

Table des matières

Résumé.....	iii
Remerciements.....	viii
Index de translittération	ix
Introduction	1
Chapitre 1 : Mises au point préliminaires.....	5
Le titre.....	5
Exemple ou <i>'ibar?</i>	6
Commencements ou Sujets? Histoire ou Prédicats?	16
Le plan	23
Chapitre 2 : La science de la société humaine en tant qu'elle a effectivement existé... 29	
2.1. La science nouvelle et son contexte arabe ; de la science de l'historiographie à la science de l'histoire	29
2.1.1. Quelle méthode adopter pour rédiger l'histoire?.....	30
2.1.2. Le rejet de l'approche des juristes.....	41
2.1.3. L'opposition au Kalam.....	43
2.2. Aristote et la « science nouvelle » d'Ibn Khaldûn.....	50
2.2.1. La logique scientifique aristotélicienne d'Ibn Khaldûn	50
2.2.2. La logique comme fondement d'une science naturelle (physique) de la société humaine	57
TABLEAU I.....	59
2.3. La politique aristotélicienne d'Ibn Khaldûn, sans « Les Politiques » d'Aristote	64
Les références.....	65
Le « Cercle d'Aristote »	68
Conclusion partielle : concernant le cadre épistémologique d'Ibn Khaldûn	75
Chapitre 3 : <i>Da'wa</i>, <i>'aşabiyya</i> et <i>'umran</i>. À l'intersection de la rhétorique et de la politique; l'histoire naturelle et ses concepts	77
3.1. La <i>'aşabiyya</i> : comment nommer la solidarité?.....	77
3.1.1. La <i>'aşabiyya</i> comme moteur social.....	78
3.1.2. La <i>'aşabiyya</i> , pierre de touche de la réflexion khaldûnienne.....	82
3.2. La <i>da'wa</i> ou le discours religieux comme outils de construction du pouvoir par la persuasion.	83
3.2.1. Un concept plurivoque	85
3.2.2. <i>Da'wa</i> et typologie des régimes politiques	98

3.3. Al- 'umran : la civilisation, un concept pluriel, objet de la discipline historique et de la science de la société humaine	100
TABLEAU II.....	105
Conclusion partielle	106
Considérations conclusives : La science khaldûnienne de la société, l'autre face de la science sociale moderne.....	110
TABLEAU III	116
Bibliographie.....	126

À la mémoire de mes aïeux.

À la mémoire de ma sœur.

À mes parents et à mes frères.

À tous ceux et celles qui me sont chers.

« Lorsque Ton Seigneur confia aux Anges: « Je vais établir sur la terre un vicaire ». Ils dirent: « Vas-Tu y désigner un qui y mettra le désordre et répandra le sang, quand nous sommes là à Te sanctifier et à Te glorifier? » - Il dit: « En vérité, Je sais ce que vous ne savez pas! ». Et Il apprit à Adam tous les noms, puis Il les présenta aux Anges et dit: « Informez-Moi des noms de ceux-là, si vous êtes véridiques. Ils dirent: « Gloire à Toi! Nous n'avons de savoir que ce que Tu nous as appris. Certes c'est Toi l'Omniscient, le Sage ». »

- Coran, II, 30-32.

Remerciements

Ce travail a été effectué au sein du Groupe de Recherche de Éthique Médicale et Environnementale de la Faculté de Philosophie de l'Université Laval, sous la direction de Monsieur le Professeur Soheil KASH et Madame la Professeure Marie-Hélène PARIZEAU. Qu'ils trouvent ici le témoignage de ma plus sincère et permanente gratitude. Dans ces ténèbres d'où nous attendons que surgisse une autre aurore, leurs lumières surent me fournir plus d'éclairage qu'il ne m'était permis d'en espérer.

Je remercie Messieurs les Professeurs Ali BENMAKHLOUF de l'Université Paris-Est-Créteil-Val-de-Marne, Claude LAFLEUR de l'Université Laval et Guillaume LAVALLÉE de l'Université du Québec à Montréal pour l'intérêt qu'ils ont porté à cette recherche en acceptant de la juger. Puisse mon humble contribution justifier le rassemblement d'un jury si nombreux et distingué.

Je tiens à remercier tout spécialement Michael NAFI, dont l'expertise et la rigueur n'ont d'égal que le dévouement. Qu'il reçoive ce travail comme le témoignage d'une présence que d'aucuns voudraient occulter, mais qui n'en est, finalement, que plus visible.

Enfin, à tous ceux et celles, amis, collègues, personnel de la Faculté ou simples connaissances, qui ont contribué à nourrir les questionnements qui suivent de toutes les manières, qu'ils soient tous assurés de ma reconnaissance.

Index de translittération

Lettres arabes

Les voyelles courtes : a, u (au lieu de ou, et généralement û plutôt que u comme dans Ibn Khaldûn), i respectivement pour ا, و, ي

Le dédoublement des voyelles courtes est généralement omis (mots individuels), il est simplement rendu par l'ajout d'un -n final là où cela s'avère nécessaire (plusieurs mots ou parties de phrase).

Les voyelles longues sont rendues avec une barre au-dessus de la lettre latine : ā, ū, ī.

Le dédoublement (shadda) de consonne ou de voyelle est rendu par un dédoublement de la lettre latine correspondante.

La hamza (ء)

- omise en début de mot et rendue par la voyelle la vocalisant en milieu de mot avec une séparation des syllabes (ex. : istislām = إستسلام, juz-i-ya = جزئية)

- en fin de mot rendue par : ' (ex. : istiqrā' = استقراء)

La ta marbuṭa est omise sauf en cas de iḏāfa où elle est rendue par -at

Dans la bibliographie ainsi que dans les références bibliographiques, nous avons retenu la translittération d'origine.

Dans l'ensemble des translittérations, nous avons maintenu la terminaison des mots afin de permettre au lecteur francophone d'identifier plus facilement les termes clés. Nous prions le lecteur arabophone de bien vouloir nous pardonner ce qui lui paraîtra n'être qu'un alourdissement inutile du texte.

b	ب	
t	ت	
th	ث	
j	ج	
ḥ	ح	(mais généralement hadith et non ḥadith, par ex.)
kh	خ	
d	د	
dh	ذ	
r	ر	
z	ز	
s	س	
sh	ش	
ṣ	ص	
ḍ	ض	
ṭ	ط	
ẓ	ظ	
‘	ع	(vs. « hamza » rendue par : ‘)
gh	غ	
f	ف	

q
k
l
m
n
h
w
y

ق
ك, ك
ل
م
ن
ه, ه, (ه, silencieux, parfois omis)
و
ي

Introduction

Au moment de commencer les recherches devant éventuellement mener à la rédaction de ce mémoire, l'auteur appelé à en être le sujet n'était – dans les cursus universitaires – qu'une vague empreinte dans l'histoire de la pensée humaine. Un philosophe politique raisonnablement compétent pouvait aisément déclarer ne pas connaître Ibn Khaldûn sans en ressentir la moindre trace de honte. Ce n'est plus le cas aujourd'hui. Les études khaldûniennes sont maintenant florissantes et il n'est plus possible pour un spécialiste de l'histoire de la philosophie de l'ignorer. En réalité, nos recherches nous ont montré qu'elles le sont déjà depuis un bon moment. Si bien que nous pouvons nous permettre d'ériger en concept ce champ de recherche, d'abord parce qu'il existe déjà, mais surtout parce qu'il a acquis une place centrale dans les débats contemporains portant sur les dynamiques sociales et politiques du Moyen-Orient. C'est dans le cadre de ce que nous avons donc décidé de nommer « études khaldûniennes » que s'inscrivent les réflexions qui suivent, et qui portent spécifiquement sur la pensée d'Abdelrahman Ibn Khaldûn (1332-1406). Conformément à ces observations, le XX^e siècle fut le théâtre d'une véritable renaissance de la pensée politique arabe sous l'impulsion d'une redécouverte de cet auteur clé pour la pensée sociale non occidentale ou a-moderne. La compréhension de cette histoire récente ne pouvant être atteinte qu'après une réouverture des textes, notre démarche peut être comprise comme une première étape vers une meilleure compréhension de l'état actuel de la réflexion philosophique et politique arabe contemporaine.

En effet, nous ne pouvons pas espérer fournir ici au lecteur une vue d'ensemble de la littérature concernant chacune des références au texte d'Ibn Khaldûn et des débats qui entourèrent ces usages multiples. Nous nous limitons plutôt à présenter au lecteur une série de clés de lectures qui nous ont semblé primordiales pour comprendre cet auteur.

Le contexte actuel est celui d'une crise des catégories sociologiques traditionnellement utilisées pour analyser les sociétés musulmanes. La situation géopolitique du Moyen-Orient en ce début de XXI^e siècle tend à faire éclater toutes les grilles de lectures dominantes, en même temps que les frontières des États auxquels on tente de les appliquer. C'est d'ailleurs cette raison qui explique la résurgence des analyses khaldûniennes depuis

Taha Hussein jusqu'aux relectures préconisées par « l'Axe de la résistance » (*mumana'a*). Dans une situation semblable, où l'on se questionne sur la bonne manière de procéder pour analyser les dynamiques sociales et politiques des sociétés arabes ou à majorité musulmane en préconisant une lecture attentive d'Ibn Khaldûn, la question de la méthode de lecture à adopter devient cruciale. Or, et c'est ce que l'on doit commencer par souligner, les études philosophiques et philologiques complètes portant sur le texte même de la *Muqaddima* sont totalement absentes de la littérature disponible en langue française. En d'autres termes, l'auteur classique arabe le plus important à l'heure actuelle pour comprendre les dynamiques profondes de sociétés regroupant près d'un quart de la population mondiale est aujourd'hui jugé comme non pertinent pour les discussions philosophiques contemporaines dans une partie importante du « monde occidental ». Ce serait donc un sujet exclusivement réservé aux spécialistes et hors d'atteinte des langues vernaculaires d'aujourd'hui.

Pourtant, des mechtas nichées sur les pics escarpés de l'Aurès en Algérie aux boutiques de barbiers de Barbès à Paris, et de la Seine-Saint-Denis aux boulangeries du Petit Maghreb à Montréal, le dernier des chômeurs d'ascendance nord-africaine saura qui est Ibn Khaldûn et considérera cet auteur comme relevant du patrimoine intellectuel de l'humanité.¹

Ne prétendant pas être en mesure ici de pallier ces lacunes de façon minimalement satisfaisante dans le présent mémoire, nous centrerons plutôt nos analyses sur le concept khaldûnien qui nous semble le plus communément utilisé; *'aşabiyya*. Plus spécifiquement, la problématique particulière que nous avons choisi d'aborder s'exprimerait comme suit : si la *'aşabiyya* (solidarité) a un fondement, quel est-il? À partir de quel registre scientifique peut-on justifier ses prétentions au titre de concept analytique? Il faut préciser que la question de la solidarité est abordée ici dans une perspective politique. Parler de solidarité revient ici à parler de l'unité d'un corps politique, quelle que soit la manière dont on conçoive celui-ci, par opposition à la solidarité comprise comme un concept général, bien que des parallèles soient nécessairement faits entre les deux registres. L'existence d'une certaine forme de solidarité au sein d'un groupe humain défini est ce qui nous permet de le considérer comme une unité, comme « un », et du même coup, de nommer ce corps politique. Ce qui nous

¹ Le lecteur désireux de confirmer ces affirmations aura tout le loisir de vérifier par lui-même lors d'un éventuel trajet en taxi dans l'une ou l'autre de ces contrées.

intéresse c'est donc de déterminer comment Ibn Khaldûn a conçu cette unité en nous servant de tout l'appareil de références et d'explications nécessaires.

La méthode que nous préconisons ici est celle du commentaire. En commençant par le titre, l'introduction, le plan et jusque dans les segments centraux de l'ouvrage, il s'agit de lire le texte et de déployer ses différents éléments avec leurs explications. Le tout, de manière linéaire et en identifiant les notions clés à éclairer ainsi que les liens qui sont faits entre elles. Nous n'avons pas ici de prétention à être exhaustif, nous centrons nos analyses sur un concept et nous n'abordons les autres qu'à titre de préalables. La méthode ne vise donc pas à démontrer la maîtrise de tous les concepts khaldûniens, mais bien d'un seul.

La première étape consistera à configurer ces éléments pour fournir un aperçu du cadre général proposé par Ibn Khaldûn et y positionner la notion de *'aşabiyya*. La seconde étape sera de mettre en lien cette *'aşabiyya* avec certains concepts ciblés afin d'offrir une voie interprétative alternative aux interprétations actuellement disponibles en français, de telle sorte qu'elle puisse être étendue à d'autres concepts complémentaires. Nous nous appuyons ensuite sur les précisions de Muhsin Mahdi quant au cadre épistémologique de l'auteur pour mettre en relation l'approche khaldûnienne de la philosophie politique et sociale, et l'approche moderne de la philosophie politique et sociale. Toujours en commentant les passages clés permettant de clarifier le concept de *'aşabiyya*, nous tenterons de montrer que pour Ibn Khaldûn penser la *'aşabiyya* constitue une manière de penser la société. Afin d'y arriver, nous essaierons d'actualiser le cadre épistémologique khaldûnien en l'utilisant comme base pour une analyse comparative entre l'approche du philosophe maghrébin et celle de Machiavel. Il sera alors possible de proposer une distinction entre le cadre épistémologique général dans lequel s'inscrivent Ibn Khaldûn et son approche méthodologique particulière, ceci pourra ouvrir la voie à une future critique (le cadre général) de l'un comme de l'autre (la méthode particulière).

Ce faisant, nous pouvons dire que ce mémoire constitue une tentative d'ouvrir la voie à une relecture des différentes méthodologies particulières, convergentes ou divergentes quant à certaines prémisses épistémologiques, afin de les intégrer dans un même cadre analytique rendant possibles des comparaisons. Nous ne prétendons pas que ce cadre épistémologique soit idéal ou définitif, ni même qu'il soit destiné à être universellement

valide. Nous nous limitons à tenter d'en démontrer l'existence afin que sa validité et son champ d'applicabilité puissent ensuite être laissés à l'évaluation du chercheur. À l'heure actuelle, nous ne disposons pas d'un cadre épistémologique clair permettant de comparer ces deux auteurs au-delà des intérêts très discrétionnaires du commentateur. C'est cette lacune, nous semble-t-il, qu'une relecture d'Ibn Khaldûn est susceptible de combler.

Nous avons été contraint de limiter au minimum l'usage des commentateurs afin d'éviter de mélanger les références épistémologiques. Une relecture en langue française mérite qu'un respect suffisant soit porté à cette langue et à ses spécificités sémantiques afin de ne pas importer des concepts avant de nous être assuré que les greffes soient viables. Nous contenter de prendre les termes anglais de commentateurs qui eux-mêmes cherchent dans la langue française certaines des précisions clés de leurs propres explications relèverait dans tous les cas de la futilité. Nous proposons plutôt de relire Ibn Khaldûn en nous centrant sur le texte lui-même pour mieux le commenter.

Chapitre 1 : Mises au point préliminaires

Le titre

Le titre de l'ouvrage complet d'Ibn Khaldûn – dont la *Muqaddima* constitue l'introduction – est le suivant : *Kitāb al-'ibar wa-diwān al-mubtada' wa-l-khabar fī ayyām al-'arab wa-l-'ajam wa-l-barbar wa-man 'āṣarahum min dhawi al-sulṭān al-akbar*². La traduction française qui nous semble la plus adéquate serait : *Le Livre des Liaisons, le Registre des Sujets et des Prédicats des Jours des Arabes, Persans et Berbères, et de ceux de leurs Contemporains Possesseurs d'un Grand Pouvoir*. Dans ce préambule, nous centrerons notre attention sur le premier segment du titre sans faire l'économie d'une justification de la traduction entière. L'objectif est ici de clarifier la position épistémologique et logico-discursive occupée par le projet scientifique d'Ibn Khaldûn, telle qu'il la comprenait lui-même. Dans la section qui suivra, nous pourrons alors plus facilement aborder le regard porté par Ibn Khaldûn sur les historiens l'ayant précédé et sur ses propres contemporains, en nous appuyant sur les informations les plus immédiates que peut nous fournir tout ouvrage historique de ce type.³ Clarifions d'abord ce titre; *Le Livre des Liaisons*.

Voilà une formulation bien moins fluide et romantique que celle préconisée par Cheddadi dans sa traduction aux éditions Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade) et qui se lit

² Muhsin Mahdi, *Ibn Khaldûn's Philosophy of History*, The University of Chicago Press, Chicago, 1964, p. 63-64. L'ouvrage de Mahdi, qui constitue à nos yeux la meilleure lecture philosophique jamais publiée concernant Ibn Khaldûn, est devenu un incontournable pour toute personne désireuse de comprendre ce penseur. Le texte n'est autre que la thèse de doctorat que Mahdi a soutenue à l'Université de Chicago sous la direction de Nabia Abbot. Nous nous servons ici de son travail comme d'une référence pour l'essentiel des analyses que nous proposons. On constate que l'absence d'une traduction française du texte de Mahdi constitue une véritable lacune pour ce qui est de la compréhension d'Ibn Khaldûn dans la littérature de langue française. Notre travail se veut donc une contribution visant à combler cette lacune. Nous reviendrons, dans ces pages, sur plusieurs observations remarquables de Mahdi en y ajoutant certains éléments qui nous ont semblé y être passés sous silence. Ibn Khaldûn (2015), *Le Livre des liaisons, registre des sujets et des prédicats de l'histoire des arabes, des non-arabes, des berbères et des sultans contemporains détenteurs d'un grand pouvoir (version arabe) - كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر*, Beyrouth, Dar Ibn Hazm, p. 9-10.

³ L'étude des *khabar* (récits rapportés) est une discipline centrale pour tout penseur arabo-musulman de l'âge classique. Ibn Khaloun cite cinq « praticiens » de cette discipline méritant d'être cités. Les autres ne sont, selon lui, que des « insignifiants ». Ce dernier commentaire prendra un sens bien particulier une fois la notion de « 'ibar » éclaircie. Nous reviendrons dans le chapitre suivant sur cette discipline pour préciser le propos d'Ibn Khaldûn.

comme suit; *Le Livre des Exemples, et le Registre des Commencements et de l'Histoire des Arabes, des non-Arabes et des Berbères, ainsi que des Peuples les plus Puissants parmi leurs Contemporains*⁴. Il nous semble que cette dernière traduction pose une série de problèmes constituant des obstacles à la compréhension du texte original. C'est pourquoi il nous apparaît primordial de débiter par la justification de notre propre traduction du titre entier au regard de celle de Cheddadi. Gardons en tête que notre but est d'exemplifier les problèmes philosophiques soulevés par l'approche préconisée par les auteurs contemporains dans leur étude d'Ibn Khaldûn et de son ouvrage central, *Al-Muqaddima*. En cela nous nous contentons de suivre l'auteur lui-même, pour qui « c'est au critique rigoureux de redresser ces fautes »⁵, dans l'espoir que les nôtres puissent être redressées à leur tour.

Commençons donc par noter les différences les plus importantes entre les deux traductions proposées. Trois termes divergents attireront notre attention ; '*ibar, muftada*' et *khavar*.

Exemple ou 'ibar?

Dans un premier temps, le concept pivot, celui qui détermine la structure même du titre et qui, en arabe, donne, Kitâb al- '*ibar*. Abdesselam Cheddadi le traduit par « Livre des exemples », Taha Hussein choisit plutôt de le traduire par « Livre des exemples instructifs »⁶ alors que nous lui avons préféré « Livre des Liaisons ». Dans les trois cas, il s'agit bien d'un livre, mais d'un livre de quoi exactement?

⁴ Ibn Khaldûn, trad. Cheddadi (2002), *Le Livre des Exemples*, p. XXII. Nous centrerons nos critiques sur Cheddadi puisque notre contribution vise avant tout à redresser la compréhension du texte dans l'univers francophone.

⁵ *Ibid.*, p. 258.

⁶ T. Hussein (1917), *Étude analytique et critique de la philosophie sociale d'Ibn-Khaldoun*, (thèse de doctorat), Paris, A. Pedone, p. 26. En partant de la même version du titre que nous, il propose cette traduction : « Livre des exemples instructifs et Recueil du sujet et de l'attribut (ou : du commencement et de l'histoire de l'univers) relatif aux jours (à la vie) des Arabes, des Perses, des Berbères, et de leurs contemporains qui ont eu les règnes les plus importants. ». À noter qu'il prend la peine d'ajouter des alternatives à certains termes, alternatives que se trouvent à rejoindre l'orientation de nos propres choix de traduction bien qu'il choisisse de maintenir le terme d'exemple. Ceci nous porte à conclure qu'il aurait été possible pour Hussein de nous donner son alternative de prédilection pour traduire '*ibar* et que cette alternative aurait grandement enrichi sa version du titre. Il choisit plutôt d'insister sur la notion de ayyâm qui veut littéralement dire « jours » mais qu'il profite de l'occasion pour traduire avec justesse par « vie ». Ici c'est l'élève de Durkheim qui semble être plus intéressé par les questions d'ordre « organique » que par la « mécanique » du texte qui aurait plutôt exigé de raffiner la traduction des termes pivots du titre, dont le tout premier.

En justifiant le choix qu'il fait des termes, Cheddadi explique que le texte :

(...) est une histoire universelle axée autour des Arabes et des Berbères, mais précédée et traversée par une réflexion sur les exemples et les enseignements que l'on peut en tirer. Chez Ibn Khaldūn, le mot « exemple » (*'ibar*) a une acception plus large que celle qu'il a habituellement en français : il ne concerne pas seulement la morale, mais, plus fondamentalement, la politique, voire l'ordre humain en général, débouchant ainsi sur une théorie complexe et élaborée de la société.⁷

En somme, la notion d'exemple, ici, n'est pas seulement dite correspondre à celle de *'ibar* (pluriel de « *'ibra* »). Elle est remodelée, non pas pour donner sens au terme arabe, mais pour en ajouter à la notion française. Cette démarche ne poserait pas problème, si Cheddadi ne s'arrêtait pas à cette précision. Or, c'est ce qu'il fait. Nous en sommes donc réduit à considérer que nous avons affaire à un livre traitant « d'exemples », ces derniers étant compris comme des modèles de conduites tant pour les individus particuliers, que pour les souverains, des sociétés entières et au-delà pour l'humanité en entier. Cela dit, l'ajout d'une portée politique liée à l'ordre humain en général n'est pas explicité, si bien qu'on ne comprend pas très bien ce que Cheddadi veut dire par là. À l'inverse de ce qui semble être son intention, l'ajout d'une portée politique a toutes les apparences d'un rétrécissement de la portée sémantique du terme exemple plutôt que d'un élargissement. Ainsi il semble limiter le texte à un certain cadre spécifique dont la morale serait un premier niveau, la politique un second et « l'ordre humain » un dernier. Mais sans plus de précisions, le lecteur se trouve dans l'incapacité de savoir de quoi il est question.

Plus encore, on ne voit pas en quoi la notion d'exemple, en français, aurait une portée strictement morale sans même entrer dans la discussion concernant la pertinence d'un tel terme dans un contexte arabo-musulman ou même sa signification littérale – qui elle-même n'est pas clarifiée par le commentateur. On finit par comprendre que la distinction qu'il semble introduire renvoie plutôt à la distance entre éthique, politique et humanité. Il prendrait donc la notion d'exemple, en français, comme une notion liée intrinsèquement à l'individu plutôt qu'à une communauté. Si tel est son propos, force est de constater qu'il n'en est que plus confus puisqu'alors on n'est plus en mesure de comprendre, en raison de la tournure de

⁷ Ibn Khaldūn, trad. Cheddadi (2002), *Le Livre des Exemples*, p. XXII-XXIII.

la phrase, si le *'ibar* est ou non lié à la « morale », tout comme l'est l'exemple, en plus d'être un concept à portée politique.

Dans un autre ordre d'idées, une telle interprétation du terme pour le traduire par « exemple » n'est pas fautive en elle-même. Elle n'en est pas moins réductrice puisqu'elle écarte le second plan sur lequel s'articule le discours d'Ibn Khaldûn, et qui n'est pas celui du simple récit énonçant des modèles de conduite, tel que le pratiquent les conteurs, et qu'on peut lier à une éthique de vie, ce que Cheddadi nomme « la morale ». Ce second plan est plutôt celui d'une science universelle comprise comme étant opposée à la pratique historique « traditionnelle » des sociétés arabo-musulmanes jusqu'à l'époque d'Ibn Khaldûn. On peut donc voir que la méthode explicative de Cheddadi nous mène à une réduction de la complexité afin de la faire correspondre à un état de fait, en l'occurrence, la limitation actuelle (supposée) du champ conceptuel disponible en langue française. Ultimement, le préjudice théorique évident d'une telle méthode est de mener à un rétrécissement exponentiel de la portée épistémologique du discours d'Ibn Khaldûn, et du même coup, d'induire le lecteur à diminuer l'originalité du texte au sein même de la pensée arabe considérée dans sa globalité.

Imaginons un lecteur tentant d'aborder la pensée khaldûnienne sans disposer d'une compréhension adéquate du texte, c'est-à-dire ne sachant pas que le discours est à double fond du point de vue discursif. Un tel lecteur en viendrait à mal interpréter les premiers passages qu'il lirait, pour ensuite superposer ces mésinterprétations à de nouvelles, héritées de ses lectures ultérieures. Ainsi, non seulement il serait privé d'un premier double fond, mais il serait également mis hors d'état de comprendre tous les autres doubles fonds que superpose l'auteur tout au long de l'ouvrage. Il serait également mis dans l'impossibilité d'apprécier le caractère révolutionnaire de la sémantique du texte.⁸

⁸ L'histoire ne fait pas partie des discours appartenant au champ de la démonstration scientifique si l'on s'en tient à la lecture « orthodoxe » de la logique aristotélicienne pour laquelle le discours portant sur le particulier (en l'occurrence le discours historique) est exclu du champ de la science théorique. Pour Aristote, la science théorique vise plutôt la production de jugement portant sur des choses universelles, éternelles et nécessaires. Il n'y a pas de science théorique du particulier nous dit-il. Le particulier relève du vraisemblable, du probable, ou de « ce qui peut être autrement » plutôt que du vrai et la science qui s'intéresse au vraisemblable est soit pratique, soit productive mais en aucun cas théorique. En ce sens, le projet d'Ibn Khaldûn est, semble-t-il, révolutionnaire. Nous reviendrons sur ces problèmes dans la section dédiée à la logique aristotélicienne d'Ibn Khaldûn. Contentons-nous ici de noter qu'une mauvaise traduction du titre entraîne une incapacité à saisir

En effet, Ibn Khaldûn ne se contente pas d'exprimer un point de vue faisant a priori consensus, il crée de nouveaux usages pour les termes déjà existants en langue arabe, il crée de nouvelles tournures et il va même jusqu'à reconfigurer le cadre conceptuel traditionnel de la pratique historique en même temps que celui de la logique traditionnelle, qui ne laisse pas de place pour le discours historique dans sa division des connaissances logiques.

Traditionnellement, l'histoire, chez les Arabes, est une partie de l'adab (la littérature) et constitue une discipline liée principalement aux sciences productives (poïesis) au même titre que la poésie. Or le projet d'Ibn Khaldûn est précisément d'extraire l'histoire du champ de l'adab pour la rattacher à la science pratique et ultimement à la science théorique. C'est donc toute la compréhension du texte qui est ici en jeu lorsqu'on ne reste pas fidèle à la polysémie des termes clés du titre. Tous ces éléments essentiels à l'appréciation des subtilités du texte deviennent quasi-inaccessibles en même temps que tous les doubles sens qui y sont associés sitôt qu'on adopte la traduction de Cheddadi ainsi que la courte explication qu'il en propose.

Nous disons donc que la notion « d'exemple » que détourne, en quelque sorte, Cheddadi, renvoie en fait à un seul des deux aspects de la méthode khaldûnienne que nous voulons mettre en lumière. Ce terme exprime le souci d'une particularisation. Un exemple est un cas particulier. Qu'il soit mis en relation avec un autre cas particulier ne change rien à l'affaire. Il n'est pas possible, pour un particulier, de renvoyer à un aspect purement universel associé à une chose, qui pourrait ensuite être associé au mot « exemple ». Il faut adjoindre au terme exemple un sens qui n'est pas le sien pour pouvoir lui faire exprimer tout le sens contenu dans le terme *'ibar*. C'est la décision prise par Cheddadi lorsqu'il traduit le terme en question mais c'est aussi la raison pour laquelle *'ibar* arrive généralement au dernier rang des traductions possibles du mot exemple. Un *'ibar* n'est pas n'importe quel exemple.

Pour Ibn Khaldûn, un *'ibar* c'est aussi un outil de liaison ou plus précisément ce qui est porté par un outil de liaison, ce qui passe d'un élément à un autre et permet donc de les

la portée scientifique du texte entier. Voir Muhsin Mahdi, *op. cit.*, p. 138 ; Aristote, *Éthique à Nicomaque*, VI, 1139 b20 et 1140 b30.

associer.⁹ Au sens logique, Ibn Khaldûn semble tenter de nommer le moyen terme (en arabe : *wasaf*) en histoire, en même temps que de nommer tout ce qui y est associé, le moyen terme et ce qui le produit, c'est-à-dire les liaisons qui sont produites entre les deux extrêmes d'un syllogisme (en arabe : *qiyās*) lorsqu'on l'énonce. Le '*ibar*' est « ce qui lie » A et B, comme le souligne très justement Muhsin Mahdi.¹⁰ En tant qu'outils, il peut être utilisé de différentes manières et dans différents registres.

De fait, ce terme ('*ibar*) a de nombreux sens dont deux nous intéressent ici¹¹. Le premier sens est d'ordre logique (il est donc de portée universelle et constitue un terme technique) alors que le second est d'ordre expérimental (particulier et relève d'un usage usuel du terme). Il y a donc deux manières (principales) de lire le titre. Celles-ci peuvent être déduites en analysant le projet khaldûnien et en le mettant en rapport avec son auditoire.

Allons plus loin dans l'analyse de la portée logique du terme « '*ibar* ». Ibn Khaldûn ne le choisit pas au hasard. Ce terme est également celui qui est utilisé pour traduire le titre du *Peri Hermeneia (De Interpretatione)*, le second traité de l'*Organon* d'Aristote qui fut donc traduit par *Kitab al-'ibāra* comme le souligne Cheddadi lui-même dans son annotation

⁹ *Oxford Arabic Dictionary*, Oxford University Press, 2014, p. 509. Selon le Dictionnaire Oxford la notion de '*ibar*' (pluriel de '*ibra*') signifie « to cross, to traverse, to pass over; to travel through ». La formule peut également être utilisée pour signifier la traversée du désert ou d'un cours d'eau.

¹⁰ M. Mahdi (1964), *Ibn Khaldûn's philosophy of history: a study in the philosophic foundation of the science of culture*, p. 65 et suivantes. Ici le commentateur insiste sur la notion de pont ou de voie de passage tout en proposant toute une série d'autres acceptions possibles du mot. Notons simplement qu'à aucun moment il ne fait référence à la notion de moyen terme pour traduire le '*ibar*' ou pour en rendre la signification. Il insiste plutôt sur l'idée de transition entre un intérieur et un extérieur malgré le fait qu'il fait référence à l'usage que font Ibn Tufayl et Ibn Rushd, pour qui la notion est étroitement liée à l'usage de la démonstration et donc du syllogisme. Quoi qu'il en soit, rappelons-nous qu'il s'agit ici d'un élève de Léo Strauss et qu'il est parfaitement possible qu'il ait tenté de ne pas « tout » révéler au lecteur. Si celui-ci se trouve à être suffisamment attentif, il ne manquera certainement pas de passer lui-même d'une compréhension superficielle à une compréhension profonde du texte et d'aboutir à une compréhension « cachée » du terme '*ibar*'. Si ce n'est là qu'une hypothèse, une lecture indulgente du commentaire empêche néanmoins de l'écarter. Il faudra alors lire la *Muqaddima* en suivant de près les textes de logique afin d'en tirer tous les enseignements.

¹¹ Les dictionnaires arabes font également le lien entre le concept de '*ibar*' et la faculté visuelle. Ainsi, les différentes inclinaisons déclinées de la racine '*b/r*' renvoient toutes à l'idée de passage visible entre deux éléments. Si bien que le verbe formé par cette racine en vint à signifier « expliquer », « faire comprendre » ou encore « faire voir ». Il faut noter ici que la signification du mot remonte au moins à l'époque de Moïse puisque le peuple juif se nomme aussi « '*ibri*' », en parfaite cohérence avec leur histoire, celle de ceux qui ont « traversé » la mer. Nous proposons ici de traduire le terme en le faisant renvoyer à l'idée de « faire des liens » ou de « faire voir des liens » ou encore des voies de passages. Les mots correspondants sont tous différents en termes de significations mais celles-ci semblent liées entre-elle par la logique sous-jacente présidant à la construction des mots en langue arabe.

au chapitre de la *Muqaddima* dédiée à l'étude de la « science de la Logique »¹². Il est donc pour le moins étonnant que Cheddadi n'ait pas fait le lien. Or, il nous semble que cette connexion tient de l'évidence.

¹² Ibn Khaldūn, trad. Cheddadi (2002), *Le Livre des Exemples*, p. 1376, n.8. Le terme utilisé ici est très proche de *'ibar*, il s'agit de *'ibāra(ti)*, terme au singulier qui se construit à partir de la même racine que *'ibar* mais dont on allonge la seconde lettre par un alif. Les deux mots ont donc exactement la même racine verbale. On aurait donc d'une part une certaine signification ou interprétation, et de l'autre ce qui la porte ou lui sert de vecteur. Les *'ibar* (pluriel de *'ibra*) sont ici une forme de contenants, de porteurs pour les *'ibara(ti)* (au pluriel). La racine '-B-R qu'analyse longuement Muhsin Mahdi est à distinguer de ces déclinaisons possibles en raison des voyelles jointes à chaque consonne mais sur le plan de la sémiologie, ce sont tous des mots de même famille. Le sens particulier de chacun peut être compris à partir d'une dérivation à partir de la racine verbale commune. Pour ainsi dire, c'est la logique même de la langue arabe qui fait de ces termes des voisins sémantiques. Les voyelles sont en fait des « mouvements » de lettres qui sont elle-même des éléments distincts sous-jacents. Ainsi, la racine verbale de chaque terme est le produit de la combinaison des mouvements (la voyelle) et des réalités sous-jacentes (la lettre) auxquelles on les applique. Ces racines peuvent être de longueur variable mais la grande majorité des racines ont trois lettres et constituent également des mots. Les autres mots sont construits à partir de dérivations de termes premiers (racines) qui sont beaucoup plus rares. Il y a donc une distinction entre la racine et ce qu'on appelle le schème des mots en arabe. La déclinaison des racines se fait en leur appliquant des schèmes d'action qui sont porteurs de significations codifiées. S'il existe des emprunts aux langues plus anciennes ils sont en nombre limités et assez bien documentés. Cf. A. Roman (2005), « Grammaire générale et grammaire Arabes en France »; A. Roman *et al.* (1990), « La traduction et la constitution des langues : le cas de l'arabe ». Notre critique à l'endroit de Cheddadi ne vise pas à apporter une solution définitive aux problèmes soulevés ni à amoindrir la valeur de sa contribution mais simplement à faire voir les limitations de la traduction des textes philosophiques arabes. Sa traduction reste la meilleure disponible mais son manque d'insistance sur ces points importants risque de la rendre hermétique pour la quasi-totalité des lecteurs. Le cas d'Ibn Khaldūn permet également de montrer un problème supplémentaire dont nous ne doutons pas que Cheddadi l'ait rencontré lui-même. Le fait que les termes techniques utilisés par les penseurs arabes sont en grande partie issus de racines endogènes à la langue arabe rend ces termes polysémiques pour tout lecteur du texte. Cet élément doit être considéré comme une base pour l'élaboration d'une future édition critique complète du texte. Le problème est donc de trancher face à cette polysémie quasi permanente en se basant sur le contexte. Mais c'est donc dire aussi que la traduction n'est jamais parfaite, non pas simplement pour les phrases mais pour chaque mot. Dans les langues vernaculaires européennes une partie considérable des termes techniques sont issus de racines exogènes, souvent empruntées à la langue grecque ou latine. Ce problème s'y pose donc avec moins d'acuité. Pour un bédouin arabe de l'époque d'Ibn Khaldūn, les mots qu'on retrouve dans les traités philosophiques ont une signification liée d'abord et avant tout à son quotidien. Des piliers de la tente, aux câbles qui la soutiennent, des parcours de course des tribus aux points de repères géographiques, d'innombrables termes clés sont investis d'une portée nouvelle lors de la rédaction des éditions arabes des textes grecs y compris l'*Organon*. Les bédouins ont donc une connaissance générale des significations des racines des mots, ce qui n'est pas le cas pour les populations européennes. En cela, la langue arabe n'est pas exceptionnelle. Les plus grands auteurs grecs, comme Platon ou Aristote, étaient bien connus pour utiliser un langage de grande qualité mais qui restait lié à la vie quotidienne. Socrate pouvait parler avec tous les hommes et s'en faire comprendre lorsqu'il posait les questions « les plus importantes », des esclaves aux citoyens les plus aisés. La traduction de Cheddadi, aurait été parfaitement justifiée s'il avait précisé ces éléments. Il est évident que le texte aurait été illisible si on lui avait appliqué une traduction strictement « logique » semblable à celle que nous proposons. Se contenter du titre « Livre des Liaisons » en croyant avoir tout dit aurait été absurde. Mais c'est à la fois les liens entre les termes de même famille et la polysémie de chaque terme (technique et usuel) qui se perd si les traductions des termes clés ne sont pas justifiées et continues tout au long de la traduction. Le travail est considérable mais il revient simplement à dire qu'il faut appliquer (au moins) le même niveau de détail dans les éditions de référence des grands textes arabes que dans les éditions de référence des grands textes grecs. Une édition critique de la *Muqaddima* nécessiterait un appareil critique considérablement supérieur à toutes les éditions existantes, surtout lorsqu'on prend en compte les textes équivalents en grec ou en latin. L'édition des

Si l'on poursuit sur cette voie en se penchant sur le texte d'Aristote, on voit immédiatement pourquoi Ibn Khaldûn a choisi ce terme plutôt qu'un autre. C'est dans le *Peri Hermeneia* qu'Aristote traite de la liaison entre les termes d'un discours. Le texte des *Catégories* traite des termes pris isolément, ce n'est qu'à partir du second traité de l'*Organon* qu'il devient possible, nous dit Aristote, de statuer sur le vrai et le faux.

Plus encore, c'est dans ce traité que les propositions en viennent à être temporalisées. Comme le dit Aristote : « Le nom est un son vocal, possédant une signification conventionnelle, sans référence au temps, et dont aucune partie ne présente de signification quand elle est prise séparément »¹³.

C'est le cas des noms ou concepts dont traitent les *Catégories*. Ils ne sont pas liés entre eux et n'ont donc pas de signification nous permettant de déterminer s'ils sont vrais ou faux. Ce n'est qu'avec l'introduction d'un autre terme que ce mot peut avoir une signification vraie ou fautive et ce terme, nous dit Aristote, c'est le verbe. On le voit bien lorsqu'on se penche sur l'exemple qu'il donne : « En eux-mêmes, les noms et les verbes sont semblables à la notion qui n'a ni composition, ni division : tels sont l'homme, le blanc, quand on n'y ajoute rien, car ils ne sont encore ni vrais, ni faux. En voici une preuve : bouc-cerf signifie bien quelque chose, mais ce n'est encore ni vrai, ni faux à moins d'ajouter qu'il est ou qu'il n'est pas, absolument parlant ou avec référence au temps »¹⁴.

Plus loin, il ajoute :

Le verbe est ce qui ajoute à sa propre signification celle du temps : aucune de ses parties ne signifie rien prise séparément, et il indique toujours quelque chose d'affirmé de quelque autre chose – Je dis

Mémorables de Xénophon (aux Éditions *Les Belles-Lettres*) par exemple, inclut un appareil de notes supérieur (en termes de pages) au texte traduit. Le fait qu'on applique des appareils de notes plus importants à des textes issus de langues mortes dont les racines sont souvent déjà présentes en langues vernaculaires qu'à des textes issus d'une langue vivante dont les racines sont étrangères n'est pas simplement un problème, c'est une aberration. La maîtrise des cadres sémantiques étant facilement accessible, il est étonnant que le travail de rédaction n'ait toujours pas été accompli. Néanmoins, la traduction de Cheddadi reste la meilleure disponible à ce jour et c'est pour cette raison que nous travaillons à partir de cette édition en même temps que de lui réserver nos critiques. Le travail qu'il a effectué est remarquable et nous serions bien incapable à l'heure actuelle de le surpasser. Nous considérons néanmoins que son édition n'est pas satisfaisante pour le lecteur que nous sommes. Il faut une nouvelle édition critique et complète du texte dont la qualité dépendra de notre capacité à éclairer la meilleure que nous ayons à ce jour, celle de Cheddadi. Voir : Xénophon (2010), *Mémorables*, trad. M. Bandini et L.-A. Dorion, Paris, Belles lettres.

¹³ Aristote (1994), *Catégories. De l'Interprétation*, trad. J. Tricot, Paris, 16a18, p. 90.

¹⁴ *Ibid.*, 16a13-17, p. 90.

qu'il signifie, en plus de sa signification propre, le temps : par exemple, santé est un nom, tandis qu'est en bonne santé est un verbe, car il ajoute à sa propre signification l'existence actuelle de cet état. – De plus, le verbe est toujours le signe de ce qu'on dit d'une chose, savoir de choses appartenant à un sujet ou contenues dans un sujet.¹⁵

Ainsi, la racine '-B-R du terme *'ibar* est, en elle-même, simultanément lié à la temporalisation du discours de même qu'à l'acquisition, par ce discours, d'un statut vrai ou faux. Le tout, dans le cadre d'une réflexion inspirée par la logique aristotélicienne. Un livre des *'ibar* peut donc être un livre d'histoire en tant qu'il s'agit d'un discours portant sur des événements d'une importance significative étendus dans une certaine temporalité. Le *Livre des Liaisons* est, en toute légitimité, un livre disposant d'un statut logique au plein sens du terme, et il en est de même pour le discours qui s'y trouve consigné. On peut alors dire qu'il s'agit là d'un discours historique logique, en tant que le *'ibar* est un concept logique lié à l'introduction du temps comme élément constitutif de l'être de la chose. C'est pourquoi Ibn Khaldûn se sent parfaitement légitime de nommer ainsi un livre d'histoire pour autant que son propos respecte les exigences énoncées dans l'Organon ou dans les commentaires de celui-ci.¹⁶

Nous avons dit que le projet khaldûnien est un projet scientifique ou démonstratif¹⁷. Mais il s'inscrit aussi dans une tradition littéraire et historique particulière visant à transmettre une série d'enseignements sur la manière d'être des choses dans le temps. En ce sens, son projet est à la fois d'ordre « universel » au sens où il a une prétention de validité universelle – malgré les bémols qu'il met lui-même à toute prétention à expliquer la totalité du monde de manière définitive – et à la fois d'ordre « particulier » ou spécifique à une société donnée, en l'occurrence, la société arabo-musulmane contemporaine des conquêtes de Tamerlan¹⁸. Sur un premier plan, il s'adresse aux savants, aux philosophes et aux penseurs

¹⁵ Aristote (1994), *Catégories. De l'Interprétation*, trad. J. Tricot, Paris, 16a18, p. 92.

