

Où situer le discours de Nassif Nassar ?

Le discours, en général , est le champ ouvert où chaque écrivain essaie de trouver une place , sa place . Il est donc plus vaste que ce que l'on essaie d'en faire en le divisant selon les différents secteurs des connaissances humaines . Chaque secteur impose au discours des caractéristiques données pour délimiter et définir le champ dans lequel il se meut . C'est pour cela qu'on a plusieurs genres de discours , parmi lesquels le discours philosophique qui, comme les autres impose ce qui le spécifie . Deux des spécifications de ce discours sont la rigueur et la cohérence . Mais dans le discours philosophique , la rigueur et la cohérence sont des conditions nécessaires et non suffisantes. La cohérence est une qualité de la forme ou de la structure , tandis que la rigueur est une qualité du contenu de tout discours qui prétend être philosophique . Reste à savoir si cette prétention répond aux exigences de la philosophie comme telle ; et cela nous met devant une grande question : qu'est ce que la philosophie ? Mais pour esquiver la réponse directe qui peut être un sujet de débat ouvert , je dis tout de suite que l'histoire de la philosophie nous en donne la réponse . Selon cette histoire nous pouvons dire , que philosopher c'est poser une nouvelle question ou donner une nouvelle réponse à une question déjà posée. Mais le problème reste ainsi ouvert, et c'est ce qui donne à la philosophie son ouverture sur tous les domaines de la connaissance , et c'est ce qui la rend toujours actuelle et toujours vivante .

Partant de ces remarques rapides nous pouvons aborder , l'œuvre inachevée de Nassif Nassar , qui malgré son inachèvement présente déjà une matière suffisante qui nous aide à l'étudier , d'autant plus que cette partie déjà élaborée , peut constituer , comme nous allons le voir , une étape dans la pensée de M. Nassar , étape qui montre le cheminement qu'a suivi cette pensée vers un aboutissement déterminé. Essayons donc de découvrir son mécanisme intérieur et sa portée philosophique pour enfin dégager , peut-être , une définition qui pourrait situer notre penseur dans son domaine propre .

La meilleur méthode pour aborder l'œuvre d'un penseur ou d'un écrivain , en général, c'est de suivre ses propres conseils , quand ces conseils existent . Et Nassif Nassar est de ces penseurs qui aiment diriger leurs lecteurs afin de leur faciliter la compréhension de leurs écrits . Le

conseil de Nassif Nassar , nous le trouvons dans la préface de la deuxième édition de son livre sur la pensée réaliste d'Ibn Khaldûn, datée de 1997 où il écrit : « *Il s'agit en effet d'un ouvrage de base , sans lequel il serait impossible de comprendre adéquatement le développement de ma pensée ... pour interroger l'histoire sur la valeur de son passé dans son rapport au présent Les conclusions auxquelles j'ai abouti ont été autant de points de départ pour mes recherches ultérieures* (p. v) . La date de ce conseil montre bien qu'il est tardif , ce qui veut dire que le livre de M. Nassar sur Ibn Khaldûn n'avait pas cette ambition . Mais après la lecture de l'œuvre de Nassif Nassar j'ai bien trouvé que ce livre peut être considéré comme un ouvrage de base , comme d'ailleurs le livre sur la logique du pouvoir peut être considéré comme un aboutissement . Et entre la base et l'aboutissement il y a tout un cheminement d'élaboration continue , avec bien sûr des points d'appui saillants sur lesquels je veux insister tout spécialement . Pour cela je veux diviser cet article en trois parties :

La première sera la lecture du discours de base dans le livre sur la pensée réaliste d'Ibn Khalûn .

La deuxième sera la lecture du discours de la voie de l'autonomie philosophique .

La troisième sera la lecture du discours de la logique du pouvoir ou de la philosophie du commandement , tout en remarquant que ces trois discours constituent un seul par la méthode et l'intention.

I

Essayons tout d'abord de comprendre le point de départ de la pensée de Nassif Nassar dans son premier ouvrage « La pensée réaliste d'Ibn Khaldûn ». La première remarque que nous pouvons dégager de la lecture de cet ouvrage est la cohérence du discours , ce qui nous met tout de suite devant un texte à structure philosophique.

Dans la préface du livre , M. Nassar pose le problème de la culture dans le monde arabe moderne . Selon lui « *le problème de la culture dans le monde arabe moderne est celui de la continuité d'un long passé culturel et de la rupture imposée par les progrès décisifs de la civilisation européenne , c'est celui de la fidélité dans le changement , de la conservation et de la création . Il coïncide dans son essence avec la dialectique du dépassement . Oui il s'agit d'être fidèle au patrimoine ;*

mais la fidélité n'est pas asservissement , d'autant plus qu'en philosophie le particulier est subordonné à l'universel . Il s'agit également de créer , mais création n'est pas négation absolue du passé. En somme il s'agit essentiellement d'être pleinement soi-même , c'est-à-dire de se positionner par rapport au patrimoine d'une manière critique »(p.VI)

Ce texte un peu long nous éclaire sur le processus et le mécanisme de la pensée de M. Nassar, et nous pouvons en dégager trois notions clés qui sont : la fidélité critique au passé , le dépassement et la créativité ; notions qui doivent être élaborées et pratiquées dans les écrits ultérieures .

