
Philosophie et savoir sociohistorique dans la pensée d'Ibn Khaldoun

Mustapha HADDAB*

On voudrait tenter ici de qualifier, sans commettre d'anachronisme, le statut épistémologique du discours sur lequel Ibn Khaldoun assoit son travail d'historien.

On ne peut s'en tenir au constat selon lequel Ibn Khaldoun a cherché à jeter les bases d'une méthode d'élaboration d'un savoir historique, répondant à des critères d'objectivité, en élaborant une théorie du fonctionnement de la société. On s'accorde à considérer que l'une des principales finalités de la sociologie constituée par Ibn Khaldoun est de rendre possible la production d'un discours historique qui soit d'un haut niveau de scientificité.

C'est effectivement à cette interprétation de la démarche khaldounienne que peut conduire l'examen des cinq premiers livres de la *muquaddima*.

Ces chapitres sont consacrés à l'exposition des principes et des régularités selon lesquels se forment et se transforment les ensembles sociaux, de même qu'ils comportent des analyses des conditions de la genèse de différentes catégories de faits sociaux et, dirions-nous aujourd'hui, de champs sociaux.

L'un des aspects les plus remarquables de la théorie sociale d'Ibn Khaldoun, est le fait que tous les éléments ou domaines qui y sont distingués, sont également considérés suivant les relations qui s'établissent entre eux, et les interactions qui les lient. L'univers rural, l'univers citadin, le champ du pouvoir politique, celui du religieux, la force cohésive des groupements humains, l'univers de l'activité économique, etc., sont certes distingués, mais leur interdépendance, et leurs interactions sont également fortement établies et prises en compte.

* Professeur, université d'Alger.

Tout ce travail de mise en forme systématique de l'ensemble des savoirs et de l'expérience qu'Ibn Khaldoun a accumulés durant le temps qui a précédé et aussi accompagné la rédaction de son œuvre, est soutenu par une réflexion et des mises au point théoriques et méthodologiques qui se situent à différents niveaux.

Le premier niveau est celui de l'établissement de ce que l'on pourrait appeler les conditions de la véracité du discours historique. L'une des principales conditions qu'énonce Ibn Khaldoun est celle selon laquelle il ne peut y avoir d'histoire d'ordre scientifique, que si celle-ci est appuyée sur une science de la société établie explicitement et nourrie d'une connaissance pratique de la dynamique sociale.

Mais ce travail de fondation d'une histoire scientifique, dont la singularité a donné lieu à beaucoup d'investigations, repose lui-même sur un second niveau de réflexion, niveau que l'on peut considérer comme relevant de la sociologie de la connaissance.

On peut enfin repérer un troisième niveau, dans la démarche épistémologique d'Ibn Khaldoun, consistant en ce que l'on pourrait appeler une sociologie réflexive, où le sujet connaissant se prend lui-même pour objet.

Connaissance de soi du sujet connaissant

Dans le contexte intellectuel dans lequel se construisait la pensée d'Ibn Khaldoun, la thématique de la nécessité de prendre le sujet connaissant comme objet de connaissance, n'avait pas de statut explicite. C'est surtout à partir de Descartes que la question du statut du sujet connaissant sera incluse dans la réflexion sur le processus de production de la connaissance non seulement philosophique, mais aussi, pour une importante période de l'histoire de la science, dans le processus de constitution du savoir scientifique.

Le souci d'élucider la nature du rapport du sujet à la connaissance qu'il produit, est pourtant présent sous diverses formes, certaines explicites et d'autres implicites, dans l'œuvre d'Ibn Khaldoun .

Les énoncés concernant les processus par lesquels s'acquiert la capacité (*malaka*) à construire des connaissances scientifiques figurent à de nombreux endroits de la *Muquddima* en particulier dans le sixième livre de cet ouvrage. Ibn khaldoun est conduit à exposer dans ses Prolégomènes sa conception de la genèse des aptitudes cognitives. « Tant que l'homme est au début de sa vie avant l'âge du discernement, il n'est que substance matérielle puisqu'il est totalement ignorant. Mais il se perfectionne en s'instruisant... ». Y a-t-il ainsi chez Ibn Khaldoun

l'intuition d'une approche relevant d'une forme d'épistémologie génétique ?