¹⁶ Nous verrons plus loin comment l'auteur élabore, tacitement, sa propre version du carré logique d'Aristote, pour fixer la place du discours historique en référence à un cadre logique rigoureux.

¹⁷ Ibn Khaldûn, trad. Cheddadi (2002), *Le Livre des Exemples*, p. 259.

¹⁸ Ibn Khaldûn raconte, de manière particulièrement intéressante, sa rencontre et ses interactions avec Tamerlan, le conquérant mongol (tatar). Il est difficile de dire si « l'avènement d'un monde » qu'invoque Ibn Khaldûn pour justifier son entreprise – et la mettre en relation avec celle d'Al-Mas'udi – est une manière de référer aux ravages de la peste ou plutôt aux conquêtes mongoles. Les deux phénomènes étant étroitement liés par ailleurs, cette question est plutôt secondaire puisqu'on a coutume de considérer les deux événements comme étant liés.

de toutes les sociétés et de toutes les époques. Sur un second plan, il s'adresse aux hommes issus de sa propre société auxquels il tente de fournir des exemples d'actions appropriées.

La traduction de Cheddadi ne laisse paraître qu'un seul de ces aspects de la démarche khaldûnienne (le second), lorsqu'elle ne porte pas le lecteur à confondre les deux.

Or, sur le premier plan, que nous avons qualifié de « logique », Ibn Khaldûn tente d'élaborer les principes d'un discours historique pouvant prétendre au plus haut niveau de validité possible pour une telle catégorie de discours. À ce niveau, il tente de construire une discipline similaire, nous dit-il, à la rhétorique, et partageant certains principes avec elle, de même qu'avec d'autres disciplines au premier rang desquelles se trouvent les sciences de la tradition religieuse¹⁹. De ce point de vue on peut constater que la méthode utilisée sur ce premier plan est essentiellement fondée sur la déduction à partir des principes relevant de la logique.

Sur le second plan, que nous avons qualifié d'expérimental, Ibn Khaldûn tente d'élaborer un registre des principes les plus élémentaires régissant le fonctionnement de toute société humaine par le biais d'une analyse des récits historiques. Pour y arriver, il propose une série de critères qu'il met en application pour valider les récits historiques en distinguant entre les critères du nécessaire, du possible et de l'impossible. Ici, il s'agit toujours de parler d'une société donnée pour élaborer un discours par une voie inductive mais également de le faire tout en se fondant sur les textes des historiens et les autres sources disponibles. En distinguant le possible, l'impossible et le nécessaire, Ibn Khaldûn nous indique que sa science est à l'intersection de deux méthodes, de deux voies d'investigation. La première est déductive alors que la seconde est inductive. Ce qui relève du nécessaire doit être déduit, mais ne peut l'être que s'il n'est pas contredit par ce qu'on peut observer et donc induire. Il en est de même pour ce qui est possible et pour ce qui est impossible.

Plus encore, le *'ibar*, avons-nous dit, est un moyen terme élargi spécifique à la discipline historique. En ce sens, sa signification est porteuse des deux registres discursifs

¹⁹ Ibn Khaldûn, trad. Cheddadi, *op. cit.*, p. 256-256, Ibn Khaldûn nous parle également des principes que sa nouvelle science partage avec la politique du pseudo-Aristote de même qu'avec ce qu'il nomme « les adages dispersés des sages de l'humanité ». Nous reviendrons sur ces liens dans les sections qui y sont dédiées.

sur lesquels joue Ibn Khaldûn. En tant que moyen terme, il sert ici de pont, de jonction entre les deux mais aussi au sein de chacun de ces registres. L'exemple dont il est question est en fait d'un certain type. Ce n'est pas l'exemple du conteur ni l'exemple du juriste et ce n'est pas l'exemple du *kalam*. C'est l'exemple du philosophe. L'exemple qui obéit aux règles énoncées par les disciplines régissant la production du discours scientifique. En tant qu'exemple, il s'agit bien là d'un particulier, mais ce particulier relève, de par son statut, de l'universalité du discours scientifique, ce n'est donc pas seulement un exemple, c'est plus que ça. C'est l'exemple le plus universel qui soit puisque c'est le seul qui soit véritablement universalisable, fut-ce pour un seul lieu et un seul temps. En ce sens il serait plus commode de parler de liaison, ce qui éviterait d'avoir à repenser la notion d'exemple à chaque formulation.

Dans son registre logique, le *'ibar* sert à lier un sujet universel (ex : la société humaine en général) et un prédicat universel (ex : son caractère nécessaire), alors que dans son registre expérimental, le *'ibar* sert à lier un sujet particulier (ex : l'empire islamique) et un prédicat particulier (ex : son caractère rural ou urbain). Néanmoins, ceci n'empêche pas le *'ibar* de lier les deux registres en fondant une discipline (l'histoire scientifique) où ils se trouvent à être interdépendants.

En fin de compte, le *'ibar*, que propose l'auteur est de deux natures qui se trouvent à être elles-mêmes articulées par Ibn Khaldûn pour énoncer sa propre conception d'un discours historique valide en l'élaborant à partir des deux sources dont il fait converger les apports. On pourrait dire que la logique des Grecs lui offre les principes à partir desquels il déduit un cadre d'élaboration de son discours, alors que la tradition des historiens arabes lui fournit d'innombrables informations historiques à vérifier et à classer afin de nourrir les observations nécessaires à l'induction des particularités propres à chaque contexte et qui lui permettent ensuite de contrôler les principes qu'il prend pour fondements de sa science. Ici on voit qu'Ibn Khaldûn applique le fameux paradigme médical – systématisé par Ibn Sina et prolongé par Ibn Rushd – à l'étude des sociétés humaines.²⁰ Les principes permettent de contrôler les observations et de les classer pendant que ces mêmes observations permettent,

²⁰ Voir M. C. Vázquez de Benito et C. Álvarez Morales (2003), *El libro de las generalidades de la medicina: [Kitāb-al-Kulliyāt fīl-ṭibb]*, Madrid, Editorial Trotta (Colección al-Ándalus, textos y estudios).

quant à elles, de vérifier la validité de ces principes. On pourrait donc comparer la « révolution khaldûnienne » en histoire à la « révolution ibn sinienne » en médecine comme on parle de la « révolution copernicienne » pour ce qui est de la science naturelle moderne.²¹

Commencements ou Sujets? Histoire ou Prédicats?

Le livre, qui est donc un registre, renferme une certaine catégorie d'informations. Ibn Khaldûn nous dit qu'il s'agit là d'un « diwān (registre) *al-mubtada' wa-l-khabar* ». Il nous faut donc rendre compte des autres termes clés du titre.²²

La notion arabe de *mubtada'* est également dotée d'un double sens. Dans un premier temps, sa signification littérale renvoie à un point de départ, une situation originelle, le début de quelque chose. Dans un second temps, il s'agit là d'un terme technique, qu'emprunteront les traducteurs arabes de l'Organon d'Aristote pour rendre la notion de sujet par opposition à celle de prédicat.²³

²¹ Avicenne réforma la médecine de Galien en appliquant à la pratique médicale les exigences de la science telle que comprise par Aristote. C'est ainsi que l'on passa d'une pratique médicale anté-scientifique à une médecine scientifique. C'était la fin de la médecine « divine » et le début de la médecine « naturelle ». La médecine s'est alors détachée de l'étude des choses divines (celle des Asclépiades) pour être liée, définitivement ou du moins jusqu'à ce jour, à l'étude des choses naturelles. On peut faire remonter cette transition à période pré-avicennienne mais c'est Avicenne qui théorisa cette vision de la médecine. Aujourd'hui encore, l'UNESCO remet périodiquement un prix Avicenne soulignant une contribution marquante liée à l'éthique des sciences. En effet, c'est à Avicenne que l'on doit la transmission du fameux serment d'Hippocrate qu'il a reformulé tout en maintenant intacte la référence aux Asclépiades, ce qui constitue une leçon sur l'importance du doute et de la fidélité aux sources venant d'un penseur qui jugeait pourtant la révélation comme naturelle et nécessaire. C'est donc le serment d'Avicenne que prêtent chaque année les futurs médecins des quatre coins du monde avant qu'il ne leur soit permis de pratiquer leur métier. Quoi qu'il en soit, on peut dire que de la même manière qu'Avicenne a fait sortir la médecine du champ de la science divine, Ibn Khaldûn a fait sortir la science politique de ce même champ. C'est précisément ce fait qu'expose Muhsin Mahdi dans un des articles qu'il dédie à l'analyse du projet scientifique khaldûnien. Nous nous contentons, pour notre part, d'énoncer ce fait de manière aussi explicite que possible. M. Mahdi (1966), « *Ibn Khaldûn* », p. 968-969.

²² Muhsin Mahdi n'élabore pas d'analyse détaillée de ces deux notions. Il se contente de rapporter leur signification « littérale » sans proposer d'explication de ce choix de termes. Nous nous permettons donc de proposer notre propre analyse en nous fondant sur les observations de Mahdi tout en les prolongeant et en y joignant notre propre interprétation.

²³ *Oxford Arabic Dictionary*, Oxford University Press, 2014, p. 50, ici le terme est dit signifier du point de vue grammatical « a subject of a nominal clause ». Nous proposons de prolonger cette signification grammaticale pour suggérer l'interprétation suivante : sous la plume d'Ibn Khaldûn le terme prend un double sens à la fois technique/logique et grammatical. On pourrait même dire que l'on assiste à un transfert de portée sémantique de la notion de *mubtada'* (sujet) qui est propre aux grammairiens à celle de *mawdu'* (objet (fig.) de l'attention) qui est plutôt propre aux logiciens, pour l'appliquer aux sciences historiques par le biais d'une terminologie dérivée de la science physique et l'on parlera alors de *madda* (matière). Nous résumerons ce transfert au chapitre 2 par le TABLEAU I. C'est ce transfert sémantique qui fournit à Ibn Khaldûn les outils

C'est également en conformité avec un souci extrême du détail qu'Ibn Khaldûn parlera de *khavar*. Cette notion, comme la précédente, est à son tour dotée d'un double sens. D'une part, un *khavar* est un récit rapporté, une histoire, un événement raconté. D'autre part, et dans son sens logique, il s'agit encore une fois d'un terme technique emprunté par les péripatéticiens arabes pour rendre la notion de prédicat telle qu'elle est utilisée dans le cadre de la logique aristotélicienne.²⁴

Il est bien important de comprendre qu'Ibn Khaldûn articule ces deux significations possibles d'un même titre tout en maintenant intacte, tout au long du texte, la cohérence interne des deux significations possibles. C'est là une des manifestations les plus remarquables de son génie.

Lorsqu'Ibn Khaldûn propose à ses contemporains ce qu'il considère comme étant l'œuvre de sa vie et qu'il nomme *Kitāb al-'ibar wa-diwān al-mubtada' wa-l-khavar fī ayyām al-'arab wa-l-'ajam wa-l-barbar wa-man 'āṣarahum min dhawi al-sulṭān al-akbar*, il propose d'appliquer le modèle scientifique et épistémologique hérité du monde antique et de l'expérience de l'empire islamique à l'étude de l'histoire. Ce *Livre des Liaisons* vient créer un concept correspondant à celui de moyen terme afin de permettre d'élaborer un discours historique correspondant aux exigences les plus élémentaires du discours scientifique, le plus élaboré qui soit disponible à son époque, tout en permettant de rendre compte le plus fidèlement possible de la genèse des sociétés de son époque. Mais ce texte est également restreint à un segment bien particulier de l'histoire, c'est un livre de liaisons qui est un registre des sujets et des prédicats dans ou au sein (fī) « des jours des Arabes, des Persans, des Berbères et de ceux de leurs contemporains disposant d'un grand pouvoir », au sens où le discours n'est pas n'importe quel discours historique, mais celui traitant de ce sujet bien précis. Les liaisons, les sujets et les prédicats dont il est question sont ceux liés à cette histoire-ci. Nous pourrions donc dire que l'ensemble n'est autre que celui des « jours des Arabes, des Persans, des Berbères et de ceux de leurs contemporains disposant d'un grand

méthodologiques et terminologiques lui permettant de bâtir un cadre épistémologique qu'il considère comme innovant, F. Gorgoni (février 2017), *La traduction hébraïque du Commentaire Moyen d'Ibn Rushd à la Poétique d'Aristote : étude, édition du texte hébreu et traduction française avec glossaire hébreu-arabe-français*, p. 79, n. 218.

²⁴ *Oxford Arabic Dictionary*, Oxford University Press, 2014, p. 1584.

pouvoir » où s'insère un discours répondant aux exigences de la logique et permettant d'y distinguer le vrai du faux.

Ajoutons qu'en étant rigoureux, on pourrait séparer le titre en deux parties. La première renfermerait le *Kitāb al-'ibar*, alors que la seconde renfermerait le *Diwan al-mubtada' wa-l-khabar* chacune des parties étant *fī ayyām al-'arab wa-l-'ajam wa-l-barbar wa-man 'āṣarahum min dhawi al-sulṭān al-akbar*. Ainsi, on pourrait expliquer la division du texte entre une section renfermant les prolégomènes de la science historique khaldûnienne (La *Muqaddima*) et une section renfermant le récit de l'histoire arabe en elle-même (les deux livres suivants). La première nous apprend à faire les liaisons, et la seconde nous offre un champ de mise en pratique de ces principes de liaison. Nous avons donc à la fois un livre et un registre, rassemblés au sein d'un même ouvrage traitant de l'histoire des Arabes, des Persans, des Berbères et de ceux de leurs contemporains disposant d'un grand pouvoir.

À ce stade, il faut souligner que la traduction que nous proposons est elle-même un compromis entre l'approche des traducteurs les plus reconnus et celle que nous attribuons à Ibn Khaldûn lui-même. La notion de « liaisons » pourrait, en effet, être l'objet d'une critique qui nous reprocherait de nous être éloignés de la signification originale du titre. Pourquoi ne pas nous être arrêté au terme de moyen terme pour rendre la notion de *'ibar*? Parce que ce serait occulté toute la signification non technique du terme, qui est également portée par celui-ci.²⁵ Le projet khaldûnien n'est pas uniquement celui d'une technique scientifique, c'est également un ouvrage de portée littéraire. Il nous semble donc que la notion de liaison sied parfaitement lorsqu'il s'agit de rester fidèle à ce projet. Nous la considérons donc comme un compromis, un juste milieu, situé entre la notion d'exemple qui serait strictement littéraire et celle de moyen terme, qui serait strictement technique ou logique.

Chez Cheddadi, le « prédicat » devient « histoire », ce qui fait que l'histoire comme concept général se voit réduite au simple prédicable, en d'autres termes. Du même coup, il élimine la portée logique du terme *khabar*, alors qu'il ajoute une portée logique au terme

²⁵ On pourrait légitimement nous faire remarquer, et nous n'aurions pas de difficulté à admettre que c'était bien là la volonté d'Ibn Khaldûn mais nous ne saurions prendre ce point pour acquis au stade où se situe le débat sur la question au sein de la communauté des chercheurs. Nous choisissons donc de prendre le parti de la prudence et de laisser au lecteur le soin d'apprécier l'ensemble des points de vue et de se faire sa propre opinion sur la question.

« histoire », portée qui n'existe pas en français. Quant au « sujet », il devient « commencement », le tout nuisant considérablement à la connexion logique des termes une fois réunis dans un même titre. En effet, il faudrait être en mesure de lier commencement et histoire au sein d'une même continuité logique pour être en mesure d'apprécier le lien étroit entre les deux concepts. Ce qui nous semble impossible du point de vue littéral. Sans parler de l'occultation des liens évidents entre ces concepts et les notions techniques propres à la tradition aristotélicienne arabe. Si l'on s'en tient à la lecture de Cheddadi, non seulement il devient impossible de comprendre le rapport entre les deux notions (*al-mubtada'* et *khavar*) lorsqu'on les prend au sens littéral, mais leur double sens devient alors totalement inaccessible au lecteur francophone. Ainsi on voit bien comment on perd tout accès à la portée remarquablement innovante des formulations dont se sert Ibn Khaldûn.

Un dernier élément à noter, et non le moindre; très rares furent les commentateurs à avoir saisi, ou du moins à avoir exposé ouvertement, cette particularité de la démarche khaldûnienne. L'essentiel des lectures modernes de la *Muqaddima* ne prend en considération que le sens « littéral » des termes, sans chercher à comprendre la dynamique propre de la langue arabe et de son usage philosophique. Ce qui fait de l'auteur un historien appréciable et apprécié, mais tout en lui retirant toute prétention philosophique. Le travail d'horloger d'un auteur comme Ibn Khaldûn est alors soumis à l'étroitesse de vue d'un lecteur non averti qui y décèle, au pire, une faiblesse conceptuelle, et au mieux, une simple esquisse générale, qui, malgré son aspect révolutionnaire et nouveau, ne dépasse pas le stade d'une intuition quasi prémonitoire anticipant les développements ultérieurs de la tradition occidentale de l'étude des sociétés humaines. De telles lectures débouchent de manière presque nécessaire sur une réécriture de l'histoire où le cours du temps « garde » son orientation linéaire, ou progressive. Le commentateur se contente alors de souligner le peu de crédit accordé à Ibn Khaldûn pour ensuite s'empresse de « corriger » ce qui prend la forme d'un affront en réintroduisant la pensée arabe dans le fil d'une réflexion devant inévitablement mener à l'approche contemporaine des sciences sociales.

Cette critique est confirmée par le fait que depuis maintenant deux siècles que des traductions de la *Muqaddima* sont disponibles²⁶ alors que voilà maintenant deux siècles que les commentateurs de l'ouvrage nous expliquent qu'Ibn Khaldûn est un penseur de leur propre époque ou pouvant regarder leurs contemporains droit dans les yeux sans avoir à lever la tête.²⁷ Le Baron Bernard Carra-de-Vaux-Saint-Cyr pouvait ainsi (déjà) écrire à son propos : « Aucun esprit n'eut jamais une conception plus nette de ce que peut être la philosophie de l'histoire. (...) Ce n'est guère qu'au XVIIIe siècle que nous trouvons chez nous des auteurs ayant ainsi spéculé sur l'histoire. Ibn Khaldûn est un esprit de la famille des Montesquieu, ou de l'Abbé de Malby, un ancêtre de nos sociologues modernes tels que Tarde ou l'orientaliste Gobineau. »²⁸. Alors que, plus près de nous, Ronald Reagan pouvait lui aussi citer en exemple Ibn Khaldûn pour fonder – et justifier – sa propre politique économique²⁹. Ce qui nous mène à proposer qu'Ibn Khaldûn dispose peut-être à ce jour d'une longueur d'avance sur nous lorsqu'il s'agit de parler d'histoire. Peut-être est-ce nous, en fin de compte, qui devrions lever la tête pour pouvoir espérer croiser son regard.

En somme, notre auteur est généralement considéré de deux manières possibles suivant le niveau de compréhension du lecteur. La première, en fait un homme plus malin que ses contemporains (et coreligionnaires), mais resté enfermé dans les présupposés de son époque. C'est le traitement qu'en a fait De Slane³⁰. La seconde manière de considérer l'auteur

²⁶ Soulignons la non-disponibilité de trois des quatre sections du second livre, en traduction lisible au nord de la Méditerranée. Il est pour le moins surprenant que de l'ensemble du *Livre des Liaisons*, nous ne disposions d'une traduction complète que pour les premier et troisième livres. En somme, le travail de traduction n'a jamais dépassé le cadre que s'était fixé le Baron de Slane dans la seconde moitié du 19^e siècle. Ce dernier a produit une traduction du premier livre, ainsi qu'une traduction du troisième livre à laquelle il a ajouté celle de la quatrième section du second livre. Espérons que ce manquement pourra être comblé et motiver les traducteurs contemporains en faisant miroiter les contours prometteurs d'une frontière intellectuelle jamais franchie à ce jour par aucun lecteur « occidental ».

²⁷ De Carra de Vaux à Alain de Libera, en passant par Toynbee et Reagan, il semble bien que l'opinion, d'une partie substantielle des auteurs s'étant penchés sur la contribution intellectuelle d'Ibn Khaldûn, soit unanime sur ce point. A. J. Toynbee (1947), *A Study of History*, p. 321-322. A. de Libera (2004), *La philosophie médiévale*, p. 185. Ici on peut apprécier l'expertise toute française pour les petites phrases assassines. Pour clore sa section sur la pensée arabe il parle d'un « penseur qui avait rencontré Tamerlan (quand d'autres ont seulement vu Napoléon passer à cheval sous leur fenêtre) ». Une marque de reconnaissance certaine à laquelle les mauvaises langues pourront malheureusement répondre que rien ne change vraiment en France et que les Arabes n'y seront toujours bons qu'à taper sur les Allemands.

²⁸ Baron Bernard Carra de Vaux-Saint-Cyr, *Les Penseurs de l'Islam*, Librairie Paul Geuthner, Paris, 1921, Vol. I, p. 278.

²⁹ R. Reagan (18 février 1993), « There They Go Again », *New York Time*.

³⁰ Ibn Khaldûn (1868), *Les prolégomènes d'Ibn Khaldoun*, trad. De Slane, p. 6. Dans cette première traduction française complète, De Slane se propose de corriger le texte, de le compléter, d'en supprimer des

est d'en faire un précurseur de la modernité, mais sans lui accorder tout le crédit qui devrait aller avec un tel titre. Il s'agit alors de dépeindre Ibn Khaldûn de la même manière qu'on dépeignait Ibn Rushd à une certaine époque. C'est-à-dire comme un homme incompris de ses pairs, isolé de l'univers intellectuel de son époque, une sorte de Cassandre de la vie intellectuelle arabe. Un homme génial, mais isolé. Ce portait est généralement conclu par une condamnation, souvent voilée, des sociétés arabes ou musulmanes, passées et présentes, au profit d'un messianisme moderne fortement influencé par une vision du progrès héritée des traditions philosophiques du XIX^e siècle, et du positivisme en particulier. Un des exemples paradigmatiques de ceux-ci n'est nul autre que le Baron Carra-de-Vaux-Saint-Cyr qui conclut son exposé par la remarque suivante : « Cette préoccupation de rechercher l'histoire et les causes des inventions et de leurs progrès, dans tous les genres et dans tous les arts, place Ibn Khaldûn, l'écrivain africain du XIV^e siècle, à côté des meilleurs esprits de l'Europe moderne »³¹. Mais il est loin d'être seul puisque même chez les auteurs arabes on retrouve le même souci de montrer l'aspect « moderne » de l'auteur comme s'il s'agissait là d'un gage de sérieux. Ce serait pourtant la dynamique inverse que devrait imposer le respect minimal de la chronologie. Il serait, nous semble-t-il, plus approprié de parler du khaldûnisme des auteurs modernes que du modernisme d'Ibn Khaldûn.

Au lieu de cela, nous avons droit, chez le Baron à quinze pages sur ce fameux auteur « moderne » alors qu'il dédie un tome entier de son texte aux « sectes » et au « libéralisme moderne » arabe³². De la même manière, le passage d'Alain de Libera³³ fait de notre auteur un homme exceptionnel, alors qu'il lui dédie un paragraphe unique en fin de section. Pourtant, toujours dans le même ouvrage, près de deux pages sont réservées à Adélarde de Bath et Hermann de Carinthie, au prétexte apparent de traiter convenablement des « Premières rencontres avec l'Islam ». Similairement, Bernard de Clairvaux aura droit à trois

passages entiers et de nombreuses références. L'orientaliste ne s'arrête pas là, il substitue des termes à d'autres et c'est ainsi que la notion de race est élevée, par le traducteur, au rang de concept clé de la sociologie khaldûnienne allant jusqu'à s'en servir pour distinguer les lignées arabes entre elles. Le tout étant compris comme une manière de « rectifier les erreurs de l'auteur, éclaircir les passages qui offrent quelque obscurité, fournir des notions qui conduisent à la parfaite intelligence du récit et donner les indications nécessaires pour faire bien comprendre le plan de l'ouvrage ». Il faudrait donc extraire Ibn Khaldûn d'Ibn Khaldûn, ce qui a le mérite d'être clair sur le plan de l'orientation intellectuelle préconisée. Si ce projet n'est pas le nôtre, il se distingue également de celui de faire émerger Ibn Khaldûn d'une sorte de tangente moderniste universelle.

³¹ B. Carra de Vaux (1921), *Les penseurs de l'Islam*, tome I, p. 293.

³² B. Carra de Vaux (1921), *Les penseurs de l'Islam*, tome V.

³³ A. de Libera (2004), *La philosophie médiévale*, p. 185.

pages entières, Adam de Balsham à quatre pages, Anselme de Cantorbéry et sa postérité à 14 pages, ce qui pose tout de même question compte tenu du titre de l'ouvrage qui reste généraliste et du propos de l'auteur concernant Ibn Khaldûn qui relève de l'apologétique.

Cette manière moderniste de lire Ibn Khaldûn débouche ultimement sur une apologie à peine déguisée des orientations ultérieures prises par la pensée moderne. Le commentateur se réclamant de la modernité peut ainsi dire : voilà un des nôtres, né trop tôt pour être véritablement à sa place qui est celle d'un partenaire du projet philosophique et scientifique moderne. Il nous semble qu'il s'agit là d'une orientation interprétative plutôt problématique. Nous pourrions même dire que la première lecture – celle du Baron De Slane – est à la fois moins dommageable pour la compréhension d'Ibn Khaldûn et pour la compréhension de notre propre époque que celle des auteurs modernes ayant abordé la *Muqaddima* dans la seconde moitié du vingtième siècle³⁴, et qui ont généralement préconisé la seconde manière de lire le texte. Nous tenterons ici de participer à l'élaboration de ce que l'on pourrait considérer comme étant une troisième voie.

Notons, en concluant cette première section de considérations préliminaires, que nos critiques sont particulièrement adressées aux analyses de langue française. Il est indéniable que la discussion des thèses d'Ibn Khaldûn est abordée avec une ouverture conceptuelle et intellectuelle bien plus grande dans la littérature de langue anglaise. Il suffit ici de comparer les analyses de Muhsin Mahdi et de Franz Rosenthal à celles proposées par un Hamit Bozarslan ou un Gabriel Martinez-Gros pour voir que les uns ont pris au sérieux la pensée philosophique d'Ibn Khaldûn alors que les autres se sont contentés d'exposer le contenu possiblement moderne de celle-ci. Il faut néanmoins souligner le travail remarquable entrepris par Martinez-Gros dans son ouvrage « Les sept vies de l'Islam »³⁵. Il y aborde la perspective historique propre à Ibn Khaldûn. Néanmoins, l'analyse reste ancrée dans une

³⁴ H. Bozarslan (2014), *Le luxe et la violence : domination et contestation chez Ibn Khaldûn*. G. Achcar (1999), « La sociologie du pouvoir chez Ibn Khaldoun : une lecture webérienne ». O. Carré (1973), « À propos de la sociologie politique d'Ibn Khaldûn ». A. Oumlil (1982), *L'histoire et son discours : essai sur la méthodologie d'Ibn Khaldoun*. Y. Lacoste (1985), *Ibn Khaldoun : naissance de l'histoire, passe du Tiers monde*. G. Martinez-Gros (2006), *Ibn Khaldûn et les sept vies de l'islam*. Ne voulant pas entrer en débat ici avec ces analyses, nous nous contentons d'y référer afin de pouvoir plus facilement en évacuer les trop nombreuses approximations qui viendraient à polluer une analyse que nous tentons ici de renouveler. Pour nous, Ibn Khaldûn n'est ni moderne, ni proto-moderne, ni pré-moderne, il est Ibn Khaldûn et c'est en tant que penseur autonome des courants idéologiques postérieurs qu'il doit être lu avant de proposer des comparaisons.

³⁵ G. Martinez-Gros (2006), *Ibn Khaldûn et les sept vies de l'islam*.

dialectique intellectuelle où les concepts khaldûniens sont systématiquement replacés pour accommoder une vision moderne du monde. Il ne nous appartient pas ici d'expliquer ces différences entre les deux littératures, nous nous contentons de constater que les termes sont systématiquement réduits à une signification unilatérale alors que l'usage qu'en fait l'auteur a pour objectif l'exact opposé. Chez Ibn Khaldûn, les termes semblent à la fois techniques et usuels tout en étant porteurs de plusieurs sens au sein même de chacun de ces deux registres.

De la même manière, comme nous le verrons dans la section suivante, le plan de l'ouvrage est imbriqué à son tour dans cette dynamique discursive où plusieurs registres sémantiques sont convoqués. Les précisions offertes par le titre de l'ouvrage se poursuivent dans l'introduction et conditionnent l'ensemble de l'ordonnement du texte. Nous venons de voir que la terminologie utilisée dans le titre laisse entendre que le texte est construit à partir de registres disciplinaires multiples et partageant un même bagage sémantique permettant de faire correspondre certains concepts. La section suivante montrera que cette correspondance conceptuelle débouche sur un plan bien particulier. Celui-ci découle du cadre épistémologique qui implique qu'un énoncé historique valide du point de vue khaldûnien respecte les normes à la fois logiques et physiques. Un sujet historique (comme la société humaine par exemple) pourra disposer d'un prédicat (son caractère nécessaire) s'il est démontré que cet être naturel répond à l'exigence des quatre principes de toute chose naturelle (matière, forme, moteur, fin). Cela deviendra plus clair tout au long des chapitres qui suivent : il y a une continuité logique entre le titre, le plan du texte et le contenu de chacun des chapitres. Nous ne prétendons pas en avoir éclairci tous les mystères, mais nous pouvons raisonnablement en affirmer l'existence, sous une forme ou une autre, sans trop risquer de nous tromper. Une fois démontrée la correspondance entre la notion de sujet (*mubtada* ' en grammaire, de matière (*madda*) en physique et d'objet (*mawdu* ' en logique, il reste à voir si la correspondance se prolonge aux autres concepts clés.

Le plan

Le plan, à l'image du texte, est à double fond. Il est à la fois construit sur le modèle d'une généalogie de la 'umran, et comme la tentative d'une démonstration (logique) du caractère nécessaire de celle-ci. Ces deux plans sont bien distincts, mais ne peuvent l'être

qu'en étant imbriqués précisément en raison de leur interdépendance telle qu'elle découle de l'approche méthodologique elle-même.

Concernant ce plan de l'ouvrage entier, voici ce que nous dit l'auteur :

J'ai mis le plus grand soin à présenter correctement les sujets traités dans cet ouvrage et à en faciliter l'accès aux savants et à l'élite. J'ai adopté, dans l'ordre de présentation et dans la division en chapitres, une méthode inhabituelle. J'ai inventé une voie remarquable, une approche et une manière originale. Des conditions de la civilisation, de l'adoption du mode de vie urbain, des caractéristiques de la société humaine, j'ai donné des explications qui permettent au lecteur de découvrir les causes des événements et de voir par quelles voies les fondateurs de dynasties sont parvenus au pouvoir. On pourra, de la sorte, se soustraire à l'imitation, et saisir les conditions des époques et de la suite des générations.

J'ai divisé mon ouvrage en une introduction et trois livres ³⁶

On peut donc affirmer que le plan n'est pas courant, qu'il est même révolutionnaire puisque l'auteur affirme avoir inventé une toute nouvelle approche dans l'organisation des parties du texte. Ce plan n'est pas arbitraire. Il est dicté par la finalité de l'ouvrage ainsi que par son objet et a également été rédigé avec « le plus grand soin ». De plus, l'auteur nous dit également qu'une séparation doit être opérée entre quatre segments du texte. Comme nous nous intéressons ici aux deux premières – qui une fois réunies constituent la *Muqaddima* – nous laisserons de côté l'explication des divisions opérées au sein des deux derniers livres.

Commençons donc par le second passage où Ibn Khaldûn nous parle du plan de la *Muqaddima*. Ce passage se trouve à la toute fin de l'introduction et se lit comme suit :

Le Livre I comprendra donc six parties :

La civilisation humaine en général, ses différentes formes, son degré d'extension.

La civilisation rurale, les tribus et les nations vivant dans l'isolement.

Les États, le califat, le pouvoir royal, les positions gouvernementales.

La civilisation urbaine, les villes, les grandes capitales.

Les arts, les moyens d'existence, les biens et leurs modes d'acquisition.

Les sciences, leur acquisition et leur apprentissage.³⁷

³⁶ Ibn Khaldûn, *op. cit.*, p. 8.

³⁷ Ibn Khaldûn, trad. Cheddadi (2002), *Le Livre des Exemples*, p. 260.

Voilà donc le plan général du Livre premier ainsi que l'énonciation par Ibn Khaldûn lui-même de ce qu'il considère être renfermé par chacune des sections du texte.

Si l'on se penche sur ce plan, il nous semble que l'indice permettant de déceler la logique qui préside à son élaboration est à rechercher dans les caractéristiques propres à l'être humain, qui le distinguent des animaux, et qu'Ibn Khaldûn énumère à la fin de l'introduction³⁸. Les quatre spécificités en question – science et arts, besoin d'une autorité, effort en vue de l'acquisition des biens, habitation du monde en groupe urbain ou rural – correspondent aux étapes du raisonnement de départ qui amorce la réflexion, où Ibn Khaldûn dit avoir exposé son objet.³⁹

Or, l'ordre des chapitres du texte est précisément l'inverse de l'ordre des spécificités de l'homme correspondantes. Ainsi, ce qui est premier dans la pensée et dernier dans l'ordre de l'existence, et ce qui est dernier dans l'ordre de l'existence est premier dans la pensée. L'ordre de l'existence étant celui d'un texte, d'une rédaction, d'une œuvre dirait Hannah Arendt, alors que l'ordre de la pensée est ici celui des principes qui précèdent et président à la réalisation de cette œuvre, ceux à partir desquels ladite « œuvre » est « pensée ». Voilà le principe de base de la méthode khaldûnienne.⁴⁰

Il n'y a donc aucune coïncidence dans le fait que l'exposition de ce principe soit le point de départ de la sixième section du texte, justement dédiée à la « pensée humaine en général ». L'auteur trouve ainsi le moyen de garder l'ensemble cohérent en alternant les points de départ, celui du texte entier correspond aux exigences de la pratique alors que ceux

³⁸ Ibn Khaldûn, trad. Cheddadi (2002), *Le Livre des Exemples*, p. 257.

³⁹ *Ibid.*, p. 259-260. Dans la toute première section du premier chapitre, Ibn Khaldûn propose une démonstration du caractère nécessaire de la société humaine en général. Dans cette section, remarquablement courte compte tenu de sa portée, l'auteur articule les quatre principes dont il est question pour construire ladite démonstration. Il passe alors d'un principe à un autre en les faisant reposer les uns sur les autres. Le besoin de se nourrir fonde celui d'habiter le monde en communautés qui fonde celui de la constitution d'une autorité politique qui, elle-même, explique l'émergence d'une pensée ordonnée.

⁴⁰ S. Stern (1962), « *"The First in Thought is the Last in Action."* *The History of a Saying Attributed to Aristotle* ». Ici, l'auteur trace l'historique de cette théorie chez Jean Philipon. Son commentaire des *Catégories* d'Aristote fut repris par Ibn Muqaffa, ou par son fils, comme faisant partie intégrante du texte d'Aristote. C'est ainsi qu'à partir du milieu du VIII^e siècle, le récit fut repris par plusieurs auteurs dont, ici, Ibn Khaldûn. Ce qui est d'autant plus intéressant à la lecture de la trajectoire de transmission de ce passage pseudo-aristotélicien, c'est qu'il fut originellement utilisé par Jean Philipon pour expliquer le plan de l'Organon d'Aristote, de la même manière qu'il est ici utilisé par Ibn Khaldûn, a posteriori, pour justifier le plan de son ouvrage. Ce qui ajoute à l'intrigue c'est que notre historien ne cite aucune source pour justifier sa référence à ce récit. Ni Aristote, ni Jean Philippon ni Ibn Muqaffa, ni aucun autre transmetteur.

des chapitres correspondent aux exigences de la pensée. On peut donc constater que le plan du texte lui-même nous indique que ce qui est premier dans la pensée est dernier dans l'action et inversement. Il devient alors possible de mieux comprendre pourquoi Ibn Khaldûn dédie la plus grande partie de la section introductive à la description du monde (la carte du monde) et de ses états (les climats), immédiatement après avoir démontré le caractère nécessaire de la société humaine. Comme il débute son ouvrage par « l'habitation du monde » pour le conclure par « la pensée », l'ordre des éléments est donc inversé par rapport à celui de leur énonciation dans l'introduction, où la pensée est dite être le premier principe alors que l'habitation du monde est le dernier à être nommé.

Il est alors possible de proposer l'analyse suivante : la première partie de la section dédiée à l'explication de la civilisation en général est en fait une section liant la *Muqaddima* à un autre ensemble, celui englobant la pensée politique classique d'où découlent les principes du *Kitâb al-'ibar*. C'est ce que nous apprend Muhsin Mahdi lorsqu'il analyse lui-même le titre. Néanmoins, le style particulier de l'auteur rend la correspondance conceptuelle quelque peu opaque au lecteur ne disposant pas d'un bagage philosophique solide, qui constitue justement la grande majorité de l'auditoire de ce type d'Annales historiques.

D'après Muhsin Mahdi :

Ibn Khaldûn thought that the attempt to study history in this manner was new and that he had originated it. But that did not hold true for science of philosophy in general, whose principles and method of investigation he succeeded in applying to the study of history. Philosophy had come to the Muslims from the Greeks, and its last great representative in the Islamic world prior to Ibn Khaldûn was Averroes. This type of philosophy, the only one deserving the name, had been on the decline since Averroes, especially in western Islam (...). The problem of a philosophic investigation of history, therefore, meant first the study and revival of philosophy which had been on the decline.⁴¹

En effet, cette section, dédiée à l'histoire en général, renferme une série de conclusions élaborées à partir de la pratique de la philosophie politique classique par les auteurs arabes⁴², et qui sont ensuite jointes à une autre discipline – en l'occurrence l'histoire

⁴¹ M. Mahdi (1954), *Ibn Khaldûn's philosophy of history: a study in the philosophic foundation of the science of culture*, p. 72.

⁴² Ibn Khaldûn est très vague ici et n'énonce pas le nom des « hukama' » dont il parle. On traduit généralement cette notion, qui se trouve dans la première phrase du corps de la *Muqaddima*, par savants, mais le traducteur lui préfère celle de philosophes. Quoi qu'il en soit, il deviendra clair dans ce qui suit que la référence à la tradition aristotélicienne est indéniable, il est donc vraisemblablement question de Fârâbî, Avicenne, Ibn Rushd et des autres commentateurs arabes d'Aristote.

scientifique – pour en constituer les prémisses. Cela se trouve à être concrétisé par la première phrase de cette section où il cite explicitement Aristote lui-même dans sa célèbre remarque voulant que « l’homme soit un animal politique par nature ». On voit que cette construction scientifique répond, de fait, aux exigences épistémologiques qu’énonçait Aristote lui-même pour qui toute science « subalternée » relève d’une science qui lui est antérieure ou « subalternante » et dont elle tire ses principes. Ainsi on peut remonter de la « science naturelle de la société humaine » – qu’inaugure Ibn Khaldûn – à la « science première » en évitant les contradictions ou du moins en les minimisant autant que faire se peut.⁴³ C’est cette méthode que met en application Ibn Khaldûn sans le dire « explicitement », mais en se contentant de l’exposer de « manière allusive »⁴⁴.

En parfaite cohérence avec ce qui précède et immédiatement après avoir énoncé son plan, Ibn Khaldûn conclut son introduction par une explication de ses choix :

Si j’ai placé en premier la civilisation rurale c’est parce qu’elle est première par rapport à tout le reste comme nous le montrerons plus loin. Pour les mêmes raisons, j’ai présenté le pouvoir avant les villes et les capitales. Quant aux raisons qui m’ont poussé à placer les moyens d’existence avant les sciences, elles tiennent au fait que les moyens d’existence sont de l’ordre de la nécessité et de la nature, alors que l’apprentissage des sciences est de l’ordre de la perfection et des commodités. Or, ce qui est de l’ordre de la nature est antérieur à ce qui est de l’ordre de la perfection. J’ai traité des arts avec l’acquisition des biens, car sous certains aspects, et du point de vue de la civilisation, ils en relèvent, comme nous le montrerons plus loin.⁴⁵

On voit donc ici que l’auteur est pleinement conscient de la logique présidant à la construction du plan. Ce plan est d’abord et avant tout construit comme on construirait une maison, c’est-à-dire en partant de ses fondations. Il ne s’agit pas ici de respecter l’ordre de la pensée, mais plutôt l’ordre de l’action. C’est ce qu’Ibn Khaldûn nomme ici « le point de vue de la civilisation ». On pourrait également le qualifier d’ordre « immanent » par opposition à un ordre « transcendant ».

⁴³ Ibn Khaldûn, trad. Cheddadi (2002), *Le Livre des Exemples*, p. 1034–1042. Il est important d’avoir à l’esprit que pour Ibn Khaldûn, la science philosophique par excellence, la seule qui mérite véritablement l’attention des savants, n’est pas la métaphysique mais bien la logique. C’est de la logique que découle la validité des sciences naturelles et c’est de ces sciences naturelles que relève la science de la société ou science de la civilisation. C’est la logique qui occupe ici la place de la science première et non pas la métaphysique comme c’était généralement le cas chez les penseurs de l’époque. Ainsi la logique n’est pas simplement un art, mais dispose du statut de science pour Ibn Khaldûn.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 46.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 260.

Un dernier point important à souligner concernant le plan du texte : l'accumulation des introductions. En effet, la *Muqaddima* elle-même est une introduction, ce qui ne l'empêche pas de disposer elle-même d'une introduction et d'être précédée d'une introduction au texte général qui est elle-même précédée d'une préface. Ainsi on a quatre introductions au total qui se succèdent et s'imbriquent les unes dans les autres (La préface, l'introduction au texte général, l'introduction de la *Muqaddima* et le texte central de la *Muqaddima* elle-même). Difficile pour l'auteur d'être plus clair dans ses allusions concernant l'imbrication de sa science dans un ensemble plus large et l'interdépendance de tous ces éléments.

Nous avons déjà souligné la division en quatre sections que l'auteur a choisi d'adopter. Ajoutons ici que cette division ne l'empêche pas de lier, au sein de la *Muqaddima* les deux premières sections, soit l'introduction et le livre premier. Ce choix est donc en parfait accord avec l'analyse que nous en proposons. Ibn Khaldûn sépare et lie, d'un seul et même geste, en se servant du plan lui-même. Le choix de ne citer qu'une seule des nombreuses introductions lorsqu'il énonce le plan de son texte nous semble être une preuve suffisante de la primauté de cette introduction, qui pourtant est bien moins étendue que les autres. Voilà qui renforce notre interprétation voulant que l'énonciation des principes contenus dans cette introduction revête une importance primordiale qui n'est pas attribuée aux autres sections introductives.

Nous disons donc que cette introduction a une portée épistémologique. Elle sert à fonder la validité scientifique de l'ouvrage et constitue donc une partie intégrante de celui-ci. Elle ne peut donc pas être totalement séparée, même si elle doit être distincte pour pouvoir être liée aux disciplines philosophiques dont elle découle sans altérer la distinction entre la science nouvelle et les autres sciences naturelles. Cette introduction est un pont, elle permet un passage d'une discipline à une autre. C'est là l'élément qui nous semble le plus important pour comprendre la logique du plan général, qui nécessiterait de plus amples analyses. Le détail du plan n'étant pas notre objectif premier dans ce mémoire, nous nous contenterons donc de ces remarques élémentaires pour pouvoir passer aux autres enjeux que nous avons ciblés : la constitution même de cette science et ses concepts clés.