Pourquoi Nassif Nassar prend-il comme point de départ la pensée de Ibn Khaldûn ? Ce choix , paraît-il , n'est pas gratuit , au contraire il a un objectif bien précis, car selon lui « *la pensée d'Ibn Khaldûn est...le lieu le plus favorable à l'accélération du processus de reconnaissance de soi, le tremplin à partir duquel une nouvelle naissance de la science historique est possible* ; »(p. 1). Cette remarque ne reste pas sans justification et celle-ci est faite , car d'après M. Nassar le thème général de l'œuvre de Ibn Khaldûn est le thème de » *l'histoire comme réalité et comme connaissance* » (p. 21) . Ce thème tourne autour d'un noyau central qui est « *l'Etat comme réalité social par excellence* » et l'Etat et l'histoire sont les deux problèmes fondamentaux qui se posent dans le monde arabe d'aujourd'hui . Pouvons-nous considérer cette affirmation comme indice du but auquel veut arriver l'auteur dans ses écrits ? L'étude de son ouvrage sur la logique du pouvoir nous donnera la réponse

Dans l'introduction de son livre sur la pensée d'Ibn Khaldûn , Nassif Nassar essaie de justifier le lien entre l'expérience et l'œuvre par une relation dialectique afin d'aboutir à l'objectivité de l'étude. Pour cela il dit qu' » *Ibn Khaldûn entreprend de raconter sa vie non à cause de sa carrière pratique mais à cause de son œuvre intellectuelle .* » (p.13). D'après lui « *c'est l'histoire universelle qui justifie l'autobiographie et celle-ci tente en retour de justifier l'histoire universelle .* » Cette justification trouvera son écho dans les écrits ultérieurs de M. Nassar et surtout dans la notion d'engagement qui , déjà dès le premier écrit , trouve sa légitimité , car parlant d'Ibn Khaldûn , il dit » : *Un engagement total dans la totalité du mouvement du siècle , telle est l'expérience d'Ibn Khaldûn .* » Et il continue pour prouver que l'expérience n'est pas un

élément suffisant » : *Ce que l'expérience n'a pu réaliser , la raison le fera, , mais sur un autre plan . L'expérience devient une ouverture sur le réel et le concept un moyen pour condenser les leçons de l'expérience.* »(p.33). Cette relation est nécessaire entre l'expérience et l'élaboration du concept et cela se dégage dans l'effort que fait Ibn Khaldûn pour « *écrire l'histoire et la penser* » , mais selon une exigence déterminée et qui est la suivante » : *dégager le mécanisme de l'évolution socio-politique , en respectant tous les faits qui tissent la réalité sociale.* » (p. 40) . Donc si nous voulons tirer une formule précise de l'œuvre d'Ibn Khaldûn , nous pouvons dire » : *Une structure socio-politique réelle et rationnelle , tels sont les termes essentiels du problème d'Ibn Khaldûn.* » (p.41) .

Ayant posé le problème , l'auteur divise son étude sur Ibn Khaldûn en deux parties : Interprétation analytique du réalisme d'Ibn Khaldûn dans ses fondements et ses aboutissements et interprétation dialectique du réalisme d'Ibn Khaldûn dans sa signification historique et philosophique . Dans la partie analytique nous remarquons comment Ibn Khaldûn a rompu avec certains points de la tradition et comment il est resté prisonnier de certains autres , ce qui l'a « *enfermé dans une vue sur le devenir humain assez étroite* . »(p.48). Mais dans cette étude M. Nassar découvre deux articulations dans la pensée d'Ibn Khaldûn : la première c'est la pensée et l'être , la deuxième c'est la connaissance de la réalité concrète, son fondement ,ses limites et ses modalités .

Dans la première articulation Nassif Nassar montre comment Ibn Khaldûn profite des données acquises pour refaire le réalisme et lui donner un aspect nouveau , et ici il nous révèle sa propre pensée en mettant « *les bases de tout réalisme qui sont à chercher dans une critique de la connaissance ou dans une théorie de l'être qui fonde le connaître* »(p.50).Dans ce contexte « *l'axiome fondamental de la pensée {d'Ibn Khaldûn}serait que de toute part l'être déborde la pensée....ce qui fait que la pensée découpe sa place et son empire à l'intérieur du monde sensible en s'appuyant à la fois sur la perception sensorielle et sur la raison.* »(p.58...59). Je crois que M. Nassar , ici, a traduit « perception sensorielle » de l'arabe qui est « el idrak el hissi », et en philosophie nous disons perception sensitive .

Dans la deuxième articulation la question qui se pose est la suivante : Savoir « *comment établir et maintenir le lien entre l'universel mental et l'individuel matériel* » .(p.66) Bien sûr M. Nassar veut dire « le

singulier » à la place de « l'individuel » Et il continue : Chez Ibn Khaldûn , la correspondance du particulier et de l'universel doit d'abord être établie et à deux niveaux » : ***celui de la logique et celui de la réalité empirique*** » .(p.69) Ici , encore, n'insistons pas sur la différence entre « individuel » et « particulier » . La formation du concept vrai(peut-être faut-il dire « du vrai concept »et non du concept vrai , car le sens est complètement différent) sera alors dans la convergence des deux niveaux précédents, parce que le concept doit maintenir son attachement à la représentation pour prouver son rapport étroit avec la réalité sensible, ***« sinon il faut le considérer comme vide de sens. »***(p.72)

Mais toute pensée , pour se développer et croître , doit avoir un point d'appui ou un point de départ solide que le penseur considère comme évidence , et c'est justement sur les nuances des évidences premières que se joue toute la pensée philosophique et se basent tous les débats dans l'histoire de la philosophie . L'évidence de base que M. Nassar découvre chez Ibn Khaldûn c'est que » ***le cosmos obéit à un ordre déterminant et invariable*** » et le travail de la pensée serait alors de ***« savoir comment pénétrer dans le labyrinthe des relations causales . »*** (p.75) Cela fait que l'induction chez Ibn Khaldûn ***« tient la place que tient le raisonnement démonstratif dans la logique d'Aristote . »***(p.77)Et comme le raisonnement d'Ibn Khaldûn se base sur la nécessité de l'adéquation de la pensée et de l'être , il s'en suit que ***« la connaissance véritable , certaine et solide est celle qui se formule en loi , la loi exprime la synthèse du rationnel et du réel . »*** Dans ce sens nous pouvons comprendre que la loi est donc ***« le couronnement de l'entreprise du savoir. »***(p.88)