Une idée tient une place importante dans la théorie de la connaissance de notre auteur, c'est celle de la discursivité de la pensée, idée corrélée à celle du caractère progressif de la formation de la capacité à acquérir et produire des connaissances. Pour Ibn Khaldoun, il n'y a processus de production cognitive que si celui-ci ne se réduit pas à l'appropriation de savoirs déjà constitués, mais plutôt s'il relève d'une dynamique heuristique et active du sujet connaissant qui construit du savoir pour assimiler d'autres faits et d'autres connaissances.

On pourrait multiplier les citations de passages où l'auteur exprime, selon des variantes significatives, l'idée que la connaissance est le fruit de processus cumulatifs portés par un sujet animé par une volonté de savoir. (On serait tenté de dire, une « libido sciendi »). « Atteindre à l'excellence et à la virtuosité dans la science, s'en rendre maître, cela résulte de l'acquisition de l'aptitude à embrasser ses principes et ses règles, à appréhender ses questionnements et à mettre au jour ses ramifications à partir de ses fondements¹ ». Pour Ibn Khaldoun, cette dynamique intellectuelle à l'œuvre dans les opérations cognitives productives, présente des affinités avec le type de langue dans laquelle ces opérations s'expriment et dans la nature de la communication qui s'engage à propos de ces opérations. « Les voies les plus aisées [suivies] par cette aptitude (malaka), note l'auteur, sont la puissance de la langue [utilisée] dans les discussions et les disputes d'ordre scientifique² ».

On peut lire dans la *muqaddima*, des analyses précises des processus par lesquels se constituent dans l'entendement, des capacités cognitives. Ainsi en est-il par exemple dans cet étonnant paragraphe intitulé « Les pratiques confèrent de la raison à ceux qui s'y adonnent, en particulier l'écriture et le calcul »³. L'analyse de ces processus est développée dans ce paragraphe, suivant les notions aristotéliennes de l'acte et de la puissance. « *Al nafs al natiqa*, (l'esprit discursif) note l'auteur, passe de l'existence en puissance à l'existence en acte, d'abord par la reproduction (*tadjaddoud*) de connaissances et de perceptions à partir des données sensibles, puis par ce qui s'acquiert grâce au pouvoir de théorisation, jusqu'à son accomplissement en perception et en raison en acte ».

¹ Ibn Khaldoun, *La Muqaddima*, Beyrouth, Dar el kitâb, p. 770 (les textes d'Ibn Khaldoun cités dans cet article ont été traduits par moi, H.M.)

² *Idem*, p. 773.

³ *Idem*, p. 768.

Savoir et enseignement

Pour Ibn khaldoun, il y a un lien essentiel entre le savoir, l'apprentissage et l'enseignement: le savoir scientifique étant un processus discursif et constructif, et ne se réduisant pas à la transmission et à la mémorisation de connaissances constituées, il implique un mouvement d'éducation et d'auto-éducation permanent. Dans ses textes le mot *'ilm* est souvent associé à celui de *ta'lim*.

Pour Ibn Khaldoun le savoir n'est, en quelque sorte, pas naturel à l'homme ; il n'est pas comme chez l'animal entièrement présent dans sa nature, c'est-à-dire dans la terminologie d'Ibn Khaldoun, sa *fitra* ou sa *djibilla*; l'homme, contrairement à l'animal, doit conquérir le savoir qui lui est spécifique. Selon lui, « l'homme est en soi ignorant, et savant par acquisition » (titre du § 15 du 6^o livre).