Chapitre 2 : La science de la société humaine en tant qu'elle a effectivement existé

Dans ce chapitre, nous tenterons, dans un premier temps, de montrer comment la science de la société est élaborée par Ibn Khaldûn comme une discipline scientifique entièrement nouvelle qui s'écarte de la voie des historiens arabes, de celle des juristes et de celle des praticiens des disciplines discursives (*kalam*). Nous aborderons ensuite les bases aristotéliennes de cette nouvelle science pour montrer quel socle donner aux notions qui seront discutées dans le troisième chapitre (*da'wa*, *aşabiyya* et *'umran*). Finalement, nous montrerons comment cette science poussera l'aristotélisme au-delà des limites qui étaient généralement les siennes dans la tradition philosophique arabe. De science naturelle et divine, la science d'Aristote deviendra, chez Ibn Khaldûn, une science des choses politiques ou humaines. Nous tenterons de voir, en conclusion de ce chapitre, comment cela s'opère.

2.1. La science nouvelle et son contexte arabe ; de la science de l'historiographie à la science de l'histoire

On pourrait dire que l'histoire est une discipline visant à consigner les événements passés pour qu'ils ne soient pas oubliés par la postérité. En cela, elle est affaire de mémoire. Mais sitôt qu'on tente de traduire la notion de mémoire en arabe, on arrive à une croisée des chemins, car deux traductions sont possibles à ce stade : *dhakira* et *hafidha*. Ces deux notions se trouvent à être des notions clés de la terminologie khaldûnienne qui renvoient à une opposition fondamentale entre deux méthodes historiques. D'une part celle de la tradition avec laquelle Ibn Khaldûn rompt, et d'autre part sa propre méthode historique telle qu'il la théorise dans la *Muqaddima*.

Par-delà cette opposition entre deux méthodes historiques, les deux manières de concevoir la mémoire dans la tradition arabe renvoient à une division plus ancienne de celle-ci qu'on peut retracer chez les auteurs grecs⁴⁶.

⁴⁶ Voir Aristote (2006), *On memory*, trad. R. Sorabji, Chicago, University of Chicago Press.

La *dhakira* c'est la mémoire active ou performative en tant que faculté de l'homme. Il s'agit là d'une faculté de l'esprit humain qui lui permet de rendre présente une chose qui est passée. Cette notion est utilisée pour traduire le terme grec *anamnesis*. Le *dhikr*, en tant que pratique de cette faculté est à la jonction de trois éléments : la mémoire ou le souvenir, la narration ou le récit et le discours ou la parole. Le *dhikr* est une pratique discursive qui produit un récit sur le passé visant à produire un impact sur le présent.

À l'inverse, la *hafidha* est une mémoire passive ou constative. Il s'agit également d'une faculté de l'esprit humain qui permet plutôt de consigner des éléments du passé sans pour autant les actualiser par un usage de la réflexion liant celle-ci au présent. Ce second terme est, quant à lui, utilisé pour rendre la notion grecque de *mneme*.

Lorsqu'il énonce ses critiques à l'endroit de ses prédécesseurs, c'est sur cette distinction que s'appuie systématiquement Ibn Khaldûn. Ce qu'il leur reproche c'est d'avoir réduit la pratique de l'histoire à la remémoration de récits qu'ils ont « rangés parmi les choses qu'on apprend par cœur », « sans recherche ni réflexion »⁴⁷. C'est même sur ce point qu'il critiquera la pratique de l'enseignement en général dans le Maghreb de son époque⁴⁸.

Maintenant que cet élément est explicité, nous pouvons entrer dans le détail des critiques qu'adresse Ibn Khaldûn à tous ceux qui l'ont précédé.

2.1.1. Quelle méthode adopter pour rédiger l'histoire?

Les différents types d'« historiens » arabes

Dans son ouvrage entier, le *Livre des Liaisons*, Ibn Khaldûn élabore une critique des historiens qu'il divise en deux parties. La première partie se trouve dans la préface et l'introduction au texte entier. Quant à la seconde, elle se trouve dans l'introduction de la *Muqaddima* elle-même, c'est-à-dire dans la première section du livre premier. Pour bien comprendre les rapports qu'entretiennent la pensée historico-sociale khaldûnienne et les différentes approches des historiens l'ayant précédé, il faut d'abord situer les oppositions

⁴⁷ Ibn Khaldûn, trad. Cheddadi (2002), *Le Livre des Exemples*, p. 39 et 45.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 845-846.

entre les différentes méthodes historiographiques, qu'il énonce lui-même, pour ensuite être en mesure d'exposer la nature ainsi que la portée propre à chacune des objections que l'auteur adresse d'un même souffle à l'ensemble de ses devanciers.

Débutons par la première série de critiques, celle qu'on retrouve dans la préface. Nous passerons ensuite à la seconde série de critiques que l'on retrouve dans l'introduction du texte entier, qui suit immédiatement la préface et où se trouvent les reproches adressés par Ibn Khaldûn aux historiens ayant suivi l'exemple de Mas'ûdi. Finalement nous aborderons la critique khaldûnienne de l'histoire en général. Cette dernière série de critiques, qui se trouve dans l'introduction de la *Muqaddima*, doit être prise au sens « kantien » d'une délimitation du champ d'application, et d'une énonciation des critères de validité, du discours – et plus largement de la méthode – historique en général.

Première critique : Les quatre types d'historiens (critique de l'imitation en histoire)

Ici le propos khaldûnien vise à exclure du débat certaines catégories de récits historiques que la tradition arabe a inclus dans cet ensemble et que l'auteur considère comme étant indignes d'y figurer.

Voici un résumé de la division opérée par l'auteur entre les différentes catégories d'historiens :

- 1- Historiens empruntant les voies de l'universel ; Mas'ûdi et ceux qui ont suivi son exemple, nous les aborderons par la suite.
- 2- Historiens non universels ; qui étudient une époque, une contrée ou une région, une dynastie ou une capitale.
 - a) Ibn Hayyân, « historien d'Al-Andalus et de la dynastie omeyyade de Cordoue », auteur du *Kitab al-Muktabis* et du *Kitab al-Matyyn*.
 - b) Ibn Ar-Raqîq, « historien de l'Ifriqiya et des dynasties de Kairouan », auteur du *Tarikh Ifriqiya wal-Maghrib*.
- 3- Historiens imitateurs ; chez qui les causes ne sont pas liées à leurs effets ; c'est probablement la raison pour laquelle il n'en cite aucun.

- 4- Historiens ne méritant aucune considération ; Ibn Rashiq, auteur du *Mizan al-Amal*, une pure historiographie chronologique abandonnant la forme du récit est le seul à être cité ici, mais cette section englobe une bonne partie des recueils considérés à l'époque d'Ibn Khaldûn comme étant des ouvrages d'histoire.

Le premier groupe sera l'objet de la seconde critique (p. 6 et suivantes), alors que les trois derniers groupes sont disqualifiés dès le départ. Il y a néanmoins une hiérarchie entre les auteurs qu'il rejette. Si les deux premiers types peuvent prétendre à une certaine validité qui se limite à leur champ d'investigation, les troisièmes sont, quant à eux, des imitateurs qui se contentent de relayer des constats qu'ils ont trouvés chez d'autres auteurs sans contester les liens de causalité, alors que les derniers ne sont même pas des historiens (ils se contentent d'une chronologie sans aucune forme de liaison entre les énoncés).

Seconde critique : à propos des historiens « empruntant les voies de l'universel », donc suivant le modèle de Mas'udi⁴⁹

Comme nous l'avons dit, il s'agit ici d'auteurs ayant pratiqué « le récit historique rapporté » et plus précisément, de ceux qui « ont atteint la notoriété et joui de confiance et de considération, après avoir rapporté dans leurs propres ouvrages les recueils de leurs prédécesseurs »⁵⁰. Il ne s'agit donc pas ici de conteurs, mais bien d'historiens. Ils utilisent ce que les historiens contemporains nomment des « sources » et font donc usage de « documents » permettant de tracer méthodiquement les références, ou les erreurs. Nous verrons dans la section suivante que ce n'est que dans les disciplines liées à la loi religieuse que la validité dépend uniquement de la fiabilité du transmetteur.

Même si, pour ce qui est de l'histoire, nous dit Ibn Khaldûn, les choses sont très différentes, il s'agit toujours de contester la validité du récit rapporté par un transmetteur, qu'on peut nommer une source. Or, et c'est le cœur de la critique khaldûnienne des historiens « universels », l'histoire, contrairement aux sciences religieuses, doit pouvoir contrôler ses sources sans reposer sur la seule fiabilité du transmetteur. Il faut que le discours soit mis en relation avec une connaissance des conditions de possibilité de la société humaine en général. Ce qu'Ibn Khaldûn met en lumière c'est la pertinence d'une élaboration scientifique du

⁴⁹ *Ibid.*, p. 6 et suivantes.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 6.

discours historique afin de fournir à l'historien des outils conceptuels et analytiques lui permettant de mieux contester ces sources et ultimement de se constituer lui-même comme source pour élaborer un discours historique. L'histoire est ainsi divisée en deux parties, l'une est théorique, l'autre pratique. La première étudie la société en général pour en énoncer les principes, l'autre permet de produire un discours sur des événements particuliers sous forme de récit.

Tout comme la théorie médicale s'intéresse au corps humain en général ainsi qu'à son fonctionnement, alors que la pratique médicale s'intéresse au soin d'un corps particulier dans un contexte particulier, l'histoire, elle, s'intéresse aux événements dans une perspective théorique et dans une perspective pratique. La théorie médicale est alors la même pour tous les médecins, mais la pratique médicale diffère en fonction des pathologies propres à chaque contexte social et individuel, tout comme c'est le cas de la théorie et de la pratique historique⁵¹.

Un autre exemple serait celui de la poésie. Chez Aristote, elle se divise en deux. Une partie est liée à la philosophie et fait partie des disciplines relevant de la logique puisqu'elle traite des principes :

En effet, la différence entre l'historien et le poète ne consiste pas en ce que l'un écrit en vers, et l'autre en prose. Quand l'ouvrage d'Hérodote serait écrit en vers, ce n'en serait pas moins une histoire, indépendamment de la question de vers ou de prose. Cette différence consiste en ce que l'un parle de ce qui est arrivé, et l'autre de ce qui aurait pu arriver.

Aussi la poésie est quelque chose de plus philosophique et de plus élevé que l'histoire; car la poésie parle plutôt de généralités, et l'histoire de détails particuliers.⁵²

La poésie, c'est donc une science en partie théorétique, mais plus proche de la production d'œuvres que de la contemplation théorique en tant qu'elle sert à élaborer une pratique concrète. Il en est de même pour l'histoire telle que la conceptualise Ibn Khaldûn. Une partie est associée à la logique et constitue une section théorique, l'autre est liée à la

⁵¹ On oublie trop souvent que le texte entier d'Ibn Khaldûn inclut également une autobiographie et que cet ajout n'est pas anodin. Il crée une nouvelle couche de particularisme que l'auteur prend la peine de souligner et décrire pour lui-même. Un peu comme un médecin prendrait la peine d'observer la société où il se trouve en faisant référence à des sources externes tout en particularisant sa pratique par une collecte « individuelle » d'archives spécifiquement composées d'éléments destinés à documenter son contexte particulier.

⁵² Aristote (1839), *Œuvres d'Aristote*, 1451b1.

pratique en ce qu'elle permet de fournir une base pour l'action pratique éclairée, une dernière est liée à la production d'œuvres en ce qu'elle permet la rédaction d'ouvrages historiques de qualité.

Lorsqu'il critique les historiens « universels » Ibn Khaldûn nous propose donc un exposé des erreurs que risque de commettre tout historien n'ayant pas pris au sérieux la distinction entre théorie et pratique. Un tel historien en vient donc à prendre pour valide de toute éternité une situation qui n'est propre qu'à un contexte historique spécifique. Ce type d'historien confond donc l'universel et le particulier. En d'autres termes, il prend les événements qu'il observe, et qui ne sont que des événements particuliers, comme étant des phénomènes universels. Ces auteurs sont au nombre de six auxquels s'ajoutent ceux qu'Ibn Khaldûn ne prend pas la peine de nommer.

- 1- Abû `Abd Allah Muhammad ben `Ishâq ben Yasâr ben Khyâr ou simplement Ibn `Ishaq⁵³.
- 2- Muhammad Ibn Jahir at-Tabari⁵⁴.
- 3- Hishâm Ibn Muhammad Ibn as-Sâ`ib Ibn Al-Kalbi⁵⁵.
- 4- Muhammad Ibn `Umar Al-Waqidi⁵⁶ (130-207/747-823).
- 5- Sayf Ibn Umar Al-Ussayidi al-Tammimi⁵⁷ (m.180/796-797).
- 6- Abu l-Hassan `Ali Ibn Al-Hussayn Al-Mas`udi⁵⁸ (280-345/893-956).

Ces auteurs ont en commun, selon Ibn Khaldûn, d'avoir tenté d'embrasser l'ensemble de l'histoire sans se limiter à une région du monde ou à une période déterminée. Ils ont recueilli tous les récits auxquels ils avaient accès et ont tenté de les colliger en les ordonnant pour faciliter la lecture. Le terme « universel » doit donc être compris de deux manières. D'abord, il signifie que ces auteurs ont embrassé l'ensemble de l'histoire humaine. Ensuite

⁵³ Auteur d'une *Biographie du prophète*, version remaniée par Ibn Hichâm. Voir Ibn Hicham (1961), *La vie de Mohammed, prophète d'Allah*, trad. Etienne Dinet et Sliman Ben Ibrahim.

⁵⁴ Auteur de *Tarikh al-rusul wa-l-muluk* ou *Histoire des prophètes et des rois*. Voir Tabari (1879), *Tarikh al-rusul wa al-muluk : Annales quos scripsit Abu Djafar Mohammed ibn Djarir at-Tabari*.

⁵⁵ Auteur de *Jamharat al-nasab* ou *Compilations généalogiques*.

⁵⁶ Auteur du *Kitâb al-Tarikh wa-l-Maghazi* ou *Le Livre de l'histoire et du récit des campagnes (du prophète)*.

⁵⁷ Auteur du *Kitâb al-Riddah wa-al-futûh wa-kitâb al-jamal wa-masîr `Ā`ishah wa-`alī*

⁵⁸ Auteur de *Muruj adh-dhahab* ou *Les prairies d'or*.

il signifie qu'ils ont, par voie de conséquence, été incapables de noter les distinctions entre les différentes sociétés et qui pouvaient faire varier les conditions générales permettant d'expliquer tel ou tel événement.

Ces historiens sont donc les seuls qu'Ibn Khaldûn prendra la peine de confronter pour déployer son propre cadre d'analyse. Voyons maintenant comment ce dernier se déploie.

La critique méthodologique ou critique de la science historique en général (Introduction de la Muqaddima)

Dans l'Introduction du texte entier, Ibn Khaldûn affirme que l'histoire est divisée en deux parties. L'une est la partie extérieure, visible, accessible, exotérique, il nomme cette partie le *zāhir* de l'histoire. L'autre est la partie intérieure, cachée, difficile d'accès, ésotérique, il nomme celle-ci le *bāṭin* de l'histoire.

L'histoire est une des branches du savoir les plus répandues parmi les nations et les générations des hommes. On entreprend de longs voyages pour l'apprendre, elle captive les foules et les gens simples, les rois et les grands la recherchent à l'envi, et les ignorants la comprennent aussi bien que les gens instruits. C'est que, considérée de l'extérieur⁵⁹, elle n'est rien de plus⁶⁰ qu'un ensemble de récits des jours glorieux et des dynasties (États)⁶¹ ainsi que des siècles les plus reculés. Ces récits, où l'on aime à rapporter maximes et proverbes, sont offerts comme des choses rares dans les assemblées où l'on se presse en foule. Ils nous font connaître l'état des créatures et les changements qui ont affecté leurs conditions, l'expansion des dynasties et leur établissement sur la terre jusqu'au jour de leur disparition.

Mais, vue de l'intérieur⁶², l'histoire est recherche spéculative⁶³ et vérification⁶⁴, étude minutieuse des causes et des principes des choses existantes, connaissance approfondie des circonstances et des causes des événements⁶⁵. Elle a donc son fondement dans la sagesse et mérite amplement d'être comptée comme une de ses sciences.⁶⁶⁶⁷

⁵⁹ في ظاهره

⁶⁰ لا يزيد

⁶¹ الدول

⁶² في باطنه

⁶³ نظر

⁶⁴ تحقيق

⁶⁵ وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق، que nous nous traduisons ici par : connaissance des faits et de leurs causes profondes.

⁶⁶ Ibn Khaldûn, trad. Cheddadi (2002), *Le Livre des Exemples*, p. 6, Nous soulignons ici.

⁶⁷ Ibn Khaldûn (2015), *Le Livre des liaisons, registre des sujets et des prédicats de l'histoire des arabes, des non-arabes, des berbères et des sultans contemporains détenteurs d'un grand pouvoir (version arabe)* - كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر - p. 7.

La partie extérieure, il l'a exclue dès les deux premières séries de critiques. Le lecteur averti devra s'assurer d'avoir suffisamment bien intégré ces critiques pour pouvoir suivre la suite du traité puis du recueil historique. Ces critiques visaient à faire un premier tri entre ce qui relève de l'histoire entendue au sens extérieur et au sens intérieur, puis à faire un second tri entre ce qui peut être considéré comme une histoire, mais dont la méthode est défailante et ce qui constitue une histoire complète disposant d'un socle de connaissances sur la société humaine.

La principale différence qu'on peut observer dès ce premier passage c'est l'absence de soucis pour les relations de causalités dans la partie « extérieure » de la science historique. L'histoire, sous cette forme, n'est qu'une accumulation de récits « plaisants » qu'on transmet sans soucis particuliers pour la méthode puisqu'il n'y a pas d'investigation portant sur ces récits en tant qu'objets sur lesquels appliquer des critères de véridicité. Il ne s'agit pas ici de poser un objet extérieur, mais plutôt d'opérer un critère de distinction entre des phénomènes antérieurement compris comme de tout temps homogènes et de les distinguer à titre de « causes » et de « faits » découlant de ces causes. Un même événement peut donc être compris comme fait et comme cause successivement. L'étude de cet ordonnancement est alors délimitée et induit la recherche d'une méthode adéquate pour la mener à terme. Indépendamment des positions d'Ibn Khaldûn sur la méthode adéquate à adopter, il avait déjà ici « indiqué une voie » à suivre pour les historiens.

Ne s'arrêtant pas à opérer cette exclusion de la partie extérieure, il se penche ensuite sur la partie intérieure de l'histoire, dont la spécificité – « qu'elle a en plus » – est de débiter par une connaissance de la nature de la civilisation humaine. C'est pourquoi il commence l'introduction de la *Muqaddima* par prévenir son lecteur :

Sache que l'histoire est, dans sa vérité, un récit informatif (*khavar*) portant sur la société humaine laquelle est l'habitation (*'umran*) du monde et tous les états qui l'affectent par sa nature (...) ⁶⁸

a'lam annahu kânat haqīqatu at-tarīkh annahu *khavaru* 'ani al-ijtimā'i al-insāniyyi alladhī huwa '*umran* al-'ālam, wa mā yu'riḍu liṭabī'a dhālika al-'*umrani* min al-ahwāl (...) ⁶⁹

⁶⁸ Ibn Khaldûn, trad. Cheddadi (2002), *Le Livre des Exemples*, p. 251.

⁶⁹ Ibn Khaldûn (2015), *Le Livre des liaisons, registre des sujets et des prédicats de l'histoire des arabes, des non-arabes, des berbères et des sultans contemporains détenteurs d'un grand pouvoir (version arabe)* - كِتَاب الْعِيَرِ وَدِيَوَانِ الْمُبْتَدَأِ وَالْخَبَرِ فِي أَيَّامِ الْعَرَبِ وَالْعَجَمِ وَالنَزْبِزِ وَمَنْ عَاصَرَهُمْ مِنْ دَوِي السُّلْطَانِ الْأَكْبَرِ - p. 29.

Il distingue ainsi entre la vérité et l'apparence. La « vérité » de l'histoire, c'est son aspect intérieur. Mais cet aspect est difficile d'accès et sitôt qu'il a énoncé la définition de l'histoire au sens où il se propose de la pratiquer, il met en garde le lecteur contre les causes d'erreurs rendues possibles par la « nature de l'information ». Ces causes possibles sont au nombre de huit et si toutes ces causes sont intéressantes, l'une d'entre elles, la dernière, est supérieure aux autres en importance et c'est « l'ignorance de la nature des conditions qui caractérisent la civilisation »⁷⁰. Après avoir énoncé cette cause possible d'erreur, il donne toute une série d'exemples de récits absurdes véhiculés par ignorance de la nature de la civilisation. Il pose ensuite les principes de sa méthode de manière plus explicite. Il faut, selon lui, partir d'une distinction entre le nécessaire, le possible et l'impossible pour pouvoir disposer d'un critère afin d'évaluer la validité des récits historiques.

Une fois cette distinction méthodologique entre possible, impossible et nécessaire posée dans la dernière introduction, Ibn Khaldûn s'attelle à la tâche d'énoncer ce qu'il appelle des « *Muqaddimat* » (préambules, prémisses, principes ou préliminaires) et qui donneront le titre à son ouvrage. Pour résumer, nous avons donc une distinction entre intérieur et extérieur de l'histoire, qui est suivie d'une typologie des erreurs ou des confusions possibles entre les deux laissant ensuite la place à une description d'une des causes d'erreurs et de confusions. Ce parcours se conclut par la mise en place d'un cadre analytique destiné à la pratique de l'histoire et qui sert à diviser les phénomènes en fonction de leur niveau de vraisemblance. Cette vraisemblance est elle-même fonction de la correspondance des phénomènes aux principes généraux (*Muqaddimat*) énoncés en tête des chapitres.

Le premier de ces principes servant de cadre analytique, c'est que « la société humaine est nécessaire »⁷¹. Voyons maintenant comment se fonde l'affirmation de cet énoncé. Nous avons déjà dit comment l'auteur part d'une série d'énoncés sur les spécificités de l'homme pour amorcer son étude de la société⁷². Ces principes seront ici mobilisés comme

En arabe voici l'extrait ; *أَعْلَمُ أَنَّهُ كَانَتْ حَقِيقَةُ التَّارِيخِ أَنَّهُ خَبَّرَ عَنِ الْجَمَاعِ الْإِنْسَانِيِّ الَّذِي هُوَ عُمْرَانُ الْعَالَمِ وَمَا يُعْرَضُ لِطَبِيعَةِ ذَلِكَ الْعُمْرَانِ مِنَ الْأَحْوَالِ* .

⁷⁰ Ibn Khaldûn, trad. Cheddadi (2002), *Le Livre des Exemples*, p. 252.

⁷¹ *Ibid.*, p. 261.

⁷² Voir ci-haut, p. 23 et suivantes : Ces principes sont : (1) La production de sciences et d'arts par la pensée, (2) le besoin d'un pouvoir répressif empêchant les hommes de s'en prendre les uns aux autres, (3)

des prémisses permettant de démontrer le caractère nécessaire de la société humaine. Joint à la référence qu'il emprunte à la tradition philosophique selon laquelle « l'homme est politique par nature », elles s'enchaîneront successivement pour devenir autant de soutiens à la thèse centrale. Nous pourrions dire qu'il s'agit là de la seule et unique démonstration ou quasi-démonstration que fournisse l'ouvrage.

Le mécanisme du raisonnement est simple. D'abord, il pose l'idée selon laquelle la société est nécessaire. Ensuite, il cite le passage des philosophes pour appuyer son affirmation. Puis il passe à l'explication de chacune des prémisses permettant de conclure que la société est nécessaire. La première étape est de poser, comme cause, Dieu, aussi compris comme cause première au-delà de laquelle aucune autre n'est accessible. Ainsi, tout ce qui découlera de ce qu'il attribue à la causalité divine ne saurait avoir de cause antérieure et il n'est donc plus possible de raisonner de manière déductive à partir d'autres principes. La seule voie possible est l'induction. Il emprunte donc cette voie pour démontrer les prémisses en question. Ainsi, chaque principe est à la fois induit et déduit à l'exception de ceux qu'il n'est pas possible de déduire.

Mais seuls trois de ces principes seront mobilisés pour démontrer le caractère nécessaire de la société humaine, la pensée, le besoin d'obtenir les moyens de subsistance et la vie en commun. Ces trois principes/prémisses sont dits être une manière d'établir le sujet de la science de la société humaine⁷³.

Quant au pouvoir, il est mis de côté et, s'il est traité à part, il n'en reste pas moins dans le même chapitre. Ainsi, Ibn Khaldûn nous dit qu'il est absolument indispensable d'avoir un pouvoir pour contraindre les hommes et que même s'il existe quelque chose d'identique chez les autres animaux, il se trouve à être causé, chez les animaux, par une faculté intuitive (*fittrati* – liée à l'état originel) et non par une faculté réflexive (*fikrati*) comme c'est le cas pour l'homme.⁷⁴

l'effort en vue d'acquérir les biens nécessaires à la subsistance et les moyens d'y arriver, (4) le fait d'habiter ou de camper ensemble dans un lieu déterminé ce qui est la civilisation ('umrān).

⁷³ Ibn Khaldûn, trad. Cheddadi (2002), *Le Livre des Exemples*, p. 263.

⁷⁴ La notion de *fitra* est ici opposée à celle de *tabi'a*. La *tabi'a* c'est le registre qui est étudié ici par Ibn Khaldûn. La *fitra* c'est ce qui la précède à la fois au point de vue temporel et conceptuel. Si le pouvoir relevait de la *fitra*, il ne saurait être l'objet d'une étude liée à la physique. La *fitra* est figée, alors que la *tabi'a*

Ainsi, on a trois principes (ou prémisses) nécessaires, mais non suffisants et un principe nécessaire et suffisant. En effet, si l'on a (1) un pouvoir, c'est qu'on a (2) un groupe humain vivant dans un lieu déterminé, disposant (3) d'une impulsion pour acquérir les biens nécessaires à la subsistance et (4) de sciences ou d'arts produits par la pensée. Et tous ces éléments réunis nous donnent une société humaine au sens générique du terme. Mais on ne peut avoir tous ces éléments sans avoir un pouvoir qui force les hommes à cohabiter pacifiquement. Sans pouvoir (*mulk*), pas d'État (*dawla*) et sans celui-ci, c'est la civilisation elle-même qui est privée de forme⁷⁵. Réciproquement, sans forme (ici l'État phénomène social qui est dérivé du pouvoir comme phénomène naturel à l'homme) une chose ne saurait exister. L'existence de la forme concrétisée c'est donc le signe de l'existence de sa matière. Et c'est ainsi qu'on peut dire que la structure de pouvoir est une cause non seulement nécessaire, mais aussi suffisante. Nous verrons plus loin comment le sujet de la science de la société inclut les trois premiers éléments et comment le pouvoir est posé comme distinct lorsque nous aborderons le cadre épistémologique d'Ibn Khaldûn dans le détail.⁷⁶

Pour l'heure, une fois toutes les conditions nécessaires et suffisantes posées et justifiées par des observations concrètes, on peut dire que la thèse selon laquelle « la société humaine (au sens où l'entend Ibn Khaldûn) est naturelle » est prouvée. Tout le reste de l'ouvrage servira à renforcer les prémisses pour ainsi renforcer la conclusion pour ce qui est de la première partie puis d'ajouter des énoncés reposant sur ce même cadre analytique pour ce qui est des parties suivantes. Et chaque prémisses/énoncé constituant le cadre analytique dispose, comme nous l'avons déjà dit, de sa propre section où s'accumulent les énoncés additionnels servant de compléments.

Ainsi, nous avons un texte qui pose comme fondement méthodologique une affirmation qui est tirée de la tradition philosophique classique, et qui est ensuite justifiée par une série de prémisses qui sont elles-mêmes renforcées par un ensemble d'observations plus ou moins vraisemblables occupant tout le reste de l'ouvrage.

est changeante. La *fitra* n'est pas temporalisée et donc anhistorique. Or, ce que propose Ibn Khaldûn, c'est un texte servant de fondement pour l'histoire. Il faut donc que les éléments qu'il attribue à l'homme soient historicisés.

⁷⁵ Ibn Khaldûn, trad. Cheddadi (2002), *Le Livre des Exemples*, p. 611-612.

⁷⁶ Voir ci-après section 2.2.1.

La thèse initiale étant acceptée de tous (philosophes et religieux), elle peut servir de fondement à une discussion à prétention scientifique sans avoir besoin d'être remise en question. De cette façon, on dispose d'une explication de ce qui est nécessaire et l'on peut ainsi, au fil des développements de chaque section, ajouter des éléments probables. Et Ibn Khaldûn nous donne un exemple du probable dès qu'il a conclu le paragraphe destiné à prouver la nécessité du pouvoir. Cet exemple, c'est celui de la prophétie.

La prophétie, nous dit-il, n'est pas une nécessité puisqu'il existe des peuples qui ne sont pas soumis à une loi révélée. La prophétie n'est donc pas du domaine du nécessaire, mais plutôt de celui du probable. Cet exemple n'est pas anodin. L'importance de la mission prophétique est déterminante pour un musulman et le fait de la poser comme relevant du domaine du probable signifie que des éléments déterminants peuvent être inclus dans celui-ci. Cela montre également le niveau de rigueur de l'auteur, qui n'hésite pas à contester les doctrines posées par ces prédécesseurs, fussent-elles généralement admises et formidablement délicates.

Quoi qu'il en soit, on peut voir que la méthode qu'introduit Ibn Khaldûn est un alliage d'induction et de déduction. Il y a un va-et-vient constant entre les deux versants de ses raisonnements pour assurer la validité de ceux-ci, autant que faire se peut. Et en fondant ceux-ci à la fois sur la rationalité et sur la révélation, il opère, au niveau de la méthode elle-même, une fusion entre les traditions scientifiques grecques et arabes afin de fournir une discipline historique qu'on pourrait qualifier de pratique scientifique hybride.

Une fois ses conclusions atteintes, il pourra ainsi fournir au lecteur une vue d'ensemble de ce qu'est la société, des états qui l'affectent et de la manière de valider les énoncés auxquels il est confronté concernant ceux-ci. Le domaine de l'impossible, c'est alors tout ce qui sort du cadre qui a été établi et qui ne pourrait y être incorporé par des raisonnements acceptables pour tous. Et la meilleure preuve de l'acceptabilité des prémisses d'Ibn Khaldûn c'est qu'elles ont parcouru les six derniers siècles sans qu'une critique exhaustive en ait été faite pour être ensuite considérée comme une disqualification définitive du texte. Quoi qu'on puisse dire des opinions de son temps, l'usage qu'il en fait garde aujourd'hui toute sa validité. Malgré le caractère céléberrime de l'ouvrage, aucun historien n'a été en mesure de disqualifier tant dans l'imaginaire populaire que dans la pratique

scientifique quotidienne puisqu'ils sont nombreux, savants comme simples amateurs, à continuer de se référer à Ibn Khaldûn pour penser le monde contemporain et le monde arabe en particulier.

En fin de compte, on peut dire qu'Ibn Khaldûn pense l'histoire du point de vue d'un homme issu d'une culture arabe, baigné dans une tradition intellectuelle impériale fortement hellénisée. Il n'établit pas de séparation étanche entre les deux sources, rationnelle et traditionnelle, de sa pratique historique pour des raisons liées au besoin d'une multitude de sources pour valider les savoirs. Il les articule dans un « tout » aussi cohérent qu'il lui est possible de le faire et rejette toutes les méthodes historiographiques antérieures comme ne répondant pas aux besoins de son temps. C'est de cette manière qu'il crée un nouveau type d'histoire dont il se veut le premier spécimen de praticien.

2.1.2. Le rejet de l'approche des juristes

Après avoir rejeté l'approche des historiens du passé pour des raisons méthodologiques, il se trouve forcé d'aborder celle des juristes qui inspirèrent ces historiens pour fonder leur discipline. Si les deux pratiques partagent une même méthode, celle de la critique des transmetteurs, c'est pour une raison simple : toutes deux s'intéressent à des récits portant sur le passé. C'est à partir de ce constat que s'engage la discussion du traitement, par les juristes, des questions liées à la validation des récits historiques rapportés. Ce traitement est divisé en deux parties, l'une est adressée aux juristes faisant un usage excessif de la critique des transmetteurs, comme dans les cas où il est question d'informations relatives aux événements⁷⁷, l'autre est adressée aux juristes en général, qui « expliquent les motifs des dispositions légales sur la base des visées de celles-ci »⁷⁸ et qui peuvent confondre les problèmes de cette science avec ceux d'une autre science.

En effet, l'histoire des « jours des Arabes » (*ayyām al-'arab*), le genre auquel appartient le *Kitāb al-'ibar*, est issue d'une tradition orale transmise de génération en génération et posée, par écrit, par les figures canoniques citées dans la section précédente.

⁷⁷ Ibn Khaldûn, trad. Cheddadi (2002), *Le Livre des Exemples*, p. 254-255.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 256-257.

Les récits rapportés ont donc un statut similaire à celui des hadiths et il en est de même de la méthode utilisée pour les valider. Ce sont des récits, donc des propos relevant du particulier, dont il n'existe, à première vue, pas d'autres moyens de les valider que d'évaluer la fiabilité de celui qui les transmet.

En histoire, c'est donc l'approche des juristes, qui consiste à opérer la critique des transmetteurs, qui est préconisée par tradition. La critique des transmetteurs est donc un emprunt, et ce que critique Ibn Khaldûn c'est l'usage de celle-ci pour traiter des informations historiques. Cette critique ne pouvant pas être étendue aux hadiths qui font partie de la révélation en raison de la limitation que constitue la possibilité du miracle⁷⁹. Les hadiths, traitant de la vie du prophète, sont liés à un contexte étranger au registre de la normalité où la division entre nécessaire, possible et impossible n'est pas applicable. Ces récits sur la vie du prophète sont donc distincts, par leur sujet, par leurs problèmes et par la manière dont ceux-ci y sont traités, des récits de types historiques. Le miracle introduit ainsi un statut d'exception épistémique pour ce type de discipline.

Pour clarifier la séparation entre les deux registres, celui de la révélation et celui de l'histoire, Ibn Khaldûn exige que l'on distingue entre ce qui concerne la loi religieuse et ce qui concerne les événements. Après avoir cité les différents exemples de récits invraisemblables rapportés par les historiens, il ajoute :

Il existe bien d'autres exemples du même type. Leur examen suppose la connaissance de la nature de la civilisation. C'est la voie la meilleure et la plus sûre pour l'appréciation des informations et la distinction entre le vrai et le faux. Elle doit précéder la critique des transmetteurs. On ne devrait recourir à cette dernière qu'après qu'il a été établi que l'information est en elle-même possible ou impossible. Si celle-ci est impossible, il n'est plus besoin de procéder à la critique des transmetteurs. Les théoriciens (*ahl an-nazār*) considèrent une information comme suspecte lorsque sa signification littérale aboutit à une impossibilité, ou lorsqu'on ne peut lui donner une interprétation acceptable pour la raison. La critique des transmetteurs est, par contre, la méthode appropriée quand il s'agit d'authentifier les informations relatives à la loi religieuse. La plupart d'entre elles concernent des obligations exprimées sous forme de commandements. Le Législateur ordonne de s'y conformer pour autant que leur vérité est établie comme probable. Or, ce qui permet d'établir la vérité du probable, c'est la confiance dans les transmetteurs, résultant de leur probité et de leur rigueur. Pour établir la vérité et l'authenticité des informations relatives aux événements, on doit nécessairement prendre en considération leur conformité. On doit examiner la possibilité même de leur production; ce qui, dans ce cas, est plus important que la critique des transmetteurs et en constitue le préalable. Ce qui est visé par un discours exprimant un commandement dérive exclusivement de ce discours;

⁷⁹ *Ibid.*, p. 15.

alors que ce qui est visé par un discours informatif dépend à la fois de ce discours et de sa conformité à un objet extérieur.⁸⁰

C'est donc dire que l'approche des juristes appliquée à l'histoire est secondaire et doit venir après l'usage de la méthode que propose d'adopter Ibn Khaldûn. Restreindre la pratique des historiens à la critique des transmetteurs reviendrait à rejeter toute tentative de correspondre au réel et fait de l'histoire une discipline plus proche des contes ou des légendes que des disciplines scientifiques. En rejetant l'approche méthodologique traditionnelle, l'auteur propose donc de rattacher l'histoire à la science rationnelle plutôt qu'aux disciplines liées à la révélation dont elles sont traditionnellement plus proches. Il propose de procurer à l'histoire un cadre méthodologique qui la rendrait indépendante des méthodes préconisées par les juristes. De plus, il le fait à partir d'une distinction entre les registres sémantiques, et conséquemment entre les modalités de validations des énoncés propres, d'une part, aux discours historiques, et d'autre part, aux discours juridiques. Les énoncés de chacun ont donc des « natures » totalement distinctes.

Cela n'implique pas un rejet total des méthodes pertinentes que pourraient proposer les juristes, mais limite leur champ d'application en ce qui concerne l'histoire, tout en les faisant passer après une méthode propre à l'objet dit historique. La séparation est donc opérée entre *khavar* (événement ou fait), que l'on retrouve dans le titre de l'ouvrage et que nous avons traduit par prédicat, et *isha* (commandement ou parole). Il y a alors une autre distinction entre ce qui relève du discours et ce qui relève du factuel. L'histoire s'intéresse aux faits, pas aux propos ayant le statut d'impératifs.

C'est là la seconde distanciation qu'opère Ibn Khaldûn entre sa discipline et les autres pratiques scientifiques qui pourraient y être apparentées.

2.1.3. L'opposition au Kalam

Le troisième groupe auquel s'oppose Ibn Khaldûn, c'est celui des praticiens du *kalam*, les *mutakallimun*. Ces termes seront incorrectement traduits par les traducteurs pour donner respectivement « théologie » et « théologiens ». Mais cette discipline n'est pas, pour Ibn

⁸⁰ *Ibid.*, p. 254-255.

Khaldûn, une finalité en elle-même comme pourrait l'être la théologie chrétienne. Il la définit d'abord et avant tout comme une science instrumentale dont l'objectif est circonscrit. Voilà ce qu'il en dit dans le chapitre consacré au *kalam* : « Le *kalam* est une science où l'on présente des preuves rationnelles à l'appui des articles de foi ainsi qu'une réfutation des innovateurs qui s'écartent en matière de dogme des voies des premiers musulmans et des adeptes de la sunna. »⁸¹

La pratique du *kalam* est avant tout une pratique discursive, il s'agit de débattre des articles de foi en usant d'arguments logiques. Si nous traitons ici de cette discipline, c'est parce qu'elle est aujourd'hui largement défendue par les auteurs modernes ou modernistes qui y voient une avenue possible pour le renouvellement de la pensée islamique⁸². Or, Ibn Khaldûn s'y oppose pour toute une série de raisons qu'il est important de clarifier.

⁸¹ *Ibid.*, p. 889.

⁸² Prenons un exemple aussi récent que possible celui de Faouzia Charfi qui fut secrétaire d'État à l'enseignement supérieur en Tunisie durant la période post-révolutionnaire. Cette scientifique de renom a offert une entrevue au journal *le Monde* où s'exprime tout l'amateurisme de la scientificité maghrébine de ces élites se réclamant de la modernité. À la question du journaliste qui lui demande « Le monde musulman a une tradition scientifique riche. Quels en sont les grands courants? » elle répond :

« Le monde musulman était à l'avant-garde de la science entre les VIIIe-IXe siècles et le XVe siècle. La science arabe a innové, elle a introduit de nouveaux concepts. On pourrait citer Ibn al-Haytham (Alhazen pour les latins) qui jette les bases au début du XIe siècle de la théorie de l'optique. Il formule les lois de la réflexion qu'on étudiera plus tard à l'université comme les lois de Descartes. Il s'est aussi intéressé à l'astronomie. Il a écrit un ouvrage extrêmement intéressant : *Doutes sur Ptolémée*. Ptolémée voyait le monde avec une Terre au centre, la Lune satellite de la Terre, et tout gravitait autour de la Terre. Alhazen pose un certain nombre de questions sur la démarche de Ptolémée sans toutefois remettre en cause le géocentrisme.

On peut aussi s'intéresser à un autre foyer de la science musulmane : l'observatoire de Maragha mis en place en Iran au XIIIe siècle et qui a permis à un certain nombre d'astronomes de proposer une vision du mouvement des planètes beaucoup plus mathématique que dans le système de Ptolémée. À l'époque, les penseurs réfléchissaient de manière très libre sur tous les sujets scientifiques.

On pourrait aussi parler d'Al-Jahiz (776-869), un savant mutazilite - école théologique rationaliste - qui s'était intéressé aux êtres vivants. Il a écrit ce fameux *Livre des animaux*, un ouvrage magnifique. Al-Jahiz introduit déjà la notion d'évolution des espèces et interroge le rôle que peut jouer l'environnement dans cette évolution. C'est une rupture par rapport à ce qu'on pensait alors. Après lui, il y a eu les membres de l'association Ikhwan al-Safa (les Frères de la pureté) qui présentent au Xe siècle une chronologie d'apparition des êtres vivants. Puis Ibn Miskawayh au XIe siècle qui parle, lui aussi, de l'évolution des espèces. Et Ibn Khaldoun au XIVe siècle a un passage magnifique dans les *Prolégomènes* où il parle de l'évolution des espèces. Ibn Khaldoun évoque un homme doué de raison qui vient après le monde simiesque. »

Le procédé est subtil mais simple, il consiste à sortir la science en contexte islamique de son contexte historique propre. Ainsi, le lecteur remarquera que tous les débats sous-jacents aux différents exemples sont en fait des débats emblématiques de l'histoire des idées en Europe. La question du géocentrisme n'est pas un enjeu majeur des luttes intellectuelles tout comme celle du « monde simiesque ». Nous montrerons ici pourquoi cette perspective est profondément nocive, surtout lorsqu'elle est jointe à une réécriture approximative des débats

L'émergence de cette discipline s'explique à la fois par des causes endogènes et exogènes à la société islamique des premiers temps. Ibn Khaldûn ne traitera que de la seconde catégorie de causes pour expliquer l'origine du *kalam*. De fait, la première catégorie de causes (exogène) est décrite par des commentateurs contemporains et n'est absolument pas liée à l'histoire réelle du *kalam*.

