



Dr. Abdallah BAKOUCHE

**HOMMAGE A
MOHAMMED ABED
AL-JABRI
(1936-2010)
PENSEUR ET
PHILOSOPHE
MAROCAIN**

**La Renaissance arabe
moderne (fin XVIII^e-
XIX^e ss), au miroir
de la Renaissance
européenne (temps
modernes : fin XV^e-
XVI^e ss.). Remarques
sur la vision
*jabrienne***

Mohammed Abed al-Jabri (*) postule que le *sens* du patrimoine arabo-islamique (*al-Turâth*), son usage et ses expressions ont largement dépendu du discours arabe contemporain, d'il y a deux siècles. C'est-à-dire des conditions psychosocio-culturelles de la *Nahdha* (mouvement de reprise historico-civilisationnelle arabo-islamique, début du XIX^e s.), qui l'ont déterminé; des ambitions qui lui ont été assignées; et des obstacles qui ont gêné sa marche.

A la base, al-Jabri décrit une entreprise qui induit un retour aux « sources-fondements » (*al-'usûl*), suivant un mécanisme commun à toute « re-naissance ». C'est le cas de tout nouveau départ qui s'inscrit et s'ordonne dans son propre « patrimoine culturel »; mais loin de reproduire une re-naissance à rebours.

A ce titre, la sollicitation des « sources-fondements » sert de point d'appui et de principes pour critiquer le « présent », sinon le « passé récent », obscurcis pour ainsi progresser vers l'« avenir » (**).

L'auteur parle de « contrainte » dans le cas de la Renaissance arabe moderne. Et pour cause, le « mécanisme » de retour au patrimoine arabo-islamique s'opéra dans un contexte de menace extérieure, venant en l'occurrence de l'Occident moderne hégémonique. Si bien qu'à terme, ce fut le mécanisme d'« autodéfense » qui prit le dessus. Autrement dit, pour amortir le « choc » contre l'« Autre » la réactivation du passé arabo-islamique s'était confondue avec la recherche d'un passé « bouclier » contre l'envahisseur. Du coup, le passé arabo-islamique ne fut pas seulement sollicité en tant que catalyseur projetant vers l'« avenir », mais surtout recherché pour donner consistance au « moi-présent », affirmant par là l'être-identité arabe ⁽¹⁾. Et par voie de conséquence, il en est résulté une charge *émotive*, une expression *idéologique*. D'où une vision à la fois opaque et mythique quant à la perception de la notion du patrimoine arabo-islamique (*al-Turâth*), dans le discours arabe contemporain ; l'identité arabe s'en est ressentie, et de ce fait elle s'est sentie plus proche de cette « représentation » que de son « présent ». Et au lieu de faire de ce passé culturel un objet d'étude, susceptible d'examen critique, le mouvement de la Renaissance arabe moderne s'y soumit au double plan de la « conscience » et de l'« inconscient », pour en être absorbée. En somme, l'auteur conclut que la présence du patrimoine du passé fit surtout figure *idéologique* dans le discours arabe contemporain.

I. Deux processus chronologiquement inégaux

En termes d'« examen critique » de ce mouvement, M. A. al-Jabri dresse un parallèle avec la Renaissance européenne. Il relève que cette dernière procéda d'un même « mécanisme » : un retour aux sources pour amorcer un nouveau départ. La littérature de la Grèce antique fut sollicitée dès la fin du Moyen-Âge ⁽²⁾. Le mouvement de

* Philosophe marocain contemporain (1936-2010), promoteur d'un projet de critique épistémologique de la culture arabe, placé sous le signe de *Critique de la raison arabe* (formation, structure, politique et éthique), soit quatre tomes (1984-2001) (en arabe).

** Al-Jabri (Mohammed Abed) : *La question culturelle* (en arabe), éd. Centre d'études de l'unité arabe, Beyrouth, 1994.

¹ Al-Jabri (Mohammed Abed), *Le patrimoine arabo-islamique et la Modernité : études et discussions* (en arabe), éd. Centre culturel arabe, Beyrouth, 1991, p. 25.