Capacité cognitive et société

L'acquisition de la capacité à participer à la construction de la connaissance résulte également, pour les individus comme pour les groupes, de facteurs sociaux qui sont réunis dans certaines sociétés et périodes historiques, et ne le sont pas dans d'autres. Et quand ces facteurs sont présents, ils le sont à des degrés divers selon les sociétés et les groupes. L'intellect des individus est modelé par le type de pratiques sociales qu'impose le milieu social auquel ces individus appartiennent. « Toute pratique organisée est à l'origine d'effets qui renouvellent l'entendement et préparent ce dernier à assumer une autre pratique, par laquelle il se rend apte à appréhender rapidement des connaissances. »⁴, écrit Ibn Khaldoun. Pour ce dernier, l'intériorisation d'aptitudes intellectuelles, qui résultent en fait de la diversité des pratiques sociales, techniques, langagières, etc. acquises d'une manière diffuse ou grâce à une éducation délibérée, peut donner l'illusion qu'elles sont innées aux individus et appartiennent à leur nature. « A comparer les citadins aux ruraux, le citadin ne nous apparaît-il pas orné d'intelligence et plein de savoir-vivre, au point que le rural est porté à croire que le citadin le surpasse par son niveau d'humanité et de raison, ce qui n'est pas le cas », lit-on dans la *Muquaddima*⁵.

Les textes qu'il consacre à exposer la situation d'infériorité scientifique et culturelle du Maghreb de son temps comparée à celle qui,

⁴ *Idem*, p. 776.

⁵ *Idem*, p. 776.

selon lui prévalait en Orient, illustrent bien la thèse d'Ibn Khaldoun selon laquelle le niveau d'intelligence, de culture, d'aspiration à acquérir le savoir, le goût de l'effort intellectuel individuel et collectif, sont fortement corrélés à l'état des rapports entre la part urbanisée et stabilisée de la société, et la part composée de groupes ruraux relativement frustes et aux comportements rudes et à l'occasion violents.

Une autosocioanalyse ?

Tout indique que, au-delà des circonstances conjoncturelles et personnelles qui ont conduit Ibn Khaldoun à écrire sa biographie, celle-ci répond au besoin plus ou moins conscient chez lui, de renforcer le niveau d'objectivité de son oeuvre théorique et historique, en exposant les caractéristiques sociales et les fondements culturels de sa trajectoire et de sa formation intellectuelle. « Ibn Khaldoun écrit ainsi Nassif Nassar, entreprend de raconter sa vie, non à cause de sa carrière politique, mais à cause de son oeuvre intellectuelle »⁶. De même, Taha Hussein fait cette étonnante remarque : « Ce qui domine chez Ibn Khaldoun, c'est l'idée du « moi ». Le souci de lui-même se manifeste dans son autobiographie, comme dans tous ses autres ouvrages... Ibn Khaldoun est le premier écrivain arabe qui ait consacré tout un livre à l'histoire de sa vie. »⁷ Ibn Khaldoun semble ainsi avoir rencontré cette idée très moderne selon laquelle les spécificités épistémologiques des sciences sociales rendent nécessaire d'être attentif au statut social et à la position intellectuelle et politique de l'auteur d'analyses sociales et historiques. Pierre Bourdieu note ainsi par exemple à ce propos, que « Faire de l'objectivation du sujet de l'objectivation la condition préalable de l'objectivation scientifique, c'est donc non seulement essayer d'appliquer à la pratique scientifique les méthodes scientifiques d'objectivation,... mais c'est aussi mettre au jour scientifiquement les conditions sociales de possibilité de la construction, c'est-à-dire les conditions sociales de la construction sociologique et du sujet de cette construction »⁸.

⁶ Nassif, Nassar, *La pensée réaliste d'Ibn Khaldoun*, Paris, PUF, 1967, p. 13.

⁷ Taha, Hussein, *Etude analytique et critique de la philosophie sociale d'Ibn Khaldoun*, Paris, 1917, p. 21, cité par Nassir, Nassaf, *op. cit.*, p.10.

⁸ Bourdieu, Pierre, *Science de la science et réflexivité*, Paris, Raisons d'agir, 2001, p.182.

Théorie de la connaissance et sociologie des savoirs

Les capacités intellectuelles, l'aptitude et la volonté de connaître et de progresser dans la constitution de connaissances aussi vraies que possible, sont, selon les analyses d'Ibn Khaldoun simultanément le fait d'acquisitions résultant de relations entre les personnes, d'une maturation psychophysiologique qui esquisse l'idée d'une genèse des aptitudes cognitives, et aussi d'un état de la société propice à la formation d'un champ intellectuel. Cette conception du savoir comme produit social, passible donc d'une sociologie de la connaissance, se combine dans la pensée d'Ibn Khaldoun, à une théorie de la connaissance qui délégitimise toute forme de dogmatisme et confère un statut scientifique et une fonction de vérification à l'expérience, en particulier à l'expérience sociohistorique.