Ce que nous disent ces commentateurs c'est que cette discipline fut développée pour permettre de défendre les énoncés révélés vis-à-vis des théologiens chrétiens qui utilisaient déjà abondamment la philosophie grecque pour soutenir les dogmes énoncés par le christianisme. Pour faire face aux critiques issues des peuples nouvellement conquis et ainsi faciliter l'intégration des nouvelles populations au sein de la communauté islamique, il était nécessaire d'user des mêmes outils (la logique grecque) pour convaincre ces nouveaux interlocuteurs. Dans les faits, on peut bel et bien comparer les pratiques des théologiens non musulmans avec celle des praticiens du *kalam*, mais la comparaison se limite aux aspects techniques du discours (usage de la logique, modèles argumentatifs, etc.). Les liens entre les deux pratiques ne vont pas au-delà de ces aspects et ne rejoignent pas la teneur des discussions en tant que telles.

théologiques comme c'est le cas de la réponse de Charfi à une autre question cruciale; « Le dogmatisme s'est imposé à la place? ». Selon elle :

« Là, le rôle du pouvoir politique est fondamental. Celui-ci s'était appuyé sur les oulémas, les hommes de la tradition, qui eux-mêmes ne voulaient pas d'une science qui remette en cause la vérité de la révélation. À partir des Xe-XIe siècles, la pensée acharite s'impose, en rupture avec le mutazilisme. Cette pensée pose que la puissance de Dieu domine le monde. Les lois scientifiques ne sauraient donc remettre en cause cette toute-puissance. Dieu est la cause première mais il est aussi maître des causes secondes. Il n'y a pas de principe de causalité. Et s'il n'y a pas de causalité, il n'y a pas de science.

Au XIe siècle, l'un des penseurs emblématiques de ce courant acharite, Abû Hamid Muhammad al-Ghazali, écrit que la raison n'est à retenir que si elle est au service de la vérité de la révélation. Un peu moins d'un siècle plus tard, à Cordoue, le grand philosophe andalou Ibn Rushd (Ibn Rushd en latin) a remis en cause les arguments d'Al-Ghazali pour redonner à la raison toute sa place. Mais aujourd'hui, c'est la pensée d'Al-Ghazali, source d'enfermement dogmatique, qui domine dans le monde musulman et non celle d'Ibn Rushd. »

Nous ne pouvons pas entrer dans le détail de toutes les généralités qui s'accumulent dans ce passage mais qu'il suffise au lecteur de garder en tête ces remarques pour qu'il puisse les comparer aux extraits d'Ibn Khaldûn sur la question que nous proposons maintenant d'analyser. Particulièrement celles concernant l'histoire de l'émergence de la position théologique acharite, F. Bobin (15 octobre 2017), « La science a disparu du monde musulman au cours des siècles ».

D'autre part, et c'est sur ce point que s'étend Ibn Khaldûn⁸³, le *kalam* émergea en raison des problèmes suscités par la lecture des textes révélés. Il part d'une division entre deux types de versets où se trouvent des descriptions de Dieu. Les premiers sont explicites alors que les seconds sont ambigus. Ce qui est en jeu ici c'est l'unicité divine qui pourrait être altérée sitôt que des éléments d'anthropomorphisme y seraient introduits. La religion musulmane prescrit aux fidèles une série de croyances :

Ce sont les principaux articles de foi avec les preuves logiques qui les fondent. Les indications qui sont fournies à leur appui par le Coran et la Sunna sont nombreuses. C'est à partir de ces indications que les premiers musulmans (salafi) les ont tirés. Les docteurs ont montré la voie pour leur adoption et les grandes autorités en ont établi la vérité. Plus tard, cependant, surgirent des divergences au sujet de certains points de détail de ces articles de foi. La plupart de ces divergences avaient pour origine les versets ambigus. Cela conduisit à des querelles et à des controverses, et l'on eut recours à l'argumentation logique en plus de l'autorité de la tradition. Ainsi naquit la théologie (*kalam*).⁸⁴

L'attitude des penseurs musulmans confrontés à ces versets est extraordinairement diversifiée. La discussion qui en découlera constituera donc un ensemble nommé *kalam* qu'Ibn Khaldûn qualifie de *'ilm* (science/connaissance). Cette discipline n'a donc pas la même teneur d'un auteur à un autre et doit être comprise à partir de sa trajectoire historique. C'est cette trajectoire et les causes permettant d'expliquer les différentes tendances qui intéressent Ibn Khaldûn.

Le cadre fondamental de la discipline est celui de la croyance musulmane. Nul musulman ne peut la rejeter sans être du même coup exclu des débats. Il n'est évidemment pas possible de rejeter les énoncés du Coran, il faut donc les agencer de manière telle que l'on puisse écarter ou minimiser les doutes. Mais comme certains passages ne sont pas explicites, les configurations possibles sont nombreuses. On pourrait résumer celle-ci par deux grands ensembles. D'un côté il y a la position des anciens (salafi) et de ceux qui s'inscrivent dans leur voie qu'Ibn Khaldûn qualifie également par le même terme malgré le fait qu'ils soient contemporains des praticiens du *kalam*. De l'autre côté il y a les innovateurs (*mubtadi'ati*) ceux qui professent des innovations (*bid'a*), blâmables par essence puisqu'elles modifient le contenu de la révélation pour substituer aux croyances révélées de nouvelles opinions contraires aux anciennes. Ceux-ci sont divisés par Ibn Khaldûn en trois groupes qui

⁸³ Ibn Khaldûn, trad. Cheddadi (2002), *Le Livre des Exemples*, p. 889 et suivantes.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 898.

peuvent se rejoindre : les *mutakallimun* (partisans du *kalam*), les *mu'tazilites* (ceux qui se séparent de la communauté), les modernes (ceux qui viennent après/les derniers – *mutaakhiroun*). Bien entendu, aucun de ces groupes n'acceptera l'accusation d'être l'auteur d'une innovation blâmable. En effet, le texte coranique est explicite quant à ceux qui introduisent ce genre de choses.⁸⁵

Ibn Khaldûn prend clairement parti pour les anciens et condamne explicitement la pratique des praticiens du *kalam* comme une nuisance publique. Mais encore là il y a des nuances puisque la discipline en tant que telle est une réalité à toutes les époques de l'âge d'or de l'Islam, et les auteurs voulant endiguer ses dérives devront nécessairement s'y investir ne serait-ce qu'à titre d'étudiants. Ainsi le *kalam* deviendra une discipline discursive où s'affronteront les partisans des anciens, des innovateurs, des modernes et des *mu'tazilites*.

Sa condamnation de la discipline en entier étant d'abord et avant tout fondée sur les circonstances propres à l'époque où il vit, Ibn Khaldûn se permettra de prendre parti pour certains auteurs ayant investi ce champ du savoir. Ces derniers ayant pris la défense de la tradition des anciens contre les innovations, ils ne sont pas qualifiés de *mutakallimun* malgré le fait qu'ils pratiquent, de fait, le *kalam*.

Au fond, ce qu'il reproche aux auteurs ce n'est pas la discussion ni l'usage d'arguments rationnels. Ce qui le pousse à les condamner, c'est avant tout le mélange des genres qu'ils induisent. Pour Ibn Khaldûn, les disciplines liées à la révélation sont séparées et indépendantes de celles liées à la rationalité (aussi appelées « sciences philosophiques »). Au-delà de la question des innovations blâmables, ce qui pousse l'auteur à refuser l'avenue tracée par le *kalam*, c'est qu'elle implique de confondre le sujet, les problèmes et la méthode de deux registres cognitifs distincts. Les modernes, pour lui, sont justement ceux qui ont usé à la fois de philosophie et de *kalam*, d'une manière telle qu'il devient impossible au lecteur de faire la distinction entre l'une et l'autre. Cette manière de faire en vint à rendre impossible toute étude rigoureuse des disciplines philosophiques, mais aussi des disciplines liées à la révélation. Les objectifs des unes comme des autres devenant ainsi impossibles à atteindre.

⁸⁵ L'innovation blâmable est explicitement condamnée par le texte coranique et par le prophète. Ceux qui s'en rendent coupables sont passibles de certains des pires châtements divins.

Le *kalam* est donc acceptable, selon notre auteur, en fonction des objectifs pratiques qu'il se donne relativement à un contexte particulier. C'est pourquoi il en arrive à la conclusion qu'il est devenu utile, mais pour des raisons de compréhension et non pour des considérations liées à la pratique :

En bref, on doit savoir que la théologie (*kalam*) n'est pas, de nos jours, indispensable aux étudiants. Car les hérétiques et les innovateurs ont disparu, et les grandes autorités de la Sunna nous protègent contre eux avec leurs ouvrages et leurs traités. Les arguments logiques étaient nécessaires lorsqu'il fallait défendre et faire triompher les articles de foi. Mais aujourd'hui, ce qu'il en reste, ce sont des discussions en des termes ambigus ou généraux dont le Créateur est exempt. (...)

Cependant, le *kalam* demeure fort utile pour quelques individualités et pour les étudiants. Car un savant qui est chargé de transmettre la Sunna ne saurait ignorer les argumentations théoriques qui doivent être produites pour défendre les articles de foi sunnites.⁸⁶

Pour mettre fin aux débats, la solution que choisit d'adopter Ibn Khaldûn est de supporter certains auteurs et d'adhérer implicitement à leurs positions. C'est donc en prenant parti pour Al-Ashari « qui est la plus haute autorité en matière de *kalam* »⁸⁷ qu'il exprime le plus clairement son avis sur ces questions. Plutôt que d'adopter la position d'un des extrêmes, il choisit de suivre « celui qui adopta une position médiane entre les différentes voies »⁸⁸. C'est là le meilleur indice permettant de positionner Ibn Khaldûn comme tout autre chose qu'un rationaliste radical comme certains acteurs contemporains ont tenté de le décrire⁸⁹. Il n'est pas non plus un littéraliste rigide. Il choisit plutôt la voie médiane et se prononce contre toute discussion susceptible de produire des troubles ou de susciter de la violence au sein de la communauté. Que cette violence vienne du pouvoir, comme dans le cas de califes supportant les *mu'tazilites*, ou qu'elle vienne des tenants de la position des anciens, comme on peut le voir de nos jours. Le chemin qu'il préconise dans tous les cas est celui d'une discussion rigoureuse, mais également honnête entre gens raisonnables et fidèles aux principes énoncés par la révélation.

Pour clore cette section, soulignons certains éléments importants. Le *kalam* renferme traditionnellement deux ensembles de questions. Les unes concernent la liberté des actes humains que l'on qualifierait aujourd'hui comme étant la question du déterminisme (*qadar*).

⁸⁶ Ibn Khaldûn, trad. Cheddadi (2002), *Le Livre des Exemples*, p. 904.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 900.

⁸⁸ *Ibidem*.

⁸⁹ Comme nous l'avons vu plus haut dans les remarques faites par Faouzia Charfi.

Les autres concernent les attributs divins où il est question de déterminer les rapports entre Dieu et ses attributs afin de maintenir intacte l'unicité divine. Or, il est très étrange que la première catégorie de questions, qui occupe la plus grande partie des recueils de *kalam* ne soit pas abordée dans le détail par Ibn Khaldûn dans la section qu'il dédie à cette discipline⁹⁰. Une analyse bien plus étendue serait nécessaire pour permettre d'expliquer ce choix, mais contentons-nous de dire que cette omission de taille ne semble pas empêcher Ibn Khaldûn de rejeter l'approche des praticiens du *kalam*. Néanmoins, ce rejet est ainsi, de facto, limité à ce qui concerne la discussion des attributs divins et ne saurait être étendu aux questions liées à la liberté des actes humains. Une partie substantielle de la discipline est ainsi épargnée par ses critiques puisque la notion de *qadar* n'est citée qu'à titre d'attribut divin plutôt qu'en tant que question indépendante.

⁹⁰ Si la notion de *qadar* est bel et bien présente dans le texte, Ibn Khaldûn ne la distingue pas de la question des attributs divins. Elle n'est citée qu'à titre d'article de foi parmi d'autres. En aucun cas, les querelles interminables ayant secoué le monde musulman pendant des siècles autour de cette question depuis Hunayn Ibn Ishaq ne sont abordées. Il est d'ailleurs difficile de faire la séparation entre les auteurs puisque plusieurs ont rédigé à la fois des ouvrages philosophiques et des textes de débats portant sur les attributs divins en adoptant une variété impressionnante de divisions des sciences. Ainsi, tant Ghazali qu'Avicenne ont rédigé des ouvrages ayant eu une influence déterminante sur les deux disciplines.

2.2. Aristote et la « science nouvelle » d'Ibn Khaldûn

2.2.1. La logique scientifique aristotélicienne d'Ibn Khaldûn

La lecture que fait Ibn Khaldûn de la logique aristotélicienne, donc de l'Organon, n'est pas en elle-même une innovation. Il l'emprunte à une longue tradition. Cette dernière remonte, au moins, à l'approche logique de l'école d'Alexandrie. Elle passe par les premiers lecteurs arabes de l'Organon – dont les plus illustres, nous dit l'auteur, sont Fârâbî, Avicenne et Ibn Rushd⁹¹ – et elle se poursuit jusqu'aux maîtres directs d'Ibn Khaldûn pour aboutir à lui.

Les grandes lignes de la lecture qu'il fait de l'Organon se trouvent exposées au chapitre XXII de la section VI du livre I du *Kitāb al-'ibar*⁹². Ce chapitre est dédié à l'exposition de la logique en général et porte le titre révélateur suivant : « La science de la logique » (*'ilm al-mantiq*)⁹³.

On peut considérer ce chapitre comme étant divisé en deux parties. D'abord un exposé de ce qu'est la logique en tant que telle en se fondant sur l'exposé d'Aristote, suivi du récit de son évolution historique en tant que discipline depuis l'époque pré-aristotélicienne jusqu'à celle d'Ibn Khaldûn. L'auteur y distingue entre plusieurs catégories d'auteurs : les pré-aristotéliciens, Aristote, les successeurs grecs d'Aristote, les premiers lecteurs arabes (Fârâbî, Ibn Sina et Ibn Rushd), les successeurs de ceux-ci (Fakhr ad-din al-Khatib, Afdal ad-din al-Khunaji) et finalement les critiques de la logique (qui se divisent entre ceux qui lui accordent une certaine validité comme le fait Ghazali et ceux qui la rejettent complètement – ce dernier groupe incluant ceux qu'il nomme « les premiers musulmans » ainsi que les « théologiens »).

D'abord, le chapitre en question débute par une définition de la logique qui se lit comme suit : « Elle (la science de la logique) consiste en un ensemble de règles qui

⁹¹ Ibn Khaldûn, trad. Cheddadi (2002), *Le Livre des Exemples*, p. 961.

⁹² On peut également trouver le détail de l'interprétation khaldûnienne de la logique aristotélicienne dans ses commentaires dédiés à la question. Ces commentaires ne sont toujours pas disponibles en traduction lisible pour le lecteur nord-américain.

⁹³ Ibn Khaldûn, trad. Cheddadi (2002), *Le Livre des Exemples*, p. 959.

permettent de distinguer le vrai du faux, tant dans les définitions qui font connaître les quiddités que dans les arguments qui conduisent aux jugements de véridicité. »⁹⁴

De cette définition, on peut extraire une série d'éléments. D'abord, il est dit que la logique a une matière/objet. C'est le premier élément de la définition. La logique est divisible en parties, qui sont autant de « règles », et c'est ce en quoi « consiste » la logique. Prise globalement, la logique est « un ensemble de règles ».

Cependant, il ne s'agit pas ici de n'importe quelles règles, mais bien de celles « qui permettent de distinguer le vrai du faux » au sein d'un discours, quel qu'il soit. L'auteur divise ensuite ce discours en deux catégories d'énoncés. La logique s'intéresse d'abord aux énoncés définitionnels et ensuite aux énoncés argumentatifs. On pourrait ajouter que ces énoncés définitionnels et argumentatifs sont donc distingués de ceux qui ne le sont pas, mais l'analyse de ce dernier point ne nous intéresse pas ici. Notons simplement qu'il pourrait s'agir ici des énoncés révélés qui sont plutôt le sujet des disciplines liées à la révélation. Cela expliquerait sa condamnation de l'usage que font les *mutakallimun* de la logique. Une autre possibilité serait qu'il s'agit d'énoncés propres aux sciences non théorétiques⁹⁵.

Quoi qu'il en soit, l'auteur affirme qu'est définitionnel et logique, l'énoncé qui « fait connaître les quiddités ». Il ajoute qu'est argumentatif l'énoncé qui « conduit aux jugements de véridicité ». Il est primordial ici de saisir la rigueur de l'exposé d'Ibn Khaldûn et sa conformité aux propos d'Aristote lui-même. Il serait inutile ici de détailler l'ensemble des éléments contenus dans ce segment, contentons-nous donc du commencement, la définition elle-même et ce qu'elle est. Nous pourrons ensuite vérifier la validité de la définition que l'auteur donne de la logique pour finalement aborder les fondements épistémiques de celle-ci (sujet, problèmes, méthode et fin). De cette manière, nous pourrons fonder adéquatement la preuve du caractère aristotélien de la logique scientifique d'Ibn Khaldûn. Cet aspect,

⁹⁴ *Ibidem.*

⁹⁵ Il est intéressant de noter que les sciences relevant de la philosophie pratique ne sont pas citées par Ibn Khaldûn dans sa division des sciences philosophiques. Ainsi, sa « science nouvelle » ne trouve pas sa place dans cette division. Conséquemment, dans tout le chapitre dédié aux sciences, l'histoire n'est pas citée une seule fois. C'est au lecteur que revient la tâche de lui trouver une place. Néanmoins, la médecine, qui est dite être une branche de la physique est divisée en deux parties. La première (théorique) est placée dans la division des sciences philosophiques alors que l'autre (pratique) est placée dans la section consacrée aux arts. Ce choix n'est pas anodin, nous y reviendrons par la suite.

nous semble-t-il, traverse l'ensemble de son œuvre majeure et préside à l'élaboration de sa nouvelle science.

Qu'est-ce qu'une définition?

Comme il s'agit ici de traiter d'une définition, il faut se pencher sur ce que nous en dit Aristote. On retrouve une définition de la définition dans les deux traités de l'Organon où il est question des discours démonstratif et dialectique (*Seconds Analytiques* et *Topiques*).

Dans sa première définition, celle des *Seconds Analytiques*, Aristote élabore une typologie de la définition⁹⁶. Il existe, nous dit-il, trois sortes de définitions. En d'autres termes, la définition devient un genre au sein duquel trois espèces peuvent être distinguées. « (...) la définition est, en un premier sens, un discours indémontrable de l'essence; en un second sens, un syllogisme de l'essence ne différant de la démonstration que par la position des termes; et en un troisième sens, la conclusion de la démonstration de l'essence. »⁹⁷

La première est dite être purement nominale, c'est un principe de la démonstration. Il donne l'exemple de la définition du triangle dont on peut dire qu'elle est purement conventionnelle. Il aurait été possible de nommer le triangle autrement, mais c'est par convention que le triangle est dit être ce type de figure-ci plutôt qu'un autre. Cette définition peut alors être utilisée dans le cadre d'une démonstration visant un type de triangle particulier, par exemple le triangle isocèle.

Une seconde définition est dite être un syllogisme dont on a modifié l'emplacement des termes. Dans un syllogisme démonstratif, la majeure est liée à la conclusion par le biais de la mineure. Ainsi, on exprime une causalité. Dans le cas d'une définition prenant la forme d'un syllogisme, il ne s'agit pas d'exprimer une causalité, nous avons donc affaire, nous dit Aristote, à une quasi-démonstration. Par exemple, dans une démonstration où l'on tenterait de faire connaître le phénomène du tonnerre, on placerait l'extinction dans les nuages dans une position intermédiaire pour la mettre en relation de causalité avec son effet, le bruit (feu). Dans le cas d'une définition du second type, les deux derniers termes seraient plutôt inversés

⁹⁶ Aristote, *Seconds Analytiques*, I, 8, 75b30.

⁹⁷ *Ibid.*, II, 10, 11.

et l'on aboutirait à la formule suivante : qu'est-ce que le tonnerre? C'est l'extinction du feu dans les nuages. Cette dernière formule n'exprime aucune relation de cause à effet, ce qui n'est pas le cas d'une démonstration où la position du bruit serait à la fin de l'énoncé. La formule exprime plutôt une définition et conclut donc un syllogisme dialectique de l'essence.

Finalement un troisième type de définition est dit être une conclusion d'un raisonnement démonstratif exprimant l'essence d'une chose.

Il faut maintenant déterminer à quel type de définition appartient celle qu'Ibn Khaldûn propose pour la logique. Procédons par élimination. Si elle était purement nominale, il s'en servirait comme d'une prémisse pour la démonstration. Or, le projet khaldûnien n'est pas, selon ce qu'il explicite, d'élaborer une démonstration, mais plutôt de fonder une science. En ce sens, son projet n'est pas purement démonstratif, mais dialectique⁹⁸. On ne pourrait donc pas dire que sa définition est purement nominale. À moins de dire qu'une définition purement nominale peut également être une prémisse d'un raisonnement, il n'est apparemment pas possible d'associer la définition khaldûnienne de la logique au premier type de définition.

On pourrait également exclure la possibilité que la définition de la logique qu'il propose soit du dernier type. En effet, comme son texte ne renferme pas de démonstration, il serait difficile de faire dériver cette définition d'un raisonnement ayant ce statut. En fait la seule définition de ce type que renferme la *Muqaddima* c'est la définition de ce qu'est la *'umran*. Ibn Khaldûn la fait dériver d'une conclusion qu'il a été chercher chez « les philosophes » et qui dit que « l'homme est politique par nature ». Il énonce ce principe à deux reprises. D'abord au tout début du premier livre, et une seconde fois au début du chapitre 3 de la section VI où il propose un exposé de ce qu'est l'intelligence empirique. Ainsi, la seule conclusion pouvant être associée à une démonstration (pour autant que la philosophie politique classique soit un discours démonstratif) ne se trouve pas ailleurs que dans ces deux occurrences. Le reste du traité ayant plutôt un statut dialectique, il faut donc exclure la

⁹⁸ La démonstration concerne plutôt le caractère nécessaire de la société humaine.

possibilité que la définition de la logique soit la conclusion d'une démonstration, qui serait formulée par Ibn Khaldûn lui-même.

Finalement il nous semble plus plausible d'affirmer que la définition de la logique appartient au second type. C'est une quasi-démonstration, ou un syllogisme dont on a inversé les termes. Cette dernière analyse se confirme lorsqu'on aborde la seconde définition de la définition que donne Aristote dans ses *Topiques* et qui est donc une définition associée à la dialectique en particulier : « La définition est une formule qui exprime l'essentiel de l'essence d'un sujet »⁹⁹.

Il ne s'agit pas ici de n'importe quelle définition, mais bien de la définition dialectique. Une formule opérant sur un plan purement nominal ne saurait exprimer l'essentiel de l'essence et il en est de même pour la conclusion d'un syllogisme démonstratif, puisque la simple conclusion d'une démonstration ne fait pas connaître l'essence¹⁰⁰. Il faut donc dire que la définition dont parle ici Aristote est celle du second type, celle qui constitue un syllogisme ou une quasi-démonstration, ce qu'il qualifie dans sa typologie de « syllogisme de l'essence ».

On peut déjà voir qu'en ce qui concerne la définition qu'il adopte de la définition, le propos khaldûnien est exact, mais qu'il s'est permis de remplacer une formule (l'essentiel de l'essence) par un terme qu'il juge équivalent (quiddité). Lorsqu'il dit que « les définitions fond connaître les quiddités », il se contente d'appliquer les recommandations d'Aristote lui-même lorsqu'il dit que : « [...] tout prédicat possible d'un sujet doit nécessairement, soit s'échanger avec lui en position de prédicat d'un sujet concret, soit ne pas le faire. S'il s'échange avec lui, il doit être définition ou propre; définition s'il exprime l'essentiel de l'essence, propre s'il ne l'exprime pas [...] »¹⁰¹.

C'est en accord avec ce principe qu'Ibn Khaldûn construit sa propre définition de la logique. En effet, si l'on dit que « l'essentiel de l'essence d'un sujet c'est sa quiddité », on peut remplacer « l'essentiel de l'essence » par quiddité et obtenir ainsi un prédicat

⁹⁹ Aristote, *Topiques*, I, 4, 101b35.

¹⁰⁰ « la définition des termes immédiats est une donnée indémontrable de l'essence ».

¹⁰¹ *Ibid.*, I, 8, 103b8.

définitionnel. Ainsi, la « quiddité » exprime l'essentiel de l'essence de « l'essentiel de l'essence ».

Quoi qu'il en soit, on peut dire que sa conception de la logique, il la tire directement du corpus aristotélicien lui-même par le biais d'une définition qu'il tire également du même corpus après avoir rigoureusement respecté les critères permettant de fonder une définition. La critique de tous les autres logiciens, qui constitue l'essentiel du chapitre qu'il dédie à cette science est une preuve supplémentaire nous permettant de renforcer cette conclusion. S'il les rejette tous pour revenir à Aristote lui-même, c'est parce que c'est de lui qu'il tire sa propre conception de la logique. Mais il ne faut pas oublier que cette définition a un statut particulier, celui d'une quasi-démonstration, elle n'est donc qu'une forme de syllogisme dialectique exprimant l'essence de la logique.

Quelle finalité pour la logique?

Une fois explicitée la définition de la logique, il faut maintenant déterminer son utilité ou sa finalité¹⁰². C'est ce qui nous permettra d'en évaluer l'importance et donc de la situer dans une hiérarchie des sciences. Nous avons déjà vu dans la définition qu'elle (a) un sujet, les énoncés définitionnels ainsi que les jugements de véridicité, des problèmes, l'évaluation du statut des énoncés, une ou plusieurs méthodes, les différentes approches héritées de la tradition philosophique. En ajoutant à ces éléments celui qui constitue la fin de la logique, nous pourrions alors avoir une vue d'ensemble de ce qu'elle est en tant que discipline scientifique ou philosophique.

Ibn Khaldûn nous dit qu'il s'agit d'une science instrumentale¹⁰³ au service de la philosophie ou des sciences philosophiques (métaphysique et physique). L'objectif de cette discipline est de fournir des règles permettant de distinguer le vrai du faux. Plus encore, cette science de la logique est élevée au-dessus de la métaphysique elle-même et c'est en se

¹⁰² En accord avec le principe qu'il énonce lui-même; Ibn Khaldûn, trad. Cheddadi (2002), *Le Livre des Exemples*, p. 256.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 1073.

fondant sur elle qu'Ibn Khaldûn conclut à l'incapacité pour la métaphysique, d'atteindre ses finalités.¹⁰⁴

[...] pour ce qui est des démonstrations qu'ils (les philosophes) prétendent fournir au sujet des êtres existants, et qu'ils soumettent aux critères et aux règles de la logique, elles sont insuffisantes et ne permettent pas d'arriver au but. Celles qui concernent les êtres corporels constituent ce qu'ils appellent la science de la physique. Leur insuffisance réside dans le fait que la correspondance entre les conclusions mentales – auxquelles permettent d'aboutir, à ce qu'ils prétendent, les définitions et le raisonnement – et le monde extérieur n'est pas certaine. En effet, les premières sont des jugements de l'esprit, qui sont tous généraux, alors que les êtres existants du monde extérieur sont individualisés par leur matière.¹⁰⁵

En d'autres termes, après avoir analysé les prétentions des philosophes ainsi que les différentes disciplines qu'ils instituent, l'auteur en arrive à la conclusion que seule la logique peut encore être tenue comme une voie d'accès (possible) à la certitude, mais dans un registre très limité. Il ne se contente pas de contester la prétention de telle ou telle discipline philosophique au titre de philosophie première, il conteste le principe même de cette dernière. Les définitions et les raisonnements sont utiles, mais ne permettent pas d'atteindre la certitude quant à la correspondance entre les conclusions mentales et le monde extérieur. Leur utilité est donc limitée à un usage bien particulier, celui qui en est fait pour étudier ce qui relève non pas du certain, mais du vraisemblable ou du probable. Or, c'est précisément ce domaine qui est celui de la science de la civilisation ('ilm al- 'umran).

La logique est donc prise comme une matrice constituée d'un ensemble de règles pour permettre d'élaborer une discipline ayant un objectif similaire, mais appliqué à un registre discursif bien spécifique, celui des énoncés historiques. Alors que la logique s'élève au niveau de l'universel (quiddités et véridicité), l'histoire comprise comme une discipline philosophique, et donc fondée sur la logique, se limite au niveau du particulier. Du même coup on évite d'avoir à produire de pures abstractions qui seraient éloignées des perceptions sensibles puisque le discours historique est toujours rattaché à un objet concret et du même coup facilement vérifiable quant à sa correspondance.

On pourrait donc dire que la logique est en quelque sorte remise en question, mais ce serait mal comprendre la position d'équilibre où la place Ibn Khaldûn. La logique n'a en fait

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 1036 et suivantes.

¹⁰⁵ Ibn Khaldûn, trad. Cheddadi (2002), *Le Livre des Exemples*, p. 1039.

qu'une seule finalité, qui n'est pas d'atteindre la certitude en tant que telle, mais plutôt de juger le parcours emprunté par la pensée humaine. C'est cet élément qui est repris par l'auteur et qu'il adapte à un usage nouveau, l'élaboration de sa science. La logique reste donc « entière » au sens où il n'est pas nécessaire de lui retrancher quoi que ce soit. C'est aux disciplines qui y ont été associées par les autres philosophes qu'il suffit de s'en prendre pour « sauver » la logique comprise comme une science instrumentale.

Cet élément nous permet également de conclure que la science nouvelle est bel et bien une forme nouvelle de philosophie puisque la logique elle-même est un instrument au service non seulement de la métaphysique, mais également de la physique, en plus d'être lié explicitement à la philosophie.¹⁰⁶

Il reste encore beaucoup à dire au sujet de la conception qu'Ibn Khaldûn se fait de la logique elle-même. En effet, une analyse détaillée de l'ensemble des affirmations s'y rapportant et des divisions qu'il fait en son sein serait nécessaire à une compréhension adéquate de ce qu'elle est. Mais notre propos ici se limite à dire qu'il existe un fondement logique à la méthode scientifique qui se déploie dans la *Muqaddima*. Nous laissons donc à un travail ultérieur la tâche de préciser la structure exacte de la logique chez Ibn Khaldûn. Contentons-nous ici de noter qu'il existait, bien avant l'époque moderne, une critique radicale des prétentions de la métaphysique ne visant pas à limiter la réflexion au cadre de disciplines religieuses, mais poussant l'analyse jusqu'à l'élaboration de disciplines rationnelles alternatives. Voilà un élément central et passablement évident qui n'a, étrangement, été souligné par aucun commentateur accessible, à notre connaissance, au lecteur francophone.

2.2.2. La logique comme fondement d'une science naturelle (physique) de la société humaine

Du début à la fin de la *Muqaddima*, un concept revient constamment, la notion de *tabi'* et une multitude de déclinaisons de ce même terme. Généralement traduit par « nature », ce mot est utilisé comme un équivalent de la notion grecque de *phusis*. C'est à partir de cette

¹⁰⁶ Ibn Khaldûn, trad. Cheddadi (2002), *Le Livre des Exemples.*, p. 1073.

racine T-B-' qu'Ibn Khaldûn, reprenant ici la traduction usuelle du mot chez les philosophes arabes, traduira l'idée de « *phusis* » / « nature » par *tabi'a*. La base de sa science de l'histoire est, nous dit-il, une connaissance de la « nature de la civilisation humaine ». C'est cette connaissance qui permettra ensuite d'atteindre la finalité visée : valider les récits historiques rapportés. L'articulation du cadre épistémologique découlant de la physique avec les règles que fournit la logique constituera la fondation sur laquelle sera élevé tout l'édifice de la science khaldûnienne de la société. Nous avons déjà fait voir l'importance centrale de la logique, il nous reste à voir comment celle-ci est incorporée à la physique telle qu'Ibn Khaldûn l'a comprise.

Chez Aristote, la division des êtres quant à leur relation au mouvement et à la matière est tripartite. Elle correspond à la division qu'il opère dans les causes attribuables à ces êtres. D'une part, les êtres, nous dit-il, peuvent être soit unis ou liés à la matière, soit séparés d'elle. D'autre part, les êtres peuvent être soit mobiles soit immobiles.¹⁰⁷ De ces divisions, Aristote tire la conclusion qu'il existe trois sciences théorétiques : la Physique pour les êtres mobiles non séparés, les mathématiques pour les mobiles séparés, mais aussi pour les immobiles non séparés, la métaphysique pour les immobiles séparés. La science physique ou naturelle c'est donc l'étude d'une certaine catégorie d'êtres et ceux-ci sont connus par le biais de certaines causes : « Mais puisque les causes sont quatre, il appartient au physicien de les connaître toutes, et il rendra compte du pourquoi en physicien en le ramenant à toutes, la matière, la forme, le moteur, le ce en vue de quoi. »¹⁰⁸ Ces quatre causes sont donc celles qu'il est nécessaire de connaître pour rendre compte du pourquoi des êtres mobiles non séparés qu'il qualifie de « naturels ».

Ibn Khaldûn reprend donc à son propre compte cette conception lorsqu'il énonce le sujet de la Physique¹⁰⁹ : « C'est une science qui examine les corps au point de vue du mouvement (*ḥarakati*) et du repos (*soukouni*) qui les affecte »¹¹⁰. Ainsi tous les objets en mouvement, incluant ceux disposant d'une âme, sont objets de la physique. Mais Ibn

¹⁰⁷ Aristote, *Métaphysique*, VI, 1, 1025 b 27.

¹⁰⁸ Aristote, *Physique*, II, 7, 198a24.

¹⁰⁹ La science physique est nommée par lui la *Tabi'iyat* qu'il construit de la même manière qu'est construite la notion de physique. Il prend *tabi'a* pour construire *tabi'iyat* comme on prend *phusis* pour construire « physique ».

¹¹⁰ Ibn Khaldûn, trad. Cheddadi (2002), *Le Livre des Exemples*, p. 965.

Khaldûn, en posant que la société humaine est naturelle ajoute que l'ensemble de ses « conditions » ou « états l'affectant » (*ahwāl*) sont aussi des phénomènes naturels. Comme nous l'avons montré dans notre discussion¹¹¹ du plan de l'ouvrage, le sommet de la *Muqaddima* c'est la partie traitant des sciences. C'est donc dire que les sciences sont elles-mêmes des phénomènes naturels ou des parties d'un ou de plusieurs phénomènes naturels. On voit ici poindre une mise en abyme où les principes tels qu'énoncés dans la physique sont repris pour s'appliquer à des choses qui n'étaient pas vues à travers ce prisme.

Cette mise en abyme résulte du cadre épistémologique khaldûnien qui découle de la théorie aristotélicienne des quatre causes. Concrètement, Ibn Khaldûn applique cette division à la science en général, à la science de la société humaine en particulier et finalement à la société humaine comme Muhsin Mahdi le montre bien¹¹². Nous résumerons ce cadre épistémologique par le tableau suivant :

TABLEAU I

Type de cause Types de phénomènes naturels	Substrat	Totalité	Principe du changement ou "ce qui fait"	Le but, le "ce en vue de quoi" ou le bien des autres choses
Choses naturelles en général	Matière (<i>madda</i>)	Forme (<i>şura</i>)	Moteur (<i>fa'ila</i>)	Fin ou utilité (<i>ghaya</i>)
Science construite à partir d'un socle logique	Sujet/objet d'étude (<i>mawdu'</i>)	Méthode (<i>tarīq/minhaj</i>)	Problèmes/Questions (<i>masa'il</i>)	Fruits (<i>thamaratu</i>)

¹¹¹ Voir p. 17 et suivantes.

¹¹² M. Mahdi (1954), *Ibn Khaldûn's philosophy of history: a study in the philosophic foundation of the science of culture*, p. 167. Ici, le commentateur n'est pas explicite mais traite plutôt les liens entre l'épistémologie aristotélicienne et l'approche d'Ibn Khaldûn en usant d'allusions. Ses remarques ne laissent pas de doute quant à l'intérêt central de cette théorie pour la compréhension adéquate d'Ibn Khaldûn. Après tout, c'est près de deux chapitres entiers qui seront dédiés à développer les implications de ces remarques. Mais malgré cela, l'impression du lecteur reste qu'il n'insiste étrangement pas sur les principes de sa propre lecture. Ce n'est d'ailleurs qu'après avoir parcouru les chapitres ultérieurs que l'on prend toute la mesure de la portée possiblement révolutionnaire des remarques qu'il fait ici presque « en passant ».

Science de la société humaine	Société ou civilisation humaine (<i>al-mubtada'</i> ; <i>'umran al-bachari wa al-ijtima' al-insāni</i>)	Voies démonstratives (<i>wajhin burhāniyyin</i>)	Expliquer les accidents et états qui affectent la société (<i>bayyānu mā yalḥaquhu al-'awāridh wa al-ahwāl lidhātihi wa ahida ba'da ukhrā</i>)	Vérifier les récits historiques (<i>tasshīḥou al-akhbāri</i>)
Société humaine	Les parties de la société (sciences, arts, pouvoir, villes)	L'État (<i>al-dawla</i>)	La <i>'aṣabiyya</i>	La vie / la pérennité de l'espèce / le bien commun

Des choses naturelles en général, à la science, à la science de la société et jusqu'à la société humaine elle-même, on a toujours le même cadre d'analyse qui se répercute pour étudier ces phénomènes. Si le type de causalité est le même, la modalité, elle, change d'un type de phénomène à un autre. Prenons l'exemple du substrat en physique, c'est, nous dit Aristote la cause matérielle; la matière ou le substrat d'une science c'est son sujet d'étude; le sujet d'étude de la science khaldûnienne de la société c'est la civilisation humaine. À tous les niveaux, il s'agit toujours d'une certaine matière d'un être donné. Quant à la société humaine elle-même, sa matière, son substrat, c'est les parties qui composent cette société : ses lieux d'habitations, ses arts, ses sciences, le type de pouvoir qui la régit.

Ce cadre peut être transposé à tous les êtres naturels et conséquemment à toutes les sciences et constitue ainsi un cadre épistémique permettant de les distinguer. Lorsque, dans l'introduction de la *Muqaddima*, Ibn Khaldûn insiste sur le fait que sa science est distincte de la rhétorique et de la politique, il opère la séparation en se basant sur leurs différences quant au sujet étudié (*umran* est ici à la fois un sujet pour l'étude et un objet naturel, une « réalité naturelle indépendante ») :

Sache que l'examen d'un tel objet est une entreprise entièrement neuve, qu'il se place à un point de vue inaccoutumé et qu'il est, en plus, de grande utilité, étant l'aboutissement d'une recherche approfondie. Il ne doit pas être confondu avec la rhétorique, qui est une partie de la logique. En effet, la rhétorique a pour objet les discours qui emportent la conviction et qui sont utiles pour obtenir l'adhésion du public en faveur d'une opinion déterminée, ou pour l'en détourner. Il n'a rien à voir

non plus avec la science de la politique. Cette science traite de l'art de gouverner un foyer ou une cité, conformément aux exigences de la morale et de la sagesse, afin d'inspirer aux gens un comportement favorable à la conservation et à la pérennité de l'espèce.¹¹³

Il ajoute plus loin que : « Dans cette branche du savoir qui a requis notre attention, un certain nombre de problèmes (*masā'il*) qui lui appartiennent en propre, en raison de son sujet (objet selon la traduction), ont pu être traités incidemment par certains savants au fil des arguments développés dans leurs sciences. »¹¹⁴

Ainsi, la science de la société humaine se distingue par son objet/sujet (*mawdu'*), mais partage certains de ses problèmes/questions (*masā'il*) avec d'autres disciplines. Si son objet est susceptible d'être confondu avec ceux de la rhétorique et de la politique, c'est parce qu'ils n'ont pas été convenablement définis ou pas du bon « point de vue ».

En prenant un pas de recul, nous pouvons conclure qu'Ibn Khaldûn propose ce que l'on pourrait qualifier d'« épistème phronétique », une science de la *phronêsis*. Partant du présupposé qu'il est possible de produire une science naturelle du vraisemblable concernant les choses humaines, si l'on accepte que sa validité soit de rang inférieur aux sciences démonstratives¹¹⁵ traditionnelles concernées par les choses humaines en tant qu'elles sont nécessaires, il crée une discipline permettant d'offrir au savant une matrice de ce qu'est l'action éthique, qui est elle-même fonction du contexte historique où cette action doit être accomplie. Cette science est donc distincte de celle qui vise à obtenir l'adhésion de la foule (rhétorique/ *al-khutāba*), mais également distincte de celle qui vise à apprendre comment administrer une cité ou un foyer afin d'inspirer aux gens une conduite particulière (la science du régime politique/ *'ilm al-ssiyāsati al-madaniyyati*). Le but n'est pas d'obtenir le pouvoir ni de le garder, le but est uniquement de comprendre la société afin de pouvoir poser des actions qui ne sont pas nuisibles ou inutiles. L'objectif est ici de former des hommes prudents ou conformément à la terminologie aristotélicienne, des *phrônimos*, et de les outiller convenablement.¹¹⁶

¹¹³ Ibn Khaldûn, trad. Cheddadi (2002), *Le Livre des Exemples*, p. 255.

¹¹⁴ Ibn Khaldûn, trad. Cheddadi (2002), *Le Livre des Exemples*, p. 256.

¹¹⁵ *Ibidem*.

¹¹⁶ Aristote (2004), *Éthique à Nicomaque*, p. 1141b. Il existe actuellement un débat autour de la bonne interprétation à adopter pour saisir la portée de la terminologie d'Aristote. Les uns, préconisant avec Jules Tricot l'usage du terme « prudence » alors que les autres, adhérant à la posture de Richard Bodéüs, lui préfèrent celui

Quant à la finalité de cette science, qui est de distinguer le vrai du faux dans les récits historiques rapportés, elle trouve son fondement dans la nécessité d'une base solide pour une véritable science historique. La méthode, quant à elle, trouve son fondement dans l'incapacité de la méthode usuelle des historiens arabes (la critique des transmetteurs) à vérifier la conformité entre le discours informatif et l'objet extérieur à propos duquel il nous informe.

On voit bien avec ce dernier élément que c'est de la logique que découle cette méthode. Nous avons déjà montré que c'est à partir d'une critique de la métaphysique qu'Ibn Khaldûn applique une sorte de rasoir d'Occam à la philosophie pour n'en retenir que la logique. Ce qu'il reprochait à cette métaphysique c'était justement son incapacité à fournir une connaissance certaine de la correspondance ou la conformité des énoncés qu'elle produit avec le monde extérieur en raison de l'impossibilité d'atteindre ses objets par les sens. Or, la science de la société humaine n'a pas ce problème puisque son objet est immédiatement accessible aux perceptions sensibles.

Puisque ce qui intéresse l'historien c'est de savoir si un événement s'est bel et bien produit, il faut, pour rendre cette connaissance accessible, connaître la nature de la société humaine, ses états et les accidents qui l'affectent. Ibn Khaldûn propose donc de détailler les différentes causes de la société humaine pour permettre de catégoriser les états et les accidents de la civilisation selon une division tripartite entre : ceux qui sont nécessaires et sans lesquels la société n'existerait pas; ceux qui sont possibles et sont donc susceptibles d'advenir sous certaines conditions, mais que l'on ne doit pas prendre en compte pour connaître la nature de la société; ceux qui sont absolument impossibles, qui ne sauraient advenir et que l'on doit donc rejeter puisqu'ils ne peuvent pas affecter la société.¹¹⁷

de « sagacité » à défaut de pouvoir se contenter d'une translittération du terme grec. La polémique faisant rage, il nous est impossible de formuler un jugement arrêté sur la question. L'enjeu est de faire correspondre les catégories grecques avec les catégories latines d'où la notion de *prudentia* tire son origine. Cela relève, pour Bodéüs, d'un anachronisme qu'il faudrait éliminer puisqu'il génère de la confusion quant à la signification du terme pour les non-spécialistes. Contentons-nous de souligner que la posture d'Ibn Khaldûn est, quant à elle, bien tranchée. Pour lui, la *phrônêsis* n'est pas seulement une capacité passive similaire à la prudence, c'est avant tout une capacité active et fluide variant en fonction du contexte mais disposant néanmoins d'une certaine détermination. La *phrônêsis* n'est donc pas un équivalent de la « vertu » de Machiavel. Une discussion plus étendue serait nécessaire mais nous préférons la reléguer à un travail ultérieur.