Ces éléments de base donnent à Ibn Khaldûn une nouvelle conception de la philosophie dont le souci serait ***« de rendre la parole adéquate à l'objet extérieur »***, et c'est pour cela que la philosophie devient un ***« discours plein »*** basé sur deux éléments : le concept et le jugement , et dans ce sens , le jugement est synonyme de loi , ce qui fait que ***« la fonction philosophique tend à se résorber dans la fonction scientifique de la pensée . »***(p.81) L'activité de cette pensée aura trois fonctions ; pratique sociale et cognitive . Mais dans ses trois fonctions ***« la pensée poursuit un même but : poser et découvrir un ordre , et c'est dans la mesure où elle arrive à découvrir l'ordre dans les causes et les effets qu'elle devient plus elle-même. »*** (p.90) Cela a permis à M. Nassar de dégager quatre remarques :

1_ La pensée d'Ibn Khaldûn est hostile à toute de spéculation pure .

2_ L'infécondité de la spéculation accule la pensée à chercher une intelligibilité adaptée à sa situation face aux choses matérielles et individuelles .(Il faudrait dire singulières).

3_ La tendance profonde qui traverse cette double assertion est une exigence d'objectivité qui tend à accorder à la limite la première valeur de vérité aux choses et aux faits plutôt qu'aux idées La synthèse de l'exigence d'objectivité et de la nécessité rationnelle trouve donc sa formule dans le réalisme positif et méthodique .

4_ Ce réalisme reste loin d'être conscient de toutes ses implications . Il lui manque la critique de ses fondements objectifs et subjectifs , la conscience claire des différences qui séparent les régions du réel et ce qui en résulte sur le plan de la méthode .(p.90, 91)

De ces remarques découle que » *la valeur d'un réalisme réside en définitive dans la somme et la qualité des connaissances qu'il permet d'obtenir.*»(p.91) La somme des connaissances chez Ibn Khaldûn est immense , reste à savoir la qualité qui va donner à son réalisme toute sa valeur. Chez Ibn Khaldûn nous sommes devant une pensée historienne qui se situe à la jonction de deux mouvements : celui de l'expérience politique et celui de la réflexion philosophique et qui aboutit à la notion de science historique qui est à la recherche des rapports rationnels généraux formulables en loi . « *Toutes les questions qu'il a soulevées relève du problème général de la connaissance et il les a résolues par une combinaison des données de l'empirisme et du rationalisme classique dans le cadre d'un réalisme positif et méthodique .* » (p.142)

Mais l'intention profonde d'Ibn Khaldûn est une intention anthropologique , car il relie tous les faits étudiés à la nature humaine , ce qui fait que » *c'est l'homme en tant qu'être naturel , social et historique que la pensée d'Ibn Khaldûn tend à étudier.* » Mais cette étude anthropologique reste » *incomplète et parfois même superficielle.* »(p.210 ,211) Malgré cela , l'homme en tant qu'être naturel et social « *devient sans aucun équivoque matière à une étude objective.* »(p.214) Là Nassif Nassar termine son interprétation analytique de la pensée d'Ibn Khaldûn en affirmant que l'œuvre de ce dernier n'est « *qu'une esquisse d'anthropologie culturelle de la civilisation arabo-musulmane.* »(p.214)

L'interprétation dialectique de l'œuvre d'Ibn Khaldûn sera guidée par un ensemble d'idées directrices :

— Tout d'abord » *la pensée d'un génie ne devient pleinement intelligible que si elle est envisagée dans une perspective historico-sociologique fondée sur un cadre de compréhension philosophique* » (p.217).

— Ensuite « *l'application de la méthode dialectique suppose que la réalité étudiée porte en elle-même les traces d'un mouvement dialectique interne qu'il faut identifier en lui même* » .(p.218)

— ensuite « *la société ou la civilisation arabo-musulmane présente incontestablement tous les signes révélateurs du jeu dialectique. Le premier signe apparent et non le moindre , se trouve dans le fait qu'elle est arabe et musulmane* »(p.218).

— Enfin » *l'effort créateur est un refus net , une condamnation du conservatisme traditionnel.* » (p.223)

Dans ce sens Nassif Nassar voit que « la pensée d'Ibn Khaldûn réalise la connaissance de soi de la société arabo- musulmane.... »et cette connaissance « *en tant que moment réfléchi , paraît moins comme le produit d'un effort individuel que comme l'aboutissement auquel tendaient les efforts de tous les penseurs originaux de la tradition .* » (p.222) Mais comment cet aboutissement va-t-il paraître dans la pensée d'Ibn Khaldûn ?M. Nassar voit que le réalisme sociologique d'Ibn Khaldûn revêt un caractère de complémentarité par rapport à la tradition culturelle qu'il prolonge. « *Mais cette complémentarité est de nature synthétique et non bipolaire .* »(p.225) . Et cela est expliqué , selon M. Nassar , par la nature même de la pensée réaliste qui est toujours tiraillée par deux tendances , l'une révolutionnaire ,et dont le résultat est de faire éclater les cadres de la pensée répétitive , et l'autre , conservatrice, dans le sens qu'elle essaie seulement de comprendre la réalité ,et cela dépend « *de la volonté philosophique qui sous-tend la recherche réaliste .* » (p.226) Mais comme Ibn Khaldûn ne prétend pas ériger une philosophie totale , le conservatisme s'est infiltré dans sa pensée et Nassar voit qu'Ibn Khaldûn »*me se rendait pas compte que son réalisme ainsi construit n'était qu'un conservatisme abstraitement formulé ...* »(p.227) Et il affirme que « *toute philosophie qui se veut connaissance de la réalité sociale ne peut pas assumer les fonctions d'une philosophie de l'homme comme agent de l'histoire* »(p.227) C'est peut-être là que nous commençons à déceler ce

que Nassif Nassar veut dire par philosophie de l'action . Et c'est là aussi le point important sur lequel M. Nassar insiste ; la pensée d'Ibn Khaldûn est bien une synthèse qui produit un contenu qui a résulté historiquement de l'interaction de la société nomade préislamique que nous pouvons considérer comme thèse et de l'impératif coranique que nous pouvons considérer comme antithèse . Cette interaction a donné le monde connu sous le nom de civilisation arabo-musulmane .

