

Nassif Nassar

Centre culturel du livre

Édition / Distribution

6, rue du Tigre. Casablanca

Tél : +212522810406

Fax : +212522810407

markazkitab@gmail.com

Première édition 2021

Dépôt légal: 2020MO5421

ISBN: 978-9920-627-78-8



King Faisal
PRIZE

INSTITUT
DU MONDE
ARABE
معهد العالم
العربي
كروني المعهد

Nassif Nassar

Pascale LAHOUD



CENTRE CULTUREL DU LIVRE
Édition & Distribution

Sommaire

Introduction	7
Nassif Nassar	9
Les thèmes majeurs de sa philosophie	15
I. La centralité du présent	17
II. La métaphysique comme horizon	34
III. Le rationalisme critique	47
IV. Le pari de l'homme	55
V. L'arabe comme langue philosophique moderne	65
VI. Conclusion.....	69
Textes choisis	75
Nassar vu par ses contemporains	109
Bibliographie indicative.....	123

Introduction

Cet ouvrage s'inscrit dans le cadre d'un ambitieux projet culturel initié et mis en œuvre par deux institutions culturelles de renommée, le Prix du Roi Fayçal à Riyad et l'Institut du Monde Arabe à Paris, représenté par la Chaire de l'Institut.

Ce projet se donne pour objectif de faire connaître auprès du grand public une centaine de chercheurs et universitaires arabes et français qui se sont distingués par leurs considérables efforts destinés à la promotion des différentes formes de dialogue constructif et interactif entre les deux rives de la Méditerranée au cours des deux derniers siècles.

Il s'agit d'un authentique hommage que nous tentons de rendre à cette communauté scientifique, aux œuvres exceptionnelles de ces médiateurs culturels, ainsi qu'à leurs vies respectives entièrement dédiées au progrès du savoir, marquant ainsi leur époque par l'innovation et perpétuant une tradition scientifique et humaniste visant notamment la compréhension mutuelle, l'entente et la coopération entre les hommes.

Le choix de soixante personnalités arabes et de quarante personnalités françaises est le fruit d'une

réflexion raisonnée et ciblée menée durant plusieurs mois par un comité scientifique commun soucieux de réunir et présenter une palette de personnalités qui soient, autant que possible, représentatives de chaque discipline et courants de pensée à travers les différentes époques.

Cette liste est loin d'être exhaustive, toutefois, une sélection s'impose malgré le risque ô combien regrettable de sacrifier quelques écrivains, qui ont sans doute le mérite de faire partie de cette pléiade, par milliers. Consolons-nous néanmoins de vous présenter cette belle constellation d'auteurs, et d'initier cette voie qui sera, nous l'espérons, empruntée et poursuivie par d'autres acteurs.

Enfin, nous exprimons notre profonde gratitude aux auteurs qui ont cru en cette initiative et ont participé à sa réalisation. Nos plus sincères remerciements s'adressent également au Prince Khalid Al Fayçal, Président du Prix du Roi Fayçal, et à M. Jack Lang, Président de l'Institut du Monde Arabe, pour leur soutien et suivi continus de ce projet durant toutes ses étapes.

Mojeb Al Zahrani

Abdulaziz Alsebaïl

Nassif Nassar

Que pouvons-nous apprendre, nous autres européens, de la philosophie arabe contemporaine et plus particulièrement de celle de Nassif Nassar ? Telle est l'interrogation de base qui commande le premier ouvrage dans une langue européenne, en l'occurrence l'allemand, dédié à la pensée de Nassar⁽¹⁾. La lecture de ce philosophe serait nécessaire pour mettre fin à l'illusion qu'il n'y a dans le monde arabe ni pensée critique, ni débat public à son sujet, pour reprendre les mots de Sonja Hegazy⁽²⁾.

Force est de reconnaître, en effet, que l'œuvre de Nassar est peu connue en Occident. Il s'agit là du prix à payer pour avoir choisi d'écrire exclusivement

(1) Il s'agit de l'ouvrage de Michael Frey, *Liberalismus mit Gemeinsinn: Die politische Philosophie Nassif Nassars im libanesischen Kontext*. Velbrueck GmbH, 2019.