¹¹⁷ Ibn Khaldûn, trad. Cheddadi (2002), *Le Livre des Exemples*, p. 255.

La méthode est donc opposée à celle qui consiste à critiquer les transmetteurs d'une information. Elle se base sur la division entre nécessaire, possible et impossible pour ouvrir un nouveau champ de savoir qui porte sur la connaissance du particulier à partir d'une connaissance du caractère nécessaire de certains phénomènes sociaux fondamentaux. La critique des transmetteurs se concentre sur la personne de celui qui transmet l'information, pas sur le contenu de celle-ci.

Cette méthode nouvelle il ne l'appelle pas démonstration, mais plutôt « voies démonstratives » (*wajhin burhāniyyin*¹¹⁸) et celles-ci sont restreintes à un domaine bien particulier. Ce domaine n'est pas celui de la certitude en ce qui concerne tous les êtres, mais uniquement celle qui peut constituer un outil permettant aux historiens de juger les informations qui leur sont rapportées au meilleur de leur compétence, la certitude en ce qui concerne les êtres nécessaires et possibles n'étant pas donnée aux hommes. Les êtres qui sont exclus de ces deux catégories ne relèvent d'aucun de ces domaines puisqu'ils ne sauraient être une partie de l'histoire passée ni de l'histoire future. Cette manière de construire sa méthode montre bien comment elle est « moulée » sur une division catégorielle menant ensuite à l'élaboration d'une série de sujets et de prédicats (jugés valides par la méthode) qui sont liés entre eux selon des règles. Ici la méthode revêt le caractère d'une logique du discours historique. Le cadre logique de la science historique est ainsi placé comme antérieur à l'élaboration de la « science de la société humaine ». C'est de cette manière que l'auteur en arrive à élaborer sa fondation logique pour l'appliquer à l'ensemble de son œuvre. Il raffine ensuite cette fondation en la joignant à une épistémologie de la causalité tirée de la physique.

On a vu comment chacun des principes de cette science devient une sorte de cause permettant de l'expliquer. Pour chacun de ces principes, il est nécessaire d'opérer des distinctions pour qu'il ne soit pas confondu avec ceux d'autres sciences. Le sujet peut être confondu avec ceux de la rhétorique et de la politique, les problèmes peuvent l'être avec ceux de l'étude des fondements de la prophétie, mais également avec le droit ou encore dans les

¹¹⁸ Dans la traduction arabe de la rhétorique d'Aristote, le terme « *wajhin* » traduit la notion de forme ou « *eidos* ». On peut donc corriger la traduction de Cheddadi en disant qu'il s'agit d'une méthode ayant une « forme démonstrative ». Cette seconde avenue nous semble plus fertile puisqu'elle permet de souligner la distinction entre l'objet des sciences démonstratives traditionnelles et celui de la science khaldûnienne. Les premières s'intéressent à « ce qui est toujours » alors que la seconde s'intéresse à la fois à ce qui est toujours et à ce qui est par accident.

« adages dispersés des sages de l’humanité »¹¹⁹ alors que la méthode peut être confondue avec celle des historiens. La finalité, elle, est entièrement nouvelle, mais c’est après l’avoir comparée à celle des autres disciplines. Toutes ces causes sont un apport de la physique qui fournit ainsi l’une des deux contributions épistémiques à laquelle sera jointe celle de la logique.

Si Ibn Khaldûn ne parle pas explicitement de cette question de la causalité, ses références à Avicenne sont suffisamment claires pour aiguiller le lecteur. Il suffit de se pencher sur l’ouvrage qu’Avicenne publia sur la physique pour voir que le premier chapitre est exclusivement dédié aux « causes et aux principes des choses naturelles (*‘tabi ‘iyya*) ». C’est donc implicitement qu’Ibn Khaldûn fait quelque chose qu’il ne juge pas nécessaire de dire. Sans parler de la causalité physique, il fait comprendre qu’il se sert de celle-ci pour constituer sa science et que son cadre est également transposable aux autres disciplines, quelles qu’elles soient puisqu’« [i]l en est de même pour toutes les sciences, qu’elles reposent sur la tradition ou sur la raison ».

Cet usage de l’implicite et de l’explicite est largement utilisé par Ibn Khaldûn, c’est ce que nous verrons plus en détail dans la section suivante en prenant l’exemple du traitement qu’il fait de *La Politique* d’Aristote. C’est justement en se servant d’un cadre physique aristotélicien que l’auteur maghrébin construit une science aristotélicienne de la politique. Voyons maintenant comment il s’y prend avec plus de précisions.

2.3. La politique aristotélicienne d’Ibn Khaldûn, sans « Les Politiques » d’Aristote

Quoi que l’on puisse dire ou supposer quant aux lectures personnelles des grands classiques philosophiques, qu’il ne détaille pas dans l’ouvrage, il existe un texte avec lequel Ibn Khaldûn entre en dialogue à plusieurs reprises tout au long de la *Muqaddima*¹²⁰. Cette série de références a soulevé des commentaires quelque peu contradictoires de la part des

¹¹⁹ Ibn Khaldûn, trad. Cheddadi (2002), *Le Livre des Exemples*, p. 257.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 257 et 1306 n. 21.

commentateurs¹²¹. L'ouvrage en question n'est autre que *Les Politiques* du pseudo-Aristote¹²², dont le destin au sein de la tradition arabe a déjà soulevé de nombreuses querelles¹²³ et qui est publié en édition moderne en 2012¹²⁴.

Dans le cas de la *Muqaddima*, le texte est d'abord utilisé en parallèle avec d'autres références dans la dernière section de l'introduction pour montrer les liens théoriques entre la science khaldûnienne et les autres modèles théoriques similaires à différents points de vue et que l'on qualifie généralement de « sagesse » : d'abord les sciences religieuses, que nous avons déjà abordées, ensuite les sciences des Perses, puis celles des Grecs, et finalement celles des Arabes. Ces modèles sont néanmoins distincts des sciences proprement dites, comme la rhétorique ou la politique, qui sont traitées à part dans la section précédente de l'introduction. Ainsi, il y a deux traitements d'Aristote : l'un se fait quant au bagage scientifique à proprement parler, l'autre se fait quant au bagage de maximes et de proverbes anciens. C'est du second traitement dont il faut maintenant rendre compte.

Les références

Comme nous l'avons déjà souligné, Ibn Khaldûn fait de nombreuses références à Aristote tout au long de son texte et pour traiter de disciplines qu'il prend la peine de distinguer. De toutes ces références, la première traite du « cercle de la justice » pour accentuer les spécificités méthodologiques de sa science par rapport à la « politique »¹²⁵ en général alors que les suivantes ne font jamais explicitement référence à ce modèle, mais très souvent à un certain « texte d'Aristote sur la politique ». Qu'en est-il donc de ces nombreuses références dispersées sur l'ensemble de l'ouvrage?

¹²¹ T. Hussein (1917), *Étude analytique et critique de la philosophie sociale d'Ibn-Khaldoun*, p. 60. J. London (2011), « The "Circle of Justice" ». M. Mahdi (1954), *Ibn Khaldûn's philosophy of history: a study in the philosophic foundation of the science of culture*.

¹²² Ibn Khaldûn, trad. Cheddadi (2002), *Le Livre des Exemples*, pp. 88, 257-258/introduction/, 362, 364/livre 1/ 570-571/livre 3/, 925, 944, 960, 966, 1035-1036, 1040, 1064, 1152/livre 6/.

¹²³ S. Gouguenheim (2008), *Aristote au Mont-Saint-Michel : les racines grecques de l'Europe chrétienne*. P. Büttgen (2009), *Les Grecs, les Arabes et nous : enquête sur l'islamophobie savante*. M.-G. Balty-Guesdon (2009), « La Maison de la Sagesse: une institution hors de l'histoire? »

¹²⁴ D. Lorée (2012), *Édition commentée du secret des secrets du pseudo-Aristote* (Thèse), Volume 1: Édition.

¹²⁵ Ibn Khaldûn, trad. Cheddadi (2002), *Le Livre des Exemples*, p. 257.

Tout d'abord, elles débutent à la dernière introduction, celle de la *Muqaddima*, ce qui implique que l'auteur ne juge pas nécessaire de faire référence à Aristote dans la préface de l'ouvrage entier ni dans l'introduction de celui-ci. On retrouve néanmoins un passage de l'autobiographie où le Stagirite est cité parmi une série de lectures, pour le moins discrètes, attribuées au Cadi Abu Abd Allah Ibn Abd as-Salam¹²⁶. Ainsi, toutes les références à Aristote se trouvent dans ces douze passages répartis de la première à la dernière section de la *Muqaddima*. De ces douze passages, seuls les quatre premiers traitent, plus précisément, du texte d'Aristote sur la politique, alors que les autres, qui se trouvent tous dans la sixième section du texte, font plutôt référence à sa place dans l'histoire de la philosophie et à la pertinence de ses doctrines.

Centrons-nous donc sur les références qui nous intéressent, c'est-à-dire, les quatre premières. Ce qui frappe le lecteur qui se serait familiarisé avec les débats entourant la réception arabe des écrits politiques d'Aristote, c'est le peu de crédit qu'Ibn Khaldûn accorde à un texte que l'on considère aujourd'hui comme un pseudépigraphe. Pourtant, on croirait aujourd'hui qu'il en était tout autrement pour les penseurs arabes de l'époque et qu'ils considéraient donc ce texte comme authentique. Néanmoins, lorsqu'on prend la peine de lire successivement ces passages, la remise en question de l'attribution du texte à Aristote semble tout au contraire monter en puissance dans une sorte de crescendo auquel succède une forme de redescente (nous soulignons) :

p. 257-258

« De même, l'ouvrage sur la politique attribué à Aristote – qui est très répandu – renferme des éléments intéressants faisant partie de notre science. [...] C'est à Dieu seul que nous devons la connaissance de toutes ces choses, et non à l'enseignement d'Aristote ou aux leçons de Mûbedh. »

p. 362

« Il y a d'abord le calcul que l'on désigne sous le nom de *hisâb an-nîm*, mentionné à la fin de la Politique attribuée à Aristote. »

p. 364

¹²⁶ *Ibid.*, p. 88.

« Tous ces modes de perception de l'invisible ne sont fondés sur aucune preuve ni vérification. D'ailleurs, les savants rigoureux considèrent que l'on ne peut attribuer à Aristote l'ouvrage qui renferme le *hisâb an-nîm*, car il contient des opinions que l'on ne peut ni vérifier ni prouver. »

p. 570-571

« Un des emblèmes du pouvoir est l'équipage, qui consiste à déployer les étendards et les drapeaux, à battre les tambours et à sonner les trompettes et les cors. Dans le Livre sur la politique, attribué à Aristote, il est dit que la raison de cet équipage est d'effrayer l'ennemi en temps de guerre. Un grand bruit produit sur l'âme un effet de terreur. C'est sans doute un phénomène psychologique habituel sur les champs de bataille, comme chacun le sait d'expérience. L'explication d'Aristote – s'il est bien l'auteur – est donc valable à certains égards. »

Les premières questions que l'on pourrait se poser à l'issue de cette série d'exemples pourraient être les suivantes : pourquoi ne pas avoir énoncé, soutenu et défendu dès le départ la position des « savants rigoureux »? Pourquoi se donner la peine de parler d'un texte (« que l'on ne peut attribuer à Aristote ») et à son contenu, si l'on sait qu'il « contient des opinions que l'on ne peut vérifier ni prouver »?

Il nous semble qu'il existe un lien entre la réponse à ces deux questions et l'idée de manquer de rigueur, ou d'attribuer à Aristote des opinions que l'on ne peut vérifier ni prouver. Il semblerait qu'Ibn Khaldûn ait jugé bon de ne pas énoncer ouvertement une idée remettant en question les opinions généralement admises, fussent-elles peu rigoureuses. Néanmoins, sans les remettre en question, il ne les soutient pas avec force pour autant. Il se contente de permettre au lecteur attentif au destin de ce texte d'Aristote de savoir qu'il s'agit probablement d'un faux, mais se donne tout de même la peine de le discuter. Ceci nous porte à poser l'hypothèse qu'il était plus important de discuter des thèses généralement admises, que de savoir si elles sont véritablement d'Aristote ou pas. Cette hypothèse est renforcée par la dernière remarque qu'il fait à propos du problème de l'attribution en disant que « l'explication d'Aristote – s'il en est bien l'auteur – est donc valable à certains égards », ce qui laisse entendre que le contenu du texte a une valeur en lui-même indépendamment de l'attribution puisque un autre auteur qu'Aristote qui aurait écrit les mêmes lignes aurait également fourni une « explication valable à certains égards ». Penchons-nous donc sur le contenu de ces thèses que l'on retrouve dans le texte attribué à Aristote pour voir s'il ne s'y trouverait pas un élément expliquant ce curieux traitement du texte par Ibn Khaldûn.

Le « Cercle d'Aristote »

Le premier passage traitant de *La Politique* d'Aristote, est le seul où se trouve exposé le contenu du texte lui-même. Voici ce qui en est dit :

De même, dans l'ouvrage attribué à Aristote – qui est très répandu – renferme des éléments intéressants faisant partie de notre science. Mais ils n'y sont pas étudiés d'une manière complète, ni étayés d'une argumentation suffisante et sont mêlés à d'autres sujets. L'auteur de l'ouvrage se réfère aux idées générales que nous avons rapportées d'après Môbedh et Anôcharvân, et les présente en un cercle étrange dont il exagère l'importance. Voici ce qu'il dit : « Le monde est un jardin et l'État son enceinte ; l'État est l'autorité qui donne vie à la tradition ; la tradition est la politique que suit le souverain ; le souverain est l'ordre que soutient l'armée ; l'armée est faite d'agents entretenus par la richesse ; la richesse est formée par les gains des sujets ; les sujets sont des serviteurs sous la garde de la justice ; la justice est chose connue : elle est le pilier du monde. Le monde est un jardin... » Et l'on recommence à la première proposition. Ce sont huit maximes de sagesse politique qui s'enchaînent et dont les dernières rejoignent les premières en un cercle sans commencement ni fin. L'auteur était fier de les avoir découvertes et en vantait les avantages. Celui qui se penchera avec l'attention et la compréhension nécessaires sur le chapitre que nous avons consacré à l'État et au pouvoir y trouvera, sous une forme complète, fondée sur des preuves et des arguments clairs, l'explication de ces maximes et l'exposé détaillé de ce qui a été présenté ici en termes généraux.¹²⁷

La première chose à souligner, et c'est ce que fait Jennifer London¹²⁸ lorsqu'elle commente ce passage, c'est la très longue histoire de ce fameux « cercle de la justice ». Cette dernière débute par une lettre attribuée à Aristote et destinée à Alexandre le Grand où le maître, devenu trop vieux pour suivre son élève, énonce par écrit une série de huit maximes sur la bonne manière d'administrer son empire. C'est cette lettre qui sera ensuite transmise sous la forme du fameux « texte d'Aristote sur la politique » dit *La Politique*. Ce texte fut ensuite transmis dans toute la partie ouest du Moyen-Orient jusqu'à l'Europe.¹²⁹

Depuis le milieu du X^e siècle, si ce n'est avant, ce texte, dont l'histoire fut ponctuée de reformulations, d'inclinaisons et d'instrumentalisations diverses, fournit un modèle circulaire mettant en relation plusieurs éléments, dits être constitutifs de la société, qui sera périodiquement invoquée. Linda Darling, dans un texte dédié à la transmission du cercle, souligne le fait que la version arabe citée plus haut, intitulée *Sirr al-Asrar* (*Secret des secrets*

¹²⁷ *Ibid.*, p. 257.

¹²⁸ Voir J. London (2011), « The “Circle of Justice” », Les deux premières parties de l'article visent à détailler l'histoire persane de ce cercle. Ibn Khaldûn n'est considéré ici qu'à titre d'héritier tardif d'une longue tradition.

¹²⁹ L. T. Darling (décembre 2005), « Do Justice, Do Justice, For That is Paradise », p. 4.

ou *Secretum Secretorum*¹³⁰), renferme plusieurs versions du cercle. Ceci implique que l'auteur (probablement arabe) lui-même considère que sa « découverte » s'inscrit dans une tradition plus longue d'usage de ce modèle théorique circulaire sous diverses formes par différents auteurs et en introduisant différents éléments.

Discutant des implications d'une attribution de ce modèle à un type d'auteur donné, London ajoute les remarques suivantes pour expliquer cette longue histoire :

While other sayings, such as those of the Prophet, require a chain of transmission that insures their authenticity, a hikma appears as a timeless truth, without the evidence required of other truth claims. Perhaps political writers for this reason invoke the 'circle of justice', instead of articulating models for just societies in their own voices. When they appeal to these sayings, they introduce a form of social organization that appears as a timeless truth beyond reproach. In addition, the opaque nature of justice in these sayings renders them quite malleable — people can use them to advance their political positions and to say very different things.¹³¹

Elle cite ensuite une série d'exemples d'usages possibles de ces maximes politiques par un auteur. Au passage, elle note que, dans le cas d'Ibn Khaldûn, il pourrait s'agir d'une volonté de marquer une rupture avec l'ordre social de référence du modèle pour le joindre à un autre ordre social de référence ou à une autre « tradition » :

The source to which one attributes a saying on justice (e.g. a Greek philosopher, a Persian king) connotes a certain kind of authority as well. If an author attributes the circle to Aristotle, for example, he associates it with philosophical wisdom. If he associates the same saying with Persian kings, however, he emphasizes its connection with agricultural development and prosperity. In addition, if an author (such as Ibn Khaldûn) disassociates the insights he derives from these sayings from other cultural contexts and asserts that his knowledge comes solely from an Islamic context, he highlights a cultural break from other traditions. Such gestures signal a speaker's desire for intercultural exchange with a particular society.¹³²

Ce que fait Ibn Khaldûn c'est donc d'utiliser le modèle dit aristotélicien dans l'introduction, puis de le critiquer dans les sections suivantes qui font référence au texte, et finalement de reformuler ce modèle dans la troisième partie en s'appuyant sur le récit du Mubedh¹³³ pour ensuite remodeler les références à Aristote qui sous-tendent cette vision nouvelle à partir d'autres sources textuelles dans la sixième section. Il s'agit là de sa manière

¹³⁰ `Abd al-Rahman Badawi (1954), *al-Usul al-Yunaniyah lil-nazariyat al-siyasiyah fi al-Islam*, ou *Fontes Graecae doctrinarum politiarum Islamicarum*, Ce qui donne en arabe : *كتاب سير السُّرَّار* .

¹³¹ J. London (2011), « The "Circle of Justice" », p. 445.

¹³² *Ibid.*, p. 446.

¹³³ Ibn Khaldûn, trad. Cheddadi (2002), *Le Livre des Exemples*, p. 612 à 614.

de formuler sa propre théorie politique à partir d'une synthèse arabe de l'aristotélisme – intégrant aussi d'autres traditions intellectuelles – qui soit conforme à la réalité de l'Afrique du Nord du quatorzième siècle.

En effet, Ibn Khaldûn ne se contente pas de convier l'apport d'Aristote et de l'aristotélisme, il se sert également des modèles politiques perses comme dans la partie précédant la référence à la version grecque du cercle. Rappelons qu'il cite cette histoire pour montrer les liens méthodologiques de sa science avec diverses disciplines existantes à son époque et venant de différentes traditions :

On trouve également un petit nombre de problèmes relevant de la science en question dans les adages dispersés des sages de l'humanité. Mais ils n'y sont pas traités de manière complète. Ainsi, dans l'histoire du hibou rapportée par al-Mas'ûdî, le Môbedh dit à Vahrâm, fils de Vahrâm : « Sire, un royaume n'atteint toute sa puissance que grâce à la loi et à l'obéissance à Dieu, à Ses commandements et à Ses interdits ; la loi n'atteint toute sa plénitude que grâce au souverain ; le souverain n'atteint toute sa puissance que grâce aux hommes ; les hommes ne sont soutenus que par la richesse ; la richesse ne s'obtient que par la culture ; la culture ne se réalise que par la justice ; la justice est la balance qui s'interpose entre les hommes ; Dieu l'a dressée et en a désigné le gardien : c'est le souverain. » Anâcharvân (Kosro 1^{er}) a dit, exactement dans le même sens : « Le souverain est soutenu par l'armée, l'armée par la richesse, la richesse par l'impôt, l'impôt par la culture, la culture par la justice; la justice par l'intégrité des fonctionnaires ; l'intégrité des fonctionnaires par la rectitude des ministres. Mais la base de tout est le soin mis par le souverain à s'informer personnellement de l'état de ses sujets et sa capacité à les éduquer, de telle sorte que ce soit lui qui gouverne sur eux et non par eux sur lui. » ¹³⁴

Ici, ce ne sont que les problèmes, tels que traités par le récit, qui intéressent Ibn Khaldûn; ils sont « dispersés », « pas traités de manière complète », « rapportés par Mas'ûdi » (dont on connaît la fiabilité discutable). Ce qu'il souligne du même coup, c'est l'aspect inadapté des explications qui sont jointes aux observations et pas l'ordonnement circulaire de celles-ci. Le raisonnement par le biais de modèles circulaires est donc réapproprié, mais sans valider le détail des éléments propres à chaque modèle. C'est ce qui permettra ensuite, au chapitre 3 de faire de nouveau référence à cette histoire, mais cette fois en citant les explications qui sont jointes au modèle pour convaincre l'auditeur de sa validité. Voici ce qui est alors ajouté au récit :

On peut rappeler à ce propos l'anecdote racontée par al-Mas'ûdî en relation avec l'histoire des Perses. Sous le règne de Bahrâm, le Mobedhân – premier dignitaire religieux chez les Perses – voulut exprimer de façon détournée son mécontentement au souverain au sujet de l'injustice de son

¹³⁴ *Ibid.*, p. 257.

gouvernement et de son imprévoyance quant aux conséquences de cette injustice pour l'État. Il usa d'une parabole qu'il mit dans la bouche d'un hibou, en profitant d'une question que le souverain lui posa lorsqu'il entendit les cris de cet oiseau et lui en demanda le sens. Voici ce que dit le Mobedhân : « C'est un hibou mâle qui veut se marier avec un hibou femelle. La femelle pose comme condition un cadeau de vingt villages tombés en ruine sous le règne de Bahrâm, pour qu'elle puisse y ululer à sa guise. Le mâle lui donne son accord et ajoute : « Si le roi reste encore longtemps en vie, je pourrai te concéder mille villages. Il n'y a rien de plus facile. » » Ce récit tira le souverain de sa distraction. Ayant pris à part le Mobedhân, il lui demanda le sens de ces paroles.¹³⁵

Puis, le Mobedhân cite l'histoire déjà énoncée dans l'introduction, mais ajoute ce commentaire :

Sire tu t'es intéressé aux fermes pour les arracher à leurs propriétaires et à ceux qui les cultivent ; or, ce sont eux qui paient l'impôt foncier et dont on tire les revenus de l'État. Ensuite, tu les as distribués à tes courtisans, à tes serviteurs, et à des gens oisifs. Ceux-ci ne se sont guère occupés de cultiver ces terres, d'en surveiller les travaux et de pourvoir à l'amélioration des fermes. En raison de leurs liens étroits avec la cour, ils ont été dispensés de payer les impôts. Les autres contribuables et cultivateurs ont été alors l'objet d'abus. Ils ont abandonné leurs fermes et quitté le pays pour se réfugier sur des terres lointaines ou d'accès difficile. Les activités agricoles ont été négligées, les fermes sont tombées en ruine. La richesse est devenue rare, les soldats et les gens du peuple ont péri. Les rois voisins convoitent le royaume de Perse, sachant qu'il ne dispose plus des moyens sans lesquels les fondements du pouvoir s'effondrent.

Quand le souverain eut entendu ces paroles, il accorda plus de soins à son royaume. Les fermes furent reprises aux hommes de son entourage et rendues à leurs anciens propriétaires. Ceux-ci, revenus à leurs usages antérieurs, se remirent à cultiver les terres, et ceux qui s'étaient affaiblis se renforcèrent. La terre fut de nouveau cultivée, le pays redevint prospère, les percepteurs de l'impôt foncier récoltèrent beaucoup d'argent. Les troupes furent consolidées. L'ennemi fut privé des moyens qui servaient à le renforcer, et les frontières furent garnies. Le souverain prit en main les affaires du gouvernement. Ses jours furent prospères et l'ordre régna dans son empire.

Ce qu'il faut retenir de cette histoire, c'est que l'injustice ruine la civilisation et que la ruine de la civilisation entraîne la ruine et la destruction de l'État.¹³⁶

Ici on voit que le véritable motif de citation des textes anciens est de se les réapproprier pour les orienter vers leur rôle de soutien pour les démonstrations et le traitement « complet » des problèmes par la science nouvelle. Ces récits deviennent donc ce qu'ils auraient dû être, c'est-à-dire des outils véhiculant, par les voies de l'imaginaire et de ses représentations, les savoirs constitutifs de la sagesse. La mise en scène des récits est ici complétée par les explications détaillées des causes précises des événements. Ibn Khaldûn énonce donc des principes en tout début de chapitre, en offre une explication, et convie ensuite différentes traditions à fournir des exemples permettant à l'imaginaire du lecteur de se représenter les

¹³⁵ *Ibid.*, p. 612 à 614.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 613-614.

phénomènes obéissants à ces principes. Plus les sources sont variées, et plus les types de phénomènes possibles à analyser le sont. La diversité des phénomènes exigeant en retour une diversité de types de représentations par une diversification des sources. Reste que toutes ces références à des sources et à des traditions diverses sont soumises à la mise en forme induite par la méthode d'Ibn Khaldûn. S'il se sert de modèles représentatifs divers, c'est pour leur faire exprimer ses propres théories quant aux règles régissant ces phénomènes.

Plus encore, c'est dans ce même Chapitre 41 de la troisième partie de son ouvrage qu'Ibn Khaldûn tente de lier le cercle de la justice et sa division des quatre causes de la société humaine. Pour donner un exemple du lien essentiel entre matière et forme, il introduit l'exemple du hibou. Les opinions véhiculées par le récit en question sont dérivées d'opinions plus claires, plus générales ou plus « vraisemblables », qu'Ibn Khaldûn énonce antérieurement, à son propre compte, tout en remerciant Dieu lui-même de l'avoir inspiré. Le cercle d'Ibn Khaldûn ne se contente pas de divisions arbitraires entre les éléments co-dépendants. Il les ordonne selon les catégories épistémiques dérivées de la physique que nous avons citées antérieurement.

Ce que nous permet de montrer l'existence avérée de liens entre cette méthode et l'exposé parallèle de thèses possiblement attribuées à Aristote nous semble non négligeable dans la compréhension d'une possible « politique aristotélicienne » chez Ibn Khaldûn. Sachant que cette politique serait réfléchi indépendamment du contenu effectif d'un texte authentique d'Aristote sur ce sujet, il est d'autant plus intéressant de voir comment s'opère l'enquête d'Ibn Khaldûn sur son contenu possible. Ici, l'auteur semble appliquer une forme d'interprétation créative de la politique similaire à celle qu'Ibn Rushd appliqua à la poétique¹³⁷. À la différence près qu'Ibn Khaldûn consacra un ouvrage entier à l'élaboration

¹³⁷ Voir Ibn Rushd, *Commentaire Moyen de la poétique d'Aristote*, F. Gorgoni (Février 2017). « La traduction hébraïque du Commentaire Moyen d'Ibn Rushd à la *Poétique* d'Aristote : étude, édition du texte hébreu et traduction française avec glossaire hébreu-arabe-français » (Thèse), pp. 51 à 61 et 227. Ici, Ibn Rushd se trouve confronté au problème de la disparition de la seconde partie du traité de la *Poétique* d'Aristote portant sur la comédie. Après avoir rendu compte de la première partie du traité, il affirme que les définitions de la comédie et de la tragédie, qui font d'elles une sorte de contraires, permettent également de les ré-agencer conformément à certaines règles. Puisqu'à partir d'un contraire on peut connaître son contraire, suppose-t-il, en posant la tragédie comme un contraire et ce qui en est dit, on peut connaître son contraire et ce qui en est dit.

détaillée de cette interprétation alors qu'Ibn Rushd se contente d'y faire référence comme une avenue possible dont il laisse à son lecteur le soin de l'emprunter par lui-même.

De fait, Ibn Khaldûn reprend les principes énoncés par Aristote dans certaines disciplines théorétiques, puis s'en sert pour formuler un cadre épistémologique, pour ensuite les faire correspondre à des éléments dont la connaissance est incertaine et être alors habilité, finalement, à situer ces éléments « moins connus » par le biais de leurs correspondances « logiques » avec des éléments « mieux connus ». Qu'aurait dit Aristote dans son livre sur la politique? Réponse d'Ibn Khaldûn : Ce qui découle logiquement, en politique, de ce qu'il dit dans ses autres traités.

Il est important de noter que les liens de la *Muqaddima* avec le texte de la *Poétique* et sa transmission par Ibn Rushd sont, ici, riches de parallèles possibles. (1) D'abord, c'est dans ces textes que l'on trouve le traitement le plus clair, par chacun des auteurs, de la position épistémologique des historiens. (2) En second lieu, c'est aussi là que l'on retrouve une division très claire entre les types de discours. (3) En troisième lieu, c'est également là que l'on trouve le raisonnement développé par Ibn Rushd concernant la deuxième partie, perdue, du texte et qui portait sur la comédie. De la même manière, c'est là que l'on retrouve l'exposé par Ibn Khaldûn d'une discipline dont l'exposé est manquant dans le corpus classique. (4) Finalement, et c'est un corollaire, ce dernier livre du corpus logique d'Aristote est en partie manquant et c'est justement par une discussion « complète » de la poétique qu'Ibn Khaldûn conclut sa *Muqaddima*, plaçant ainsi « ce qui est premier dans la pensée » dernier dans l'action.

On le voit bien, le cas de la *Poétique* est intrinsèquement lié à l'orientation de l'ensemble du texte d'Ibn Khaldûn, a fortiori lorsqu'on considère que la dernière référence à Aristote porte justement sur le contenu de ce texte. Sans nous étendre plus sur ce cas, ajoutons seulement qu'il permet ici à l'auteur de cadrer sa conception de la politique, et d'y faire intervenir des phénomènes correspondant aux exigences de ce nouveau mode d'appréhension de ceux-ci.

Lorsqu'il donne une explication de son titre au chapitre où il cite l'histoire du hibou, il fait la distinction entre la raison et la représentation de celle-ci par l'histoire en question. Il

commence donc son chapitre par l'énonciation d'un lien de causalité entre les revenus fiscaux et les soldes (et autres traitements). Puis il explique comment le cadre « État-forme » / « civilisation-matière » donne la « raison » de ce lien de causalité. Il entre ensuite dans une description du processus « historique » ou chronologique général à partir d'un discours à portée universelle. Voyons plutôt le texte lui-même :

La diminution des traitements et soldes entraîne celle des revenus fiscaux.

En voici la raison. L'État et le pouvoir constituent le plus grand marché du monde (le marché le plus grand au monde), et le marché est la matière de la civilisation (et de lui vient la matière de la civilisation). Si le souverain accapare les richesses et les revenus fiscaux, ou si ceux-ci sont perdus ou employés par lui à des fins inadéquates, les gens de sa suite seront appauvris.¹³⁸

On voit donc ici que les liens entre les similitudes attribuées plus haut au cas de la *Poétique*, de sa transmission et de son traitement peuvent être soulignés quant au contenu même du texte d'Ibn Khaldûn : (1) Il s'ancre dans la position épistémologique des historiens dès le départ. (2) Il déploie ses propositions en respectant une division très stricte et clairement indiquée par la terminologie entre les différents registres de discours qu'il utilise. (3) C'est ici que l'on trouve son traitement des choses « manquantes » dans l'analyse des choses politiques par les anciens. (4) Finalement, et c'est encore un corollaire, ses raisonnements servent ici à substituer une « bonne manière » « plus complète » de traiter les problèmes, à une manière incomplète de le faire. Ajoutons ici que la position ambiguë d'Ibn Rushd dans la tradition philosophique européenne¹³⁹ n'est pas exempte de similitudes avec celle d'Ibn Khaldûn¹⁴⁰. Voyons maintenant comment se termine cette discussion du cercle :

Quand les gens cessent de travailler pour gagner leur vie et ne font plus aucune activité pour acquérir des biens, le mouvement de la civilisation s'arrête et tout va vers le déclin. Les gens se dispersent dans toutes les directions pour fuir leur gouvernement et chercher leur subsistance dans d'autres lieux. Ainsi le pays se dépeuple et se vide, ses villes tombent en ruine. Ces bouleversements

¹³⁸ Ibn Khaldûn, trad. Cheddadi (2002), *Le Livre des Exemples*, p. 611.

¹³⁹ Dante Alighieri et G. Doré (1982), *La divine comédie*, Chant IV. On voit ici qu'Aristote et son commentateur sont étrangement mis à l'honneur. Compte tenu de l'époque et du lieu où vécut Ibn Rushd, cela a de bonnes raisons d'étonner.

¹⁴⁰ R. Reagan (février 1993), « There They Go Again - NYTimes.com ». C'est d'ailleurs le même cercle qu'invoque ici nul autre que l'ancien président américain dans le cadre de la traditionnelle lettre des présidents à leurs successeurs. L'élément nouveau, c'est que Reagan ne s'adresse pas ici à son successeur direct mais plutôt à celui qui prit le pouvoir quatre ans après son dernier mandat. Le 40^e président américain souligne ici l'importance de la fiscalité khaldûnienne telle que développée au chapitre analysé dans ces pages.

entraînent la désintégration de l'État et du gouvernement en place, car l'État est la forme de la civilisation, et se corrompt nécessairement avec la corruption de sa matière.¹⁴¹

Ce qui donne la raison de la chose est un type de discours construit de telle manière qu'il est permis de le mettre en rapport de correspondance/différence avec le récit qui servira ensuite à représenter ce qui est « raisonné ». Cette partie, raisonnée, se conclut par une clarification encore plus précise qui s'appuie, encore une fois, sur les références catégorielles dérivées du cadre méthodologique de base (État-forme, civilisation-matière). On voit ici la théorie politique khaldûnienne en action.

De tout cela, on peut conclure qu'en suivant l'usage des références à Aristote et à ce qui s'y apparente, il devient possible de dégager les bases de l'analyse khaldûnienne des choses politiques. Les fondations de sa « nouvelle science » rejoignent celle d'une analyse des choses politiques qui se veut complémentaire aux disciplines déjà existantes. Ces fondations sont, pour ainsi dire, partagées. Du « Cercle d'Aristote » ou du Môbedh, on passe au cercle khaldûnien. Tout en maintenant le modèle intact, on en modifie les éléments pour mieux les imbriquer aux processus « naturels » déjà à l'œuvre.

Conclusion partielle : concernant le cadre épistémologique d'Ibn Khaldûn

À mi-parcours, on peut déjà dire plusieurs choses dont il faut ici souligner les principales. D'abord, Ibn Khaldûn est un historien d'un nouveau genre, totalement différent des autres historiens l'ayant précédé (ou lui ayant succédé). Sa discipline nouvelle fournit un cadre méthodologique qui la distingue à la fois des juristes, des rhéteurs, des praticiens de la science politique et du *kalam*, tel que l'on connaissait ces disciplines dans l'Afrique du Nord et l'Égypte du 14^e siècle. Le cadre en question repose, avons-nous vu, sur la philosophie naturelle d'Aristote et plus particulièrement sur sa théorie des quatre causes. Cette division donnera alors les quatre principes de cette discipline, mais aussi de toutes les disciplines, permettant ainsi de les distinguer les unes des autres : matière-sujet, forme-méthode, moteur-problèmes, fin-fruits. Une fois appliqué à une discipline, ce cadre peut ensuite être appliqué plus spécifiquement à l'objet de celle-ci et fournit alors à ce dernier son propre cadre

¹⁴¹ Ibn Khaldûn, trad. Cheddadi (2002), *Le Livre des Exemples*, p. 612.

épistémologique comme c'est le cas pour la civilisation : matière-parties de la société, forme-État, moteur-'aşabiyya, fin-préservation.

Une fois cela clarifié, nous avons vu comment ce cadre peut également être modifié pour s'appliquer à diverses disciplines. Puis, nous avons abordé la place de la *Politique* d'Aristote et de son traitement, en lien avec celui qui fut réservé par Ibn Khaldûn à la *Poétique* du même auteur. Il devint alors clair que l'orientation du texte entier était réfléchi en fonction de son usage à destination d'un auditoire ne disposant pas d'une alternative aristotélicienne satisfaisante à la philosophie politique platonicienne déjà largement répandue dans l'Afrique du Nord de l'époque. Notons au passage qu'il n'existe, assez étrangement, aucune référence aux ouvrages de Platon sur la politique dans l'ensemble de la *Muqaddima*. Le discours qui est développé dans ce texte est donc d'un tout nouvel ordre logico-discursif. Il parle de la politique, mais sans user des cadres de références classiques. Il fusionne la logique aristotélicienne, avec la physique aristotélicienne et l'historiographie arabo-persane. Le résultat, c'est ce que nous avons décidé de nommer, selon l'occasion, « philosophie de l'histoire », « sociologie », « philosophie politique », « sociologie historique » et que l'auteur lui-même nomme : « 'ilm al- 'umran » ou « connaissance de l'habitation du monde ».

Voyons maintenant comment les concepts clés de cette nouvelle discipline sont imbriqués à l'analyse pour lui donner sa consistance.

Chapitre 3 : *Da'wa*, *'aṣabiyya* et *'umran*. À l'intersection de la rhétorique et de la politique; l'histoire naturelle et ses concepts

Une fois posée la distinction entre le cadre épistémique et méthodologique khaldûnien et celui de ses prédécesseurs ou opposants, penchons-nous sur les dynamiques induites par sa nouvelle approche de l'étude des choses humaines. Pour commencer, nous aborderons plus en détail la *'aṣabiyya*, concept que nous avons déjà introduit dans la section précédente comme étant le moteur de la société humaine. Nous verrons comment il fut mobilisé en offrant une analyse détaillée de ce qu'en fait l'auteur. Nous passerons ensuite à l'explicitation de la signification et le rôle de la notion de *da'wa*. Finalement, nous aborderons la *'umran* qui résume pour ainsi dire l'ensemble du projet khaldûnien de science de la société en même temps que de faire de cette dernière une discipline quasi autonome.

3.1. La *'aṣabiyya* : comment nommer la solidarité?

Dans un texte qui est divisé en six parties et disposant d'une introduction qui s'étend sur plusieurs pages et d'une conclusion qui a plutôt le caractère et l'étendue d'une postface, la partie centrale c'est en fait la troisième partie. Cette section sert à la fois de lien pour et de lien entre deux parties principales du texte; celle où l'on énonce les principes fondamentaux de la société humaine en général ainsi que celle où l'on décrit les détails de ce qui est superflu ou accessoire dans la structure sociale (arts et sciences). Dans cette section centrale du texte, trois notions sont mises en relation et l'on en expose les causes communes ainsi que leurs interrelations.

Ibn Khaldûn commence par poser dans le titre du texte de cette troisième partie le califat, l'État mondial, le pouvoir, les fonctions gouvernementales et nous dit qu'il traitera de ce qui se rattache à tout cela quant aux conditions, aux fondements et à ce qui complète (ou ce qui est complémentaire). La *'aṣabiyya* et la *da'wa* ne sont pas citées dans le titre, mais sitôt que l'on entre dans ladite section, à la fois dans les titres et dans le corps du texte, on voit que ces deux notions émergent et servent à la fois de description des fondements, des conditions et de compléments.

La *'aṣabiyya* apparaît dès le titre du premier chapitre et est reprise à de nombreuses reprises incluant dans les titres des deux suivants. Au premier chapitre, il est question du lien entre État mondial, tribus et *'aṣabiyya*. Au second, il est question du lien entre État en général et *'aṣabiyya* du point de vue de la nécessité ou encore de la limite inférieure de l'État. Au troisième chapitre, il est question du lien entre le pouvoir étatique et la *'aṣabiyya* au point de vue de sa limite supérieure. Nous entrons ensuite, au quatrième chapitre, dans une discussion portant sur le lien entre État universel et *da'wa*. Dans ce quatrième chapitre, l'auteur pose comme condition de possibilité de l'État mondial l'existence d'une *da'wa*, qui est elle-même conditionnée par ce qu'il appelle « l'union des cœurs (al-qulūb) ». Les Ve et VIe chapitres servent ensuite à montrer comment la *da'wa* agit comme un complément de la *'aṣabiyya* et un supplément pour l'État.

Le principe le plus fondamental de toute structure étatique, c'est donc la *'aṣabiyya*. Mais qu'est-ce exactement que ce principe?

3.1.1. La *'aṣabiyya* comme moteur social

Le terme arabe de *'aṣabiyya* est une construction à partir d'une racine étymologique, celle de « 'aṣa » ('-S = être dure ou solide) qui donnera « aṣaba » ('-S-B = groupe, coalition ou attache). Ces deux racines véhiculent l'idée d'un processus de liaison entre plusieurs éléments pour constituer un ensemble, une unité, le passage d'une multiplicité à une unicité ou encore le fait de refermer un espace comme dans le cas d'un bandage qui referme une plaie ouverte. La *'aṣabiyya* sert donc à nommer l'unification elle-même ainsi que le résultat de celle-ci et, par extension, la solidarité du groupe donc le fait de constituer un « solide », une chose unique. Elle servira ensuite à qualifier les éléments entourant la constitution du groupe et étroitement liés à celle-ci; l'esprit de clan, la partisanerie, et à l'époque moderne, le nationalisme ou la conscience nationale.

Chez Ibn Khaldûn, le concept de *'aṣabiyya* est utilisé un nombre incalculable de fois, si bien qu'il nous serait impossible ici d'en analyser toutes les occurrences. Il revient systématiquement sitôt qu'il est question de donner la cause d'un mouvement dans la structure sociale, du début à la fin de l'ouvrage. Contentons-nous donc de quelques passages

clés permettant de clarifier les fondements du concept que l'on peut lier avec le cadre épistémique khaldûnien.

Comme nous l'avons vu précédemment, la *'aṣabiyya* c'est, du point de vue d'une physique sociale aristotélicienne, ce qui joue le rôle d'une cause motrice. Au moment de son émergence, toute structure sociale est soumise à une condition qui est dite être de première importance; disposer d'une *'aṣabiyya*. Cette phase d'émergence, c'est celle des groupes tribaux résidant dans les contrées éloignées des centres urbains. Il énonce cela dès le chapitre 7 de la seconde partie du texte :

Pour que la défense et la protection soient efficaces, il faut un esprit de corps unifié (*'aṣabiyya*) et une ascendance commune. C'est ce qui fait la puissance d'une tribu et la rend redoutable, car le sentiment familial ou clanique est ce qu'il y a de plus important. Dieu a mis dans le cœur des hommes de la compassion et de l'affection pour ceux du même sang et pour les proches, et ces sentiments font partie de la nature humaine (al-tabai'i al-bashariyya).