Mais cette pensée n'est que la » *connaissance vraie d'une société globale vraie c'est -à- dire achevée* »(p.229) . Dans ce sens nous pouvons conclure que la pensée d'Ibn Khaldûn correspond à la réalité sociale de son époque , et ce qui manque effectivement à Ibn Khaldûn c'est la connaissance de « *l'historicité fondamentale de l'homme* » et cela est la cause pour laquelle la dialectique d'Ibn Khaldûn est une dialectique fermée et sans issue , et c'est pour cela que l'évolution de l'Etat tourne en cercle cyclique impossible à briser , » *car un mouvement non orienté par une exigence de création ne peut être réellement totalisante* »(p.234)

Profitant du conservatisme de Tabari , du réalisme de Mas'ûdî et de l'idéalisme de Mâwardî, Ibn Khaldûn offre une théorie vide de tout élément utopique, et dans ce sens les prolégomènes constituent « *une totalisation sociologique complète, fermée sur elle-même ne supportant que des corrections ou des additions complémentaires* »(p.254). D'un autre côté Nassif Nassar essaie de faire une comparaison entre la pensée de Fârâbî et la pensée d'Ibn Khaldûn pour enfin dégager l'idée suivante » : *L'absence de l'idéal découle d'une abdication de la volonté philosophique et d'un repliement de la pensée sur les couches de l'immanence* », et dans ce sens « *la pensée d'Ibn Khaldûn devient l'expression du désespoir de la philosophie.* »(p.265). Et M. Nassar arrive à la fin de sa recherche aux remarques suivantes » : *la réflexion philosophique doit opérer un renversement S'élever de l'étude scientifique des faits sociaux à la considération philosophique de l'Etat , pour déboucher enfin sur la philosophie de l'histoire et la métaphysique..... L'homme a un besoin impérieux de philosophie ,et cette philosophie de l'homme doit se fonder sur les données de l'existence dans et à travers l'histoire.* »(p.270...271).

Nous pouvons, donc, dire que ce livre de Nassif Nassar sur la pensée d'Ibn Khaldûn est un livre de base , car il nous a permis de dégager la méthode et le but que l'auteur va élaborer dans ses écrits ultérieurs , et cette étude nous permet de comprendre la signification de son livre sur

l'autonomie philosophique que nous avons indiqué comme deuxième pilier dans les fondements de la pensée de M.Nassar .

II

Avant son livre » : La voie de l'autonomie philosophique » M. Nassar écrit « Vers une société nouvelle. » Celui-ci est le premier livre après Ibn Khaldûn . Sur ce livre je ne veux pas insister beaucoup , j'exposerai seulement les grandes lignes . Tout d'abord Nassif Nassar nous indique son objectif qui est le suivant : nous ne pouvons élaborer une philosophie historique authentique dans le monde arabe contemporain sans avoir étudié la nature des problèmes que vivent les sociétés arabes dans cette période historique de leur civilisation . Le premier problème auquel il s'est heurté c'est le confessionnalisme , et c'est pour cela qu'il a divisé sa recherche en cinq parties ; la première traite du cadre culturel historique à partir duquel nous pouvons comprendre les sources proches de la situation actuelle . Le deuxième couvre les erreurs et les risques de procéder à la justification du pacte national d'une façon incompatible avec la nature de la recherche rationnelle sur la réalité du mouvement historique . Les trois autres parties contiennent les principes et les idées directrices qui aident à l'explication du confessionnalisme comme phénomène social total , et à l'investigation sur les possibilités et les modalités de sa disparition . Tout cela pour arriver à la conclusion suivante : le régime civil est le remplaçant du régime confessionnel et pour y arriver , le Liban aura besoin de trois genres de révolution ; une politique , une culturelle et une économique , car ainsi nous arrivons à une révolution globale qui fait naître en nous un nouvel homme .

Mais le livre de M. Nassar sur l'autonomie philosophique est vraiment l'ouvrage dans lequel il essaye de fonder sa philosophie et c'est pour cela qu'il constitue un des axes principaux de son œuvre . Dans ce livre l'auteur essaie de résoudre le problème de la relation du philosophe, dans le monde arabe contemporain , avec l'histoire de la philosophie , et cela le mène à dire que » ***la vraie participation à la philosophie nécessite l'autonomie et la créativité.*** » Mais comment arriver à l'autonomie ? Pour sortir de la dépendance il faut tout d'abord commencer par la critique de la pensée arabe qui suit tel ou tel système philosophique existant (p.30) , pour conclure que « ***la compréhension profonde du problème de la civilisation dans le monde arabe contemporain montre que l'homme arabe a besoin d'une nouvelle philosophie qui est la philosophie de***

l'action . » (p.35) Mais toutefois l'autonomie veut dire l'ouverture , l'interaction permanente et la coopération , mais à partir de soi . L'autonomie veut dire encore acceptation de toutes les théories philosophiques, mais après une critique logique et sociologique pour en prendre ce qui est bon et le transformer, par une opération créatrice authentique grâce à la prise de conscience du rôle de l'action philosophique dans une réalité culturelle et sociale déterminée dans l'espace et dans le temps (p.36)