(2) Sonja Hedazy, "What can Europe learn from Arab philosophy?", <https://en.qantara.de/content/contemporary-political-discourse-what-can-europe-learn-from-arab-philosophy>.

en arabe, à en croire certains commentateurs, ou de présenter une grande parenté avec la modernité européenne, ce qui aurait privé son œuvre des avantages de l'exotisme, à en croire d'autres. Quoi qu'il en soit, l'on ne peut que reconnaître, avec Georges Corm, que Nassar est bel et bien « l'un des plus grands penseurs de philosophie politique dans le monde arabe »⁽¹⁾.

Nassif Nassar est né à Nabay (Liban), le 3 décembre 1940. Il obtient en 1962 une licence en philosophie et sciences sociales de l'Université libanaise, puis une bourse pour poursuivre ses études supérieures en France. En effet, il soutient en juin 1967 sa thèse principale sur le réalisme dans la pensée d'Ibn Khaldoun, laquelle constituera désormais une des références incontournables sur ce « génie solitaire ». Mais il n'avait aucunement l'intention de dédier sa vie à une carrière d'historien de la philosophie. « Il s'agit, reconnaît-il, d'un domaine d'une grande importance, à tous les niveaux, dont nous autres arabes avons énormément besoin, non seulement en

(1) Georges Corm, *Pensée et politique dans le monde arabe. Contextes historiques et problématiques, XIX^e-XXI^e siècles*, Paris, La Découverte, 2015, p. 295.

ce qui concerne notre patrimoine propre mais aussi en ce qui concerne les autres traditions philosophiques »⁽¹⁾. Mais ce qui le fascinait en découvrant, étudiant, l'histoire de la philosophie, c'était la créativité inépuisable qu'elle nous donne à méditer et c'est à cette créativité qu'il voulut participer et faire participer ses contemporains arabes.

De retour au Liban, il rejoint l'Université libanaise où il enseignera jusqu'en 2005, date de sa retraite. Durant cette période, il fut nommé Doyen de la *Faculté des lettres et des sciences humaines* entre 1993 et 1997, puis Doyen de l'*Institut des sciences sociales* entre 2001 et 2003. Il présida à plusieurs reprises le Département de philosophie et se concentra notamment sur la révision du curriculum dans l'objectif d'en assurer l'alignement sur les programmes de l'enseignement secondaire. En 1978, il fut reçu à l'Université de Louvain en Belgique comme professeur visiteur.

(1) Voir son entretien avec Nayla Abi Nader :

"في تطوُّري الفلسفيّ: توضيحات على هامش السيرة"، *التنبيهات والحقيقة: مقالات إضافية حول الفلسفة والديموقراطية*، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربيّة، 2019، ص 227.

Parallèlement à son travail dans l'enseignement et la gestion académique, il construit progressivement son édifice philosophique. Après son premier ouvrage, *Vers une société nouvelle*⁽¹⁾ (1970), dans lequel il propose une critique multiniveau du système confessionnel libanais et appelle à une révolution culturelle qui instaurerait la société laïque et scientifique, il publie, en 1975, son ouvrage emblématique : *La Voie de l'indépendance philosophique*⁽²⁾ dans lequel il définit les conditions et caractéristiques d'une pratique philosophique « indépendantiste » libérée du joug de la tradition arabo-musulmane et du complexe de la pensée occidentale. Pour lui, le monde arabe ne pourra mettre fin aux crises de tout genre dans lesquelles il s'enlise depuis la Défaite de 1967 et s'engager sur la voie d'une nouvelle *Nahda*, que s'il produit une philosophie authentiquement arabe et authentiquement contemporaine capable de répondre

(1) Voir :

نحو مجتمع جديد: مقدمات أساسية في نقد المجتمع الطائفي،
بيروت، دار النهار، 1970

(2) Voir :

طريق الاستقلال الفلسفي: سبيل الفكر العربي إلى الحرية والإبداع.
بيروت، دار الطليعة، 1975

aux questions du présent. Et c'est précisément à cette mission que Nassar voua l'entièreté de son travail philosophique, sans pour autant se borner aux thématiques et intérêts de la « philosophie engagée » au sens étroit du mot. Il est en effet le théoricien d'une « raison engagée » en perpétuelle distanciation vis-à-vis de l'actualité dans laquelle elle s'engage. Un engagement dont la valeur réside précisément dans son attention à l'importance du travail fondateur de la philosophie. On ne peut réformer le politique dans le politique, soutient-il, c'est dans l'anthropologie et l'axiologie qu'il faut aller chercher les origines des déficiences constatées dans la cité, sans perdre de vue la réalité mouvante de cette dernière telle que nous la décrivent les sciences sociales. Cette double focalisation est au cœur de son « réalisme dialectique ».