(...)

Ceux qui se trouvent seuls, isolés de leur lignée éprouvent rarement une quelconque affection pour les autres. Au combat, quand le danger menace, chacun s'esquive pour sauver sa peau, par peur d'être abandonné sans soutien. Pour la même raison, ils ne peuvent pas vivre dans le désert, où ils seraient une proie facile pour n'importe quelle nation qui voudrait les avaler. Si cela est valable pour les lieux d'habitation, qu'il est nécessaire de défendre et de protéger, ce doit l'être dans tous les cas où il est question d'obtenir l'adhésion des gens : mission prophétique, fondation d'un pouvoir politique ou d'un mouvement spirituel. Rien de tout cela ne peut s'obtenir sans combat, étant donné la nature rebelle de l'homme. Or, comme on l'a vu, dans tout combat (al-qitaali), l'esprit de corps est nécessaire. C'est un principe directeur qu'il faut garder à l'esprit pour tout ce qui sera exposé plus loin.¹⁴²

C'est donc dire que toute organisation sociale structurée en vertu d'un objectif politique et nécessitant donc l'adhésion des gens (*amr yahmalu al-nasu 'alayhi*) est conditionnée par l'existence préalable de cette cause motrice. Que ce soit une mission prophétique (*nubuwwutin*), un pouvoir étatique (*iqāmati maliki*) ou un mouvement religieux (*da'watin*), Ibn Khaldûn nous dit qu'il est toujours question de la constitution d'un sentiment d'appartenance commun dont la cause primordiale est la même. Il en profite pour ajouter que tout l'ouvrage est structuré en fonction de ce principe : toute entreprise impliquant la mise à

¹⁴² Ibn Khaldûn, trad. Cheddadi (2002), *Le Livre des Exemples*, p. 381. Nous soulignons.

mort d'individus ou encore le risque d'une mort violente c'est-à-dire de mettre en danger sa vie nécessite un esprit de corps.

La *'aṣabiyya* est donc une fusion des volontés permettant de placer les intérêts du groupe au-dessus des intérêts individuels. Sans cette unification, il est impossible d'espérer mener un combat impliquant la possibilité de perdre la vie. Cela permet de souligner que pour Ibn Khaldūn, ce qui est en jeu dans les missions prophétiques comme dans la fondation d'un État ou dans un mouvement de réforme religieuse, c'est la survie des individus engagés dans ces entreprises. Au commencement de la politique, il y a donc la guerre ou une quelconque forme de violence extrême dont la politique ne constitue qu'une modalité parmi d'autres.

Au chapitre 21 de la seconde section de la *Muqaddima*¹⁴³, l'auteur précise que plusieurs *'aṣabiyya* existent simultanément et que ce sont leurs interactions qui expliquent les différents changements politiques que l'on observe :

Ceux qui sont promus à la direction des affaires de l'État se livrent à une vie de délices, se noient dans un océan de luxe et de richesses. Ils asservissent leurs frères de la même génération et les utilisent pour les divers besoins et entreprises de l'État. Ceux qui sont loin du pouvoir et écartés de ses allées restent sous la protection de la dynastie, dont ils partagent le lignage; mais ils échappent aux effets de la sénilité, parce qu'ils vivent loin du luxe et de ce qui s'y rattache.

Les premiers sont usés par le temps qui passe. La sénilité les prive de leur aisance et les réduit à la misère. Les charges de l'État les consomment. Avec le temps, l'opulence et le luxe viennent à bout de leur énergie et de leur vigueur, et ils arrivent à la limite de la civilisation urbaine et de la domination politique.

(...)

Les seconds, pendant ce temps, gardent intact leur esprit de corps. Leur force de domination est préservée de toute atteinte et leur capacité à vaincre reconnue. Ils peuvent alors espérer arriver au pouvoir dont ils ont été jusque-là écartés par une autre force de leur clan, supérieure à la leur. Leur suprématie n'est plus contestée. Ils s'emparent du pouvoir et deviennent les nouveaux maîtres. Puis ils refont la même expérience avec les autres membres de leur peuple, demeurés éloignés du pouvoir. Ainsi, la royauté se maintient dans la même nation (oumma), tant que son esprit de corps n'a pas été brisé, ou que tous ses clans n'ont pas cessé d'exister.¹⁴⁴

¹⁴³ *Ibid.*, p. 405.

¹⁴⁴ Ibn Khaldūn, trad. Cheddadi (2002), *Le Livre des Exemples*, p. 406.

Il donne ensuite une série d'exemples pour soutenir cette théorisation du processus politique et conclut, toujours dans le même chapitre, que :

La base de tout cela est l'esprit de corps. La force de celui-ci varie selon les générations. Le luxe use et détruit le pouvoir comme nous le verrons plus loin. Quand une dynastie s'éteint, seuls peuvent hériter de son pouvoir ceux qui s'appuient sur son esprit de corps, car celui-ci avait obtenu l'adhésion et la soumission de tous et fait accepter sa suprématie sur tous les autres esprits de corps. Cela n'est possible que pour ceux qui ont avec cette dynastie des liens de sang très étroits. En effet, la force de l'esprit de corps dépend du degré de parenté avec la dynastie. Cela est valable tant qu'il n'y a pas de grands bouleversements dans le monde : changement de religion, effondrement d'une civilisation, ou autre événement dû à la volonté divine. Alors le pouvoir passe d'un peuple à un autre, que Dieu a choisi pour effectuer ce bouleversement.¹⁴⁵

Il y a donc une cause motrice et celle-ci, comme toute cause motrice, est incorporée dans un cycle de mouvement et de repos. Une fois le pouvoir établi, le luxe est à la disposition des gouvernants qui en bénéficient tant et si bien qu'ils corrompent leur nature belliqueuse, mais aussi leur mode de vie rudimentaire qui leur permettait de mener une vie simple où la privation leur était aisément supportable. Les groupes tribaux vivant dans le désert sont attirés par les biens matériels et les richesses, mais ils peuvent facilement s'en passer. Ce désir les met en mouvement, mais ce mouvement ne peut s'arrêter qu'une fois ce désir comblé. Lorsqu'ils atteignent leur objectif, ils sont toujours poussés vers la satisfaction de leurs besoins, mais ceux-ci ne pouvant être portés sur un objet de satisfaction encore plus élevé, ils commencent à se tourner vers les possessions des membres de leur propre groupe. C'est ainsi qu'ils portent atteinte à leur esprit de corps. La cause motrice entre alors dans une phase de déclin de sa puissance de mise en mouvement du corps social. Celui-ci perd de sa cohésion et se divise. Il est alors possible de voir des pans du groupe s'isoler loin de la vie de jouissance pour ensuite revenir au cœur du pouvoir en renversant le segment de la famille qui gouverne comme il est possible que ces pans disparaissent et laissent la place à d'autres groupes familiaux extérieurs à la dynastie régnante. Dans tous les cas, les phases de mouvement (*harakati*) et de repos (*soukouni*) se succèdent invariablement. Si une *'aşabiyya* donnée disparaît, c'est toujours pour laisser place à une nouvelle. Ainsi naissent, vivent et meurent les sociétés humaines.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 407.

3.1.2. La 'aşabiyya, pierre de touche de la réflexion khaldûnienne

En raison de la place centrale qu'Ibn Khaldûn donne à la 'aşabiyya dans sa conception des mécanismes fondamentaux d'une société humaine à partir de la physique aristotélicienne, la société religieuse, étant soumise aux fluctuations de cette même 'aşabiyya, devient une sous-catégorie de la société en général. La croyance dans une vie future perd le statut de distinction fondamentale entre deux genres parfaitement étrangers l'un à l'autre et engendrant ainsi des principes distincts. La religiosité de la société est ainsi reléguée au statut d'accident engendrant une distinction entre deux espèces plutôt qu'entre deux genres. La société religieuse tout comme la société non religieuse sont toutes deux des sociétés. La 'aşabiyya, nécessaire aux deux, élève ainsi les structures fondamentales de la société au-dessus des débats religieux. Plus encore, la dévalorisation de la métaphysique en raison de son incapacité à répondre au problème de la « correspondance » élève également les structures fondamentales au-delà des débats métaphysiques. La religiosité tout comme la présence d'une métaphysique peuvent ainsi être reléguées au rang de possibles plutôt que de nécessaires. Ibn Khaldûn court-circuite de la sorte les débats tournant autour de la religiosité tout comme ceux entourant la métaphysique pour uniformiser le cadre d'une théorie sociale surplombante.

Ainsi, la discussion de la 'aşabiyya acquiert un statut beaucoup plus fondamental qu'une simple question de terminologie ou de méthodologie scientifique. Ce concept et son élaboration tout au long de la *Muqaddima* constituent une pierre de touche à partir de laquelle est élevée la réflexion philosophique et sociale d'Ibn Khaldûn. C'est à travers cette notion que l'auteur prend position sur certaines des questions les plus fondamentales de son époque en même temps que d'y apporter une réponse originale.

3.2. La *da'wa* ou le discours religieux comme outils de construction du pouvoir par la persuasion.

Dans la *Muqaddima*, la notion de *da'wa* est incluse dans le titre de trois chapitres successifs¹⁴⁶. Or, le terme n'est énoncé qu'une fois dans le corps du premier de ces chapitres. Il est également cité à l'extérieur de celui-ci, entre autres dans les chapitres suivants ainsi que dans la partie II chapitre 7. Malheureusement, plusieurs des occurrences du terme sont traduites différemment par Cheddadi. Dans l'ordre de leur apparition, il traduit la première occurrence, celle de la partie II, par « mouvement spirituel », la seconde (dans le titre du chapitre 4, partie III) par « appel en faveur du vrai » et la troisième (titre du chapitre 5, partie III) par « religion », la quatrième (titre du chapitre 6, partie III) par « mouvement religieux ». Quant aux occurrences figurant dans le corps des chapitres 4, 5 et 6 de la partie III, elles varient également¹⁴⁷.

Notons dès le départ que certaines occurrences prennent une forme particulière. Ibn Khaldūn utilise, par exemple, la notion de *da'watu diniyyatu* (mouvement religieux selon Cheddadi). Il lie donc, sur le plan grammatical, le terme de *da'wa* à celui de religion. Par conséquent, il s'agit ici non pas de n'importe quelle *da'wa* mais précisément de la *da'wa* religieuse ce qui implique que la notion dépasse le cadre strictement religieux. Cheddadi a au moins en partie raison puisqu'il a bien traduit le second terme. Mais qu'en est-il du premier et de ses différentes significations possibles? Posons-nous donc la question fondamentale de cette section : Qu'est-ce que la *da'wa*? Est-ce un « mouvement », un « appel en faveur du vrai », une « religion » ou bien est-ce tout autre chose?

Nous nous pencherons, dans ce qui suit, sur l'usage qu'il fait de cette notion dans ces trois occurrences pour voir si la mécanique conceptuelle ne nous aiderait pas à mieux cibler la signification du terme. Nous pourrions alors voir quel rôle il joue en relation avec les autres concepts clés de la *Muqaddima*. Le fait que le terme figure dans le titre d'un chapitre, mais pas dans son corps, nous donne déjà un indice du fait qu'il est en relation étroite avec d'autres

¹⁴⁶ Ibn Khaldūn, trad. Cheddadi (2002), *Le Livre des Exemples*, p. 422 et suivantes. (III, 4-5-6, p. 119 et suivantes de l'édition arabe du Caire).

¹⁴⁷ Parmi les traductions des différentes déclinaisons de la racine D-'-W on trouve entre autres au chapitre 6, partie III : cause, appel, mission religieuse, convinrent, exhorta, missionnaires, prétentions, suivi.

notions permettant d'en éclairer le sens. Cette thèse étant renforcée par le fait qu'il dédie plusieurs chapitres à l'explicitation du concept.

Nous faisons l'hypothèse que la *da'wa* est une notion clé de la philosophie politique d'Ibn Khaldûn. Cette notion semble être utilisée pour lier la philosophie politique de l'auteur, et plus précisément la typologie des régimes qu'il propose, avec sa sociologie politique en même temps que de lier deux registres de causalité, l'une immanente et l'autre transcendante. La *da'wa* est mise en relation, d'une part, avec le régime politique qu'elle sous-tend, c'est-à-dire la structure de pouvoir (*mulk*), et le moteur de celle-ci, la *'aṣabiyya*. D'autre part, elle est également mise en relation avec la révélation et la prophétie, de même qu'avec les phénomènes sociaux à caractère religieux.

Voyons maintenant comment cela s'opère chapitre par chapitre, mais soulignons d'abord que pour arriver à ses fins, Ibn Khaldûn joue sur les possibilités sémantiques offertes par la langue arabe et l'usage de la racine D - ' - W qu'elle rend possible. Dans la version française du texte, le terme *da'wa* est rendu par plusieurs mots qui ne renvoient pas au même registre sémantique. Par exemple, le mot « attiré » implique une relation de passivité, entre un être qui est affecté, en tant que sujet passif, et le sujet actif qui l'affecte par l'appel. À l'inverse, le mot « appeler » implique plutôt une relation d'activité d'un être qui affecte, en tant que sujet, un sujet qui est appelé. Les choix du traducteur, qui ne sont pas nécessairement mauvais lorsqu'ils sont pris dans le contexte de chaque passage, en viennent à occulter les similitudes sémantiques et les renvois qui sont opérés par les choix terminologiques de l'auteur dans la version originale du texte. En changeant sa traduction sans l'annoter, Cheddadi change la dynamique de l'activité, en changeant son orientation, en même temps que le champ sémantique des termes.

En fait, Ibn Khaldûn lui-même se sert du même terme, mais, lorsque vient le temps d'opposer la relation entre le sujet affecté et le sujet affectant de la *da'wa* il se contente, grâce aux possibilités sémantiques de la langue arabe, d'utiliser une forme particulière de déclinaison (*tadā'at*) sans avoir à se référer à une autre racine que D - ' - W. Cette forme particulière de déclinaison permet de transmettre l'idée d'une relation de sujet affecté à sujet affectant qui soit inversée et donc de distinguer entre deux formes de *da'wa*, chacune ayant sa propre orientation (insistant sur la passivité ou l'activité). Cela permet à l'auteur de

signaler à la fois des similitudes et des distinctions entre les différents usages qu'il fait de cette racine, et au lecteur d'en apprendre plus sur ce qu'est cette fameuse *da'wa*. Une telle flexibilité sémantique n'est pas possible en français en raison des aléas de la traduction et le traducteur est forcé de trancher entre l'une ou l'autre des orientations relationnelles possibles en usant de racines terminologiques différentes. La solution à adopter ici serait d'annoter chacune des occurrences des termes clés qui apparaissent régulièrement en tête de chapitre, comme ceux que nous analysons ici.

3.2.1. *Un concept plurivoque*

Comme nous le notions plus haut, dans les trois chapitres consécutifs où elle figure dans le titre, le terme *da'wa*, ou une de ses déclinaisons, n'apparaît qu'une fois dans le corps du premier, une fois dans celui du second et quatorze fois dans celui du troisième.

- **Première occurrence**

Au chapitre 7 Partie II¹⁴⁸, Ibn Khaldūn traite des liens de causalité entre la vie à la campagne et la présence d'un esprit de corps dans une tribu. Selon son raisonnement, il est impossible de vivre dans le désert si l'on ne dispose pas d'un esprit de corps. Il ajoute que cette *'aṣabiyya* est également nécessaire « dans tous les cas où il est question d'obtenir l'adhésion des gens »¹⁴⁹ (*fī kulli amr yahmalu al-nasu 'alayha*). Puis il cite trois exemples de ce type de cas : « mission prophétique » (*nubuwwati*), « fondation d'un pouvoir politique » (*iqāmati maliki*) et « mouvement spirituel » (*da'watin*).

Ce passage, en version française, est quelque peu ambigu puisqu'il n'est pas évident de déterminer si le terme traduit par « fondation » s'applique également à « mouvement spirituel » (*da'wa*) ou s'il s'applique uniquement à celui de « pouvoir politique » (*maliki*). Ce que corrige la version arabe en montrant qu'il est question de la fondation d'un pouvoir politique et pas de celle d'une *da'wa*. Il semblerait donc qu'Ibn Khaldūn laisse entendre que

¹⁴⁸ Ibn Khaldūn, trad. Cheddadi (2002), *Le Livre des Exemples*, p. 380.

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 381.

la *'aṣabiyya* est nécessaire tout au long du parcours de la *da'wa* ou de la mission prophétique, alors qu'elle ne le serait qu'à la fondation du pouvoir politique.¹⁵⁰

Quoi qu'il en soit, il reste que la *'aṣabiyya* est nécessaire pour la *da'wa* en tant qu'il s'agit là d'un phénomène nécessitant d'obtenir l'adhésion des gens. L'impératif religieux n'est donc pas suffisant pour garantir le succès de quelque chose comme la *da'wa*. La raison de cela c'est que ce type d'entreprises nécessite la disposition à tuer (donc à prendre le risque de se faire tuer) et que le fait de prendre un tel risque ne peut pas reposer uniquement sur des volontés individuelles qui ne seraient pas liées entre elles par la solidarité (*'aṣabiyya*). Le terme utilisé par Ibn Khaldûn à ce stade pour qualifier le combat, la guerre ou le fait de tuer, c'est *qatali*, qui vient de la racine Q-T-L signifiant le fait de tuer, mais qui est également utilisé couramment pour signifier la guerre en tant qu'entreprise meurtrière et pour traduire la notion grecque de « polemos ». Les traducteurs français semblent préférer rendre la notion par « combat » ce qui n'est pas inapproprié même si l'idée de mort est ainsi évacuée de la traduction d'un terme qui véhicule originellement cette signification.

Selon notre auteur, la *da'wa* fait donc partie d'un ensemble d'entreprises qui sont liées à la possibilité d'une mort violente et qui nécessitent donc de disposer d'une *'aṣabiyya* suffisamment forte pour inciter les individus à risquer leur vie. Voilà une première précision concernant la notion qui nous permet de la catégoriser comme fortement connotée. La *da'wa* n'est pas un concept banal et pas seulement en raison de ses possibles liens avec la religion. Elle prend, chez Ibn Khaldûn, une signification sociopolitique et même, pourrait-on dire, une portée existentielle. Elle fait partie de ces choses où la vie et la mort, mais, plus largement, le destin d'une communauté entière, sont en jeu au même titre que la fondation d'un pouvoir politique ou la mission d'un prophète.

Plus encore, l'aura religieuse qui entoure le terme n'est pas suffisante pour rendre ce phénomène entièrement indépendant des conditions sociales existantes. Sans exclure la possibilité d'un miracle divin permettant de faire abstraction de la *'aṣabiyya* à un moment donné et d'arriver malgré tout à produire une *da'wa* réussie, Ibn Khaldûn ouvre ici un registre

¹⁵⁰ Cette interprétation est confirmée par Ibn Khaldûn, trad. Cheddadi (2002), *Le Livre des Exemples*, III, 2, p. 418.

de « causalité normale » où les principes de la société seraient en mesure de jouir d'une forme de primauté causale. Ainsi, et toujours en dehors de toute intervention divine, les phénomènes sociaux généralement associés à la religion, comme la *da'wa* mais aussi la prophétie elle-même, pourraient être pensés comme conditionnés par des phénomènes mondains. Une partie des phénomènes de portée religieuse pourrait alors être comprise (toujours a posteriori) par le biais d'une méthode rationnelle purement profane. Ce qui laisse entendre qu'Ibn Khaldûn réfléchissait, ou nous incite à réfléchir les phénomènes sociaux particuliers qu'ils soient d'origine profane ou divine à partir de quatre registres de causalité différents.

Dans le premier registre, on aurait une causalité strictement transcendante, dans un second ce serait plutôt une causalité strictement immanente, dans un troisième on aurait un mélange de causalités immanentes et transcendantes où les phénomènes sociaux d'origine profane tiendraient le haut du pavé, et dans un quatrième ce serait plutôt les phénomènes sociaux d'origine divine qui tiendraient le haut du pavé dans un second type de mélange de causalités.

Ce que semble dire Ibn Khaldûn c'est qu'il est primordial d'être en mesure de penser ces différentes possibilités et qu'il ne suffit pas d'invoquer la volonté divine pour les expliquer même si cette dernière garde toute sa légitimité. Pour ce qui est de la notion de *da'wa*, il est ici clair que l'on a affaire à un mélange de deux registres de causalité. Il faut avoir à la fois une base profane qui se trouve à être l'existence d'une *'aṣabiyya* et à la fois un soutien divin. La beauté du style d'écriture d'Ibn Khaldûn c'est qu'il n'est jamais possible de trancher en faveur de la primauté de l'un ou l'autre de ces registres pris séparément. C'est ainsi qu'il conclut ce passage où il semble faire prévaloir la causalité immanente par un énoncé qui renverse la table : « C'est Dieu qui donne le succès »¹⁵¹.

- Deuxième et troisième occurrences

La deuxième occurrence apparaît au Chapitre 4 Partie III¹⁵² au début d'une série de trois chapitres consécutifs traitant du lien entre *dawla* (État), *da'wa* et *'aṣabiyya*. Commençons par résumer le premier chapitre où figure cette occurrence. L'extrait, qui

¹⁵¹ Ibn Khaldûn, trad. Cheddadi (2002), *Le Livre des Exemples*, p. 381.

¹⁵² *Ibid.*, p. 422.

constitue un chapitre à lui seul, ne dépasse pas six lignes dans l'édition arabe. L'auteur commence par nous dire que le pouvoir (*mulk*) ne s'obtient que par la victoire (*bi-t-taghalloubi*) et que cette dernière ne peut être ou advenir sans *'aṣabiyya* (*al-taghallubu innamā takunu bi-l-'aṣabiyya*). Il ajoute ensuite que seul Dieu est en mesure de produire une union des cœurs et de les accorder « en vue d'une lutte pour quelque chose ». Il cite ensuite un verset du Coran qui se lit comme suit : « Et si tu avais dépensé en totalité ce qui est sur la terre, tu n'aurais pas pu mettre l'affection entre leurs cœurs. »¹⁵³

Finalement, le passage se conclut par une explication de deux possibilités. L'une est celle d'une absence d'unité où les cœurs sont attirés/appelés (*tadā'at*) par les mauvais désirs où par les inclinaisons injustes et par les biens mondains. En résultent alors des divisions et des jalousies. L'autre possibilité, c'est l'unité et les cœurs sont alors attirés vers le vrai et le juste plutôt que vers la fausseté et l'injustice. S'ensuit un refus du mondain et une orientation vers le divin ce qui unifie les perspectives des acteurs. Ainsi les jalousies et les querelles diminuent. En bout de piste, le passage se conclut par une remarque soulignant l'impact positif de cette seconde avenue pour la puissance de l'État qui se trouve, par elle, renforcée.

Dans ce passage il est donc question d'approfondir les éléments déjà soulignés à la première occurrence du terme. Le pouvoir politique, la religion et la solidarité du groupe sont encore une fois convoqués pour préciser la signification et les implications du concept de *da'wa* (et de ses déclinaisons).

Ce dernier figure une fois dans le titre où il est utilisé comme un nom (*da'wat*) et une fois dans le corps du chapitre où il est plutôt utilisé comme un verbe (*tadā'at*). En tant que nom, la notion est qualifiée. Il ne s'agit pas de n'importe quelle *da'wa* mais de la *da'wa* « véritable » ou qui oriente vers la vérité (*haq*). En tant que verbe, le concept est plutôt utilisé pour véhiculer l'idée d'un type de *da'wa* qui serait à l'œuvre sans être une *da'wa* « véritable » ou orientée vers la vérité. Les cœurs (*qulūb*) pourraient alors être attirés soit vers la vérité (le bien véritable) soit vers la fausseté (le bien apparent). Et cette attirance est, dans les deux cas, pensée sous le registre sémantique de la racine D - ' - W.

¹⁵³ Coran, VIII, 63.

Néanmoins, la seconde forme que prend le terme (en tant que verbe) a ceci de particulier qu'il s'agit d'une forme peu courante. Ce n'est pas une manière « conventionnelle » d'accorder le verbe. Le sujet de celui-ci est alors pensé comme un objet qui est non pas agissant, mais sur lequel on agit, sur lequel est exercée une action. Les cœurs (qulūb) sont ainsi un objet de cette action qui s'exerce sur eux et qui est dérivée de la racine D - ' - W. Ce qui nous indique qu'il s'agit là d'un cas spécifique, celui d'une *da'wa* non véritable, c'est d'abord qu'aucune autre occurrence du verbe n'est accordée ainsi dans les autres occurrences, et ensuite que le terme n'est pas utilisé pour parler de l'appel de la justice, mais plutôt pour parler de celui de l'injustice. L'attrait des biens de ce monde n'est pas compris comme une manière convenable de parler de la *da'wa*. Celle-ci doit être réservée, dans sa forme la plus conventionnelle, au traitement de l'attraction pour les biens de l'autre monde.

Par le biais de ces ingénieuses tournures sémantiques, Ibn Khaldūn nous montre que la *da'wa* dont il veut parler et dont il fait un élément majeur de sa réflexion sociopolitique doit disposer d'une forme particulière de finalités téléologiques pour pouvoir être traitée comme un dispositif bénéfique pour l'État. À ce stade, il est important de souligner que la notion n'apparaît pas dans le corps du texte avant que n'y figure l'idée de ghalaba (victoire), de mulk (pouvoir) et de *'aṣabiyya*. La victoire est donc liée à la fois à la fondation ou à l'existence d'un pouvoir politique, mais également au fait de disposer d'une solidarité de clan comme nous l'avons vu plus haut. Mais s'ajoute à cela l'idée d'une gradation de la victoire. La *da'wa* véritable qui unifie les cœurs par la grâce divine pour orienter les hommes vers les biens de l'autre monde est un plus pour les États qui disposent déjà des trois attributs que nous venons de citer.

À ce titre, l'extrait coranique n'est pas anodin. Il permet de souligner l'aspect exceptionnel d'une telle conjonction des attributs d'un pouvoir politique donné. Si trois d'entre eux sont suffisants, une autre catégorie de pouvoir politique émerge lorsqu'on y ajoute le quatrième (*da'wa*). Ce dernier attribut est, par le biais de la citation coranique, élevé au rang d'un élément essentiel au parachèvement des régimes politiques. Tous les biens de ce monde, qui sont l'objet d'une attraction des régimes corrompus, sont dévalorisés puisqu'ils sont insuffisants pour permettre l'émergence de ce seul attribut. L'auteur se sert ensuite de

cette référence pour insister sur la distinction entre biens de ce monde et biens de l'autre monde. Si ce qui est sur cette terre est insuffisant, c'est qu'il existe bien mieux dans l'autre monde. Et c'est justement ces objets suprêmes du désir humain qui seront valorisés par une *da'wa* véritable, et par extension dans un régime parachevé.

- Quatrième et cinquième occurrences

À partir de la quatrième occurrence, on sort de la discussion de principes généraux qui présidait à l'usage de la *da'wa* dans ses usages antérieurs. On entre plutôt dans une discussion de cas particuliers où la *da'wa* est dite être à l'œuvre. Le chapitre contenant ces deux occurrences s'intitule : « La religion apporte à l'État, à ses débuts, une force supplémentaire, laquelle s'ajoute à la force de l'esprit de corps due au nombre de ses partisans »¹⁵⁴. Il est donc question ici de montrer comment s'opérationnalise les constats théoriques qui sont élaborés plus haut concernant le lien entre l'État, le pouvoir, la *da'wa* et la *'aṣabiyya*. Cela dit, ce passage à la discussion de la concrétude historique n'est pas complet, le chapitre joue un rôle transitionnel. Alors qu'au chapitre précédent, on avait uniquement une description théorique assortie d'exemples coraniques, on assiste maintenant à l'introduction d'exemples historiques qui suivent un résumé enrichi des constats antérieurs. Les trois chapitres se succèdent donc pour des raisons relevant de l'imbrication logique des énoncés concernant la *da'wa* en allant des plus généraux aux plus particuliers, des énoncés théoriques d'ordre principiel aux énoncés pratiques fournissant les observations nécessaires à la confirmation des principes.

Ici, Ibn Khaldūn donne trois exemples pour démontrer son propos voulant que la *da'wa*, lorsqu'elle est associée à une *'aṣabiyya* suffisamment forte, peut rendre inopérant le poids du nombre. Normalement, nous dit-il, la force d'un groupe varie en fonction du nombre de ses combattants. La force de la *'aṣabiyya* peut alors être un facteur déterminant permettant à un groupe moins nombreux d'avoir le dessus dans les combats. Mais, à ce principe de primauté de la *'aṣabiyya* s'ajoute celui d'une primauté de la *da'wa* sur toutes les autres formes de principes unificateurs lorsqu'elle est associée à la *'aṣabiyya*. Pour le dire plus clairement, imaginons quatre groupes distincts dont l'un aurait une *'aṣabiyya*, l'autre aurait

¹⁵⁴ Ibn Khaldūn, trad. Cheddadi (2002), *Le Livre des Exemples*, p. ١٢٢

une *da'wa*, le troisième aurait les deux et le quatrième n'aurait ni l'une ni l'autre. L'ordre de la puissance, selon les cas où un groupe dispose ou pas de ces deux traits, serait le suivant en allant du groupe le plus fort au groupe le plus faible :

- 1- Le groupe dispose de *'aṣabiyya* et de *da'wa*
- 2- Le groupe dispose de *'aṣabiyya* sans *da'wa*
- 3- Le groupe dispose de *da'wa* sans *'aṣabiyya*
- 4- Le groupe ne dispose ni de *da'wa* et ni de *'aṣabiyya*

Ce qui est intéressant dans cette typologie c'est que la *'aṣabiyya* n'a pas une véritable primauté. Elle ne suffit pas pour pouvoir prétendre à une puissance ultime. Le phénomène religieux n'est pas évacué de la discussion de ce qui fait la puissance d'un État. Lorsqu'on parle de religion, on ne parle pas uniquement, selon Ibn Khaldûn, de ce que certains considèrent comme étant « l'opium du peuple », ce serait plutôt tout le contraire. Loin d'être une forme d'anesthésiant, la religion est considérée ici comme un stimulant par excellence, puisque son ajout à la *'aṣabiyya* décuple (très concrètement) la force des groupes. C'est là ce que servent à démontrer les exemples qu'il utilise dans ce chapitre.

Pour ce qui est de ces derniers, ils correspondent dans l'ordre (1) au cas des conquêtes arabes au début de l'Islam, plus précisément aux batailles de al-Qâdisiya contre les Perses et de al-Yarmûk contre les Byzantins dirigés par Héraclius, (2) à celui de l'alliance entre les Lamtûna et les Almohades-Masmuda (au Maghreb) et finalement (3) à celui de l'opposition entre les Almohades et les Zénètes tant au moment des conquêtes que du déclin de l'empire Almohade.

Un élément très étrange, a priori, émerge à la lumière de ces exemples. La notion de *da'wa* n'apparaît qu'une seule fois pour traiter du dernier d'entre eux. Pour le premier, Ibn Khaldûn n'utilise aucun terme dérivé de la racine D - ' - W et se contente d'une description axée sur le rapport de force engendrée par l'adoption de la religion qui dispose, nous dit-il, d'une certaine teinture ou coloration (*al-sabghata al-dīniyyata*) qui fait en sorte que le groupe adopte « la même orientation » (*al-wajha wāhida*) en fonction de ses attributs. Il fonde l'appréciation du rapport de force sur des considérations psychologiques, en l'occurrence, le fait que les acteurs « se tournent vers le vrai » (*tafridu al-wajha ila al-haqq*).

À partir du second exemple, les concepts commencent à se préciser et il parle alors de rassemblement religieux (al-ijtimā'a ad-dīniyya). Il est également question, tout comme pour le premier exemple, de teinture de la religion que l'on pourrait aussi comprendre comme une certaine tonalité affective. Mais pour le troisième on parle plus précisément de *da'wa religieuse* (ad-da'watu ad-dīniyyatu).

On peut tirer de ces exemples plusieurs observations. D'abord, l'auteur semble utiliser des termes de manière interchangeable, ce qui explique le peu de scrupules des traducteurs lorsque vient le temps de traduire les termes. Rassemblement religieux, *da'wa religieuse*, religion, teinture religieuse, sont autant de notions qui reviennent dans un même chapitre pour parler de différentes exemplifications d'un même principe. Mais une analyse plus précise nous permet de comprendre que tous ces termes sont liés sans être équivalents. Si l'auteur n'utilise pas toujours le même terme, c'est parce qu'il les comprend comme porteurs d'une signification distincte. Ce qui est discuté c'est l'impact de la religion. La religion produit une orientation commune qui dépend de sa « coloration » (sabghata) particulière dans une situation donnée. Cette coloration peut engendrer un *da'wa(t) haq* (appel au vrai) ou être de si piètre qualité qu'elle ne mène pas à un tel appel. Si appel il y a, on peut alors assister à une union concrète des acteurs qui génère un rassemblement ou un regroupement religieux (ijtimā'a diiniyya).

De ces observations, on peut extraire une typologie des applications possibles du phénomène religieux dans l'organisation sociale en fonction du niveau d'approfondissement de ce phénomène. Au premier niveau, il y a la simple religion au sens large du terme. Celle-ci induit une série de croyances et d'actions communes à un groupe donné qui s'inspire des enseignements de son fondateur (Farabi). Certains objectifs ou orientations sont alors offerts pour être adoptés ou rejetés par les croyants. Au second niveau, la religion dispose d'une série de « teintures » ou de « colorations » (sabghat) possibles. Ces colorations donnent lieu à une série d'orientations que se donnera le groupe comme autant d'objectifs à atteindre. Chaque sabghat engendre l'adoption d'un type défini d'orientations allant de l'ascétisme à la prise du pouvoir en passant par tous les objectifs politiques ou apolitiques intermédiaires. Le mode d'ascétisme tout comme la forme du régime préconisé seront alors fonction du type de religion et du type de coloration. À ce stade, la *da'wa* entre en jeu puisqu'elle opérationnalise

les dispositions psycho-religieuses du groupe, pour les transformer en actes concrets. Cette *da'wa* pourra alors être analysée pour déterminer si elle est un appel en faveur d'actions orientées vers une visée noble ou vile, temporelle ou spirituelle. C'est alors qu'entre en jeu la *'aşabiyya* qui, si elle est présente et suffisamment forte, pourra permettre au groupe de rassembler les acteurs sociaux en présence pour garantir l'atteinte des objectifs qu'elle s'est donnés.

Toutes ces applications possibles du phénomène religieux sont ainsi superposées en strates et se divisent en fonction de la capacité d'une *da'wa* donnée à garantir le succès de ses entreprises. Le passage de l'une de ces strates à une autre peut alors être compris comme le passage d'un genre à une espèce. Comme l'objectif suprême est d'obtenir le pouvoir souverain, la réussite varie d'un contexte à un autre en fonction de la présence ou de l'absence d'opposants suffisamment « avancés » dans le processus décrit. Dans certains cas, l'existence de la religion suffit. Dans d'autres, il faut avoir un certain type de coloration. D'autres encore nécessiteront une *da'wa* donnée alors qu'il faudra une *da'wa* « véritable » pour certains cas particuliers. À tous les niveaux, la *'aşabiyya* peut être déterminante, mais ce n'est qu'au dernier niveau qu'elle est essentielle. Dans le cadre de cette ultime possibilité, la *'aşabiyya* devient le seul critère discriminant restant pour départager deux groupes ayant atteint le même stade de raffinement du phénomène religieux.

Au bout du compte, cette section intermédiaire vient préciser le propos d'Ibn Khaldûn sur le plan théorique et apporte des preuves de ces principes à travers leurs applications pratiques. Elle nous permet de voir que la *'aşabiyya* et la *da'wa* opèrent toutes deux sur un même plan, celui de l'« union des cœurs » pour donner au groupe sa cohésion interne. Ce qui permet l'union c'est de poser un point focal commun à tous les éléments divergents du corps social. Au niveau abstrait, ce point focal est constitué par une *da'wa* noble ou vile alors qu'au niveau concret, il est constitué par une *'aşabiyya* qui matérialise les liens entre les individus par le biais de la généalogie ou de quelque chose d'équivalent comme les liens de clientèle (dépendance ou codépendance).

- Les autres occurrences

Le chapitre suivant est celui où le terme *da'wa* revient le plus souvent dans l'ensemble de la *Muqaddima*. La notion est déclinée de plusieurs manières différentes, en tant que verbe, sujet nominal ou attribut prédicatif. Toutes ces occurrences et déclinaisons possibles sont mobilisées pour apporter une preuve de la thèse énoncée en début de chapitre : « L'esprit de corps (*aṣabiyya*) est nécessaire à toute entreprise (*amr*) qui requiert l'adhésion des hommes (*tuhmalou 'alayhi al-kāffatu*). »¹⁵⁵ Ce qui inclut également les entreprises des prophètes et de tous les hommes se réclamant d'une cause fondée sur des principes religieux. C'est exactement la thèse que nous avons déjà abordée¹⁵⁶ lorsqu'il était question de la première occurrence de *da'wa*¹⁵⁷. On peut donc dire que l'auteur donne ici un indice permettant au lecteur de savoir qu'une boucle, débutée plus tôt, est bouclée par le présent chapitre. Les exemples qu'il s'apprête à exposer sont en fait autant de preuves à l'appui d'un des volets d'une thèse qui englobe bien plus que la simple *da'wa* pour inclure à la fois la fondation des régimes et les missions prophétiques au sens large de ces termes¹⁵⁸. Toutes ces « entreprises » (*amr*) ont besoin de plus qu'un groupe restreint de partisans pour réussir. Il leur faut le soutien de la masse ou de l'écrasante majorité de la population. Les deux termes qui sont utilisés pour nommer ceux qui sont ainsi rassemblés (*nass* pour la première occurrence de la thèse et *kāffatou* pour la seconde) peuvent être compris comme des équivalents dans ce contexte.

Les exemples qu'il donne sont divisés en deux séries distinctes qu'il sépare par une seconde énonciation des principes à démontrer. La séparation est accentuée par le fait qu'il brise la séquence historique chronologique qui ordonne la succession des exemples en introduisant un exemple issu des premiers temps de l'Islam après des exemples d'événements postérieurs.

On peut poser l'hypothèse que ces deux séries d'exemples visent un objectif distinct. L'une peut être comprise comme une démonstration de la thèse générale alors que l'autre peut être comprise comme une démonstration du second principe énoncé et qui se trouve à être plus spécifique que le premier.

¹⁵⁵ Ibn Khaldûn, trad. Cheddadi (2002), *Le Livre des Exemples*, p. 380.

¹⁵⁶ Voir ci-haut, p. 78.

¹⁵⁷ Ibn Khaldûn, trad. Cheddadi (2002), *Le Livre des Exemples*, p. 380.

¹⁵⁸ La thèse englobe trois possibilités différentes de projets sociaux nécessitant une adhésion des gens et nous n'avons ici qu'une seule de ces possibilités qui est justifiée dans le détail.

Nous avons déjà énoncé le premier, quant au second, il peut se lire comme suit : « Les hommes désireux d'entreprendre une œuvre « *da'wa*-tique » doivent d'abord et avant tout être sincères dans leur foi en Dieu et animés de bonnes intentions vis-à-vis des musulmans »¹⁵⁹. En d'autres termes, une telle entreprise ne saurait être menée à bien par des individus malhonnêtes voulant uniquement se servir des mécanismes « idéologiques » religieux pour des visées injustes. Le cas des fourberies religieuses/faux prophètes est donc le sujet de la seconde série d'exemples. Mais ce second principe n'est discuté qu'à titre de cas spécifique d'un principe plus large voulant que la *'aṣabiyya* soit essentielle pour mener à bien quelque *da'wa* que ce soit.

Une telle distinction peut sembler anodine ou purement formelle, mais elle est en fait essentielle pour ne pas laisser libre cours à une confusion qui est aujourd'hui devenue la norme pour les commentateurs contemporains d'Ibn Khaldûn. Ceux-ci ont tendance, surtout dans l'univers francophone¹⁶⁰, à ne pas prendre au sérieux tout ce qui concerne de près ou de loin le phénomène religieux. Or, c'est précisément la prise en compte du sérieux de ce type de phénomène qui fait que l'auteur porte une si grande attention à la typologie de la *da'wa*. Il n'exclut pas la possibilité d'une fausse religion, il l'intègre à un cadre permettant également de réfléchir quelque chose comme une religion vraie, ce qui lui permet de garantir que son cadre conceptuel couvre l'ensemble des possibilités.

Après tout, la distinction introduite par l'auteur n'acquiert toute son utilité qu'à partir du moment où la séparation est claire entre religion et superstition ou supercherie. Sans entrer dans l'établissement de distinctions idéologiques ou théologiques, Ibn Khaldûn se contente de proposer une distinction reposant sur les « accidents » qui affectent la *da'wa* en question. En effet, la disponibilité ou l'indisponibilité de la *'aṣabiyya* relève en fait d'une nécessité pour toute entreprise si elle doit réussir, mais cette présence elle-même constitue un accident, au sens aristotélicien du terme, pour l'être social analysé puisque celui-ci pourrait très bien

¹⁵⁹ Ibn Khaldûn, trad. Cheddadi (2002), *Le Livre des Exemples*, p. 425.

¹⁶⁰ G. Labica (1966), *Politique et religion chez Ibn Khaldoun : essai sur l'idéologie musulmane*. G. Bouthoul (1930), *Ibn Khaldoun ; sa philosophie sociale*. Labica, en particulier, transforme l'Islam en simple idéologie qu'il analyse en se servant des catégories développées par Gramsci pour étudier ce type de phénomènes. Bouthoul quant à lui préfère interpréter Ibn Khaldûn à partir de la grille d'analyse du matérialisme historique reléguant ainsi l'Islam au rang de pouvoir charismatique, et tout ce qui en découle, au rang de phénomène irrationnel par principe.

ne pas atteindre la « réussite ». La *'aṣabiyya* est nécessaire dans l'absolu pour avoir des sociétés, mais pour chaque société prise séparément, il ne s'agit en fait que d'un accident, ou si l'on préfère, toute tentative de faire société n'est pas systématiquement un succès. Ainsi, une entreprise *da'wa*-tique initiée par un fourbe sera un échec en raison de l'incompétence de ce dit fourbe, qui n'aura donc pas pris en compte la *'aṣabiyya*, et du fait qu'il n'obtiendra pas l'assistance divine sera doté d'une *da'wa* vide ou inopérante. Au contraire, celui qui sera sincère réussira « nécessairement » s'il prend en compte la *'aṣabiyya* et agit en conséquence, en plus d'obtenir l'assistance divine.

Cette catégorisation des types de *da'wa* (véritable et fausse) mène à une valorisation symétrique de la première au détriment de la seconde. Si la première (véritable) dispose d'une *'aṣabiyya* et est donc destinée à réussir, comme pour les trois premiers exemples du présent chapitre, la seconde (fausse), elle, ne dispose d'aucun des éléments essentiels à son succès (assistance divine et solidarité d'un groupe), comme pour tous les autres exemples du chapitre.