Mais si nous devons partir de soi , il faut déterminer le problème qui nous concerne en propre . Ce problème n'est plus celui qui tourne autour de la connaissance , c'est plutôt celui qui tourne autour de l'homme. C'est, dit M. Nassar, « *le problème central.* »(p.39)Ce problème se pose sur l'existence de l'homme comme « *existence effective et non comme essence abstraite , donc existence historique.* »(p.42) De là découle que le travail de la philosophie serait de raisonner sur l'existence de l'homme en tant qu'existence historique . La question fondamentale que pose la réalité civilisatrice nouvelle , dans le monde arabe contemporain ,à la conscience philosophique authentique ,c'est la question sur l'historicité de l'existence humaine , car » *le but, notre but est de découvrir les valeurs qui nous font arriver à la réalisation de l'homme parfait.* »(p.43)

Comment procéder pour élever le niveau de la culture arabe à celui de la raison philosophique ? Ici l'auteur passe par un détour sur la notion d'idéologie pour aboutir à cette affirmation » : *Tout système idéologique contient un noyau philosophique ... et sur ce, la philosophie n'est pas une des formes de l'idéologie mais elle est son niveau rationnel profond.* »(p.63) Mais la philosophie en tant que théorie de l'action tend à se transformer en une méthode de vie et à se réaliser dans une pratique socio-historique donnée .Cette affirmation justifie pourquoi l'auteur a insisté sur l'étude et la critique des idéologies dans le monde arabe . C'était justement pour dégager l'axe principal dans le mouvement des sociétés arabes et qui est la libération et l'édification nationale . Son étude couvre spécialement Antoun Sa'âdé et Zaki Arsouzi .Mais ce qui nous importe de ces études c'est vraiment les conclusions auxquelles il est arrivé , et qui se trouvent dans le dernier chapitre du livre » : La dialectique de l'autonomie philosophique .»(p.254 et suivantes)où Nassif Nassar essaie de formuler toute l'élaboration qui a été faite à travers l'investigation sur l'idéologie .

Dans ce chapitre l'auteur dit : « *Notre point de départ était la nécessité de la découverte de la voie qui mène à la libération de notre conscience philosophique et à chercher un fondement de notre vie sociale*

*historique profonde que nous vivons loin des autres ou avec les autres dans le monde . »(p.254) « Il n'est pas nécessaire , continue M. Nassar , que le philosophe socio-historien exprime le point de vue d'un groupe donné, l'influence de sa pensée n'est pas limitée à l'intérieur du groupe auquel il appartient ou le siècle dans lequel il vit . Il se meut et crée , autant que possible, au niveau de l'homme total, étant un être socio-historique, et cela sans qu'il se détache de la société à laquelle il appartient ,malgré les vraies difficultés qu'il affronte pour atteindre son niveau propre . »(p.261)Pour cela « la connaissance de la vérité de l'existence humaine serait le premier but du philosophe , comme le bonheur de l'homme et son intérêt seraient son but final. »(p.263) Enfin l'autonomie ne veut pas dire isolement ,et n'y mène pas nécessairement ; elle se distingue , négativement , par le refus de la dépendance et de la soumission ...et positivement par la liberté , la souveraineté et la responsabilité. « **L'autonomie vraie est une prise de position par rapport à l'autre et un mouvement entre soi et l'autre .** »(p.274) Donc la relation avec l'autre est un des éléments constitutifs essentiels de l'autonomie .*

Mais comment définir l'autre ? L'autre , dit M. Nassar , c'est l'histoire de la philosophie au sens large du mot ,et il énumère les conditions qui sont nécessaires pour arriver à l'autonomie voulue . ces conditions sont :

___ Le refus de l'appartenance à n'importe quel système philosophique quelle que soit son importance dans l'histoire de la pensée humaine , et cela parce qu'il n'émane pas de l'intérieur de la situation civilisationnelle arabe nouvelle .

___ Définir le problème principal et le moyen de le traiter dans sa relation avec d'autres problèmes principaux et les problèmes secondaires qui en résultent . Le problème principal sera élaboré grâce à la relation positive entre le philosophe et la réalité , car l'autonomie vraie ne s'achève que par la créativité .

___ user de la critique sous ses trois formes : logique, philosophique et historico-civilisationnelle.

Restent encore deux autres conditions : la nécessité de bien assimiler les idées qui nous aident à résoudre nos problèmes , mais justement après les avoir soumises à la triple critique précédente , et la nécessité d'être toujours prêt à pratiquer l'autocritique. (p.275....282)

Là s'arrête l'autonomie philosophique demandée par Nassif Nassar et là je renvoie le lecteur à une étude faite par Moussa Wehbeh sur « la possibilité de l'autonomie philosophique » , dans laquelle il aboutit à

l'idée que M. Nassar , après cette recherche sur l'autonomie philosophique serait mis devant deux voies entre lesquelles il a à choisir : la philosophie ou le politique . Cette conclusion est basée sur des questions bien précises :

__1) Comment l'autonomie peut-elle être autonomie et créativité en ne créant rien et en se limitant à aller à ce qui est plus profond que ce à quoi va l'idéologie et en restant dépendant de l'expression politique ou idéologique qui lui définit son problème principal et ses problèmes secondaires » ? La raison engagée » ne se réduit-elle pas ainsi à être dépendante de ce qui se passe et se détermine en dehors d'elle ?

__2) Est-ce que l'indépendance serait par le voisinage et la participation vu qu'elle est au service du mouvement de l'indépendance nationale ?

__3) Ou bien serions nous dans une situation qui contraint la raison à devenir politologue comme il lui est arrivé dans une autre situation où elle a été contrainte à être théologue, ou Moutakallim ?

