

Ibn Khaldūn et la Construction de Contenus Historiographiques

Luis Vivanco

Universidad del Zulia, Venezuela
revifilo@gmail.com

Traduit de l'espagnol par Yolanda Quintero de Rincón
Universidad del Zulia, Venezuela
yolandajo@gmail.com

Résumé

Traditionnellement, les historiens se sont méfiés du travail des philosophes de l'histoire et ceux-ci ont fait de même avec le travail de ceux-là. L'œuvre de Ibn Khaldūn, qui était un historien éminent mais aussi un théoricien et philosophe de l'histoire, énonce une nouvelle façon de construire le savoir historiographique. Cet article analyse, à travers cinq aspects, comment l'auteur établit une réflexion sur l'histoire en mettant en évidence la complémentarité entre les contenus proprement historiographiques et la construction d'une science et une philosophie de la connaissance de l'historique.

Mots-clés: Ibn Khaldūn, savoir historiographique, philosophie de l'histoire.

Ibn, Jaldūn y la Construcción de Contenidos Historiográficos

Resumen

Tradicionalmente, los historiadores han recelado de la labor de los filósofos de la historia y éstos han hecho algo parecido con la labor de aquéllos. La obra de Ibn Jaldūn, quien fue a la vez un eminente historiador y un teorizador y filósofo de la historia, enuncia una nueva manera de

construir el conocimiento historiográfico. Este artículo examina cómo, a través de cinco aspectos, él establece una reflexión sobre la historia que evidencia la complementariedad entre los contenidos propiamente historiográficos y la construcción de una ciencia y una filosofía del conocimiento de lo histórico.

Palabras clave: Ibn Jaldūn, conocimiento historiográfico, Filosofía de la Historia.

Ibn Khaldūn and the Construction of Historiographic Content

Abstract

Traditionally, historians have been distrustful about the work of philosophers of history, and the latter have similar feelings about the work of the former. The writings of Ibn Khaldūn, who was a distinguished historian but also a theorist scholar and a philosopher of history, point to a new manner of constructing historiographic knowledge. This article examines how, taking into consideration five aspects, he establishes a reflection on history that shows the complementarities among proper historiographic contents and the construction of a science and a philosophy about the knowledge of history.

Key words: Ibn Khaldūn, Historiographic knowledge, Philosophy of History.

Introduction

Cette communication fait référence à ‘Abd al- Rahman Ibn Khaldūn (1332-1406) et elle est liée à une situation problématique entre le travail des historiens et celui des philosophes de l’histoire. Les tâches des uns diffèrent de celles des autres, et bien que le philosophe de l’histoire prenne plusieurs de ses données de l’historien, celui-ci n’a pas l’habitude de faire très attention aux méditations ou aux élucubrations de celui-là. En fait, il y a eu entre eux une certaine méfiance, sinon un franc mépris.

Certains philosophes de l’histoire considèrent les élaborations et les conclusions des historiens comme limitées, réduites à des questions très locales et circonscrites « à une sèche érudition » (Fontana, 1973: 68), comme il correspondrait à une recherche qui a très peu de chances de réussir, ou qui tend à une synthèse sur une signification globale des événements historiques.¹ Bref, ce que les philosophes de l’histoire ont reproché aux historiens c’est qu’ils ne voient plus loin que le bout de leurs nez.

D'ailleurs, pour de nombreux historiens, les philosophes de l'histoire sont des bavards de concepts vides, pour le dire de façon aimable. Ils augmentent ou réduisent à leur guise les événements de l'histoire pour les adapter à des conclusions plus spéculatives que directement dérivées de ces événements.

Mais voilà six siècles qu'Ibn Khaldūn a montré dans ses *Prolégomènes*, qu'un approfondissement du travail de l'historien pouvait engager une philosophisation de l'histoire, soit comme récit, soit comme la science du devenir même de l'homme. Mais, est-ce une philosophie de l'histoire ce que Khaldūn a fait ? Et si cela est vrai, dans quel sens ?

Oui, il l'a fait dans le sens où sa réflexion a supposé la recherche d'explications au-delà des causes directes des faits, et parce qu'il a voulu regarder les faits historiques sous une perspective philosophique, c'est-à-dire, sous une perspective qui cherche à connaître les causes et la nature des choses, et dans ce cas, des faits historiques. Et je pense que la particularité de l'œuvre d'Ibn Khaldūn est celle d'être le point de rencontre entre le travail de l'historien et celui du philosophe de l'histoire. Cet aspect n'a pas été suffisamment analysé, notamment si on prend compte de ce qui a été dit sur la situation entre les historiens et les philosophes de l'histoire.