On sait que pour Ibn Khaldoun, suivant en cela la pensée d'Al Ghazâli, la raison humaine, n'est en mesure de constituer légitimement un savoir répondant à des critères de véracité et de scientificité, que lorsqu'elle porte sur des objets concrets et non sur des entités métaphysiques, ou des réalités relevant de la Révélation. A ces deux ordres de réalité, celui des entités métaphysiques et des connaissances révélées d'une part, et celui des faits physiques et historiques d'autre part, correspondent deux facultés, la raison (*aql*) et l'esprit (*nafs*). Les connaissances relevant du « *aql* » et du « *nafs* » appartiennent elles-mêmes à un ordre qui se distingue des connaissances qui relèvent du « *naql* ». A propos des sciences rationnelles, (*sinf 'aqli*), Ibn khaldoun précise qu'il s'agit d'un ordre de connaissances « naturel à l'homme, auquel il parvient par sa propre réflexion »⁹. Quant aux connaissances qui sont de l'ordre du « *naql* », l'auteur écrit à leur propos, que « toutes ces sciences ont leur origine dans la loi sacrée (*char'iyat*) »

Sur cette base, Ibn Khaldoun fait sienne l'opposition, déjà clairement formulée chez Al Ghazâli, à la conception de la raison qui était celle de la tradition philosophique arabe d'inspiration aristotélicienne, conception affirmant son unicité et conduisant à soumettre la totalité de l'être aux principes de la rationalité logique. Tout en faisant de cette distinction un des fondements de son épistémologie, il ne dénie pas toute légitimité à la réflexion philosophique et à la méditation théologique ou mystique¹⁰,

⁹ Ibn Khaldoun, *op cit.*, p. 779.

¹⁰ Outre les analyses du *tassaouf* (pratique mystique) figurant dans la *Muquaddima*, Ibn Khaldoun expose ses idées sur la mystique et sur les rapports de celle-ci avec le droit islamique dans son ouvrage « La voie et la loi ou le maître et le juriste », (Paris Sindbad,

lorsque celles-ci n'outrepassent pas leurs limites en prétendant soumettre les réalités historiques et les réalités physiques à leur logique. « Ibn Khaldoun ... se démarque de la conception d'Ibn Sina, écrit ainsi Abdesslam Cheddadi, en traçant une ligne de partage nette entre *hikma*¹¹ et religion. ... C'est par une double distinction, d'un côté par rapport à la *falsafa*, de l'autre par rapport à la religion, que s'éclaire le statut original de la *hikma* chez Ibn Khaldoun »¹².

Cette limitation de la raison, est dans une large mesure ce qui rend possible l'entreprise scientifique khaldounienne, laquelle repose en particulier sur la recherche dans la réalité socio-historique elle-même, des structures et des faits explicatifs de cette réalité. La restriction du domaine de l'exercice légitime de la raison, a pour contrepartie positive, la possibilité pour la raison d'accroître son efficacité dans les domaines du savoir qui relèvent légitimement d'elle, et aussi, de mieux se connaître elle-même et de mieux connaître les conditions psychologiques et sociales de sa propre genèse et les règles concrètes de son fonctionnement. En d'autres termes, cette conception de la raison établit les conditions de possibilité d'une sociologie rationnelle de la raison.

Signification du sixième livre de la *muqaddima*

Il faut analyser sous cet angle, le contenu du sixième livre de la *muqaddima*. Ibn Khaldoun s'y efforce, entre autres, de démêler dans l'ensemble des types de savoirs auxquels les savants (*oulama*) de son temps avaient à faire, ceux qui relèvent du '*aql*, du *naql* ou du *nafs* ; les interférences entre ces différents types de savoirs sont à l'origine de confusions qui sont autant d'obstacles au progrès des connaissances.

Il semble que nombre de commentateurs de l'œuvre d'Ibn Khaldoun n'aient pas tenu un compte suffisant de l'importance épistémologique et méthodologique de ces fondements philosophiques et gnoséologiques que celui-ci a donnés à son travail de sociologue et d'historien.