Après ces remarques qui placent Nassif Nassar devant la nécessité du choix entre la philosophie ou le politique nous remarquons que M. Nassar va opter pour la philosophie politique , basée sur le réalisme dialectique , qui considère l'homme comme agent de l'histoire . Va-t-il réussir son projet ? c'est ce que nous allons voir en étudiant son ouvrage sur la logique du pouvoir .

III

Le livre de Nassif Nassar » : La logique du pouvoir ou la philosophie du commandement » , peut être considéré comme l'achèvement d'une longue période d'élaboration et de recherches ,et c'est dans ce livre que la cohérence dont nous avons parlé précédemment , comme une des conditions du discours philosophique trouve tout son champ d'application, car le lecteur se trouve devant un texte bien structuré et un discours cohérent qui partant d'hypothèses données , aboutit à des conclusions conséquentes, afin d'instituer la logique du pouvoir.

Tout d'abord l'auteur commence par définir le pouvoir qui est « le droit de commandement ».(p.7) Pour cela le premier problème fondamental du pouvoir serait de reconnaître ce qui le structure comme droit et devoir, car le droit au commandement comporte un commandant , un commandé et un commandement . Là M. Nassar nous donne les notions clé qui vont soutenir toute la recherche sur le pouvoir . Ces notions sont : le

Taçallot qui comporte deux sens ; soit usurpation du pouvoir , soit abus de pouvoir ,sans justification, car c'est la justification qui fait la différence entre le pouvoir et le **Taçallot** . Le **sûltân** qui est le charisme ou le prestige de celui qui détient le pouvoir , non selon le droit ,mais selon d'autres données de puissance. La **çaytara** ou la domination qui veut dire soumission par la force . Cela démontre que le **Sultân** est une notion médiane entre le pouvoir et la domination . Et M. Nassar aboutit à la conclusion qui dit que la légitimité est un des attributs de l'essence du pouvoir.

Mais si le pouvoir doit être légitime , d'où vient-il ? Quelles sont ses sources ? C'est la question que l'auteur traite dans le deuxième chapitre de son livre où nous remarquons tout de suite qu'il attache le pouvoir à l'existence de l'homme , car il dit » : **Le pouvoir est une relation nécessaire à l'existence de l'homme depuis sa naissance jusqu'à sa mort.** » (p.16) . Pour cela nous ne devons pas sauter au-dessus du monde de l'homme ni nous réfugier dans une croyance quelconque . L'explication que M. Nassar nous en donne c'est que nous devons recourir au monde de l'homme pour trouver les sources du pouvoir, car ces sources se trouvent dans la nature même du pouvoir en tant qu'il est une relation de commandement . « **Le commandement existe dans la structure des relations sociales comme une des formes de relation entre les volontés humaines** » .(p.17)

Et comme philosophiquement nous ne pouvons pas nier la sociabilité naturelle et dialectique de l'homme , car sans cette sociabilité il serait impossible de fonder le pouvoir d'une façon vraie ,la question qui se pose sera » : **qu'est ce qui fait du commandement une relation légitime dans le monde de l'homme social ?** »(p.19) Pour répondre à cette question l'auteur expose les théories individualistes qui fondent la sociabilité sur le contrat , puis il critique ces théories en disant « **Comme il est de la part de la nature de tout individu concret et autonome d'avoir le droit de se commander , ainsi toute société , concrète et autonome a, par la Nature, le droit de se commander** . »(p.22) Et pour illustrer son point de vue il donne l'exemple du pouvoir des parents et celui de l'instituteur, pour aboutir à dégager trois sources pour le pouvoir et qui sont : la Nature , le contrat et la délégation .

Le troisième chapitre tourne autour du pouvoir du gouvernant, et les cinq questions qui se posent sont les suivantes : qui commande qui, quel est le champ du commandement ou son contenu, quelles sont ses limites, sa durée, sa qualité ou sa méthode . Là aussi M. Nassar donne trois

exemples sur différents genres de pouvoir ; l'exemple du commandant de bord dans un bateau , celui du médecin, et celui de l'instituteur , tous trois venant après la métaphore du père pasteur , ou du berger et de son troupeau. Dans l'exemple du berger , le commandant est un sujet et le commandé un objet ,et l'image du père mène à la notion d'incapacité . Mais dans les trois exemples précités le commandant et le commandé sont des sujets ,et dans ces exemples c'est l'élément de la connaissance qui détermine la force qui fait naître le pouvoir.(p.40)Ce qui fait que ce genre de pouvoir se détermine beaucoup plus par ses fonctions que par ses sources . Là nous débouchons sur une autre question qui est celle de la relation entre le pouvoir et la connaissance . La production de la connaissance est en dehors du pouvoir du gouvernant ,donc **« il n'y a pas de relation nécessaire dans le droit entre la pensée du gouvernant et le jugement de la pensée . »**(p.45) Mais toutes les métaphores et les exemples donnés ne sont qu'un leurre pour cacher le concept ; donc il s'agit d'élaborer le concept du gouvernant et les sources qui donnent à son commandement la légitimité . (p.47)

Là, Nassif Nassar fait un détour par Ibn Khaldûn et Locke pour dégager une idée sur le gouvernement politique qui s'avère avoir une essence double qui est **« la cause objective pour la possibilité de la rationalisation et de l'explication du gouvernement politique d'après les deux notions de domination et de pouvoir . »**(p.58) Et M. Nassar de conclure que **« le pouvoir du gouvernement politique se définit comme étant le droit soutenu par la force »**(p.58). Mais là encore nous serons confrontés par les difficultés de la relation entre la force et le pouvoir , ce qui mène l'auteur à la théorie de la séparation équilibrée des pouvoirs qui sont : le pouvoir exécutif ,le pouvoir législatif et le pouvoir juridique . Dans cette séparation , nous devons mettre la force entre les mains du pouvoir exécutif et cela pour garantir **« la souveraineté du droit. »**(p.59)