Ibn Khaldūn a été insigne dans les deux métiers. Mais ces deux dimensions de sa personnalité intellectuelle sont souvent traitées de façon exclusive. Plus d'un spécialiste de la pensée d'Ibn Khaldūn a souligné les apports de sa réflexion profonde sur la nature du devenir historique, mais a relégué à un plan secondaire ses apports en tant qu'historien, (Trabulse, 1977: 16; Blachère, 1974: 6903-6904; Bencheikh, 1968:700-701; Issawi, 1989: 222; Saab, 1983: 692) tandis que d'autres, par contre, font remarquer son insigne travail d'historien en diminuant d'enthousiasme sur son influence en tant que philosophe de l'histoire. (Cruz Hernández, 1988: 28). Je pense que ces spécialistes n'ont pas signalé l'espace commun et complémentaire entre les deux réalisations. Et étant donnée la nature un peu polémique atteinte par le statut intellectuel d'Ibn Khaldūn depuis une certaine contemporanéité, laquelle discute s'il était ou s'il n'était pas « philosophe », ou s'il n'était qu'un simple historien théorisant, il n'est pas inutile de penser aux aspects spéciaux qu'il propose aussi bien dans son travail historiographique que dans une réflexion sapientielle profonde sur l'historique. C'est pourquoi je voudrais analyser de près ici la philosophie de l'histoire d'Ibn Khaldūn.

La relation entre philosophie et histoire dans les *Prolégomènes*

Dans le cas d'Ibn Khaldūn, les aspects qui marquent cette complémentarité entre la vocation historique et la vocation philosophique sont ceux qui au début de son œuvre font référence à:

1. L'exigence pour l'historien d'une analyse critique plus poussée des données historiques et des œuvres de ses prédécesseurs, comme un moyen pour éviter les erreurs communes des historiens.

2. Le caractère scientifique plus formel et exhaustif qu'il confère à l'histoire, car il la considère, non seulement comme une narrative de faits, mais aussi comme l'explication raisonnée des causes de ces faits.

3. La valorisation des causes, lesquelles, dans la mesure du nécessaire, seront plus déterminantes. Cela suppose en principe une division des causes historiques en essentielles et secondaires.

4. Le rejet des fables et des fantaisies dans le récit historique, ce qui correspond à l'application de méthodes traditionnelles exigeantes pour filtrer les données de l'histoire.

5. Une application de concepts et de raisonnements aristotéliques dans la construction du savoir historiographique.

Nous allons examiner ces aspects, et nous allons nous arrêter sur ceux qu'Ibn Khaldūn a traité plus abondamment. Ses principaux énoncés à cet égard peuvent être perçus au début de ses *Prolégomènes*. C'est là où il commence à définir l'histoire et son implication en tant que compréhension du passé. D'abord, il nous dit:

« L'histoire est une discipline des plus répandues entre les nations (umam) et les races. Le vulgaire voudrait la connaître. Les rois, les dirigeants la recherchent à l'envie. Les ignorants peuvent aussi bien la comprendre que les gens instruits ». (Ibn Khaldun, 1967-1968: 5; Ibn Khaldun, 1858-1992; Ibn Jaldūn, 1977; Ibn Khaldun, 1967).

Mais ensuite, il distingue entre un élément « extérieur » et « intérieur » de l'histoire:

« En effet, l'histoire n'est en apparence, que le récit des événements politiques, des dynasties et des circonstances du lointain passé, présenté avec élégance et relevé par des citations. Cependant, vue de l'intérieur, l'histoire a un autre sens. Il consiste à méditer, à s'efforcer d'accéder à la vérité, à expliquer avec finesse les causes et les origines des faits, à connaître à fond le pourquoi et le comment des événements. L'histoire prend donc racine dans la philosophie, dont elle doit être comprise comme une des branches. [*Des sciences: 'ulūmiha*] » (Ibn Khaldun, 1967-1968: 5).

Dans le premier paragraphe cité, Ibn Khaldūn présente une définition de l'histoire à la portée et pour l'utilisation de tout le monde. Cependant, tel qu'il le dit dans le 2^{ème} paragraphe, à l'intérieur (*al-bātin*) de l'histoire réside ce qui est principal à son égard, les caractères essentiels pour sa connaissance.