1991). Dans ce texte, apparaît son adhésion à ce que l'on pourrait appeler un pluralisme théorique. L'intérêt que peut revêtir à ses yeux la posture et le discours mystiques, ne doit pas conduire à soumettre à celui-ci, toute autre forme d'activité intellectuelle. Il convient pense-t-il de tenir la balance égale non seulement entre la mystique et le droit, (ce dernier devant d'ailleurs à ses yeux constituer une sorte de garde-fou), mais aussi d'éviter qu'il y ait interpénétration entre la connaissance mystique et le déploiement de la raison dans le champ des réalités physiques et sociohistoriques.

¹¹ On peut sans doute considérer que la notion de *hikma* connote l'ensemble des savoirs intellectuels et pratiques produits par l'entendement (H.M.).

¹² Cheddadi, Abdesslam, *Actualité d'Ibn Khaldoun*, Alger, Conférences et entretiens, CNRPAH, 2006, p. 4

Ainsi Georges Labica par exemple, à l'occasion de ses précieuses analyses sur les relations entre la politique et la religion chez Ibn Khaldoun, ne semble-t-il pas intégrer suffisamment à ces analyses les effets de cette sorte de libération du domaine de la connaissance sociohistorique des interprétations ou explications d'ordre métaphysique ou religieux, qui résultent de la distinction qu'il établit entre les savoirs portant sur les objets métaphysiques et théologiques et les savoirs ayant trait aux données empiriques, naturelles ou sociohistoriques. Il est nécessaire de garder à l'esprit cette distinction quasi-kantienne du niveau nouménal et du niveau phénoménal de la réalité pour qu'apparaisse complètement la signification du sixième livre de la *Muqaddima*, et la place de celui-ci dans l'économie de la pensée khaldounienne. Ce livre est principalement consacré à fixer les limites de la légitimité de l'exercice de la raison. Il contient des éléments d'une psychanalyse de la raison, au sens bachelardien de cette expression. Ne tenant pas suffisamment compte de ce travail de limitation de la raison, et donc de l'établissement de la légitimité de son règne dans le domaine qui est le sien, Georges Labica s'interroge avec une certaine perplexité sur les raisons pour lesquelles Ibn Khaldoun semble ne pas se montrer suffisamment rationaliste à l'égard de tous les objets dont il s'occupe. (« ...Ibn Khaldoun renonce-t-il à l'attitude matérialiste qu'impliquait la mise en évidence des déterminismes du 'umran et rend-il, ce faisant, à la religion, comme principe de transcendance politique, la place qu'il lui avait déniée ? Disons que nous ne le pensons pas, tout en précisant qu'il n'est nullement de notre intention de chercher à masquer les incohérences d'Ibn Khaldoun », écrit par exemple Georges Labica¹³). Il ne semble pas ainsi que la question pertinente à propos de l'ontologie et de la gnoséologie d'Ibn Khaldoun, soit celle de savoir à quel degré il était « rationaliste ». Son rationalisme et son irrationalisme ne peuvent se mesurer à la même aune, puisqu'ils portent sur deux univers ontologiques différents.

L'interprétation de l'œuvre d'Ibn Khaldoun que propose Yves Lacoste semble également influencée par le fait que cet auteur n'accorde pas dans ses analyses au travail original de fondation philosophique et épistémologique sur lequel cette œuvre repose l'importance qu'il revêt. « A une époque écrit ainsi Yves Lacoste, où la réaction religieuse était triomphante, depuis plus d'un siècle, il a pu recueillir l'héritage du mouvement rationaliste qui, refoulé en tant que philosophie, restait encore suffisamment vivace pour servir de guide à l'observation

¹³ Labica, Georges, *Politique et religion chez Ibn Khaldoun*, Alger, SNED, 1968, p. 61.

empirique ? »¹⁴. Une lecture attentive du sixième livre de la « *muquaddima* » et de nombreux passages pertinents des autres livres, conduit plutôt à la conviction que ce n'est pas principalement en continuateur de la philosophie arabe d'inspiration aristotélicienne, en particulier celle d'Ibn Rochd, que Ibn Khaldoun a abordé l'analyse des faits sociohistoriques, faisant en quelque sorte l'impasse sur la prévalence dans le monde arabo-islamique de son temps, du discours théologique, mystique et juridique, mais c'est plutôt en se fondant sur une démarche philosophique originale qu'il a pu définir les conditions de possibilité de cette analyse. « ... encore fallait-il, lit-on encore sous la plume d'Yves Lacoste, pour que la pensée scientifique d'Ibn Khaldoun se développe, que la réaction mystique ne l'emporte pas sur une attitude fondamentalement rationaliste, et que son désir de comprendre soit assez puissant pour ne pas être refoulé par un obscurantisme fataliste »¹⁵.