Après cette mise au point l'auteur passe à l'explication du pouvoir du gouvernant et celui de la Dawla ou de l'Etat . Pour comprendre ce qui fait du pouvoir du gouvernant un pouvoir de droit il faut montrer comment ce pouvoir **« dérive de la nature même des choses ,du côté de la nature humaine sociale et non du côté de n'importe quelle expérience historique . »**(p.64) Donc la source (origine ?) du pouvoir du gouvernant doit être une des sources originelles du pouvoir dans le monde de l'homme social et qui sont : la Nature , le contrat et la délégation .(p.65) M. Nassar rejette les deux concepts de Nature et de contrat , pour garder celui de délégation qui est le seul valable , et tout de suite il donne une définition de

ce concept » : *La délégation veut dire que le gouvernant reçoit son pouvoir du détenteur naturel de ce pouvoir , et ainsi il sera responsable devant lui dans le cadre des limites et des conditions de la délégation . »* (p.75) Mais alors ,qui est celui qui détient naturellement le pouvoir politique ? Pour répondre à cette question je reproduirai le texte de Nassif Nassar tel qu'il est , car il est très significatif » : *Le détenteur du pouvoir politique dans la Dawla c'est la Dawla elle-même , et le pouvoir politique originel et suprême dans la Dawla c'est le pouvoir de la Dawla . Car la Dawla est au fond la société politique autonome , avant sa division en gouvernant et peuple. Comme telle la Dawla possède une personnalité qui lui permet de se désigner comme « moi » , tout à fait comme l'individu se désigne par ce « moi » . Mais le « moi » de la Dawla est différent du « moi » individuel parce que , en réalité, il est l'expression d'un « nous » déterminé . Ce « nous » prend conscience de lui-même, comme l'individu prend conscience de lui-même ,mais sans se transformer en un « moi » individuel qui prend conscience de lui-même , immédiatement, comme « moi » individuel.... Les sociétés grandes et globales et les sociétés politiques possèdent un « nous » qui leur appartient et les distingue et qui exprime l'unité de leur être . Cette base donne à la Dawla un pouvoir naturel sur elle-même , ce qui veut dire qu'elle a le droit de se commander et de disposer de ses affaires sans avoir recours à aucune autre volonté que la sienne .(p.75) Cette volonté est une volonté totale qui veut dire volonté de relations permanentes , volonté de vie commune ,volonté d'autonomie ... , ce qui fait que la volonté politique autonome est le sommet de ce qui peut réaliser cette volonté politique dans le cours de la vie ordinaire de l'homme . « *Le problème de toute société déterminée dans un temps et un espace , serait celui que la volonté totale essaie de résoudre pour qu'elle apparaisse comme pouvoir politique complet.* »(p.79) De là à conclure qu'il est naturel , donc, que la société concrète et déterminée et qui atteint la forme d'une société politique autonome , soit la détentrice du pouvoir sur elle-même » ; *D'où alors peut venir le droit de gouverner une société si ce n'est de la société elle-même ? et d'où la société tient-elle le droit de se gouverner si ce n'est de la Nature qui a posé la formation des sociétés politiques à l'intérieur de l'unité du genre humain comme phénomène de base qu'on ne peut ni négliger ni contourner ?* »(p.79) Donc le pouvoir de la Dawla vient avant celui du gouvernant , en droit et en fait . Mais est- ce que cela veut dire que nous pouvons nous passer du gouvernant ? La réponse est*

non, car la Dawla dans la pratique quotidienne du pouvoir qu'elle a sur elle même a besoin de mettre le pouvoir entre les mains d'un individu ou de plusieurs individus ,pour le pratiquer, et cela pour des nécessités uniquement exécutives , et il est impossible socialement de dépasser ces nécessités , ce qui fait que le pouvoir politique en lui-même est la pratique consciente du pouvoir de la société sur elle même ,ce qui revient à dire que le pouvoir de la Dawla est double ; un pouvoir originel et naturel , celui de la Dawla et un pouvoir par délégation qui est celui du gouvernant . L'organisation de la délégation serait du domaine de la politique pratique . (p.87)

Mais quelles sont les limites du pouvoir politique ? Pour répondre à cette question ,Nassif Nassar distingue entre pouvoir absolu et pouvoir complet . le pouvoir politique est un pouvoir complet qui doit se baser sur cinq principes constituant les limites de tout pouvoir politique. L'auteur énumère ces principes pour aboutir au droit à l'opposition en politique . (P.92....97)Ce pouvoir politique complet doit assurer des services qui sont en relation avec la notion de souveraineté , car quand la société se divise en gouvernant et peuple , la souveraineté ne se divise pas. Mais dans ce sens la relation dialectique entre commandement et obéissance , dans le pouvoir politique, est différente de celle qui existe entre maître et esclave . Là M. Nassar distingue entre deux domaines ; le domaine privé , dans le sens de personnel , et le domaine publique ; ces deux domaines doivent être complètement séparés, le pouvoir politique n'ayant rien à voir avec le secteur personnel . (p.115...128) . Cette séparation des domaines permet à l'auteur de baser la relation entre le pouvoir politique et le pouvoir religieux sur l'autonomie » ; ***cette forme de relation est vraie , parce qu'elle revient à l'essence même de chacun des deux pouvoirs***»(p.145) Quant au pouvoir de l'idéologie et sa relation avec le pouvoir politique , il voit « ***que l'idéologie n'est pas un fondement de l'Etat comme tel*** »(p.193) (Ce qui n'est pas vrai car dans l'idéologie nationaliste , l'idéologie est le fondement de l'Etat) . Et M. Nassar continue que le pouvoir du gouvernant peut s'attacher à une idéologie donnée , mais non l'Etat .Tout cela pour aboutir à l'idée que la multiplicité des idéologies dans une société est plus proche de ce qui fait la justice que l'idéologie unique .