À cette partie *intérieure* de l'historique, à cette méditation et effort critique, doivent être soumis l'étude historiographique et le travail de l'historien, lequel s'orientent vers la connaissance des causes des faits et vers la connaissance profonde des événements racontés par l'histoire. Ibn Khaldūn réussit même à situer l'histoire comme une science [*ilm*] de la philosophie, et, en tant que telle, l'une de ses caractéristiques sera celle de généraliser les données pour établir des conclusions universelles sur l'ensemble des faits connus. Mais il faut faire remarquer qu'il fait référence à une philosophie au sens plus général, à un savoir traditionnel, le *Hikma*, que certains ont approché du concept grec *Sophia*, ou du latin *sapientia*, qu'il ne faut pas confondre avec la *falsafa*, c'est-à-dire, avec la philosophie au sens hellénique plus spécifique d'un savoir spéculatif purement rationnel, qui a continué dans l'Islam dans l'œuvre de nombreux penseurs. Ibn Khaldūn refuse ouvertement cette *falsafa* dans la sixième partie de ses *Prolégomènes*. Le *Hikma*², tel que nous l'avons dit avant, bien que comprise comme synonyme de *falsafa* (même Ibn Khaldūn l'associe parfois de manière adjectivale), c'est un concept plus proche des dites *Sciences Positives* (*'Ulūm Wadīyya*) ou « sciences traditionnelles » (*'Ulūm naqlīyya*), liées d'origine aux domaines juridiques et religieux de l'Islam, donc, à la vie pratique et les besoins de la communauté, où le savoir s'associe à une conduite, ce qui est plus près de la connaissance qui dans la tradition hellénique était connue par *phronesis*, un savoir pour lequel l'acte de jugement est très important. Et c'est précisément dans ce domaine d'un savoir basé sur l'action du jugement où nous pourrions lier la perspective *philosophique* de la pensée Khaldunienne à la perspective d'une philosophie *critique* de l'histoire, car cette dernière constitue un exercice de construction de contenus de savoir historiographique. Cela est d'accord avec ce qu'il nous dit ensuite par rapport aux erreurs des historiens, où il propose aussi la nécessité de s'appuyer sur le savoir philosophique:

Souvent il est arrivé que des historiens, des commentateurs et des champions dans le savoir des traditions historiques, fassent de graves inconvenances dans leurs récits des événements du passé; dû précisément à leur limitation dans la référence indistincte de toute sorte de données, « le pauvre » et « le dense », sans les soumettre aux principes généraux du contexte, et sans les comparer avec des récits analogues ou les soumettre à l'épreuve des règles fournies par la philosophie³ et par la connaissance de la nature des propres êtres, et finalement, sans leur faire passer une analyse rigoureuse et une critique intelligente; c'est pourquoi ils se sont écartés de la vérité, se perdant dans le domaine de l'illusion et de l'erreur (Ibn Khaldūn, 1977: 100).

Dans cet aspect de détermination de la vérité de la fausseté dans le récit historique, Ibn Khaldūn exigeait un plus grand approfondissement et effort investigatif de la part de l'historien. Pour lui, cette vérification est directement liée à la connaissance des lois du devenir historique. L'historien doit confronter les rapports historiques avec les principes fondamentaux de l'histoire, ceux qui nous permet-

tent la reconstruction du passé. Ces principes nous sont donnés par Khaldūn dans les *Prologomènes*, et ils nous permettent de nous rendre compte que même les grands historiens peuvent se tromper dans leurs œuvres, lorsqu'ils ignorent les changements des contextes dans lesquels l'histoire s'est développée (Rosenthal, 1967). Il signale les défauts de ses prédécesseurs quand il nous dit:

De nombreux successeurs [de mauvais historiens] se sont limités à suivre leurs traces et leurs exemples. Ils nous transmettent leurs récits tels qu'ils les ont reçus, sans faire le moindre effort pour rechercher les causes des événements, ni pour considérer les circonstances concomitantes. Ils ne critiquent ni refusent de si grossières fictions, car leur esprit vérificatif est presque nul; leur œil critique est généralement myope; leurs erreurs et négligence sont communes et accompagnent en général les appréhensions sophistiquées...⁴ (Ibn Jaldūn, 1977: 93).

C'est précisément à cause de cette ignorance des historiens sur les principes et les causes des faits de l'histoire, que leurs récits contiennent tellement de faussetés, d'exagérations et d'adultérations. En plus, ils manquent de pénétration critique, ils ignorent, tel que le signale Ibn Khaldūn, les racines et les causes des faits historiques, ainsi que la hiérarchie de ces faits dans leur importance. Ibn Khaldūn faisait confiance gnoséologique à « la vérité est une puissance à l'empire duquel personne ne peut résister... » (Ibn Jaldūn, 1977:93), et cela signifierait, dans son contexte, que pour que l'exposition historique puisse être assemblée comme une construction ou contenu cohérent, la raison doit intervenir pour expliquer et déduire la manière dont les faits se sont produits, en obéissant aux détails essentiels du récit historique et en laissant de côté les données peu importantes, même si elles sont vraies et aveuglantes. Tel qu'il l'affirme: « Déterminer la fausseté ou l'exactitude des données est l'œuvre du critique perspicace, lequel fait toujours appel à la balance de son propre jugement » (Ibn, Jaldūn, 1977:94) Et il continue: «...pour apprécier les valeurs, le jugement perspicace doit porter en soi sa propre balance de l'examen, la mesure de l'étude et la recherche ». (Ibn Jaldūn, 1977:122) Le critère doit servir de filtre pour faire la différence entre la vérité et le mensonge, possibilité dont nous n'aurions pas notion si en fait elle nous était interdite.

