le contenu des délibérations de ceux-ci n'a plus actuellement qu'un intérêt purement formel. En effet, constate sèchement Z. N. Mahmûd, qu'y a-t-il de changé dans nos préoccupations scientifiques que nous croyions ou non en un Dieu créateur ? Cependant, l'allure prise par les débats théologiques d'antan est encore instructive pour l'aujourd'hui où nous sommes. Si l'on doit se souvenir des polémiques engagées par les rationalistes d'alors et leurs opposants "littéralistes", ce n'est pas pour ajouter nos voix aux diatribes dont l'histoire nous transmet jusqu'à présent les échos, mais pour nous convaincre nous-mêmes que seule une juste proportion entre raison et fidélité à la Révélation est digne d'éclairer le comportement "polydimensionnel" de l'homme.

Il nous faut donc corriger, ou plutôt compléter, ce que nous venons de dire : la croyance en un Dieu créateur n'a plus à intervenir dans l'observation scientifique de la nature ou dans l'élaboration des diverses sciences exactes. L'existence de Dieu toutefois n'est pas niée. Mais cette foi appartient à une sphère de la vie humaine qui est autre que le concret immédiat et quotidien où est bâti le devenir humain.

Foi et raison sont les deux ressources majeures où l'homme puise les énergies de son destin. Concernant le Musulman, elles lui permettent à la fois d'explorer les contours de son siècle et de protéger les dimensions de son Moi authentique. Mais à l'une de ces ressources (la raison) est confiée le soin de l'organisation pratico-pratique du monde d'ici-bas avec ses intérêts immédiats (rappelons-nous la "tactique" militaire !) à l'autre (la foi) est réservée la charge exclusive d'alimenter en idéaux la progression tâtonnante au travers des multiples soucis qui sont liés au moment présent (c'était, nous nous en souvenons, la "stratégie" militaire !). Pour se guider, une étoile est toujours nécessaire. Mais il faut aussi savoir baisser les yeux sur les obstacles du chemin...

Pas d'opposition par conséquent entre raison et foi ! Bien plus, il y a entre elles une "collaboration mutuelle pour parvenir à un but unique" (p. 136)... mais à la condition qu'il n'y ait pas de confusion entre les deux et qu'on ait veillé à délimiter scrupuleusement les deux domaines. "La religion est confiée à la foi et la science est confiée à la raison" (ibid.).

A la foi en un Donné révélé sont adjointes d'autres compagnes, telles que la basîra ("clairvoyance"), les coutumes, etc... , chargées elles aussi de maintenir la présence d'idéaux et de certaines valeurs morales entraînant l'homme vers un au-delà qui transcende le monde sensible. Mais afin de sauvegarder le "dualisme" (le mot est employé) entre la dimension immédiate et la dimension ultime de la vie humaine, dualisme qui est décrit par une longue série de binômes (ciel-terre, créateur-créé, absolu-changeant, esprit-matière, etc...), l'auteur a recours, nous l'avons constaté, à une proposition qui résume effectivement sa "philosophie" (pp. 257-302), celle de reconnaître deux plans, deux voies de connaissance : la connaissance sensible, cheminant à pas de raison, qui a pour mission de scruter et organiser le monde des phénomènes, et une connaissance extrasensible qui a un rôle de témoin de ces idéaux sans lesquels l'homme perdrait de vue le but ultime de sa vie. Une telle proposition, de l'avis de notre auteur, a l'incomparable avantage de réconcilier l'homme et la science, là où l'Occident aurait jusqu'à présent échoué. Elle permet à l'homme de garder les pieds sur la terre et de marcher la tête levée vers le ciel. Autrement dit, l'ambivalence du composé absolu-contingent, qui fut auparavant appréciée, puis condamnée, retrouve pour finir son coefficient positif. Elle apparaît même comme

inévitable si l'on veut que l'humanisme musulman contemporain soit effectivement à la fois musulman, c'est-à-dire fidèle à ses origines multiséculaires, et contemporain, c'est-à-dire, dans l'esprit de Z. N. Mahmûd , armé de l'indispensable mentalité scientifique.

Conclusion.

A la fin de ce compte rendu qui ne prétend pas être exhaustif ni, à plus forte raison, proposer l'unique synthèse possible d'un ouvrage dont la ligne directrice s'égare de temps à autre dans l'imprécision de tel ou tel jugement, on peut se demander si, en fin de compte, Zakî Najîb Mahmûd ne tente pas de concilier des inconciliables. Sa volonté de retrouver le chemin de la Tradition dont il se réclame ne donne lieu à aucune reconsidération. Mais elle se heurte à une autre volonté non moins fermement arrêtée, celle de tenir coûte que coûte au bagage de modernité emprunté à une certaine pensée occidentale. Et force nous est de constater que le jumelage de ces deux volontés n'est pas sans créer quelque embarras.

Bien sûr, une certaine cohérence se dégage de l'ensemble de l'ouvrage. Mais à quel prix ? Une fois occupé par la raison le poste de maître de céans dans le vaste et envahissant domaine du monde d'ici-bas à déchiffrer et construire, ne revient-il pas à la Tradition de payer tous les frais de la cohabitation ? Commandé par une réaction quasi viscérale, un appel est lancé, il est vrai, à nombre d'idéaux transmis par une foi reçue ou un passé ancestral. Ces idéaux toutefois, à qui est réservée de coutume la dignité d'absolus extra-temporels, se trouvent ici bien à l'étroit, relégués qu'ils sont au rang des "hypothèses" susceptibles d'être mutées au moindre changement de circonstances dont il va de soi qu'elles soient aléatoires.