Sachant que la première catégorie est destinée à réussir, aucune politique particulière ne servirait à un gouvernant qui serait alors inévitablement renversé. Mais, comme la seconde catégorie regroupe, en fait, tous les projets voués à l'échec, Ibn Khaldûn en vient à proposer aux gouvernants de mener, face à ceux qui entreprennent ce genre de projet, une politique particulière. Tous les types d'actions politiques permettant de contrer une *da'wa* ne concernent que celles qui sont déjà destinées à échouer. Ce qui importe est d'adapter la mesure à prendre au problème particulier que pose chaque entreprise *da'wa*-tique (fausse). C'est ainsi que l'auteur suggère trois réponses possibles du gouvernant suivant la situation où se trouve le « réformateur » autoproclamé :

Il est « du nombre des fous » : conséquence; il faut le soigner.

Il cause des troubles : conséquence; il faut le tuer ou le battre violemment pour en faire un exemple.

Il se contente de faire de l'esbroufe pour se faire remarquer du public : conséquence; il faut le ridiculiser publiquement.

Deux exemples suivent cet énoncé de politiques possibles pour montrer comment s'opérationnalisent les possibilités dans plusieurs registres qu'il faudrait également distinguer. Il prend le cas de la croyance à la venue du Fatimide pour montrer que plusieurs fourbes peuvent instrumentaliser une même « prophétie » pour tenter d'atteindre des objectifs temporels. Il induit ainsi que plusieurs catégories de fourbes existent pour chaque type de croyance. Mais dans tous ces cas, la même politique est suggérée aux gouvernants : les réprimer par toutes les voies possibles que celles-ci soient violentes ou pas.

Toutes ces subtilités nous permettent de mettre en lumière le rapport étroit qu'entretiennent *'aṣabiyya* et *da'wa* en tant que concepts clés de la réflexion d'Ibn Khaldûn. Une fois le moteur de la société humaine analysé dans ses détails, il permet ensuite de discriminer entre les différents phénomènes sociaux tout en offrant à chacun de ceux-ci un cadre d'analyse permettant d'en apprécier la portée politique, les similitudes et les différences par rapport à d'autres phénomènes sociaux similaires. De plus, l'auteur offre une forme de connaissance pratique pouvant orienter l'action du gouvernant en fonction de principes dictés par une « sage » considération des faits, même dans l'étude de phénomènes généralement compris comme relevant des choses divines. L'analyse de la *da'wa* montre ici la limite supérieure de l'applicabilité de la *'aṣabiyya* comme facteur explicatif indépendant. Ici, le principe moteur peut être lui-même mis en mouvement « par la grâce divine ». Malgré le fait que cette mise en mouvement reste un sujet d'étude de la science nouvelle, elle ne peut pas venir à bout de l'explication totale de l'objet qui ne relève pas exclusivement de son propre cadre méthodologique. Ceci permet de montrer comment le cadre méthodologique khaldûnien permet de rendre flexibles les rapports entre les principes afin de limiter les prétentions de la science nouvelle à un certain point de vue sur les phénomènes tout en ouvrant ces mêmes phénomènes à plusieurs autres registres méthodologiques ou disciplinaires. Ceci permet alors de prétendre pouvoir analyser en retour les phénomènes dont il partage l'étude avec ces autres disciplines disposant d'autres méthodes, pour peu que l'analyse se limite au point de vue propre à la nouvelle discipline sans l'outrepasser.

3.2.2. *Da'wa et typologie des régimes politiques*

Voilà donc pour les différentes occurrences du terme *da'wa* à travers les principaux chapitres où il en est question. À la question principale que nous avons posée pour cette section (Qu'est-ce que la *da'wa*?), nous pouvons maintenant tenter une réponse plus éclairée. Pour Ibn Khaldûn, la *da'wa* est le concept qui, du point de vue de la science de la société, sert à nommer l'action sociale qui découle de la croyance religieuse. C'est l'élément psychosocio-politique afférant à tout « projet » d'ordre politique trouvant son fondement dans la foi. Au fondement des mécanismes de la *da'wa*, nous avons trouvé la distinction entre « ce monde-ci » et « l'autre monde ». Que la *da'wa* soit véritable ou fallacieuse, elle suppose toujours qu'une distinction entre deux mondes soit introduite. Il est, à ce stade, totalement secondaire de savoir si ce qui est dit de chacun de ces mondes soit vrai ou faux, l'important c'est que la distinction soit faite pour que l'on puisse alors traiter de quelque chose comme la *da'wa*, comme appel en faveur des principes d'un autre monde pour l'application de principes dérivés dans celui-ci, ou l'inverse.

Une fois cette distinction mise en place, ce à quoi on « appelle » les individus revêt un caractère spécifique : celui d'un objectif supérieur, en nature et en degré, à tous les autres objectifs. La *da'wa* englobe ainsi tout l'ordonnancement qui découle, à titre de projet politique porté par un individu, de cette distinction entre différents mondes, et conséquemment, entre différents objectifs. La *da'wa* est ici, ce qui chapeaute un projet politique « complet ». On pourrait ajouter qu'il y a, en théorie, autant de conceptions politiquement intéressantes de la *da'wa* qu'il y a d'États possibles, et « d'autres mondes » possibles. La *da'wa*, en tant qu'elle complète l'analyse des phénomènes politiques par un registre qui n'est pas entièrement couvert par la science de la société, fait converger ici les typologies des États existants, des États possibles et de leurs pendants religieux, les typologies des *da'wa* existantes et possibles. Puisqu'il est nécessaire d'étudier les deux registres, l'auteur va jusqu'à développer une analyse de la typologie des régimes politiques qui intègre la possibilité de la mission prophétique et de la *da'wa*. La distinction entre ce monde-ci et un autre monde devient une des bases de la philosophie politique khaldûnienne.

Dans cette partie du texte Chapitre 50 partie III¹⁶¹ on peut souligner dès le départ le lien quasi généalogique entre les fondations théoriques de la théorie khaldûnienne de la *da'wa* et celles de sa typologie des régimes politiques. Il semble évident pour tout lecteur minimalement attentif que les catégories utilisées pour distinguer les « mondes » sont liées, de la première discussion de ce concept, qui nous a occupés plus haut, à la seconde, qui est l'objet de la présente discussion. Au surplus, Ibn Khaldûn nous en donne un indice puisque la première discussion se termine par deux exemples isolés traitant des *da'wa* inspirées par le Fatimide, alors que le Chapitre 50 (l'antépénultième de la section) précède justement le chapitre où il est question, en détail, de « ce qui est dit du Fatimide ». Ceci nous semble servir à indiquer au lecteur que ces deux discussions se répondent.

Penchons-nous donc sur ce qui nous est dit dans ce fameux Chapitre 50. L'extrait débute par une ré-énonciation du principe liminaire du texte et qu'il rappelle avoir affirmé plus d'une fois : « (1) la société est nécessaire aux hommes ». À ce premier principe, il en joint un second : « Vivant en société, les hommes ont nécessairement besoin de s'en remettre à quelqu'un qui ait autorité (*wāzi'in hākmin*) sur eux et qui les gouverne (*wa hakmuhu fihim*) »¹⁶². Ces deux principes, une fois conjugués, aboutissent à une typologie des régimes

¹⁶¹ Ibn Khaldûn, trad. Cheddadi (2002), *Le Livre des Exemples*, p. 639.

¹⁶² *Ibidem*. Ici il est intéressant de noter que les traducteurs font des choix qui peuvent être remis en question par plusieurs interprétations possibles des termes utilisés par Ibn Khaldûn. Le problème est évident dès la première lecture de la citation, la racine H-K-M, qui donne *hākmin* et *hakmuhu*, est traduite de deux manières différentes. Nous n'entrons pas ici dans les détails puisque nous avons déjà donné de nombreux exemples des implications de ces traductions hasardeuses. Notons seulement que la racine H-K-M renvoyait, dans les premiers temps de l'Islam, à l'idée d'arbitrer ou de juger des différends, et s'appliquait à l'idée de gouvernement en général plutôt qu'à celle d'un gouvernement dirigé par le prophète. Il se peut donc qu'Ibn Khaldûn ait voulu renvoyer à l'idée d'un juge ou d'un arbitre en général plutôt qu'à celle, plus spécifique, d'un monarque. Voir T. Hussein (1917), *Étude analytique et critique de la philosophie sociale d'Ibn-Khaldoun*, p. 36-37. :

« Une autre expression, non moins vague, employée par Ibn-Khaldoun dans la même phrase, et mal traduite par de Slane, a fait supposer à M. Altamira qu'Ibn-Khaldoun considère l'histoire comme une branche de la philosophie, et il a dépensé beaucoup d'efforts pour mesurer et critiquer la valeur de cette considération. C'est le mot : 'hikmah' que les Arabes emploient quelquefois pour désigner la philosophie, et très souvent pour désigner la sagesse, dans une acception très générale. C'est l'équivalent de *sapientia*. Ibn-Khaldoun a dit : 'L'histoire est une branche de la sagesse et mérite d'être comptée au nombre de ses connaissances', ce que de Slane a traduit : 'L'histoire est une branche importante de la philosophie et mérite d'être comptée au nombre des sciences.' Et Ibn-Khaldoun développe cette idée en démontrant l'utilité de l'histoire pour régler la conduite humaine. »

En fait, la notion de H-K-M peut également renvoyer à l'idée de jugement et à ce qui s'y rapporte. Ainsi, ce qui est traduit ici successivement par « autorité » et « gouvernement » découle, dans les deux cas, d'une même racine qui renvoie au fait de disposer les attributs de celui qui est en position pour exercer un jugement légitime aux yeux d'une communauté. M. Mahdi (1994), « Religious Belief and Scientific Belief », p. 247. M.-C. Ferjani (2005), *Le politique et le religieux dans le champ islamique*, p. 46 et suivantes.

monarchiques puisqu'il n'est pas question ici de séparer l'exercice du pouvoir entre plusieurs gouvernants ce qui éjecte du tableau tous les régimes non monarchiques. Ces deux principes ont déjà été énoncés conjointement plus d'une fois, mais dans un ordre différent¹⁶³.

Nous avons ici deux grands énoncés qui servent, de fait, à poser l'existence de deux des quatre causes de la société humaine étudiées au chapitre précédent. La nécessité de la société pose la nécessité du principe matériel, alors que la nécessité de l'autorité mène à celle du pouvoir et donc de l'État, principe formel ou cause formelle de la société humaine. Mais à quoi renvoie cette notion de société exactement? Nous avons dit qu'il s'agissait d'une matière et nous l'avons déjà mise en relation avec plusieurs autres notions clés d'Ibn Khaldûn. Avec ces informations en tête, nous pouvons maintenant détailler les ressorts sémantiques et épistémologiques du terme *'umran* pour compléter notre survol des trois concepts que nous avons choisi de cibler dans ce chapitre.

3.3. Al-'umran : la civilisation, un concept pluriel, objet de la discipline historique et de la science de la société humaine

La notion de *'umran* sert à faire converger la notion de polis et la notion de *ijtima'* afin de fonder le concept de base fournissant à la science de la société humaine un objet commun avec la philosophie politique. Ainsi c'est au premier des raisonnements de la *Muqaddima* que sont conviés ces trois termes. Ibn Khaldûn ajoute plus loin que l'idée de polis telle que la traitent les philosophes n'est pas de son ressort. Ce qui reste de l'idée de polis est donc son caractère générique, qui est transmis à l'idée de *ijtima'* pour donner *'umran* (*al-ijtima' al-insani huwa al-'umran al-'alam*).

La civilisation mondaine/mondiale/œcuménique (*'umran al-'alam*) est ainsi transformée en catégorie discursive de référence dont l'étude pose comme hypothèse fondamentale l'existence d'une intersection entre polis, et *ijtima'*. L'un, concept central de la tradition grecque, l'autre, concept central de la vie collective musulmane sont tous deux liés pour transmettre un cadre de référence commun. Cette conjonction conceptuelle sert ensuite pour nourrir une réflexion à portée universelle en ce qu'elle fonde l'idée même d'une

¹⁶³ Ibn Khaldûn, trad. A. Cheddadi (2002), *Le Livre des Exemples*, p. 259-261.

histoire au sens scientifique du terme. En offrant, à une discipline servant de propédeutique à l'étude d'un objet fondé sur cette « trans-disciplinarité », Ibn Khaldûn accroît le cadre épistémique de la philosophie en même temps que celui de l'histoire. Il est maintenant possible de passer d'un cadre à l'autre en passant par ce nouvel outil conceptuel. À l'intersection des deux, il pose sa science de la « civilisation » (*'umran*) comme on pose un rivet.

Une fois les registres discursifs de la philosophie et de l'histoire nivelés sur ce nouveau plan sémantique, on peut alors passer des principes offerts par la réflexion philosophique aux observations d'ordre expérimental que fournit le bagage informationnel de l'histoire sans rompre la continuité cognitive garantie par le cadre méthodologique ainsi « aplani ». On peut donc passer des énoncés que l'on retrouve chez les philosophes s'étant intéressés aux choses politiques à l'analyse des événements particuliers constituant l'histoire d'une société donnée (et inversement), tirer de tout cela des conclusions et maintenir intact malgré tout chacun des registres ainsi liés. Ce qui est dit par les philosophes peut être contredit, confirmé ou amendé par la configuration de cette zone tampon qu'est la science nouvelle de la « civilisation », et pareillement pour ce qui est de l'histoire. D'autres ordonnancements conceptuels et méthodologiques peuvent être proposés pour pallier les lacunes de cette nouvelle science empêchant du même coup qu'il ne soit systématiquement nécessaire de modifier le contenu des deux disciplines qui y convergent. Une marge de manœuvre est ainsi offerte aux praticiens de ces différentes disciplines.

Nous posons ici l'hypothèse que des concepts comme *'umran*, mais aussi *da'wa* et *'aṣabiyya*, en tant que concepts plurivoques, offrent une marge d'interprétation qui joue le rôle d'un tampon conceptuel au sein de cette intersection de registres sémantiques. Chacun de ces concepts sert à nommer une chose qui est, d'une certaine manière, en un certain lieu et à un certain moment dans le temps, et d'une autre manière, hors de tout lieu et de tout temps. Chacun est propice à « être » autrement et se trouve construit à partir d'un cadre épistémico-politique gréco-arabe. L'interprétation de chacun de ces termes nécessitera une analyse de passages, chez Ibn Khaldûn, qui passent à la fois par une analyse d'extraits issus de la tradition philosophique (typologie des régimes, science rationnelle) et par une analyse d'extraits issus de la tradition littéraire arabe (Coran, Hadiths, textes de la tradition juridique,

adab, historiographie arabe, chronique, etc.). En somme, ils sont tous trois des termes tampons tant du point de vue culturel que proprement scientifique. S'ils furent traduits différemment en langue française, c'est d'abord et avant tout parce que ce sont des termes qui peuvent se traduire différemment dans les langues anciennes et qui furent choisis en raison de leur caractère plurivoque.

Le concept de *'umran* peut alors être compris à partir de chacun des registres ainsi « riviés » les uns aux autres. On peut penser le concept à partir de la perspective de la philosophie et l'on parlera alors de *'umran* comme polis au sens d'objet générique relevant d'une science architectonique des choses humaines pour rendre compte d'une cité parfaite. On pourra également le penser à partir d'une perspective historique (particulariste) et l'on parlera plutôt de *'umran* comme *ijtima'*, au sens « d'objet spécifique relevant d'une science productive comparable à la *poiesis* » pour rendre compte d'une société donnée¹⁶⁴. Finalement on pourra penser le concept à partir de la perspective de la nouvelle science khaldûnienne comme *'umran* au sens d'objet construit relevant du – et fondé par le – cadre méthodologique d'une science pratique des choses humaines pour rendre compte de la véridicité des informations historiques rapportées. Cette troisième perspective étant, comme nous l'avons vu, élaborée en faisant converger les deux perspectives précédentes.

La convergence des trois perspectives est opérée d'une manière qui la rend d'autant plus intéressante. Les trois mots sont encastrés dans le cadre d'un raisonnement débutant par une déclinaison du terme *'ibar* (que nous avons déjà défini comme terme pivot du titre de l'ouvrage¹⁶⁵) et ce raisonnement n'est autre que le premier syllogisme de la *Muqaddima* :

Que la société humaine est nécessaire¹⁶⁶. Et c'est ce que désignent par là les philosophes par leur discours¹⁶⁷ ; l'homme est politique par nature, ce qui veut dire que la société¹⁶⁸ ou, selon leur

¹⁶⁴ Notons ici que la racine J-M-' est utilisée couramment dans les sociétés arabes traditionnelles et particulièrement en Afrique du Nord. Dans les sociétés rurales d'Algérie par exemple, où l'État est le plus souvent absent, les conflits quotidiens sont gérés non pas par un appel à la *dawla* mais plutôt à la *jama'a* ou *ijma'a* (l'assemblée tribale). La même racine est aussi utilisée pour parler de la Mosquée (*jami'*) ou même de l'université (*jami'a*). Bref la structure institutionnelle traditionnelle des sociétés arabes est pensée en référence à cette notion qui rend l'idée d'un rassemblement d'individus disposant tous d'un droit à une forme de participation à la vie collective.

¹⁶⁵ Voir ci-haut : « mises au point préliminaires ».

¹⁶⁶ الإِجْتِمَاعُ الْإِنْسَانِيَّ ضَرُورِيٌّ

¹⁶⁷ وَيُعَبَّرُ الْحُكَمَاءُ عَنْ هَذَا بِقَوْلِهِمْ

¹⁶⁸ الإِجْتِمَاعُ

terminologie, la cité¹⁶⁹, lui est nécessaire et c'est la signification de la civilisation¹⁷⁰. En voici l'explication, Dieu, le miséricordieux, a créé l'homme et l'a doté d'une forme¹⁷¹ telle qu'il ne peut vivre et subsister que grâce à la nourriture.¹⁷²

fī anna al-ijtimā' al-insāniyyi dhururun. Wa yu'biru al-hukamā' 'an hadhā biqawlihim ; al-insan madaniyy bi-t-tab'. ayi la budda lahu min al-ijtima' alladhī huwa al-madaniyya fii istīlahihim wa huwa ma'na al-'umran, wa bayānuh anna allah soubhānahu khalaqa al-insān wa jakanahu 'alaa šūra la yašihū ḥayātuhā wa baqāwwuhā illa bi-l-ghada'¹⁷³

Ici, plusieurs choses se succèdent en moins de trois lignes de la version arabe. On voit bien comment la tentative d'en rendre compte en doublera le nombre pour la version française, ce qui renforce la première affirmation. D'abord, la première phrase, qui est divisée par les différents éditeurs du texte pour former le titre du chapitre, et qui constitue, de fait, un énoncé prédicatif formé par deux termes déclinés à l'accusatif et d'un terme décliné au nominatif par la présence de la particule et *anna*. Les deux termes en question sont « société » et « humaine », ce qui est « regroupement des hommes » et ce qui peut être dit « humain ». Ces deux termes vont être repris dans les mots attribués aux *houkama'* et dans l'explication de ceux-ci. Puis deux autres termes vont être mis en équivalence : *madaniyya'*, et *'umran*. Ici *'umran* est le terme qui récolte l'ensemble des portées sémantiques des termes précédents. C'est le dernier concept philosophique à être utilisé avant que ne soit introduite une quelconque intervention divine. Il est, de fait, mis à l'intersection des deux cadres sémantiques et explicatifs¹⁷⁴. Le *'umran* c'est l'être de la nécessaire sociabilité des humains, ce qui est par la nécessaire sociabilité des hommes, ou encore, selon la terminologie des sages, l'être de leur « naturel politique », ce qui est du fait qu'ils soient naturellement politiques. Ainsi, étudier la nature des hommes devient-il un équivalent d'étudier le nécessaire, et ses limites.

La notion de *'umran* en vient alors à regrouper tout ce qui limite la *'aṣabiyya* quant à sa méthode d'analyse, mais également quant à la prise en considération du sujet

¹⁶⁹ الْمَدَنِيَّةُ

¹⁷⁰ الْعُمْرَانُ

¹⁷¹ صَوْرَةٌ

¹⁷² Ibn Khaldūn, trad. Cheddadi (2002), *Le Livre des Exemples*, p. 261.

¹⁷³ فِي أَنَّ الْإِجْتِمَاعَ الْإِنْسَانِيَّ ضَرُورِيٌّ. وَيُعْتَبَرُ الْحُكْمَاءُ عَنْ هَذَا بِقَوْلِهِمْ: الْإِنْسَانُ مَدَنِيٌّ بِالطَّبْعِ. أَي لَا بُدَّ لَهُ مِنَ الْإِجْتِمَاعِ الَّذِي هُوَ الْمَدَنِيَّةُ فِي اصْطِلَاحِهِمْ وَهُوَ مَعْنَى الْعُمْرَانِ، وَيَبَيِّنُهُ أَنَّ اللَّهَ سُبْحَانَهُ خَلَقَ الْإِنْسَانَ وَرَكَّنَهُ عَلَى صَوْرَةٍ لَا يَصِحُّ حَيَاتُهَا وَيَقَاؤُهَا إِلَّا بِالْغَدَاءِ

¹⁷⁴ Voir ci-haut; p. 27 et suivantes.

correspondant et des problèmes qui y sont associés. Le « socialement ou humainement nécessaire » devient la limite en deçà de laquelle il n'est plus possible de traiter des phénomènes sociaux d'une manière satisfaisante. Le concept de *'umran* joue encore une fois le rôle de jonction (*'ibarah*), mais cette fois entre les différents registres sémantiques, méthodologiques et interrogatifs des différentes perspectives possibles pour s'intéresser à la société. En effet, le registre sémantique respectif de chaque discipline lui permet de formuler son objet propre alors que le registre méthodologique lui permet de se doter d'une manière de procéder pour mener ses investigations tandis que ces dernières sont formulées à partir du registre interrogatif propre à chacune de ces pratiques « scientifiques ». Ajoutons que ces différents registres sont également tributaires des spécificités du registre productif de chaque science. Nous entendons par là, ce qui constitue le cadre de référence de ces disciplines leur permettant de formuler des finalités ou des « fruits ». Celles-ci étant, à leur tour, tributaires de celles qui sont formulées par les autres disciplines. Étant la cadette de toutes ces disciplines, du point de vue de la chronologie de leur élaboration, l'atteinte de la finalité qu'elle se donne est d'autant plus conditionnée par la formulation et l'atteinte des leurs par les autres sciences.

En distinguant sa discipline des autres quant aux quatre principes des choses naturelles, Ibn Khaldûn met également en relation chacun de ces principes avec ceux des autres disciplines. Les disciplines comparées étant distinctes, mais également légitimes, les principes qui découlent de ces analyses en sont ainsi rendus co-dépendants. Ils reposent les uns sur les autres ne serait-ce que par le biais des différences qui y sont établies et qui en viennent à devenir des éléments constitutifs de ces disciplines et de leurs principes respectifs. Les limites de chaque principe deviennent alors des points de départ ou d'arrivée pour les trajectoires empruntées dans la pratique des autres disciplines, autant que pour celles de la discipline dont relèvent ces principes.

Toutes ces considérations nous mènent donc à la conclusion que tous ces concepts sont joints d'une manière telle que l'on peut les considérer comme des termes dont la plurivocité vient justement de leur mise en connexion les uns avec les autres. Cela est particulièrement vrai pour les concepts spécifiquement associés à la science nouvelle proposée par l'auteur. Les trois disciplines dont il est question ici, l'histoire, la philosophie

politique et la science « nouvelle » du *'umran*, peuvent donc être incorporées au même tableau que nous avons utilisé au chapitre précédent pour distinguer les principes respectifs des différents phénomènes naturels :

TABLEAU II

Type de cause Types de phénomènes naturels	Substrat	Totalité	Principe du changement ou "ce qui fait"	Le but, le "ce en vue de quoi" ou le bien des autres choses
Choses naturelles en général	Matière (<i>madda</i>)	Forme (<i>şura</i>)	Moteur (<i>fa'ila</i>)	Fin (<i>ghaya</i>)
Science	Sujet/objet d'étude (<i>mawdu'</i>)	Méthode (<i>tarīq/minhaj</i>)	Problèmes/Questions (<i>masa'il</i>)	Fruits (<i>thamaratu</i>)
Science de la société humaine	Société/civilisation humaine (<i>'umran al-bachari</i>)	Voies démonstratives (<i>wajhin burhāniyyin</i>)	Expliquer les accidents et états qui affectent la société (<i>bayyānu mā yalḥaquhu al-'awāridh wa al-ahwāl lidhātihī wa ahida ba'da ukhrā</i>)	Vérifier les récits historiques (<i>tasshīḥou al-akhbāri</i>)
Science historique arabe	La société humaine (<i>al-ijtima' al-insāni</i>)	Le récit (<i>al-tarikh; muftada</i> et <i>khabar</i>)	Rapporter les événements du passé	Nous informer quant aux événements du passé
Philosophie politique classique	La cité (<i>al-madina</i>)	Le raisonnement démonstratif (<i>al-burhan</i>)	Comment gouverner la cité conformément aux principes de la sagesse	La cité vertueuse

En s'appuyant sur ce modèle comparatif, on peut maintenant énoncer plus que la simple possibilité d'une typologie khaldûnienne des disciplines scientifiques qui ne soient plus seulement axées sur l'élaboration d'un discours historique solide. Cette typologie est elle-même essentielle à l'élaboration de la nouvelle discipline. Sans un cadre de comparaison clair, les conflits de légitimité entre les différentes pratiques scientifiques empêchent

qu'émerge une forme quelconque de syncrétisme épistémologique. Or, en intégrant, de fait, l'étude de ces différentes disciplines comme une partie de son sujet d'étude, la science khaldûnienne de la société humaine se voit octroyer cette tâche essentielle.

À défaut de disposer d'une discipline explicitement dédiée à la philosophie des sciences, l'auteur propose d'adopter le point de vue de la physique pour pouvoir analyser les phénomènes scientifiques comme des phénomènes naturels. Cette perspective fait en sorte que toutes les disciplines deviennent un objet d'étude dont il faut rendre compte par l'intermédiaire de leurs quatre causes. Cette tâche n'est celle d'aucune autre discipline scientifique.

De plus, cette discipline étant également liée à la rédaction de l'histoire, les registres descriptifs, normatifs et prescriptifs (incluant l'imaginaire collectif de la société elle-même, tels que véhiculés par les recueils sur le passé commun des hommes) sont donc soumis à une sorte de test de validité. Devant réduire au minimum – et quand c'est possible faire disparaître – les contradictions internes à sa propre discipline (ou à un même ouvrage), le travail du praticien de la « science nouvelle » qui consiste à unifier les perspectives tout en rendant justice à chacune devient une nécessité. De fait, l'auteur ne peut pas en faire l'économie sans hypothéquer son propre projet scientifique. C'est donc dire que cette pratique elle-même vient à être un vecteur de cohésion et d'uniformisation des représentations que les hommes se font du monde.

Conclusion partielle

Tout cela, est rendu possible par l'usage du terme *'umran* et l'explication qui y est associée. L'objet d'étude est ici l'élément qui permet de mettre en relation toutes ces différentes disciplines. Ce rôle pouvant également être joué par d'autres concepts clés pour élaborer des comparaisons avec d'autres disciplines. C'est ainsi que la méthode utilisée pourra servir à comparer la science khaldûnienne de l'histoire avec celle qui est pratiquée par les autres historiens n'ayant pas élaboré les principes de leur pratique de manière satisfaisante. Mais les autres concepts que nous avons analysés dans cette section jouent également un rôle analogue.

Bien entendu, chacune de ces disciplines élaborera également sa propre conception de son objet qu'il sera possible de caractériser par ses propres causes naturelles. Le *'umran* étant à la fois sujet de la science et matière de la société, il lie non seulement les disciplines entre elles, mais également celles-ci et l'objet de la discipline à laquelle il est associé. Ainsi, la modification de la société et de son fonctionnement devrait entraîner une modification du cadre épistémologique. On pourrait imaginer que les principes khaldûniens soient appliqués à une société différente de la société arabe de son époque. Dans un tel cas de figure, il faudrait analyser les alternatives possibles au traitement des différents principes tel que mis en œuvre par Ibn Khaldûn.

Imaginons par exemple que soit introduite une division mécanique du travail, que l'appareil technico-numérique acquiert une certaine autonomie dans la production, que les frontières des États soient rendues poreuses par l'introduction des télécommunications, que la gestation pour autrui soit devenue une pratique courante et que le trafic de « bétail » humain pour servir les besoins de main-d'œuvre de l'appareil de production (appelée pudiquement « migrations transnationales ») se soit substitué aux impératifs de maintien en place d'une même population sur un même territoire pour une longue durée. Dans un tel cas de figure, quelle serait la portée scientifique des analyses d'Ibn Khaldûn quant à la société telle qu'elle existe? Nous pouvons raisonnablement supposer qu'elle serait, pour le moins, fortement altérée.

C'est pourquoi il nous semble indéniable que les principes qu'énonce notre auteur sont destinés à être non seulement liés les uns aux autres, mais également mis en relation avec leurs alternatives possibles. Aux différentes disciplines qui sont soumises à l'orientation convergente de la science khaldûnienne, doivent pouvoir être substituées d'autres disciplines et d'autres principes, au sein même comme à l'extérieur du champ disciplinaire en question. L'histoire doit pouvoir être mise en relation avec des disciplines totalement différentes (comme la philosophie politique, la rhétorique ou le *kalam*) comme avec d'autres types d'histoire. Ces « autres » types d'histoires ayant eux-mêmes leurs propres liens avec les autres disciplines en fonction des principes qui y sont énoncés.

Nous avons donc certains principes qui créent des ponts avec d'autres registres disciplinaires (c'est le cas de *'umran*), et d'autres principes qui créent des ponts au sein d'un

même registre disciplinaire (c'est le cas de *'aṣabiyya*). Mais une fois entrés dans ces distinctions intradisciplinaires, d'autres principes (comme c'est le cas de *da'wa*) doivent être convoqués pour une raison simple : il est également possible de diverger quant aux principes d'une discipline qui est constituée par la convergence des mêmes éléments provenant des mêmes disciplines. Par exemple, il est possible de diverger quant aux principes de l'histoire tout en étant parfaitement en accord quant aux éléments à y faire converger à partir des autres disciplines (philosophie, littérature, médecine, etc.).

En résumé, on peut dire que pour ce qui est des principes et de leur rapport au cadre épistémologique général de sa discipline, il y a trois niveaux d'articulation des différents concepts clés chez Ibn Khaldûn. Plus encore, ces différents niveaux sont mis en relation par l'auteur lui-même pour consolider sa position. Cette démarche est également un moyen efficace de consolider sa position, sur le plan scientifique, par rapport à ses prédécesseurs et contemporains, mais aussi par rapport à ses successeurs éventuels. Ibn Khaldûn élève la barre de la cohérence épistémologique comme jamais aucun historien ne l'a fait avant lui. C'est peut-être pour cette raison que l'un des plus grands si ce n'est le plus grand historien britannique Arnold Toynbee parla d'Ibn Khaldûn (juste après le prophète Mohammed, Lénine et Machiavel) comme étant : « [...] an Arabic genius who achieved in a single 'acquiescence' of less than four years' length, out of a fifty-four years' span of adult working life, a life-work in the shape of a piece of literature which can bear comparison with the work of a Thucydides or the work of a Machiavelli for both breadth and profundity of vision as well as for sheer intellectual power. [...] »¹⁷⁵

Ceci expliquant cela, il nous est également possible de comprendre la posture de Toynbee en s'éclairant de ses conclusions quant aux implications de l'ouvrage d'Ibn Khaldûn pour la science historique. Apprécions plutôt les remarques du commentateur anglais, lorsqu'il introduit son analyse de la *Muqaddima* : « (...) in the Prolegomena (*Muqaddimat*) to his Universal History he has conceived and formulated a philosophy of history which is

¹⁷⁵ A. J. Toynbee (1947), *A Study of History*, p. 321.

undoubtedly the greatest work of its kind that has ever yet been created by any mind in any time or place. »¹⁷⁶

Nous espérons avoir réussi à montrer en partie, dans ce qui précède, ce qui pourrait justifier que l'on en arrive à de telles conclusions.

¹⁷⁶ A. J. Toynbee (1947), *A Study of History*, p. 322.

Considérations conclusives : La science khaldûnienne de la société, l'autre face de la science sociale moderne

Par ce rapide tour d'horizon, nous avons survolé de très nombreux éléments qui nous permettent maintenant de tirer certaines conclusions quant aux rapports qu'entretiennent la discipline nouvelle que propose Ibn Khaldûn et les disciplines constituant la science sociale moderne. Sur le plan méthodologique, nous avons à notre disposition le cadre d'analyse établi par Ibn Khaldûn et que nous avons exposé au premier chapitre. Quant au bagage conceptuel, nous avons vu au second chapitre comment l'auteur l'élabore à partir du cadre méthodologique. Il s'ensuit que la prise en compte des quatre causes naturelles des disciplines pourra, semble-t-il, offrir une perspective « khaldûnienne » suffisamment solide pour mener à bien l'exposé de ces conclusions. En ajoutant à cela les ajustements nécessaires quant au cadre conceptuel propre à chaque auteur, ces conclusions quant au rapport des différentes disciplines pourront être formulées en termes khaldûniens comme ils pourront l'être en termes non khaldûniens. Une fois les équivalences entre les différentes approches rendues accessibles au chercheur, elles deviennent autant d'outils de comparaison et de transposition des éléments constitutifs de chaque discipline.

Nous disons donc que ces quatre causes ((1) matière-sujet, (2) forme-méthode, (3) moteur-problèmes, (4) fin-fruits) doivent être transposées à chacune des pratiques scientifiques. L'objectif de cette démarche est de vérifier la validité de cette approche en tant qu'outil comparatif. Mais comment mettre en application de telles analyses à partir de textes qui ne sont pas nécessairement produits à partir de ce cadre de référence méthodologique? Il faut ici prendre un exemple pour voir comment ce dit cadre pourrait y être appliqué.

Nous choisissons de centrer nos analyses sur un auteur en particulier dans ce qui suit. Il s'agit de nul autre que Nicolas Machiavel (1469-1527), célèbre ambassadeur et homme politique florentin. Notre intérêt pour cette figure se justifie, d'abord, par la proximité historique entre les deux auteurs.¹⁷⁷ Ils furent tous deux marqués par des figures

¹⁷⁷ Il est important de noter ici que l'intérêt pour le cadre méthodologique khaldûnien a éveillé notre attention pour les catégories spécifiques et leur division quadripartite. Cet éveil nous a porté à les identifier tout au long de diverses lectures. L'usage de ces catégories va, avons-nous remarqué, de Durkheim à Fernand

emblématiques de la vie politique de leur époque, au premier rang desquelles, Timur Lang (dit Tamerlan). Machiavel était versé dans cette littérature dite de la *Vita Tamerlani* (ou *Vie de Tamerlan*) où les conquêtes du célèbre empereur étaient expliquées par les vertus de caractère qui lui étaient attribuées. Quant à Ibn Khaldûn, il a connu l'homme lui-même et de longs passages de son autobiographie constituent probablement le témoignage le plus important à avoir jamais été rédigé sur les rapports entre le sage et l'homme politique archétypal qu'est devenu Tamerlan. Éric Voegelin ira même jusqu'à défendre avec succès la thèse selon laquelle la *virtù* telle que conçue par Machiavel est issue du modèle offert par cette *Vita Tamerlani*.¹⁷⁸ Les implications de cela seraient que l'homme politique idéal, le prince, tel que se l'est représenté Machiavel lui-même n'ait été autre que Tamerlan lui-même. En partant de cette hypothèse et des liens établis entre Ibn Khaldûn et ce même Tamerlan on pourrait donc interpréter les rapports entre Ibn Khaldûn et Machiavel comme étant liés à leur attitude respective vis-à-vis des hommes politiques et plus précisément des hommes avec qui ils sont entrés en contact. Plus encore, ce que Machiavel nous dit du prince disposant de la *virtù* et du rapport que le savant a ou doit avoir avec ce dernier pourra éclairer ce qu'Ibn Khaldûn nous dit du lien entre le savant et le politique. La distance entre nos deux auteurs pourra alors être mieux comprise à la lumière de la distance entre leur approche d'un même personnage et des représentations politiques qui en découlent.

Enfin, nous choisissons ici de nous pencher sur le cas de Machiavel parce que c'est lui qui amorça, dit-on, la nouvelle orientation de la science sociale que l'on qualifiera plus tard de « moderne ». Ibn Khaldûn ayant déjà fondé sa discipline sur le socle de la

Dumont, en passant par Max Weber et Raymond Aron. Tous ces auteurs ont, de fait, suivi les traces d'Ibn Khaldûn en appliquant, de manière différenciée, des catégories de la science naturelle qui n'avaient jamais été appliquées, de manière aussi systématique, aux phénomènes naturels. L'étude détaillée de ces correspondances conceptuelles devrait être mise à l'agenda des futurs travaux comparatifs portant sur l'œuvre d'Ibn Khaldûn. Si les comparaisons ne manquent pas, le manque d'uniformité des approches rend la compréhension de l'ensemble difficile. Il faudrait d'abord établir un cadre comparatif à partir de la perspective khaldûnienne pour ensuite pouvoir faire varier les points de vue et proposer des analyses différenciées. Les différents éléments présents chez notre auteur étant souvent étudiés séparément et en fonction d'approches postérieures à son époque, il devient difficile d'apprécier l'ensemble. C'est ce problème que nous tentons ici de pallier en prenant comme exemple le cas de Machiavel comme on aurait pu en choisir beaucoup d'autres. Les cas de Weber, Durkheim et Aron ayant déjà été suffisamment documentés, contentons-nous de renvoyer le lecteur à l'ouvrage célèbre de Fernand Dumont, *Raisons communes* (plus particulièrement à la première page du premier chapitre ainsi qu'à la page 115 de l'édition originale) pour qu'il puisse apprécier les liens conceptuels par lui-même. F. Dumont (1995), *Raisons communes*, p. 115.

¹⁷⁸ É. Voegelin (avril 1951), « Machiavelli's *Prince*: Background and Formation ».

« sagesse des anciens » comme nous l'avons vu au premier chapitre, il reste à montrer les liens entre l'approche khaldûnienne et celle des penseurs ayant hérité de la « révolution » moderne.

En effet, comme Machiavel le dit lui-même, il destinait sa nouvelle science de la politique, telle qu'exposée dans son « opuscule » intitulé *De Principatibus*¹⁷⁹, à s'éloigner des présupposés de « ceux qui se sont imaginés des républiques et des monarchies dont l'on n'a jamais vu ni su qu'elles aient vraiment existé »¹⁸⁰. En d'autres termes, le projet scientifique de Machiavel rompt avec les orientations de la « sagesse des anciens ». Voyons donc quelles peuvent être les implications de cette orientation en termes khaldûniens.

Le sujet de l'étude de Machiavel, c'est donc les républiques et les monarchies qui ont réellement existé. Mais encore là, il n'étudie pas tous ces régimes. Dans son ouvrage, il se limite aux régimes nouveaux et pas à ceux dont on aurait pu hériter. On peut donc dire que les remarques, quant à l'existence ou à la non-existence des régimes étudiés, peuvent aussi bien être considérées comme un élément d'ordre méthodologique. Ce qui peut être pris en considération dans le cadre de l'analyse d'un sujet tel que les monarchies et les républiques nouvelles ne peut l'être qu'à partir d'une prise en compte de leur existence avérée et non pas « imaginée ». La méthode, c'est la prise en compte de ce qui a existé, de ce dont on a vu et su qu'il a existé, par opposition à ce qui n'est qu'une idée ou une représentation de l'esprit sans rapport avec ce qui existe dans le monde réel.

En d'autres termes, il introduit des considérations équivalentes à celle que propose Ibn Khaldûn en opposant sa discipline aux autres approches similaires. Le philosophe maghrébin proposait, en effet, de distinguer entre le nécessaire, le possible et l'impossible pour pouvoir faciliter la validation des récits historiques rapportés. Les deux auteurs tentent donc d'introduire un filtre méthodologique similaire pour renforcer leurs conclusions malgré des distinctions persistantes.

Une fois admis que sujet et méthode sont introduits chez Machiavel, qu'en est-il des problèmes et de la finalité de la science machiavéienne de la politique? Voici donc ce qu'il

¹⁷⁹ N. Machiavel (1996), *Oeuvres*, Paris, R. Laffont.

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 148.

dit de cette question au second chapitre du *Prince* : « Je ne traiterai point ici des républiques, car j'en ai parlé amplement ailleurs : je ne m'occuperai que des principautés ; et, reprenant le fil des distinctions que je viens d'établir, j'examinerai comment, dans ces diverses hypothèses, les princes peuvent se conduire et se maintenir ».

Après avoir posé ses distinctions entre les différents régimes, le voilà donc qui reformule l'énonciation de son sujet (les principautés nouvelles) et de sa méthode (la prise en compte de l'existence réelle des choses) pour mieux nous présenter les problèmes qu'il compte formuler comme base de son enquête : comment les princes doivent-ils se conduire? Comment peuvent-ils se maintenir (au pouvoir)? En quoi les réponses à ces deux questions varient-elles en fonction des critères d'acquisition des principautés (ses propres armes/les armes d'un autre, vertu, fortune)?

Quant à la finalité, elle découle de toutes ces orientations combinées. Le but est de permettre au souverain d'acquérir le pouvoir et de le garder. Mais cet objectif en cache un second, celui de permettre au conseiller qui se trouve à être Machiavel lui-même, de se trouver un emploi au service d'un souverain. Pour voir tout l'arrière-plan de ses considérations égoïstes, voyons plutôt ce qu'il en dit dans sa fameuse *Lettre à Francesco Vettori* :

Et comme Dante a dit : Il n'y a point de science si l'on ne retient ce qu'on a entendu, j'ai noté tout ce qui dans leurs conversations, m'a paru de quelque importance, j'en ai composé un opuscule de *Principatibus*, dans lequel j'aborde autant que je puis toutes les profondeurs de mon sujet, recherchant quelle est l'essence des principautés, de combien de sortes il en existe, comment on les acquiert, comment on les maintient, et pourquoi on les perd ; et si mes rêveries vous ont plu quelquefois, celle-ci ne doit pas vous être désagréable ; elle doit surtout convenir à un prince, et spécialement à un prince nouveau [...]¹⁸¹.

Voici donc le véritable objectif que se donne l'auteur dans la rédaction de son « opuscule ». Il veut fournir « à un prince spécialement à un prince nouveau » ce qui pourrait paraître de quelque importance quant à l'essence des principautés, aux types de principautés, à la manière de les acquérir et de s'y maintenir afin d'éviter de les perdre. Disposant de cela, le gouvernant peut alors s'installer au pouvoir pour une durée indéterminée. Tout en faisant bénéficier ses loyaux serviteurs de toutes ses largesses, pourrait-on ajouter. Machiavel lui-

¹⁸¹ N. Machiavel (1996), *Oeuvres*, p. 1239.

même ajouterait plutôt qu'un prince si confortable pourrait alors se tourner vers des objectifs plus grands, plus dignes de sa grandeur. Un tel prince pourrait vouloir soumettre l'ensemble de ses ennemis. Qui sait, peut-être voudrait-il unifier l'Italie? Les mauvaises langues diront qu'il s'agit là d'un objectif bien commode pour qui veut s'y complaire pour une période indéterminée.

Est-il nécessaire de souligner ici toute la distance entre la démesure des finalités de la science politique de Machiavel en comparaison de celles, plutôt modérées, de la science politique d'Ibn Khaldûn? Devrions-nous ajouter qu'il en est de même des problèmes? D'autre part, qu'en est-il des méthodes ou des sujets d'études préconisés par l'un et l'autre?