Cependant, c'est justement de cette façon que nous nous rendons compte des affirmations douteuses, des mensonges et des imperfections de l'histoire, cela montre que nous sommes capables de mesurer ces contenus historiographiques pour en glaner le faux et le vrai. Dans ce qui précède, il est évident que pour lui la raison humaine possède, par le biais d'un effort critique, la capacité d'élucider les problèmes de la réalité, ou au moins ceux de la réalité historiographique, pour ériger ce récit cohérent de faits qu'est l'histoire.

Le thème des erreurs faites par les historiens a été amplement travaillé par Ibn Khaldūn, et il lui sert pour avancer sa perspective sur le métier de raconter l'histoire, tel qu'on peut le constater au paragraphe suivant:

Pour écrire des ouvrages historiques, il faut disposer de nombreuses sources et de connaissances très variées. Il faut aussi un esprit réfléchi, et de la profondeur: pour conduire le chercheur à la vérité et le garder de l'erreur. S'il se fie aux récits traditionnels, s'il n'a pas claire notion des principes fournis par la coutume, les fondements de la politique, la nature même de la civilisation et les conditions qui régissent la société humaine, si, d'autre part, il n'évalue pas sa documentation ancienne ou de longue date, en la comparant aux données plus récentes ou contemporaines: il ne pourra éviter les faux pas et les écarts hors la grand-route de la vérité (Ibn Khaldun, 1967-1968: 13).

Mais plus loin, il ajoute d'autres raisons pour exiger de l'historien un plus grand effort intellectuel dans sa tâche, en exposant certaines erreurs et exagérations communes au travail de raconter l'histoire. Et il donne comme exemple l'erreur où sont tombés quelques historiens musulmans sur l'origine de la ruine de la famille des Barmecides pendant le gouvernement du Calife Harun Al-Rachid.

Dans cet exemple, Ibn Khaldūn manifeste que les historiens ont signalé à l'origine de cette ruine un fait anecdotique lié aux amours de la sœur du calife avec Yaafar el Barmecide. Mais Khaldūn, en plus de négliger cette affaire car invraisemblable et sans fondement, signale quelque chose de plus important: les raisons des événements historiques ne résident pas dans un seul fait isolé plus ou moins accidentel, mais dans une série de conditions qui prennent un caractère déterminant car elles donnent lieu à la situation dans laquelle un fait isolé sera le déclencheur d'un changement, ou comme on a l'habitude de dire, « la goutte qui fait déborder le vase ». Ce fait isolé a l'habitude d'attirer l'attention des êtres superficiels et naïfs, lesquels devraient d'abord considérer les conditions par lesquelles ce fait se constitue en déclencheur d'une nouvelle situation. Ce ne sont pas les faits incidents, si extraordinaires et importants qu'ils puissent être ou paraître, ceux qui poussent le devenir historique, mais celui-ci dépend de grandes causes, des causes nécessaires insérées et agissant à l'intérieur du devenir historique. Ibn Khaldūn ne nie la possibilité d'occurrence de faits extraordinaires, ni même la possibilité que ces faits puissent être historiquement remarquables, mais il nie que ces faits soient déterminants dans le devenir historique. Les faits isolés peuvent déchaîner uniquement ce qui est « préparé » pour être relâché, même par un fait apparemment dérisoire. Des siècles après, Montesquieu affirmerait dans ce sens: « Si une cause particulière, telle que le résultat accidentel d'une bataille, a réduit un État au néant, c'est parce qu'il y avait une cause générale faisant que cet État ait pu s'effondrer dans une seule bataille » (Carr, 1978: 135).

Mais c'est presque à la fin de cette première partie de ses *Prolégomènes* où nous pouvons trouver d'autres éléments nous présentant une espèce de *terre commune* entre le travail de raconter l'histoire et le travail de penser philosophiquement la philosophie. Ibn Khaldūn a utilisé plusieurs pages pour y faire des références et pour montrer des exemples de mauvais historiens et leurs œuvres. Il a souligné dans chaque cas les erreurs où ceux qui écrivent l'histoire ont l'habitude de tomber et les causes de ces erreurs, mais en résumé, la majorité de ces erreurs naissent précisément de l'ignorance des lois de l'histoire, autrement dit: l'histoire ne peut pas être écrite par quelqu'un qui ne sait pas ce que c'est l'histoire. Mais en plus, elle ne peut pas non plus être écrite par quelqu'un qui ne connaît pas la relation entre les hommes et leur entourage, soit pour s'organiser en gouvernement, soit pour établir leurs relations sociales, tel qu'il le dit:

Par conséquent, il faut que l'historien connaisse les principes fondamentaux de la politique, de l'art de gouverner, la vraie nature des entités, le caractère des événements, les diversités offertes par les nations, les pays, la nature géographique et les époques dans ce qui concerne les coutumes, usages, modalités, conduite, opinions, sentiments religieux et toutes les circonstances qui ont une influence sur la société humaine et son évolution. Il doit avoir pleine conscience de ce qui, de tout cela, subsiste au présent, afin de pouvoir confronter le présent avec le passé, discerner leurs aspects communs ainsi que les contradictoires, signaler la causalité de ces analogies ou de ces similitudes. Il doit s'imposer de l'origine des dynasties et des religions, des points de leur éclosion, les causes qui ont suscité leur devenir, les faits qui ont provoqué leur existence, la position et l'histoire de ceux qui ont contribué à leur fondation. Bref, il doit connaître à fond les motivations de chaque devenir, et la source de chaque donnée; de façon à aborder toutes les nations liées à son activité. C'est alors qu'il sera capable de soumettre les narratives que lui ont été transmises à l'analyse conforme aux principes et aux normes qu'il a déjà à sa disposition; de sorte [que], les faits qui soient d'accord aux normes et qui correspondent à toutes ses exigences, puissent être considérés comme authentiques; au cas contraire, il devra les considérer apocryphes et les rejeter (Ibn Jaldūn, 1977:129).

Et il réitère:

«... la norme à observer, pour discerner dans les récits, le vrai du faux, est basée sur l'appréciation de ce qui est possible et ce qui ne l'est pas, elle consiste à examiner la société humaine, c'est-à-dire, la civilisation; distinguer d'un côté, ce qui est inhérent à son essence et à sa nature, et, de l'autre côté, ce qui est accidentel et dont on ne doit pas tenir compte, en reconnaissant aussi l'inadmissible. Agissant ainsi, nous aurons une règle sûre pour faire la différence entre fait divers et nouvelle, la vérité et l'erreur, ce qui est vrai et ce qui est faux, en nous servant d'une méthode démonstrative, laquelle ne laissera aucune place au doute. Donc, si nous entendons la nouvelle de certains événements qui ont

lieu dans la société humaine, nous saurons faire notre jugement sur ce que nous devons accepter comme vrai ou rejeter comme faux. Nous serons ainsi fournis d'un instrument positif qui nous permettrait d'apprécier les faits en connaissance de cause, et qui servirait aux historiens en tant que guide, dans le développement de leurs travaux, pour se procurer le sentier de la vérité » (Ibn Jaldūn, 1977: 145).

Ces erreurs souvent faites par les historiens, et contre lesquelles l'auteur nous prévient autant, peuvent être résumées ainsi:

a. Présentation de contenus erronés par manque de critère au moment de faire la différence entre ce qui est vrai et ce qui est faux. Ceci est dû à l'ignorance des historiens sur la nature des phénomènes historiques et sur les lois qui les déterminent, et, en plus, au fait qu'ils fassent attention à des nouvelles sans fondement.

b. Récits historiques faits de reconstructions erronées ou fantaisistes, de créations fictives de la part de l'historien, lequel ne recueille pas ici une fausseté préexistante, mais qui invente des contenus historiographiques.

c. Calomnies ou erreurs d'appréciation sur certaines figures historiques à cause de préjugés tels que le favoritisme et la partialité vers un groupe, un personnage ou une dynastie spécifique.

d. Contenus répétitifs d'une œuvre d'histoire à une autre, par un esprit d'imitation et de commodité des historiens qui repoussent le grand effort de faire de la recherche.

Ce sont les références à ces erreurs celles qui précisément appuient l'exhortation d'Ibn Khaldūn à approfondir le travail historiographique, approfondissement qui entraîne une critique qui nécessairement exige de l'historien des connaissances et une attitude intellectuelle analytique et synthétique qui l'approchent de la philosophie, car elles le situent dans une perspective théorique propre de la vision d'un objet de la part d'une science. Autrement dit, elles lui accordent la distance réflexive afin de pouvoir juger les données qu'il étudie, mais aussi pour juger son propre travail, à partir de critères généraux lui servant de principes régulateurs de son action. Tout cela ne signifie pas, bien sûr, que l'historien s'érige en philosophe, mais qu'il est capable d'exercer et de profiter des apports du regard philosophique sur son œuvre. Et l'un des principaux apports est précisément celui d'une théorie de l'histoire, aussi bien au sens « scientifique » du terme (en tant qu'explication des faits historiques par leurs causes, et du métier de l'historien par ses méthodes et objets), qu'au sens grec d'une « contemplation » (*theoria*) de l'objet étudié.