² Al-Jabri semble faire remonter la Renaissance européenne moderne, du moins les prodromes, aux XII^e s. Ce qui nous installe au Moyen-Âge; les mouvements de la Réforme et de l'Humanisme n'étaient pas encore entrés en lice, dans le champ

l'*Humanisme* fut dirigé contre l'éthique « chrétienne » oppressive; ce qui aboutit à la Réforme anti-cléricale, au nom d'une chrétienté basée sur un contact direct avec l'Évangile. Il en découla un démantèlement de l'ordre ancien. Une nouvelle pensée émergea avec l'éclosion de nouvelles sciences et de la philosophie. Le centre de l'« autorité intellectuelle » fut déplacé vers la souveraineté de la « raison humaine ». Dans le cadre de ce retour au passé et à la restauration de ses trésors, l'Europe moderne rencontra les sciences arabes ⁽³⁾. La prospérité des cultures locales de l'Europe renaissante débouchèrent sur l'éclosion des « consciences nationales » et d'« entités centralisées ». Dans cette optique féconde, identifiant le même « processus », feu Mohammed Aziz Lahbabi s'est autorisé à émettre un jugement plutôt favorable à la *Salafiyya* musulmane (mouvement de réformisme religieux centré sur la référence à l'action des vertueux Devanciers/pieux Ancêtres), comparativement à la Renaissance occidentale ⁽⁴⁾.

Et pourtant, une question demeure non élucidée. Elle soulève les destins à terme du phénomène de la Renaissance : « réussite » chez les Européens ; et plutôt « échec » chez les Arabo-musulmans, sinon « interruption du processus à mi-chemin ? Avant d'apporter quelques éléments de réponse, M. A. al-Jabri problématise davantage la question :

« Pourquoi, la Renaissance arabe au siècle dernier et celle d'aujourd'hui n'a-t-elle pas réussi le dépassement du "passé" [vers l'avenir] ? Pourquoi chez nous, le patrimoine arabo-islamique (*al-Turâth*) n'a-t-il pas cessé – et ce depuis le siècle dernier et jusqu'à aujourd'hui – de faire figure, d'une façon ou d'une autre, d'opposition par rapport aux "défis de la contemporanéité" ? Pourquoi, depuis et durant un siècle et demi,

culturel européen pour ne citer que ces courants de pensée. Cf. *La question culturelle, op. cit.*, p. 67;

³ Cf. *Histoire des sciences arabes*, sous la dir. De Roshdi Rashed, (en particulier l'essor de l'ophtalmologie d'Ibn Hayyân ainsi que d'autres), t. II. *Mathématiques et physique*, éd. Seuil, 1997, pp. 293-369.

⁴ [...] Il y a pourtant une référence. La Renaissance européenne déprécie le Moyen Âge en interrompant le développement de la civilisation. Par contre, la *Salafiyya* est un retour à l'Islam entendu comme religion, sans rien rejeter des acquisitions culturelles valables islamiques ou non [...]", in *Le Personnalisme musulman*, coll. "Que sais-je ?", Paris, Puf, 1954, pp. 96-97.

la problématique authenticité / contemporanéité (*‘asâla / mu’âsara*) n'a-t-elle pas cessé d'occuper une place centrale dans la pensée arabe ? » ⁽⁵⁾.

Considérant les termes comparatifs posés par l'auteur, il nous semble qu'établir un parallèle entre la Renaissance européenne - dont les prodromes remontent aux XII^e s. J.-C. - et qui par la suite marquèrent deux tournants majeurs et décisifs aux XVI^e et XVIII^e ss., avec la Renaissance arabe moderne activée seulement au début du XIX^e s., risque de forcer une comparaison entre deux processus de longueur et de péripiétie *inégales*. Par ailleurs, qualifier la *Nahdha* arabe de «rêve idéologique» raisonnant davantage en termes de « possibles », n'était pas aussi étranger à la Renaissance européenne. Car, à en croire Alexandre Koyré, dès le début, et outre le fait que la Renaissance européenne moderne fut davantage dominée par la « Rhétorique », elle fut aussi l'expression de « tout est possible ». Bien plus, Koyré voit dans cette attitude « crédule » qui fonctionna plus sur le mode des « lettres et des arts » que sur un mode d'« idéal scientifique », un avers de la médaille, qui ouvrit des perspectives de curiosités sans bornes. Ce qui eut pour effet d'affûter l'esprit d'aventure, et de déboucher sur l'une des heureuses conséquences, la découverte de l'Amérique ⁽⁶⁾.

Autrement dit, nous relevons au moins deux traits communs aux deux Renaissances : l'expression de la « Rhétorique » et l'attitude de « tout est possible », tendue vers l'« avenir ». Ce qui signifie que la Renaissance européenne prit son temps (sur au moins quatre ou cinq siècles) pour affronter des défis, non moins importants (lutte contre la pensée mythique et magique), pour enfin passer du stade de l'« érudition » à celui de la « science », qui construit le présent ⁽⁷⁾.