La justice est ce à quoi est confronté tout pouvoir dès son institution . Pour cela tout pouvoir doit organiser sa relation avec la justice , et c'est une relation nécessaire . La justice , par rapport au pouvoir politique est la justice humaine , et là l'auteur lie le concept de justice à la théorie des droits naturels , mais en insistant sur le mérite comme objet réel

de la justice . (p.235) Il reste que la responsabilité de la réalisation de la justice politique incombe au pouvoir de l'Etat , parce qu'il est supérieur à celui du gouvernant . Mais « *il faudrait reconnaître le droit de l'Etat pour que son pouvoir soit un pouvoir de droit .* »(p.247) Pour cela je vais reproduire le texte de M. Nassar tel qu'il est parce qu' il se contredit avec le texte que j'ai cité ci-dessus sur le pouvoir du gouvernant et celui de l'Etat. Le texte est le suivant : «*La dawla vient à l'existence par le choix de la totalité de ses membres ou par le choix d'une partie de ses membres Ce qui veut dire que la volonté qui la fait exister vient avant son existence et cette volonté reste immanente à son existence dès sa naissance . Et si la volonté de l'institution de l'Etat n'est pas chez la majorité des membres de la société , quel droit a-t-il à l'existence ?La philosophie s'intéresse au principe général qu'il faut respecter pour établir l'Etat vrai Ce principe ou cette condition , est tout simplement le libre accord des groupes intéressés pour faire partie de l'entité de l'Etat .* »(p.248) Ce texte réfute tout ce qui a été dit précédemment sur l'origine du pouvoir.

Il reste un point important , ce point tourne autour de la relation du pouvoir politique avec le pouvoir de la raison . La condition fondamentale de cette relation c'est la nécessité de l'autonomie du pouvoir de la raison , parce qu'il est un pouvoir originel . Mais cette autonomie ne se réalise que par de longs efforts , et M. Nassar de continuer » : *Mais il n'y pas de liberté de la raison dans le monde de l'homme social sans une organisation des conditions de ses pratiques .* »(p.306) Mais le pouvoir de la raison qui ,elle, est un acte de la pensée (?)ne nécessite pas la déification de la raison, ni la déification de la pensée, ni le retour au pouvoir de la révélation pour qu'il devienne juste (...) (p.301)

Je m'arrête là , dans l'exposé de la pensée de Nassif Nassar, pour passer à quelques remarques ou plutôt à quelques questions , avant de pouvoir situer notre auteur dans son propre champ .

Le discours de Nassar présente une cohérence qui montre que le mécanisme de sa pensée est bien structuré philosophiquement , vu que la cohérence est une des conditions du discours philosophique .Mais cette cohérence , et surtout dans le dernier ouvrage sur la logique du pouvoir où M. Nassar essaie de nous donner sa philosophie politique , s'est amplifiée au dépend de la rigueur, qui est aussi une des conditions du discours philosophique et qui atteint le contenu de cette pensée . Cette négligence,

nous pouvons la constater tout au long du texte , mais je me limiterai à quelques exemples que je formulerai en questions bien concises :

1__ Nassif Nassar pose au début que le pouvoir est une relation nécessaire à l'existence de l'homme Mais nous ne comprenons pas s'il veut dire l'exercice du pouvoir ou la soumission au pouvoir. Cette donnée de base ,et qui est confuse, est bien la donnée sur laquelle il construit tout l'édifice de la logique du pouvoir .

2__ Est-ce que la société est l'Etat , et est-ce la Dawla est l'Etat dans le sens connu de ce terme ?

3__ Est-ce que la délégation n'est pas enfin de compte un contrat ? Car ou bien elle est totale et elle se réduirait en Taçalot ou bien partielle comme la veut M. Nassar et elle deviendrait contrat qui délimite le contenu et la durée de ce qui est appelée délégation .

4__ Pouvons-nous confondre origine et fondement sous le titre général de sources ?

5__ Pouvons-nous confondre loi et droit ? Car quand M. Nassar met la Nature à l'origine de la sociabilité , et par suite à l'origine du droit au pouvoir et il oublie que ,de la Nature ,nous ne pouvons dégager que des lois , l'origine des droits est différente et c'est la raison .

6__ Est-ce que vraiment la société prend conscience d'elle-même comme l'individu prend conscience de lui-même ?

7__ Est-ce que la raison est un acte de la pensée ou c'est plutôt le contraire ?

8__ Est-ce que ce n'est pas la raison qui réduit la domination en droit et fonde ainsi le pouvoir ?

Toutes ces remarques font tomber le discours de Nassif Nassar dans l'idéologique et le politique et non dans le » purement » philosophique , et je me limite à ces remarques pour dire en conclusion que le discours de M. Nassar est un discours , non à prétention philosophique , mais plutôt à ambition philosophique , ce qui est plus positif ,car il comporte l'effort et la continuité . Et enfin nous souhaitons que cette ambition se réalisera dans les écrits ultérieurs qui seront , j'espère délestés de toute confusion idéologique .

Mais j'ajoute tout de suite : est-ce que nous pouvons avoir , actuellement un discours philosophique en arabe ? Cette question possède sa justification , car comment un discours philosophique peut-il naître dans un champ culturel où les grands philosophes et les grands textes

philosophiques sont absents ? Vu cet état , nos penseurs modernes et contemporains ne sont-ils pas nécessairement acculés à ne pouvoir élaborer qu'un discours idéologique ou politique ?

Ilham Mansour.