Or, Ibn Khaldūn cherche les bases épistémologiques pour fonder une méthode afin de mesurer la véracité et corriger le récit historique dans la tradition islamique, spécifiquement dans l'*Hadith*, à travers deux moyens désignés par les noms (*ta'adil* et *tayrīh*). Dans la science du *Hadith*, ces termes font référence à la confiabilité par rapport à la fermeté des témoignages, pour l'établissement de la

santé et véracité des sources des chaînes de transmission (*snād*) et des sentences du Prophète. Cette méthode sert d'abord à mesurer la qualité et véracité des témoins et des transmetteurs de la donnée historique, mais après, les historiens ont ajouté l'analyse du *contenu* de cette donnée. Ainsi l'exprime Ibn Khaldūn:

En ce qui concerne les récits d'événements [à la différence des données qui font référence à la loi islamique], il faut, avant de les considérer comme authentiques et véridiques, reconnaître leur concordance (avec la réalité du monde). Pour y arriver, il faut examiner si le fait est possible: c'est un moyen plus efficace que le précédent relatif à la justification et lequel doit être utilisé au préalable. La validité des prescriptions arbitraires est établie uniquement par la justification, tandis que la valeur d'une nouvelle historique est obtenue par l'emploi de ce procédé conjointement avec l'examen de la concordance existante entre le récit et ce qu'en réalité il nous offre régulièrement (Ibn Jaldūn, 1977: 141).

De cette façon, l'histoire, en principe, pouvait devenir une étude du possible et de l'existant, et pouvait laisser de côté le récit de la fable. Dans une époque où l'historiographie était encore dans tous les continents chargée d'imaginaire et de fantaisie, cet aspect méthodique des préceptes historiographiques de notre auteur, même s'ils n'avaient été ni inventés ni développés par lui, est assumé dans son œuvre comme élément d'affermissement du caractère de science postulé pour l'histoire.

Et ce caractère de l'histoire en tant que science au sens le plus exigeant de ce terme, lui vient par la sujétion à laquelle Khaldūn la soumet lorsqu'il signale que sa mission et son sens est de nous conduire à connaître un objet – la société humaine – que tout en étant régulier et naturel, permet une connaissance plus exacte et véridique. Dans la troisième et dernière définition que Khaldūn nous offre de l'histoire il dit:

Sachez que l'histoire a pour vraie finalité de nous faire connaître l'état social de l'homme dans sa dimension humaine, c'est-à-dire, l'urbanisation et civilisation du monde, et de nous faire comprendre les phénomènes concomitants propres à son caractère tels que la vie sauvage, l'humanisation, la colligation agnate (« *al-'asabīya* »), les diverses formes de suprématie entre les peuples, et lesquelles donnent naissance aux empires et aux dynasties, les distinctions de rangs, les activités adoptées par les hommes et auxquelles ils consacrent leurs efforts, tels que les métiers pour subsister, les professions lucratives, les sciences, les arts; bref, tout le devenir et toutes les mutations que la nature des choses puisse opérer dans le caractère de la société. » (Ibn Jaldūn, 1977: 141).

Et par rapport au caractère des faits, il fera la distinction entre ceux qui possèdent de la détermination, fondée sur leur caractère essentiel et nécessaire et ceux qui sont secondaires par leur caractère incidental. Et cette distinction constitue un

autre élément qui aidera à différencier le vrai et le faux dans le récit historique. Comme il l'expose:

Tout événement (ou phénomène), soit (qu'il paraisse être lié à certaine) essence, soit (qu'il soit le résultat d'une) action, doit inévitablement posséder une nature propre à son essence ainsi que des conditions accidentelles qui puissent être liées à elle. Si l'étudiant connaît la nature des événements et les circonstances et les conditions requises dans le monde d'existence, cela l'aidera à différencier le vrai et le faux dans la recherche critique de l'information historique. Ceci est plus efficace dans la recherche critique que d'autres aspects pouvant ressortir à cet égard (Ibn Khaldun, 1967: 72-73).

Or, ce joug des lois naturelles – et pour cela, nécessaires – sur le devenir historique, et cette division des faits historiques par l'essentialité de leur importance, sont, évidemment, une application par Ibn Khaldūn de concepts aristotéliques à la conformation d'une doctrine du savoir de l'histoire. Ceci ne nous amène à considérer Ibn Khaldūn péripathétique ni *failusuf*, car nous sommes conscients qu'il n'a pas fait partie de cette tradition spéculative qui continuait dans l'Islam une tradition d'origine grecque, et qu'en plus il rejetait, tel qu'il l'a exprimé dans un célèbre chapitre du sixième livre des *Prolégomènes*.