S'il y a faux pas dans l'exercice de la pensée du côté de la Renaissance arabe moderne d'une part; et réussite dans la Renaissance européenne des temps modernes (conquêtes multiformes et rectifications des erreurs), la « longue durée » des processus aura certainement bénéficié à la seconde. Cela dit, la première aurait-elle des tares propres ? Or, malgré la « compression du temps », le

⁵ Al-Jabri (M. A.), *La question culturelle, op. cit.*, p. 69.

⁶ Koyré (Alexandre), *Etudes d'histoire de la pensée scientifique*. En particulier, voir, "L'apport scientifique de la Renaissance", Impression Bussière Camedan Imprimeries, 1998, p. 52 (1 re éd. 1966).

⁷ *Ibid.*

mouvement de la Renaissance arabe réalisa des exploits, et non des moindres la rupture avec l' « immobilisme » des siècles décadents; l'activation d'une « dynamique nouvelle », il permit la modernisation de la langue ainsi que le champ socio-culturel arabes.

II. La *Nahdha* : obstacles et pathologies

Nonobstant les débuts prometteurs en matière de progrès et de reprise historique du passé arabo-islamique, la Renaissance arabe moderne ne tarda pas à tourner court. M. A. al-Jabri revient encore à la charge, et s'interroge sur cet « échec » : « pourquoi la Renaissance arabe moderne n'a-t-elle pas procédé par intégration-dépassement à l'instar de son homologue européenne séculaire ? »

« Par ailleurs, ni la première Renaissance arabe fondatrice (Arabie islamique), ni la Renaissance européenne moderne n'avaient à souffrir de ce que nous nommons aujourd'hui : la problématique authenticité/contemporanéité; autrement dit l'opposition entre le patrimoine et les défis de la contemporanéité », fait-il remarquer.

A ce propos, il convient qu'en cas de processus *normal*, le mécanisme de retour aux « sources fondatrices » (*al-'usûl*), mis en œuvre par tout mouvement de re-naissance, procède par intégration du « passé », aussi lointain soit-il, puis son dépassement dans des conditions « normales ». Par « normal », il entend l'absence d'un *adversaire* gênant qu'incarnerait l'« Autre », et dont la présence constituerait une entrave, sinon une « menace » pour sa progression. Les défis-menaces créés par cet « Autre », seraient plus fortement ressenties en cas de culture dominée. C'est dire que la personnalité inconsistante serait en jeu. Dans ce cas de figure, le « passé » revisité inspirerait moins une dynamique qu'un refuge, une arrière-base pour le « moi » menacé. Ce type de relation relèverait d'un mécanisme d'« autodéfense ». Il est valable aussi bien pour l'individu affaibli que pour la collectivité dominée. Ce qui explique que l'individu ou le groupe serait enclin à amplifier ou à exalter son « passé », au motif de vouloir conjurer la « menace ». Ainsi, M. A. al-Jabri considère que la confusion de ces deux « mécanismes », d'usage et de visée différents étaient responsables des mésaventures de la Renaissance arabe moderne, d'autant qu'elle avait à faire face à des menaces fortes et imminentes, venant de l'Occident expansif. De ce point de vue, c'est largement le mécanisme d'« autodéfense » qui prévalut au dépens d'une sollicitation dynamisante. En conséquence de quoi les

génération successives à ce mouvement réactivèrent tantôt l'un, tantôt l'autre. Toutefois, la confusion et l'amalgame des deux finit par prendre le dessus. Ce jeu ne fit que compliquer les évolutions de la pensée arabe actuelle.

III. L'ère des ambivalences

Devant une confusion qui persiste, et qui de surcroît semble vouée à l'inextricabilité, M. A. al-Jabri creuse encore la problématique "*Pourquoi cette attitude ambivalente [des Arabes] vis-à-vis du « passé » et quelles sont les conséquences qui en découlent ?*"⁽⁸⁾

Là, il souligne qu'outre le fait que la Renaissance arabe moderne s'est fortement ressentie du choc - sous l'effet d'une menace extérieure, en l'occurrence l'Occident et avec son corollaire d'expansion capitaliste et colonialiste-, les choses allaient se compliquer dans la mesure où l'Occident ne s'était pas présenté aux Arabes sous une figure homogène; il était malaisé aux premiers Renaissants de s'en rendre compte.⁽⁹⁾ Ce qui explique qu'ils se trouvèrent devant deux figures antinomiques : un Occident, à la fois, progressiste, moderne, innovateur de nouvelles valeurs (liberté, progrès, démocratie, science, etc.); et un autre expansionniste et colonialiste. De telle sorte que cette double figure induisit une attitude *ambivalente* chez les Arabes vis-à-vis de l'Occident : hostilité et défiance envers un adversaire redoutable ; et attention favorable à sa reproduction, valorisant sa civilisation « positive ». Corollairement, la Renaissance arabe s'est vue entachée d'une attitude ambivalente envers son "passé" et de son "présent".