À la première question, on pourrait simplement répondre oui. Ibn Khaldûn choisit de se mettre à la rédaction de son ouvrage pour fuir le service du pouvoir politique. Pour mieux comprendre ce qu'il était possible d'en espérer, il se pencha sur les objectifs raisonnables que l'on pouvait lui attribuer. Alors que le projet de Machiavel vise à se mettre au service du pouvoir par tous les moyens possibles sans pouvoir espérer plus que l'exercice de ce pouvoir, Ibn Khaldûn se donne plutôt comme objectif de mieux connaître le pouvoir pour mieux décider d'y intervenir ou pas. L'auteur arabe connaît trop les problèmes inhérents à l'implication politique pour y concéder ses principes. Face à Tamerlan, il ne propose pas de rédiger un mode d'emploi, il rédige un livre d'histoire. Machiavel réserve ses livres d'histoire pour ses rêveries personnelles. En politique, c'est le *Prince* qui symbolise son implication ultime face à la personne du gouvernant vertueux. Ainsi on ne garde que peu de mémoire de ses traités portant sur l'Histoire italienne en dehors des cercles de spécialistes. Pour ce qui est d'Ibn Khaldûn, ses œuvres les plus politiques ne sont pas, en elles-mêmes, destinées à l'usage du gouvernant plus qu'à celui des autres habitants de la cité. La *Muqaddima* est un texte qui tire son existence du besoin, pour son auteur, de se retirer de la politique après y avoir été entraîné parfois contre son gré, alors que le *Prince* tire son existence du besoin, pour son auteur, de faire un retour en politique après en avoir été exclu.

À la seconde question, on pourrait répondre que les problèmes de Machiavel sont, pour le dire avec moins d'emphase, plus ambitieux que ceux d'Ibn Khaldûn en ce qu'ils sont orientés très clairement vers l'action politique. En dehors de cet élément, les questions

soulevées par chaque approche restent axées sur les conditions de production des réalités sociales attribuées ou associées à son sujet d'étude.

Quant à la troisième question, la méthode khaldûnienne est incontestablement plus élaborée et référencée que celle que propose l'auteur florentin. En effet, c'est à peine si l'on peut déceler une structure méthodologique quelconque chez ce dernier. À l'inverse, l'intérêt premier de l'auteur maghrébin est de spécifier son sujet d'étude et les problèmes qui en découlent. En plus de fournir tout le reste du cadre méthodologique nécessaire.

On peut remarquer ici que la science moderne de la politique, telle que la déploie Machiavel, n'est pas intéressée, au premier chef, par ce qui fait la finalité ou la base méthodologique d'une discipline. Les principaux éléments se trouvent plutôt à être les causes matérielle et motrice plutôt que les causes formelle et finale.¹⁸²

Parallèlement, on voit qu'Ibn Khaldûn insiste également sur les causes matérielle et motrice de la société elle-même (*'umran* et *'aṣabiyya*) plutôt que sur ses causes formelle et finale. Il décortique tous les types de sociétés et en détaille les mécanismes de fonctionnement. Pareillement, il offre une typologie élaborée des sortes de solidarités et de leurs limites. Par contre, il n'entre pas dans le détail des types de régimes politiques. Il se contente de décrire celui qu'il connaît et n'entre dans les particularités de celui-ci qu'en ce qu'elles ont un lien avec la matière ou le moteur de la société. En reprenant le tableau comparatif que nous avons utilisé dans les sections précédentes, voici comment on pourrait se représenter les distinctions entre les approches de nos deux auteurs, à partir de la typologie khaldûnienne des principes d'une science :

¹⁸² M. Mahdi (1966), « Ibn Khaldûn », p. 892 et suivantes ; ici, Muhsin Mahdi entre dans le détail de cette spécificité de l'approche khaldûnienne qui est de porter l'attention du chercheur sur deux des causes (matérielle et motrice) sans exclure la pertinence des autres (formelle et finale).

TABLEAU III

Type de cause Type de phénomènes naturels	Substrat	Totalité	Principe du changement ou « ce qui fait »	Le but, le « ce en vue de quoi » ou le bien des autres choses
Choses naturelles en général	Matière (<i>madda</i>)	Forme (<i>şura</i>)	Moteur (<i>fa'ila</i>)	Fin (<i>ghaya</i>)
Science	Sujet/objet d'étude (<i>mawdu'</i>)	Méthode (<i>tarīq/minhaj</i>)	Problèmes/Questions (<i>masa'il</i>)	Fruits (<i>thamaratu</i>)
Science de la société humaine	Société/civilisation humaine (<i>'umran al-bachari</i>)	Voies démonstratives (<i>wajhin burhāniyyin</i>)	Expliquer les accidents et états qui affectent la société (<i>bayyānu mā yalḥaquhu al-'awāridh wa al-ahwāl lidhātihī wa ahida ba'da ukhrā</i>)	Vérifier les récits historiques (<i>tassḥīḥou al-akhbāri</i>)
Science politique de Machiavel	Les principautés et les monarchies nouvellement acquises	La prise en compte de ce dont on a vu et su qu'il a existé/de la réalité effective de la chose	Comment le prince doit-il se conduire pour se maintenir au pouvoir en fonction des diverses conditions propres au régime politique?	Permettre à un prince nouveau d'accéder au pouvoir et de s'y maintenir

Hamit Bozarslan nous offre un exposé plutôt détaillé des rapports entre nos deux auteurs dans une étude¹⁸³ parue récemment et portant directement sur les principes de la philosophie sociale et politique d'Ibn Khaldūn. À partir d'une perspective propre à un historien de l'Empire ottoman, particulièrement marqué par le marxisme de la seconde moitié du XX^e siècle, il offre une perspective comparative originale. Il vaut la peine de se pencher sur cette tendance de la littérature de langue française lorsque vient le temps de commenter Ibn Khaldūn pour la comparer avec celle que nous retrouvons dans la littérature de langue

¹⁸³ H. Bozarslan (2014), *Le luxe et la violence : domination et contestation chez Ibn Khaldūn*.

anglaise. Bozarslan sera, dans cette optique, comparé à Muhsin Mahdi. Les cinquante ans qui séparent les deux contributions ne feront que renforcer les implications de cette comparaison et accentuer l'urgence d'une relecture des commentateurs francophones. Ce n'est plus de retard qu'il faudrait parler ici, mais carrément de déni si ce n'est de mépris pour toute pensée non occidentale ou non moderne.

Premièrement, quant au sujet de la discipline en question. Nous l'avons identifié chez Ibn Khaldûn, en nous appuyant sur Muhsin Mahdi, comme étant *al-'umran*, soit la matière de la société humaine comprise comme l'ensemble de ses parties. Bozarslan, lui, le pense plutôt à partir du concept de peuple. Le but de sa démarche est de permettre d'analyser, pour sa propre époque ce qui constitue le pouvoir politique et qui se trouve à être la partie agissante de la société, celle qui « fait l'histoire » et qui doit donc être traitée comme un sujet.

Cette partie, il l'identifie comme étant un composite produit par les interrelations entre les différentes catégories d'acteurs du corps social. On voit ici transparaître les catégories de la tradition marxiste que mobilise le commentateur tout au long de son ouvrage, l'avantage de celles-ci étant de permettre de clarifier dans le détail la nature de la substance de la société. Voyons donc ce qu'il nous dit quant à la correspondance des catégories utilisées par nos deux auteurs pour parler de la relation du peuple et des gouvernants dans leurs usages du pouvoir politique :

Le contraste entre Ibn Khaldûn (et les théoriciens musulmans du pouvoir) qui se méfie de ce « peuple » et d'autres penseurs, non européens ou européens, est ici parfaitement saisissant. En Chine, Xun Zi (III^e siècle av. J.-C.) écrit : « le fondement même de la manière d'utiliser une armée et de mener une guerre réside dans l'unité du peuple » ; « celui qui excelle à obtenir l'accord de son peuple est le même que celui qui excelle dans l'art militaire, car le point important en la matière militaire est bien d'emporter l'adhésion de son peuple ». Pour Machiavel, le « peuple » prime sur le prince, il est le sujet par excellence de l'histoire, un acteur à part entière, jusque dans ses éventuels égarements, qui peuvent le pousser à désirer sa propre ruine (il cite Dante à ce propos : « vive notre mort, périsse notre vie »). Il n'en reste pas moins qu'« un peuple est moins ingrat qu'un prince » et souvent bien plus compétent que lui, dit-il avant d'ajouter : « s'agit-il de choisir des magistrats, il les choisit infiniment meilleurs qu'un prince et jamais on ne parviendra à le persuader d'élever à de telles dignités un homme infâme et de mœurs corrompues [...] ; enfin, s'il a pris quelque chose en aversion, on le voit persévérer dans sa haine et rester fidèle à son opinion pendant des siècles, alors qu'on ne voit guère un prince en faire autant ». Cruel, le peuple l'est indéniablement, mais « les cruautés du peuple ne s'exercent que contre ceux qu'il soupçonne d'en vouloir aux biens publics ; celle d'un prince, contre ceux qu'il redoute comme ennemis de son bien particulier ». Cette insistance sur le peuple va de pair avec la défense de la liberté, mais aussi avec l'éloge du système

d'accusation publique – contre le système de calomnie et du conflit interne comme condition de la puissance d'une république [...] ¹⁸⁴.

Ici le commentateur nous montre bien l'opposition entre les conceptions que chaque auteur se fait de son objet d'étude (l'entité sociale) et de ses dynamiques internes. Les deux auteurs font référence à une séparation de la cité en trois entités : le gouvernant, les puissants et la masse de la population.

Néanmoins, ils ne leur attribuent pas les mêmes rôles ou prérogatives ni les mêmes caractéristiques. Pour Ibn Khaldûn, le peuple n'est pas simplement intéressé par l'intérêt général, il est surtout intéressé à son propre bien par opposition à celui des gouvernants et des puissants. L'opposition à l'un quelconque de ces groupes est plutôt vue comme une manière de servir le troisième, au lieu d'être vue, comme chez Machiavel, comme une possibilité d'instaurer un nouveau régime dit républicain.

Si le Florentin nous présente, dans le *Prince*, l'instauration d'un régime monarchique, c'est bien en raison de l'échec d'un programme politique initial qui envisageait plutôt un régime républicain. Cette possibilité de la république n'est pas envisagée par Ibn Khaldûn. Il propose plutôt l'idée d'un pouvoir tel qu'à son état initial – par exemple dans la société arabe des premiers temps de l'Islam – les membres de la communauté politique disposent d'un statut d'égalité doxologique. Nous caractérisons cet état politique comme celui d'un égal accès à la formulation des opinions de la communauté dans une logique d'apologie des fondements du lien social. Ici la tradition prophétique et coranique ainsi que les différentes entreprises politiques qui y furent associées sont comprises comme la base du consensus. Ibn Khaldûn est très clair sur cette question, l'ensemble des compagnons pouvaient légitimement prétendre à la formulation de leurs opinions indépendantes sur certaines questions parmi les plus importantes, et aux agissements qui en découlent :

Lors de la discorde qui éclata entre 'Ali et Mu'āwiya – comme une conséquence nécessaire de l'esprit de corps –, les deux parties suivirent la voie de la vérité et de la réflexion indépendante. Leur combat ne fut inspiré ni par un objectif temporel, ni par une préférence pour des choses vaines, ni par la haine, comme on pourrait le croire ou comme le laisseraient entendre les hérétiques, mais leurs points de vue sur la vérité étaient différents, et chacun s'opposa à la conception de l'autre en se fondant sur son propre effort pour atteindre la vérité. C'est pour cela qu'ils combattirent. Si la vérité était du côté de 'Ali, Mu'āwiya n'avait pas agi avec de mauvaises intentions. Il voulait la

¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 120.

vérité, mais se trompa. Chacun d'eux, suivant ses propres intentions, était dans le vrai. La nature du pouvoir voulait que la gloire échût sans partage à un seul homme. Il ne revenait pas à Mu'āwiya de dénier cette réalité ni pour lui-même ni pour les siens. C'était quelque chose de naturel, découlant de la nature même de l'esprit de corps. Les Omeyyades et leurs partisans, qui ne partageaient pas avec Mu'āwiya son souci de la vérité, l'avaient bien senti. Ils se rallièrent autour de Mu'āwiya et combattirent pour lui jusqu'à la mort. S'il avait tenté de les pousser vers une autre voie et s'il s'était opposé à leur dessein de s'emparer de tout le pouvoir pour eux-mêmes, il aurait contribué à diviser les musulmans. Il était plus important pour lui de renforcer l'unité que de tenter de s'opposer au cours des choses contre lequel on pouvait difficilement lutter.¹⁸⁵

Cet état du pouvoir où la justice et la nature même exigent du gouvernant qu'il l'exerce pleinement, voilà ce qui ne peut être dépassé par l'action politique. La liberté d'exercice d'un jugement indépendant est ainsi une limite à la fois pour l'action du pouvoir politique en faveur et en défaveur d'une orientation donnée. C'est là un mode de gestion du conflit fondamentalement distinct de la typologie de Machiavel. Les revendications des acteurs peuvent, chez le penseur maghrébin, être intégrées simultanément sans perdre leur légitimité respective, malgré une situation conflictuelle et même violente. L'opposition n'est pas entre les bons et les méchants, ceux qui défendent un intérêt particulier et ceux qui défendent un intérêt supérieur, un bien commun ou « général ». Chez Ibn Khaldūn la justice n'est pas une affaire de division manichéenne de la société. La domination est une nécessité fâcheuse dont on ne saurait s'affranchir ni gérer de manière contraire aux exigences inhérentes à son fonctionnement. L'auteur va très loin, il défend même le recours aux armes en vertu d'un objectif de pacification en proposant d'accepter les prétentions des partisans de Mu'āwiya défendant l'action violente, afin d'éviter une rupture pure et simple du lien social.

Néanmoins, cette liberté de juger ne s'applique pas de la même manière à toutes les époques en raison de la dégradation des conditions de production de la société qui varient avec la succession des générations. Commentant le conflit entre 'Alī et Mu'āwiya, notre historien ajoute :

On voit donc combien les premiers musulmans étaient préoccupés par leur foi, au détriment de leurs intérêts temporels. Alors que nous, « Nous voulons réparer ce monde, en mettant notre foi en morceaux; mais rien ne demeure : ni notre foi ni ce monde rapiécé. »

Comme on le voit, le califat s'est d'abord transformé en pouvoir royal, tout en conservant un certain nombre de ses valeurs, telles que l'attachement à la foi et le respect du chemin de la vérité. Le changement n'affecta que le type d'autorité : c'était d'abord la religion, ensuite c'est devenu l'esprit de corps et le sabre. Il en fut ainsi à l'époque de Mu'āwiya, de Marwan et de son fils 'Abd al-Malik,

¹⁸⁵ Ibn Khaldūn, trad. Cheddadi (2002), *Le Livre des Exemples*, p. 494.

et sous les règnes des premiers califes 'abbāssides, jusqu'à ar-Rashīd et à quelques-uns de ses descendants. Puis les valeurs du califat disparurent, et il ne resta de celui-ci que le nom. L'autorité gouvernementale devint un pouvoir royal pur et simple. La domination s'exerça suivant la plénitude de sa nature et fut employée à ses fins particulières, à savoir la contrainte et la satisfaction des désirs et des plaisirs.¹⁸⁶

L'exposé est clair, tout exercice du pouvoir qui se centrerait sur les seuls intérêts de celui qui l'exerce est condamné. Il va sans dire que des souverains réels gouvernent sans prendre en considération les préceptes moraux ou religieux et en s'accaparant la gloire et les richesses non pas en raison des impératifs du pouvoir (comme on s'accommode d'un accident), mais en raison de désirs égoïstes. Ces souverains, nous dit Ibn Khaldūn, courent à leur propre perte et entraînent leur société avec eux. La centralisation du pouvoir et le refus de l'exercice du jugement indépendant deviennent alors des indices de la dégénérescence du pouvoir politique et de l'État lui-même. C'est tout le contraire chez Machiavel qui encourage explicitement ce type de tendance sous couvert de favoriser les petits au détriment des grands :

On reconnaît également l'insistance de Machiavel sur la nécessité, pour le prince, d'avoir le soutien des « petits » plutôt que des « grands », de la plèbe plutôt que des riches, dont il n'a pas à s'encombrer, car parmi eux il ne serait, au mieux, qu'un *Primus inter pares*. En effet, dans une République « il faut confier le pouvoir » au « peuple, préparé à la garde de la liberté, moins en état de l'usurper que les grands ». La formule qu'il propose à un « prince nouvellement établi » est encore plus drastique : il faut qu'il ose, à l'instar du Roi David, « enrichir les pauvres, appauvrir les riches. Il faut qu'il bâtisse de nouvelles villes et qu'il détruise les anciennes, qu'il transplante les habitants d'un lieu dans un autre, enfin, qu'il n'y ait ni rang, ni grade, ni honneurs, richesse, que l'on ne reconnaisse tenir du conquérant seul ».¹⁸⁷

Ici, on peut apprécier toute la distance entre les finalités et les méthodes qui sont proposées au gouvernant. Plutôt que de défendre la justice comme principe fondamental du gouvernement et de condamner les tendances tyranniques comme des causes du déclin de la société humaine, Machiavel évacue complètement ces considérations pour ne prendre en compte que les intérêts du pouvoir en place. Les questions de justice importent à Machiavel au nom du besoin du Prince de sauver les apparences et de la pragmatique du pouvoir. Quant aux tendances tyranniques et à leurs conséquences, elles ne sont pas abordées dans ce texte si ce n'est pour en tirer « tout le bien » pour le Prince. Le mal ici étant compris comme la perte du pouvoir. Ainsi, Ibn Khaldūn décrit un régime qu'il considère comme équilibré où le

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 498.

¹⁸⁷ H. Bozarlan (2014), *Le luxe et la violence : domination et contestation chez Ibn Khaldūn*, p. 100.

gouvernant ne s'accapare aucune richesse personnelle illégitime et où il préconise un compromis entre les aspirations des différents segments de la société au risque d'assumer les conséquences injustes de ses choix (comme Mu'awiya et 'Ali). Or, cela est considéré par Machiavel comme une menace pour le pouvoir en tant que tel. Il faudrait plutôt, selon lui, soustraire le peuple à ces considérations qu'il juge indignes d'un véritable souci de l'intérêt général. D'autre part, ce qui est considéré, par Ibn Khaldûn, comme la dégénérescence du pouvoir et son renversement dans l'injustice et la nuisance publique est jugé, par le Florentin, comme le signe d'un régime convenablement gouverné. Dans le *Prince*, Machiavel propose, comme nous l'avons vu d'égaliser les conditions pour favoriser le peuple au détriment des grands. Le portrait du bon régime selon le *Prince* est donc similaire au portrait que donne Ibn Khaldûn des régimes ayant atteint le maximum de leur puissance, mais également le plus haut niveau de corruption. L'égalité des conditions qui est un produit d'une vie rudimentaire donné n'est pas confondue par Ibn Khaldûn avec l'égalisation des conditions qui va plutôt de pair avec l'exercice d'une coercition excessive qui est choisi par l'homme. Mettre au pouvoir un monarque reconnu comme tel parmi des pairs ne revient pas à mettre au pouvoir un tyran pour dominer des parties adverses du corps social.

Cela nous mène à considérer comme étant dans l'erreur les commentateurs ayant parlé d'Ibn Khaldûn tout en faisant abstraction du problème que pose la tyrannie moderne et son lien avec une science de la société humaine¹⁸⁸. Il faut d'abord souligner que la théorie de Machiavel porte le Florentin à envisager la possibilité d'un échec de son projet politique républicain comme une opportunité de mettre en œuvre l'égalisation des conditions des différentes classes sociales par d'autres moyens. Voyant ses visées politiques déçues par le retour des Médicis, il propose un ouvrage pour y pallier. Le prince, c'est le monarque qui n'est pas roi. Il est à la fois prince et principie, il est le gardien de la légitimité et de la pérennité du régime politique. Or, en introduisant une représentation du prince qui en fait un garant de l'égalité de condition entre les différentes classes sociales, on ne perd pas pour autant l'aspect monarchique du régime politique. De fait, on en arrive à la représentation classique du régime

¹⁸⁸ C'est précisément ce que ne fait pas Muhsin Mahdi qui, en bon étudiant de Léo Strauss, avait une sensibilité toute particulière pour le problème que pose la tyrannie moderne (aussi qualifiée de totalitarisme) par opposition à la tyrannie classique qui se limitait à n'être qu'une forme corrompue de monarchie, L. Strauss (1954), *De la tyrannie*.

politique tyrannique. Par conséquent, il est donc tout à fait normal que ce régime soit décrié par le défenseur de la philosophie politique classique que se trouve à être Ibn Khaldûn. En allant plus loin, on pourrait ajouter qu'il s'agit là du socle de désaccord qui structure le rapport des positions d'Ibn Khaldûn et de l'ensemble des philosophes modernes s'étant réclamés de cette défense acharnée de l'égalisation des conditions sur le plan politique. Bien qu'il cite Hannah Arendt sur cette question, Bozarlsan passe complètement à côté de l'opportunité de prendre lui-même position sur ce problème moderne de la tyrannie. En effet, comme il le souligne, Arendt est assez explicite lorsqu'elle dit que « l'Antiquité savait que les tyrans arrivaient au pouvoir grâce au peuple et aux pauvres, et que leur plus grande chance de garder le pouvoir résidait dans l'aspiration du peuple à une égalité de conditions »¹⁸⁹. Pour Arendt, comme pour Ibn Khaldûn, la question de la place du peuple est donc avant tout une question politique plutôt qu'une question morale comme elle semble le devenir aujourd'hui. On oublie trop souvent que Machiavel s'est appuyé sur le peuple d'abord et avant tout pour des considérations pragmatiques, dans le but de favoriser le régime qu'il préconisait. Son choix est de prendre des risques pour pouvoir vaincre ses adversaires. On pourrait dire qu'Ibn Khaldûn s'y oppose par prudence alors qu'Arendt le fait par expérience. Parce qu'elle sait à quoi ressemble une tyrannie moderne, elle reprend à son compte la posture préconisée par l'Antiquité.

S'il est indéniable que les deux auteurs analysés ici partagent des positionnements similaires, il n'en est pas moins qu'ils appartiennent à des tendances philosophiques radicalement différentes. Comme le souligne Muhsin Mahdi en termes plus khaldûniens, la distance entre ceux-ci doit être expliquée sur des bases méthodologiques et ces bases méthodologiques doivent également structurer l'exposé de ces distinctions :

Ibn Khaldûn emphasizes the material needs of most men, and the physical and psychological desires which compel them to act in certain ways and determine their social habits. He also emphasizes the conditions necessary for realizing man's ends and whose absence limits or prevents the actualization of what man desires. This emphasis on material and efficient causes does not, of course, mean that Ibn Khaldûn ignores the formal and final causes. It is clear, however, that he pays less attention to the latter and that his summary treatment of them in the science of culture is always limited to their concrete manifestations: he is always interested in the forms of social life that have actually existed and not in the best form of society, and he is always interested in the ends of man which have been

¹⁸⁹ H. Bozarlsan (2014), *Le luxe et la violence : domination et contestation chez Ibn Khaldûn*, p. 121. La citation provient de l'ouvrage de Arendt intitulé « Essai sur la révolution ».

actually realized in known history and not in the ultimate end of man regardless of its actual existence.

The predominance of the features gives Ibn Khaldûn's science of culture a semblance of modernity.¹⁹⁰

En citant ce passage, on se sent transporté dans un autre univers comparatif. Ce qui est intéressant lorsqu'on se sert de ce type de commentateurs c'est qu'il ne base pas sa méthode d'analyse sur l'appréciation des conclusions philosophiques de l'auteur le plus ancien à partir des conclusions de l'auteur le plus récent. Il débute par l'étude des positionnements ou des prémisses de l'auteur ancien à partir de ses propres cadres de références et c'est une fois ce cadre explicité qu'il l'applique à l'auteur postérieur pour en faire émerger les éléments de comparaisons. Au besoin, il peut être nécessaire d'introduire des auteurs antérieurs mais la comparaison avec des auteurs postérieurs doit compléter ou jouer le rôle d'appendice pour l'analyse d'un auteur aussi complexe qu'Ibn Khaldûn, et non pas constituer ladite analyse. C'est ce que nous avons tenté de proposer dans ces pages. Notre constat, c'est que l'absence de telles orientations interprétatives dans la littérature de langue française pose un problème d'appréciation de la portée épistémologique des propos d'Ibn Khaldûn. Dans le passage que nous venons de citer, c'est le changement du point focal dans l'analyse de la société qui entraîne la modification de l'orientation disciplinaire introduite par l'auteur. Le cœur de la comparaison entre Ibn Khaldûn et les auteurs modernes devrait donc s'articuler autour de ces principes fondamentaux, nous dit Muhsin Mahdi, plutôt qu'autour des conséquences de ces principes, ce qui tend à donner une sorte d'inventaire des positionnements qui risque de mener à l'éclectisme. Le travail du commentateur ne devrait s'attarder à ces derniers éléments théoriques de différenciation qu'en tant qu'ils sont des « effets » causés par la différenciation des principes énoncés précédemment pris comme des « causes ». Prenons cet autre passage où Muhsin Mahdi applique avec brio cette rigueur comparative exceptionnelle qui marque son style :

He (Ibn Khaldûn) is intensely interested in explaining actual events, in observing their relationship, in explaining their trends, and in analyzing their regularity, with an extraordinary restraint and objectivity. He is interested in learning how most men live, their hopes and desires, their limitations and failings; and how societies develop and change, and rise and decline. To that extent Ibn Khaldûn resembles many a modern thinker. But we would be committing a grave error if we conclude from

¹⁹⁰ M. Mahdi (1954), *Ibn Khaldûn's philosophy of history: a study in the philosophic foundation of the science of culture*, p. 292.

this resemblance that the philosophic foundation¹⁹¹ of Ibn Khaldûn's science of culture is that of modern social science.

Ici, on voit bien comment l'auteur insiste sur la distinction entre « philosophic foundation » et « ressemblance ». Ce dernier ensemble étant immédiatement décrit comme regroupant différentes « croyances » (beliefs) qu'il attribue à Ibn Khaldûn ainsi qu'à différents courants philosophiques modernes. C'est une manière, pour lui, d'offrir une base à sa comparaison en se servant des différentes positions adoptées dans le domaine de la philosophie politique soit par Ibn Khaldûn, soit par ses homologues.

Ibn Khaldûn believed that the knowledge of the actual state of society demands an empirical method through which data must be gathered and organized. But he was not an empiricist. He did not believe that the nature and causes of things are mental constructions which have no ontological foundation. He believed that the understanding of the origins and various stages of social life could explain the existential character of certain habits and conventions, and even certain opinions. But he was not a historicist. He did not believe that the stages of development of a given society or the prevalent opinions in it offer a complete explanation of its institutions, artistic production, or way of life. He believed that physical, geographic, biological, psychological, and social factors determine, as conditions or by compulsion, the development and character of culture. But he was not a determinist. He did not believe that all of social life is governed by law, that all aspects of culture need to be morphologically determined, or that all human decisions are determined by objective circumstances. He believed that disciplined reflection could reveal certain tendencies and regularities in social development. But he was not a positivist. He did not believe that reason is incapable of explaining the causes of these tendencies and regularities with references to the nature of man and his perfection. He believed that the science of culture was, ultimately, a practical science. But he was not a pragmatist. He did not believe that success is the sole criterion of truth, or that man's concern with action exhausts the horizon of his knowledge and judgment. He believed in the necessity of knowing what man and society really are, and how they exist in fact. But he did not believe that such knowledge is possible without 'value-judgment', or without knowing the true end of man and society as well as the degrees of their perfection. For only through such knowledge could he measure the actual, know and judge the degree of its imperfection, point out the factors that impede or prevent the actualization of the end of man and the best society, explain what measure of perfection is possible under various conditions, explain how far and in what directions these conditions must be changed in order to realize a higher degree of perfection, and explain under what conditions change for the better is impossible and need not be attempted by a prudent man.¹⁹²

C'est sur cet ultime exemple que nous jugeons approprié de conclure cette étude. Il nous semble que cette voie tracée par Muhsin Mahdi devrait être revisitée afin d'en faire émerger une véritable discussion sur la contribution réelle de la pensée khaldûnienne. Ce mouvement de va-et-vient doxologique entre les positions conjointe et disjointe constitue le

¹⁹¹ En italique dans le texte.

¹⁹² M. Mahdi (1954), *Ibn Khaldûn's philosophy of history: a study in the philosophic foundation of the science of culture*, p. 293-294.

socle de cette « troisième voie interprétative » que nous avons tenté de proposer dans ces pages. L'avantage de cette approche étant de permettre d'ouvrir la voie à une contribution philosophique renouvelée par l'ajout d'autres éléments doxologiques. En d'autres termes, il est évident que Mahdi n'est pas venu à bout de toutes les opinions énoncées et défendues par Ibn Khaldûn. Il reste à voir si l'explication de cette « incomplétude » de la comparaison tient à l'absence de telles opinions chez les auteurs modernes ou si elle tient plutôt à l'absence d'observateurs disposés à les exposer. Quoiqu'il en soit, ce travail reste à faire et c'était l'objectif de cette conclusion que d'y ouvrir la voie et d'appeler à s'y engager. Peut-être que la pensée d'Ibn Khaldûn n'est autre que le chaînon manquant, à la fois sur le plan historique et proprement intellectuel, permettant de lier la philosophie politique moderne et la philosophie politique classique à partir d'un cadre conceptuel rendant possible l'explication des convergences et des divergences.

Bibliographie

Abu-Sayf, F. K. (1975), « Ibn Khaldûn, society and education », *Journal of Thought*, vol. 10, n° 2, p. 143-150.

Achcar, G. (1999), « La sociologie du pouvoir chez Ibn Khaldoun: une lecture webérienne », *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol. 107, p. 369.

Alatas, S. F. (2007), « The Historical Sociology of Muslim Societies », *International Sociology*, vol. 22, n° 3, p. 267-288.

Alatas, S. F. (2006), « Ibn Khaldûn and Contemporary Sociology », *International Sociology*, vol. 21, n° 6, p. 782-795.

Alatas, S. F. (1963), « The Weber Thesis and South East Asia », *Archives des sciences sociales des religions*, vol. 15, n°1, p. 21-34.

Aristote (2004), *Éthique à Nicomaque*, trad. R. Bodéüs, Paris, Flammarion.

Aristote (1994), *Catégories. De l'Interprétation*, trad. J. Tricot, Paris.

Aristote (1839), *Œuvres d'Aristote*, trad. J. Barthélemy-Saint-Hilaire, vol. 3, Paris, Ladrance,

Aristotle (2006), *On memory*, trad. R. Sorabji, Chicago, University of Chicago Press.

Arkoun, M. (1986), *L'islam, morale et politique*, Paris, Desclée de Brouwer.

Badawi, `Abd al-Rahman (1979), *Muallafat Ibn Khaldun*, Libiya, al-Dar al-`Arabiyah lil-Kitab.

Badawi, `Abd al-Rahman (1954), *al-Usul al-Yunaniyah lil-nazariyat al-siyasiyah fi al-Islam, ou Fontes Graecae doctrinarum Islamicarum*, Le Caire, Maktabat al-Nahdah al-Misriyah.

Balty-Guesdon, M.-G. (2009), « La Maison de la Sagesse : une institution hors de l'histoire? », dans *L'islam médiéval en terres chrétiennes: science et idéologie*, Paris, Presses Univ. Septentrion, p. 85-98.

Beaud, S. (1998), « Regards sur la sociologie en Algérie et dans le monde arabe. Entretien avec Ali El-Kenz », *Genèses*, vol. 32, n°1, p. 127-139.

Berman, L. V. (1974), « Utterances Employed in Logic (Kitab al-Alfaz al-musta'malah fi al-mantiq) », *Oriens*, vol. 23, p. 509.

Bobin, F. (15 octobre 2017), « La science a disparu du monde musulman au cours

des siècles » », *Le Monde*, url : http://www.lemonde.fr/sciences/article/2017/10/15/la-science-a-disparu-du-monde-musulman-au-cours-des-siecles_5201239_1650684.html.

Bosley, R. (1967), « Empiricism and Traditionalism in the Philosophy of History of Ibn Khaldūn », *Dialogue*, vol. 6, n°02, p. 166-180.

Bouthoul, G. (1930), *Ibn Khaldoun : sa philosophie sociale*, Paris, Librairie orientaliste P. Geutner.

Bozarслан, H. (2014), *Le luxe et la violence : domination et contestation chez Ibn Khaldūn*, Paris, CNRS Éditions.

Büttgen, P. (2009), *Les Grecs, les Arabes et nous : enquête sur l'islamophobie savante*, Paris, Fayard.

Çaksu, A. (2017), « Ibn Khaldun and Philosophy: Causality in History », *Journal of Historical Sociology*, vol. 30, n°1, p. 27-42.

Carra de Vaux, B. (1921), *Les penseurs de l'Islam*, Paris, P. Geuthner.

Carré, O. (1986), « À propos de Weber et l'Islam », *Archives de sciences sociales des religions*, vol. 31, p. 139-152.

Carré, O. (1979), « Éthique et politique chez Ibn Khaldūn, juriste musulman : actualité de sa typologie des systèmes politiques », *Année Sociologique*, vol. 30, p. 109.

Carré, O. (1973), « À propos de la sociologie politique d'Ibn Khaldūn », *Revue française de sociologie*, vol. 14, n°1, p. 115-124.

Césaire, A. (2004), *Discours sur le colonialisme ; suivi du Discours sur la négritude*, Paris, Présence africaine.

Cheddadi, A. (2006), *Ibn Khaldūn : l'homme et le théoricien de la civilisation*, Paris, Gallimard.

Conseil international de la philosophie et des sciences humaines (1952), *Diogène*, Gallimard.

Dante Alighieri et G. Doré (1982), *La divine comédie*, Paris, SACELP.

Darling, L. T. (2005), « “Do Justice, Do Justice, For That is Paradise” : Middle Eastern Advice for Indian Muslim Rulers », *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, vol. 22, n°1, p. 3-19.

Dhaouadi, M. (2005), « The Ibar: Lessons of Ibn Khaldun's Umrān Mind », *Contemporary Sociology*, vol. 34, n°6, p. 585-591.

Dhaouadi, M. (1993), « Reflections into the Spirit of the Islamic Corpus of Knowledge and the Rise of the New Science », *American Journal of Islamic Social Sciences*,

vol. 10, n°2, p. 153.

Dhaouadi, M. (1990), « Ibn Khaldun - The Father of Eastern Sociology », *International Sociology*, vol. 5, n°3, p. 319-335.

Dhaouadi, M. (1986), « An Exploration into Ibn Khaldun and Western Classical Sociologists' Thought on the Dynamics of Change (II) », *Islamic Quarterly*, vol. 30, n°4.

Djeghloul, A. et Jamiat Wahran (1980), *3 études sur Ibn Khaldoun*, Oran, Université d'Oran, Centre de documentation des sciences humaines.

Dumont, F. (1995), *Raisons communes*, Montréal, Boréal.

El-Rayes, W. (2015), « And ambiguous beggining : Al-zâhir wa-al-bâtin in Ibn Khaldûn's preface to the *Muqaddima* », *Arabic Science And Philosophy*, vol. 25, n°2, p. 225-247.

Fanon, F. (2011), *Œuvres*, Paris, Découverte.

Ferjani, M.-C. (2005), *Le politique et le religieux dans le champ islamique*, Paris, Fayard.

Gorgoni, F. (2017), *La traduction hébraïque du Commentaire Moyen d'Ibn Rushd à la Poétique d'Aristote : étude, édition du texte hébreu et traduction française avec glossaire hébreu-arabe-français*, Paris, Institut National de Langues et Civilisations Orientales.

Gouguenheim, S. (2008), *Aristote au Mont-Saint-Michel : les racines grecques de l'Europe chrétienne*, Paris, Seuil.

Hussein, T. (1917), *Étude analytique et critique de la philosophie sociale d'Ibn-Khaldoun*, (thèse de doctorat), Paris, A. Pedone.

Ibn Hicham (1961), *La vie de Mohammed, prophète d'Allah*, trad. Etienne Dinet et Sliman Ben Ibrahim, Paris, G.P. Maisonneuve.

Ibn Khaldûn (2015), *Le Livre des liaisons, registre des sujets et des prédicats de l'histoire des arabes, des non-arabes, des berbères et des sultans contemporains détenteurs d'un grand pouvoir (version arabe)* - كِتَاب الْعِبْرِ وَدِيْوَانِ الْمُتَبَدِّأِ وَالْخَبْرِ فِي أَيَّامِ الْعَرَبِ وَالْعَجَمِ وَالْبَرْبَرِ وَمَنْ عَاصَرَهُمْ مِنْ ذَوِي السُّلْطَانِ الْأَكْبَرِ, Beyrouth, Dar Ibn Hazm.

Ibn Khaldûn (2002), *Le Livre des Exemples*, trad. A. Cheddadi, Paris, Gallimard.

Ibn Khaldûn (1978), *Discours sur l'histoire universelle : al-Muqaddima*, trad. V. Monteil, Paris, Sindbad.

Ibn Khaldûn (1863), *Les prolégomènes d'Ibn Khaldoun*, trad. W. M. Slane, Paris, Librairie orientaliste Paul Geuthner.

Ibn Khaldûn (1863), *Histoire des Berbères et des dynasties musulmanes de l'Afrique*

Septentrionale, trad. P. Casanova et W. McGuckin De Slane, Paris, Libr. Orientaliste P. Geuthner.

Kemal, S. (1986), « Arabic Poetics and Aristotle's Poetics », *British Journal of Aesthetics*, vol. 26, n°2, p. 112-123.

Labica, G. (1966), *Politique et religion chez Ibn Khaldoun: essai sur l'idéologie musulmane*, S.N.E.D.

Lacoste, Y. (1985), *Ibn Khaldoun : naissance de l'histoire, passe du Tiers monde*, Paris, Éditions la Découverte.

Lawrence, B. (1983), « Ibn Khaldun and Islamic Ideology », *Journal of Asian and African Studies*, vol. 18, n°3, p. 154.

Lejbowicz, M. (2009), *L'Islam médiéval en terres chrétiennes: science et idéologie*, Presses Univ. Septentrion.

Libera, A. de (2004), *La philosophie médiévale*, Paris, Presses universitaires de France.

London, J. (2011), « The "Circle of Justice" », *History of Political Thought*, vol. 32, n°3, p. 425-447.

Lorée, D. (2012), *Édition commentée du secret des secrets du pseudo-Aristote, Volume 1: Édition*, Université Européenne de Bretagne, Rennes 2.

Machiavel, N. (1996), *Œuvres*, Paris, R. Laffont.

Mahdi, M. (1994), « Religious Belief and Scientific Belief », *American Journal of Islamic Social Sciences*, vol. 11, n°2, p. 245.

Mahdi, M. (1991), « Philosophy and political thought: reflections and comparisons », *Arabic Sciences and Philosophy*, vol. 1, n°1, p. 9-29.

Mahdi, M. (1967), « Alfarabi against Philoponus », *Journal of Near Eastern Studies*, vol. 26, n°4, p. 233-260.

Mahdi, M. (1966), « Bagley, tr.: Ghazali's Book of Counsel for Kings (Nasihat al-Muluk) (Book Review) », *Middle East Journal*, vol. 20, n°2, p. 248.

Mahdi, M. (1966), « Ibn Khaldûn », dans *A History of Muslim Philosophy*, Harrassowitz, Wiesbaden, p. 961-984.

Mahdi, M. (1966), « Ibn Khaldûn », dans *A History of Muslim Philosophy*, Harrassowitz, Wiesbaden, p. 888-904.

Mahdi, M. (1965), « Averroes on the Harmony of Religion and Philosophy. Ibn Rushd, George F. Hourani », *Journal of Near Eastern Studies*, vol. 24, p. 137-138.

Mahdi, M. (1964), « Al-Fārābī: Fuṣūl al- Madanī (“Aphorisms of the Statesman”) » Trad. D. M. Dunlop, *Journal of Near Eastern Studies*, vol. 23, n°2, p. 140-143.

Mahdi, M. (1959), « Ibn Khaldūn », dans *Approaches to the Oriental Classics; Asian literature and thought in general education*, New York, W. Theodore de Bary, Columbia University Press, p. 68-83.

Mahdi, M. (1964), *Ibn Khaldūn’s philosophy of history: a study in the philosophic foundation of the science of culture*, Chicago, University of Chicago Press.

Mahdi, M. (n. d.), « Ibn Khaldūn », *International Encyclopedia of the social sciences*, vol. 7 / 18, p. 53-57.

Mahdi, M. *et al.* (1962), « Alfarabi’s Commentary on Aristotle’s Peri Hermeneias (De Interpretatione) », *Journal of the American Oriental Society*, vol. 82, n°3, p. 390.

Mahieu, F.-R. *et al.* (2003), « Éthique et Conflits, leçons de la *Muqaddima* d’Ibn Khaldūn », *Éthique et économique*, vol. 1, p. 1-16.

Martinez-Gros, G. (2006), *Ibn Khaldūn et les sept vies de l’islam*, Arles, Sinbad : Actes sud.

Naṣṣār, N. (1967), *La pensée réaliste d’Ibn khaldūn*, Paris, Presses universitaires de France.

Oumlil, A. (1982), *L’histoire et son discours : essai sur la méthodologie d’Ibn Khaldoun*, Rabat, Société marocaine des éditeurs réunis.

Reagan, R. (18 février 1993), « There They Go Again - NYTimes.com », url: <http://www.nytimes.com/1993/02/18/opinion/there-they-go-again.html>.

Roman, A. (2005), « Grammaire générale et grammaire Arabes en France », *Arabica*, vol. 52, n°3, p. 315-347.

Roman, A. *et al.* (1990), « La traduction et la constitution des langues : le cas de l’arabe », *Meta*, vol. 35, n°1, p. 195-206.

Sharif, M. M. (1963), *A history of Muslim philosophy. With short accounts of other disciplines and the modern renaissance in Muslim lands*, Wiesbaden, Harrassowitz.

Stern, S. (1962), « “The First in Thought is the Last in Action.” The History of a Saying Attributed to Aristotle », *Journal of Semitic Studies*, vol. 7, p. 234-252.

Strauss, L. (1954), *De la tyrannie*, Gallimard.

Tabari (1879), *Tarikh al-rusul wa al-muluk : Annales quos scripsit Abu Djafar Mohammed ibn Djarir at-Tabari.*, trad. M. J. de Goeje *et al.*

Toynbee, A. J. (1947), *A Study of History*, vol. 3 / 12, New York & London, Oxford

University Press.

Vázquez de Benito, M. C. et C. Álvarez Morales (2003), *El libro de las generalidades de la medicina: [Kitāb-al-Kulliyāt fīl-ṭibb]*, Madrid, Editorial Trotta, (Colección al-Ándalus, textos y estudios).

Vincent Monteil (1978), « Introduction à la sociologie religieuse d'Ibn Khaldûn », *Social Compass*, vol. 25, n°3-4, p. 343-358.

Voegelin, É. (1951), « Machiavelli's *Prince*: Background and Formation », *The Review of Politics*, vol. 13, n°2, p. 142-168.

Xénophon, *Mémoires*, trad. M. Bandini et L.-A. Dorion (2010), Paris, Belles lettres.

Rapport-Gratuit.com