Mais nous affirmons que l'influence d'une formation aristotélique chez lui est incontestable, dont l'importance a été reconnue par lui-même dans son récit autobiographique (*ta'rif*). Cela nous semble remarquable car il paraît qu'Aristote, n'a été ni trop long ni trop profond en ce qui concerne penser l'histoire, soit comme une œuvre littéraire, soit comme un ensemble de faits humains. Et même si Ibn Khaldūn à plusieurs reprises veut laisser hors sa considération le stagirite (comme lorsque dans un célèbre passage il déclare que dans son exposé sur les gouvernements et les dynasties il ne doit rien « ni à Aristote ni au Mubadhán »), beaucoup de la structure conceptuelle de sa vision du devenir historique laisse entrevoir une influence aristotélique évidente.

De cette façon, la sujétion de l'histoire aux lois de la société humaine permettrait à notre auteur d'introduire une nouvelle qualité dans le savoir historiographique pour atteindre le niveau d'une explication et interprétation immanente du devenir humain. C'est pourquoi José Ortega et Gasset, dans son célèbre essai sur Ibn Khaldūn, appelait cette « nouvelle science » *métahistoire*, car elle va au-delà de ce qui est historiographique narratif, et atteint plus le niveau d'historiographie *pragmatique*, étant donné qu'elle essaie de connaître *comment* est constituée la réalité que nous connaissons à travers le savoir historique. Tel que le même Ortega et Gasset l'exprime: « Nous avons besoin de connaître la structure essentielle de la réalité historique pour pouvoir en faire des histoires » (Ortega y Gasset, 1950: 669).

A manière de conclusion

Nous avons voulu montrer comment chez Ibn Khaldūn il y a un historien qui dépasse son métier pour l'enraciner dans une explication plus ample et complète du devenir historique. Et étant donné les caractéristiques de cette transcendance, nous pensons qu'il peut être considéré un philosophe de l'histoire, c'est-à-dire, quelqu'un qui a réfléchi sur les causes des procès historiques, qui a posé la nécessité d'assumer de manière critique la donnée historique en la soumettant au préalable à un examen exhaustif, qui a médité sur les méthodes pour chercher des réponses aux problèmes posés par rapport à des objets du savoir historiographique, qui s'est posé des questions sur les moyens de vérification, de correction des erreurs, et sur les éléments nécessaires au devenir historique et comment les déduire, ainsi que d'autres inquiétudes présentes dans son œuvre. Aujourd'hui, de nombreux historiens considèrent ces aspects comme une partie normale de leur formation, une partie théorique qui comprend non seulement un significatif contenu philosophique, mais qui l'introduit comme nécessaire et souhaitable. D'autre part, en tant que philosophe de l'histoire, Ibn Khaldūn diffère amplement de Saint Augustin et d'autres auteurs modernes tels que Bossuet, Fénelon, Gobineau, Spengler, Ranke, etc. Il relie son interprétation aux faits et aux lois qu'en découlent, mais il s'intéresse aussi à l'induction, à partir de l'ensemble de faits qu'il étudie, des lois et des principes pour atteindre une généralisation qui nous situe sur une vraie perspective universelle de l'histoire, pour, - à partir de cette universalité - aller vers l'analyse de faits historiques spécifiques et individuels.

Le vol de la colombe platonique dont Kant parlait a été très imité par beaucoup de philosophes de l'histoire, lesquels, oubliés de l'humble donnée de faits, ont laissé voler leur fantaisie vers des mondes idéaux, plus liés à l'utopie et au rêve qu'à la réalité et à l'éveil. Les idées d'Ibn Khaldūn, même si elles pèchent par l'astérisse d'un réalisme proche du pessimisme, s'enracinent dans les lois qu'il a postulées sur les faits historiques qu'il étudiait. Et c'est peut-être à cause de cela qu'elles conservent le goût fort d'une pensée vivante et solide.

Notes

1. Synthèse qui du point de vue positiviste a été rejetée car elle représente un élément d'intrusion « métaphysique » dans ce qui doit être un travail scientifiquement descriptif et objectif, car c'est ainsi qu'on est arrivé à conceptualiser le travail de l'historien, et c'est pourquoi de nombreux historiens positivistes focalisent leurs efforts dans la présentation des faits objectivement sans fournir une grande conclusion au récit.
2. *Hikma* vient du verbe *hakama*, qui signifie *Juger*, pas seulement au sens juridique, mais aussi au sens épistémologique, de la même racine vient le mot *Hakim*, qui désigne le savant.
3. Dans ce renvoi à la philosophie, il fait aussi référence à l'*hikma*.