IV. Re-construction de la « conscience historique » européenne

Pourquoi donc cet écartèlement entre un « passé » arabe polarisant et des « défis contemporains » exaspérants ? Qu'en est-il de l'Europe moderne ? Quel rapport entretient-elle avec son « passé » et son "présent" ? En poursuivant son approche comparative, M. A. al-Jabri fait un survol de l'histoire européenne qui a manifestement réussi sa Renaissance, assortie par une révision ininterrompue de son « passé patrimonial ». Par là, il souligne le fait que depuis son entrée

⁸ *La question culturelle, op. cit.*, p. 73.

⁹ Par ailleurs, cette analyse est partagée par Hicham Djaït Cf. "Renaissance, Réformes, Révolutions dans l'Islam depuis un siècle (1880-1980), in *La crise de la culture arabe*, éd. Fayard, Paris, 2005.

dans les temps modernes, l'Europe a procédé à un réexamen de son « passé », entendu comme pensée d'« hier » et d'« aujourd'hui », à la fois. A cet égard, l'auteur se montre sensible aux appels multipliés, lancés par des figures intellectuelles pour l'affranchissement de la pensée archaïque, tels que Bacon (1561-1626) et Descartes (1596-1650), qui eut des effets décisifs sur le devenir de l'Europe. Le premier s'attaqua aux mythes de la « tribu », et de la « caverne »; il milita pour l'institution de l'« expérience » en tant que principe de base et critère rationnel. Le second érigea le principe du « doute » en méthode; et engagea à s'émanciper des autorités intellectuelles moyen-âgeuses, au seul profit de la « raison » et de l'« évidence ». Depuis, la pensée européenne n'a pas cessé de se livrer à des lectures continues de son « passé », ainsi que de son « présent ». Par là, l'auteur souligne que l'Europe moderne entra dans un processus de « déconstruction-reconstruction ». Autrement dit, la pensée européenne n'a pas cessé de se renouveler à l'intérieur de son « patrimoine », sous un mode de disjonction-rejonction; de critique; et de critique de la critique. Enfin l'auteur conclut que ces processus critiques ininterrompus ont abouti durant les trois derniers siècles à l'« écriture de l'histoire générale de la civilisation européenne », dans les différentes disciplines, pour en faire une histoire en *devenir*. Les Européens l'ont aménagée de façon chronologique. De telle manière qu'à chaque époque [siècle] a été attribuée une caractéristique, ou un ensemble de caractéristiques pour en faire une « unité culturelle », bien intégrée dans une ligne continue. Le siècle d'avant expliquait celui d'après et le fondait. Et le siècle suivant enrichissait celui d'avant et le clarifie. Des brèches furent colmatées pour faire ressortir les « éléments culturels de l'unité dans leur histoire culturelle ». L'auteur y identifie une entreprise culturelle d'expression *idéologique* dans la mesure où les historiens européens mettaient surtout en relief ce qui répondait à leur préoccupation. Au besoin, ils utilisaient le « sécateur » pour élaguer ce qui n'était pas susceptible de s'accommoder avec la « rationalité » qu'ils s'assignaient. Et al-Jabri de conclure que cette « révision ininterrompue » du patrimoine culturel a permis aux Européens de se débarrasser de la pesanteur de leur passé. Désormais, ce dernier se porte par lui-même ⁽¹⁰⁾. En somme, cette réactivation continue du patrimoine européen multiformes explique l'absence de décalage entre

¹⁰ *La question culturelle, op. cit.*, p. 93.

le « passé » et la « contemporanéité », épilogue al-Jabri. Si bien qu'au niveau de la conscience *historique* européenne, le passé n'entre plus dans un rapport d'opposition ou de conflit avec les données contemporaines. Pour la bonne raison que les Européens n'ont pas cessé de procéder à son réagencement dans le temps. Ce dernier représente pour eux une « ligne continue », ascendante où il est hors de question d'en faire un lieu de marche en avant, suivi d'un retour en arrière; puis un recommencement à l'envi. L'auteur y identifie un sens d'« historicité », qui conjugué avec le principe de la « rationalité », constituèrent les principaux fondements à la pensée européenne moderne et contemporaine. Soit deux critères intellectuels inséparables. A l'inverse, la conscience *historique* arabe éprouve un écartèlement entre le « passé patrimonial » et les « défis de la contemporanéité ». D'où la perception quasiment dramatique de ce clivage, d'autant qu'il va s'amplifiant.