Une solution viable semble poindre, en fin de parcours, dans la reconnaissance d'un double principe de connaissance. Cette proposition est même en passe d'être érigée en principe, afin d'apaiser une conscience où les exigences de la Tradition ne cessent de se faire insistantes. Il est à craindre cependant que ce dualisme de la connaissance qui, selon l'auteur, maintiendrait sauve l'ambivalence de la Tradition musulmane classique, il est à craindre donc que ce dualisme n'engendre spontanément un dédoublement de la personnalité, si décrié de par ailleurs. Si l'optique de Z. N. Mahmûd est réellement celle qui fût exposée ci-dessus, tout porte à croire en effet que les idéaux venant d'un au-delà de l'immédiat sont présents, certes, au niveau du quotidien humain, mais comme une référence ultime et lointaine dont on perçoit difficilement, à vrai dire, l'impact sur la vie concrète. Une juxtaposition plus qu'une harmonieuse symbiose de l'absolu et du contingent, tel serait le bilan de l'entreprise de renouveau ici esquissée. Car, en définitive, toute intuition philosophique tend à être englobante, "totalitaire". Mais, pour ce qui concerne les intuitions du Néo-Positivisme, il faut bien constater que celles-ci s'accommodent très mal d'un au-delà du sensible. Et dans la mesure où l'on condescend à ne réserver à la philosophie comme telle que la fonction d'analyste du langage dans le laboratoire de la pensée, on peut s'attendre à ce que la raison humaine crie par moments vengeance. Le procès du Positivisme serait donc à prévoir si l'on tient réellement à en faire un terrain de dialogue avec la pensée musulmane traditionnelle. Mais, nous l'avons senti, telle n'est pas l'intention de Z. N. Mahmûd .

Fabulations sur fabulations, verbiage désespérément creux, telle serait la métaphysique selon notre auteur. Donnons au besoin à cette dernière une autre appellation. Mais ne pouvons-nous pas tenir pour acquis qu'un palier intermédiaire reste indispensable entre la positivité du quotidien et l'éternité de l'au-delà ? Sans un langage structuré sur l'humain intégral, c'est-à-dire sans une méditation poursuivie sur l'au-delà-du-physique qui est, lui aussi, l'une des coordonnées existentielles de l'homme terrestre, comment accueillir un Message extra-humain sinon par un saut téméraire et irréfléchi, par une sorte de pari qu'on aurait tôt fait de qualifier de fidéiste ?

Le présent essai (7) de Z. N. Mahmûd apporte un témoignage supplémentaire de la difficile coïncidence des urgences de la science et du constant rappel émanant d'une conscience nourrie de Tradition. Tout en condamnant sans appel le moindre soupçon de fidélité trop spontanée envers ladite Tradition, il pourrait aussi provoquer la comparution, au tribunal de la conscience musulmane, d'un certain Occident.

Marc CHARTIER

NOTES

1. Né en 1905, dans la province de Damiette en Basse-Egypte. Docteur en philosophie de l'Université de Londres (1947). Fut quelques années rédacteur en chef des revues cairottes *al-Thaqâfa* et *al-Fikr al-Mu'âsir*. Actuellement professeur de philosophie à l'Université de Koweït. Auteur d'une trentaine d'ouvrages, dont une histoire de la philosophie, en collaboration avec Ahmad Amîn. Le titre de l'ouvrage ici analysé est : *Tajdid al-fikr al-'arabi* (le renouveau de la pensée arabe), Beyrouth, 1971, 388 p.
2. Il est malheureusement impossible maintenant de se procurer l'autobiographie de Z. N. Mahmûd : *Qissat nafs*, Beyrouth, 1965. Cf. cependant à ce sujet : Y. al-Shârûnî, *Dirâsât fi l-riwâya wa l-qissat al-qasîra* ; le Caire, 1967, pp. 42-71.
3. Z. N. Mahmûd a donné de nombreux développements à cette théorie positiviste de la connaissance humaine. Cf. par ex. *Khurâfat al-Mitâfîzîqâ*, le Caire, 1963, 233 p. ; *Quashûr wa lubâb*, le Caire, 1957, 292 p. (surtout pp. 195-220) ; *Falsafa wa fann*, le Caire, 1963, 424 p. (surtout pp. 57 ss) ; *Wujhat nazar*, le Caire, 1967, 406 p. (surtout pp. 23 ss et 246 ss).
4. *Tadjîd al-fikr al-'arabî*, p. 228. En un autre passage de l'ouvrage (p. 362), l'auteur affirme que ce qui caractérise la pensée d'une époque, ce n'est pas tant l'accord des penseurs sur une solution apportée que la question posée et une commune recherche sur tel ou tel problème vital.
5. Cf. à titre de comparaison, la conférence de Md Mzali, "Authenticité et ouverture", in *al-Adâd*, Beyrouth, nov. 1971, pp. 13-17. Traduction française par M. Borrmans in *Etudes Arabes*, I. P. E. A. , Rome, n° 32, déc. 1972, pp. 66-83.
6. Pris par son élan, Z. N. Mahmûd affirme même, relativement au premier point noté ici, qu'il ne connaît aucun penseur arabe contemporain qui dédie ses recherches au problème de la liberté (p. 188).
7. Dans une lettre du 26/11/1972, Z. N. Mahmûd me rappelait le caractère "expérimental" de son livre. Quelles que soient, écrivait-il, les éventuelles contradictions par lui encourues, l'essentiel, à ses yeux, demeure la question posée, l'interrogation suscitée. Et d'ailleurs, ajoutait-il, la contradiction ne fait-elle pas partie de la nature de l'homme lors même que celui-ci tente de réfléchir aux problèmes vitaux auxquels il est affronté ?



S. M. A. Comprendre 20, rue du Printemps PARIS C. C. P. : 15 263 74
--