4. Le terme « appréhensions sophistiques » est une création du traducteur. F. Rosenthal, en *Muqaddima*, il traduit plus proprement « présomptions non fondées », (*unfounded assumptions*, p. 7), ce qui est écrit en arabe c'est *wahm* qui signifie « imagination, conjecture, préjugé, idée, illusion, fantaisie, etc.
5. Aussi appelé *Al-yarh wa-t-ta'dil*. Juan Feres (*Introducción*) traduit les deux termes comme le Baron de Slane, avec les mots latins *Improbatio* et *Justificatio* (p. 141), il traduit aussi *ta'dil* à l'espagnol comme *precedente de justificación*. Muhsin Mahdi (*Ibn Khaldun's Philosophy of History. A study in the philosophic foundation of the science of culture*. George Allen and Unwin, London, 1957) les traduit sous l'expression *authority-criticism* (p. 134). Franz Rosenthal (*Muqaddima*) les traduit comme *personality criticism*. Charles Issawi (in: ABÉN JALDÚN, Abderrahmán: *Teoría de la sociedad y de la historia*. Selección, prólogo e introducción por Charles Issawi. Traducción española de José Gómez Pablos. Instituto de Estudios Políticos, Facultad de Derecho, Universidad Central de Venezuela. Caracas, 1963) les traduit comme *Crítica* et *Enmienda* (p. 54).
6. Cette *métahistoire* a été aussi identifiée à la sociologie.
7. Cette classification en historiographie *narrative et pragmatique*, qu'on continuerait à commenter après, a été prise de Manuel García Aparisi, dans son œuvre *Diccionario de Historia Universal* (Ediciones Rioduero, Madrid, 1979, p. 188). Là, cette historiographie est définie comme celle qui « essaie de découvrir les causes qui ont donné origine aux faits historiques pour en tirer des conséquences pratiques ».

Références

- Abén Jaldún, A. (1963). *Teoría de la sociedad y de la historia*. Selección, prólogo e introducción por Charles Issawi. Traducción española de José Gómez Pablos. Instituto de Estudios Políticos, Facultad de Derecho, Universidad Central de Venezuela. Caracas.
- Blanchere, R. (1974). Ibn Khaldun (ʿAbd al-Rahman) in *La Grande Encyclopédie Larousse*. Paris: Librairie Larousse. Vol. 10.
- Bencheikh, J.E. (1968). Ibn Khaldun in *Encyclopédia Universalis*. Paris
- Carr, E.H. (1978). *¿Qué es la historia?* Barcelona, España: Seix Barral, Ciencias Humanas
- Cruz Hernández, M. (1988). Bibliografía comentada del Pensamiento Islámico para no arabistas, en *Anthropos*, No. 86-87, Barcelona.
- Fontana, J. (1973). *La historia*. Barcelona: Editorial Salvat.
- García Aparisi, M. (1979). *Diccionario de Historia Universal*. Madrid: Ediciones Rioduero.
- Ibn Jaldún, A. (1977). *Introducción a la Historia, Al Muqaddimah*, Edición del Fondo de Cultura Económica. Traducción de Juan Feres. Estudio preliminar, revisión y apéndices de Elías Trabulse, Mexico D.F., México.
- Ibn Khaldun, Ibn (1967-1968). *Discours sur l'Histoire universelle (1377-1402)*, trad. V. Monteil. Paris: éd. Sindbad.

- Ibn Khaldun (1992). *Muqaddima Ibn Khaldūn*. Edition arabe publié, d'après les manuscrits de la Bibliothèque Impériale par M. Quatremère, Benjamin Duprat, Paris, 1858, rééditée par Maktaba Lubnan, Beirut, 1992.
- Ibn Khaldun, A. (1967). *The Muqaddima*. Traduit de l'arabe à l'anglais par Franz Rosenthal. 2^{ème} Édition, trois volumes. Bollingen Series. Princeton, New Jersey, USA: Princeton University Press.
- Issawi, Ch. (1989). Ibn Khaldun, in *Encyclopaedia Britannica*, Macropaedia, Vol. 9. Edité par The New Encyclopaedia Britannica et l'Université de Chicago.
- Mahdi, M. (1957). *Ibn Khaldun's Philosophy of History. A study in the philosophic foundation of the science of culture*. London: George Allen and Unwin.
- Ortega y Gasset, J. (1950). Abenjaldún nos revela el secreto, en *Obras Completas*. Tomo II, p. 669. Madrid: Editorial Revista de Occidente, Segunda Edición. (Publicado originalmente en la revista *El Espectador*, Marzo, 1930).
- Rosenthal, F. (1967). "Introduction", in Ibn Khaldun, Abderrahmán: *The Muqaddima*. Traduit de l'arabe à l'anglais par Franz. 2^{ème} Edition, trois volumes. Bollingen Series. Princeton, New Jersey, USA: Princeton University Press.
- Saab, H. (1983) Ibn Khaldun in *The Encyclopedia Americana*, International Edition. Danbury, Connecticut, USA: Grolier Inc.
- Trabulse, E. (1977). Estudio Preliminar in: IBN JALDÚN, Abderrahmán: *Introducción a la historia, Al Muqaddimah*. Edición del Fondo de Cultura Económica. Traducción de Juan Feres. Estudio preliminar, revisión y apéndices de Elías Trabulse, Mexico D.F. (México).