V. Conclusion : pour une comparaison plus pertinente avec l'ère *meiji* (1868)

Au risque de céder à une tendance de recherche en « vogue », il nous semble plus pertinent d'établir une comparaison entre la fortune de la Renaissance arabe moderne avec la modernisation du Japon, notamment amorcée depuis l'ère *meiji* 1868. Soit une comparaison qui se justifie à plus d'un titre. D'abord, du point de vue chronologique, d'aucuns soulignent que les processus de modernisation opérés dans le monde arabe et le Japon intervenaient dans la deuxième moitié du (XIX^e s.), à quelques décennies près. Mieux, les recherches récentes de Messaoud Dhâhir mettent en relief que l'expérience pionnière de modernisation de l'Égypte engagée sous le règne de Mohammed Ali (1769-1848), puis relayée par ses fils (dont Ibrahim Pacha) fut prometteuse. Et pour cause, à maints égards, l'Égypte était à l'avant-garde d'une politique d'*industrialisation* et d'*émancipation* sociale. Elle compta à son actif un certain nombre d'acquis et de réalisations en matière d'infrastructures et réformes sociales. Si bien que relativement au Japon, l'Égypte des années 1850 se prévalait de maints avantages, et non des moindres : un réseau ferroviaire assez étendu ; un secteur agricole excédentaire rivalisant avec l'Europe (coton, riz, indigotier, etc.) ; une mise sur pied d'une armée de conscription avec encadrement moderne ; une politique d'industrialisation militaire (flotte navale, fabrication de navires, de canons et de la poudre) et civile (métallurgies/forgerie, tissage,

verrière, tannage, fabrication papier, produits chimiques, etc.). Outre le fait que l’Égypte avait l’atout d’une population sociologiquement homogène, forte d’une permanence de pouvoirs centralisés successifs s’étendant sur mille ans, et par là favorisant l’unité du pays. ⁽¹¹⁾. Loin s’en fallait pour le Japon.

Donc, de ce point de vue, la comparaison entre les Renaissances arabe et japonaise engagées, dès la seconde moitié du XIX^e siècle, s’avère plus légitime. D’où la fécondité des leçons à tirer de l’expérience japonaise qui a fait florès, à telle enseigne qu’on l’a qualifiée de « miracle japonais ». ⁽¹²⁾. Reste le problème de l’«Autre» auquel al-Jabri accorde une importance capitale, dans ce qu’il identifie comme « mécanismes » d’autodéfense et de repli sur soi, à défaut d’un dialogue critique.

En ce sens, la confrontation continue du monde arabe avec l’Occident, d’abord chrétien (croisades), puis moderne séculier (colonisation et conquêtes multiformes); greffée à un rapport conflictuel sur la fin avec l’Empire ottoman, ont-ils raison des énergies créatrices arabes ? Du moins une perception problématique et troublée de l’« Autre », en l’Occurrence l’Occident révolutionnaire, colonialiste ? En contrepoint, l’« isolationnisme volontaire » du Japon, l’a-t-il mieux préparé à gérer ses rapports avec cet même « Autre » ? D’où l’assimilation par le Japon des attributs de sa modernisation/modernité, avec la sauvegarde de ses traits spécifiques. Ce rapport avec l’Autre, tantôt « antinomique », tantôt inspirateur d’un renouvellement de soi, en l’occurrence l’Occident, fut-il si déterminant comme semble l’analyser M. A. al-Jabri ?

¹¹ Mahmoud Kamel Dhâhir, *Conflit entre le courant religieux et le courant laïc dans la pensée arabe moderne et contemporaine* (en arabe), éd. Al-Bîrûni, Beyrouth, 1994, voir chap. « Mohammed Ali et son rêve impérial », pp. 43-49 ; Messaoud Dhâhir, *Les Renaissances arabe et japonaise : prémisses similaires et conclusions divergentes* (en arabe), éd. Conseil koweïtien de la Culture, coll. « Univers de la connaissance, Beyrouth, 1999 ; Mahmoud Kamel Dhâhir, *Opposition entre le courant religieux et le courant laïc* (en arabe),

¹² Messaoud Dhâhir, *La Renaissance japonaise contemporaine : leçons tirées du côté arabe* (en arabe), éd. Centre d’études de l’unité arabe, 2002 ;