Dans son ouvrage sur Ibn Khaldoun, Muhsin Mahdi¹⁶ ne tire pas toutes les conséquences épistémologiques de la rupture théorique qu'Ibn Khaldoun opère dans la détermination des différents types de savoir susceptibles d'être constitués par l'intellect humain ; rupture qui se traduit en particulier par la séparation de la démarche philosophique, d'autres modes de constitution des connaissances, en particulier celui qui porte sur les réalités sociohistoriques. On ne peut ainsi qu'être en accord avec l'analyse que Abdesslam Cheddadi propose du contenu de l'ouvrage de Muhsin Mahdi. On lit par exemple sous la plume de A. Cheddadi, que « La « science nouvelle » d'Ibn Khaldoun, ... se sépare du champ de la philosophie, à la fois par son objet et sa méthode.... Si elle s'appuie sur les acquis épistémologiques et scientifiques de la philosophie, sa méthode est essentiellement historique et empirique »¹⁷.

Les différentes formes d'« annexion » dont les textes d'Ibn Khaldoun ont fait l'objet, sont souvent la conséquence d'une prise en compte seulement partielle de la pensée de celui-ci, et de l'omission d'une ou plusieurs dimensions importantes de l'ensemble d'une œuvre qui ne manque pas de cohérence ou de systématisme. Les fondements philosophiques et épistémologiques sur lesquels repose la pensée khaldounienne, rendent possible l'instauration d'un pluralisme à la fois ontologique et gnoséologique, permettant de libérer la raison dans son

¹⁴ Lacoste, Yves, *Ibn Khaldoun, naissance de l'histoire, passé du Tiers –Monde*, François Maspéro, 1966, p. 261.

¹⁵ *Idem*, p. 261

¹⁶ Muhsin, Mahdi, *Ibn khaldun's philosophy of history. A study in the philosophic foundation of the science of culture*. The university of Chicago Press, Chicago, 1971.

¹⁷ Cheddadi, Abdesslam, *op. cit.*, p. 54.

application à des objets physiques et sociohistoriques, et aussi de la protéger des efforts de subordination à des univers intellectuels métaphysiques, théologiques ou mystiques, dont elle a longuement fait l'objet. Le pluralisme philosophique khaldounien, se traduit par une sorte de libération de ces univers de pensée, l'identification de leurs champs spécifiques leur permettant de s'y déployer sans entraves.

Bibliographie

Al Wardi Ali, *Mantiq Ibn khaldoun*, Tunis, *al charikqa al tounousia li al taouzi*, 1977.

Bourdieu, Pierre, *Science de la science et réflexivité*, Paris, Raison d'agir, 2001.

Cheddadi, Abdesslam, *Actualité d'Ibn Khaldoun, Conférences et entretiens*, Alger, CNRPAH, 2006.

Hussein, Taha, *Etude analytique et critique de la philosophie sociale d'Ibn Khaldoun*, Paris, 1917.

Ibn Khaldoun, *La muqaddima*, Beyrouth, dar al kitab, 1961.

Ibn khaldoun, *La voie et la loi, ou le maître et le juriste*, Paris, Sindbad, 1991.

Labica, Georges, *Politique et religion chez Ibn Khaldoun*, Alger, SNED, 1968.

Lacoste, Yves, *Ibn khaldoun*, Paris, François Maspéro, 1966.

Muhsin, Mahdi, *Ibn Khaldoun's philosophy of history. A study in the philosophical foundation of the science of culture*, the University of Chicago press, Chicago, 1971.

Nassif, Nassar, *La pensée réaliste d'Ibn Khaldoun*, Paris, PUF, 1967.