Auteur consacré, il participa à des dizaines de conférences et de colloques à travers le monde et contribua à la fondation de plusieurs associations philosophiques et culturelles libanaises et arabes. Il reçut plusieurs prix et hommages dont, notamment, le Prix « Mounif Al-Razzaz », décerné par *l'Association des écrivains jordaniens*, en 1995, le Prix *Sultan Bin*

Ali Al Owais, en 1999. Il fut également nommé par le *Centre biographique international* de Cambridge, parmi les « *Most Outstanding Men in the 20th Century* ».

Le travail de Nassar fut l'objet d'un nombre considérable de mémoires, thèses, monographies et études critiques. Le présent ouvrage a une vocation toute autre, celle de présenter sa philosophie au « grand public » et ce conformément aux objectifs de la collection « 100 et 1 livres ».

Mais peut-on résumer sans schématiser et simplifier sans dénaturer ? Rien n'est moins sûr, surtout quand il s'agit d'un corpus comme celui de Nassar. Espérons toutefois que l'insurmontable incomplétude de ce travail d'initiation incitera à la lecture minutieuse et approfondie de Nassar lui-même.

**Les thèmes majeurs
de sa philosophie**

I. La centralité du présent

Dans l'un des textes rares portant sur sa vie personnelle, Nassar confie s'être longtemps attaché à la routine d'inspiration hégélienne consistant à lire les journaux le matin et à y voir la prière réaliste du philosophe. La lecture des nouvelles du Liban et du monde et des opinions contradictoires qu'elles suscitent, constitue, dit-il, « une partie de ma méthodologie philosophique qui consiste à philosopher à partir des problèmes de la vie courante, la vie profonde (...) et non pas de l'histoire de la philosophie... ». ⁽¹⁾

D'où la centralité du présent dans son œuvre tout entière commandée par la double exigence de la radicalité spéculative et de l'attention soutenue à l'évènementiel. Mais la tentative nassarienne de placer le « présent » au centre de la temporalité arabe est tout sauf présentiste,

(1) Voir :

ناصر ناصر، "يوم في حياتي" صحيفة/النهار، 26 أيلول 2006.

pour reprendre le terme de François Hartog⁽¹⁾. Si l'hypertrophie du présent des sociétés post modernes commande une temporalité monstrueuse où le présent se voudrait autosuffisant et « se donnerait à la fois comme le seul horizon possible et comme ce qui n'a de cesse de s'évanouir dans l'immédiateté »⁽²⁾, tantôt sur le mode de l'hyper-mobilité et de l'urgence continue et tantôt comme une prison close et figée et sans perspective, la problématique est tout autre dans le monde arabe où c'est surtout le passé qui revient sous forme de lendemains, au dire de Mahmoud Darwich.

C'est dans cette perspective qu'il faut comprendre l'audace et la teneur de la position de Nassar. En prenant résolument la partie du présent, il entend rompre avec l'idolâtrie du passé et l'obédience passive et démissionnaire vis-à-vis de la tradition. Cette option de base commande sa théorie emblématique de « l'indépendance philosophique » ainsi que sa critique de l'instrumentalisation de l'histoire dans les idéologies en général et dans le fondamentalisme

(1) Voir, par exemple, son ouvrage : *Régimes d'historicités : présentisme et expérience du temps*, Paris, Le Seuil, 2003.

(2) « Présentisme et émancipation. Entretien avec François Hartog ». In : *Vacarme*, 2010, vol. 4, n° 53, p. 16-19.

tout particulièrement. Elle constitue également une clef indispensable pour la compréhension de son anthropologie et de sa métaphysique.

Explorons rapidement les enjeux de cette position.

A. Contre le paralogisme fondamentaliste⁽¹⁾

Chez les peuples menacés dans leur identité civilisationnelle et ne trouvant pas dans leur présent les motifs et les orientations d'un agir signifiant et d'une projection confiante dans le futur, le passé devient le pivot de l'histoire. D'où l'attractivité des thèses fondamentalistes qui prônent un « retour aux sources » comme moyen de retrouver l'identité perdue. Paradoxalement, prévient Nassar, la recherche de ladite identité dans le passé entrave la construction d'une authenticité véritable. Loin d'honorer la tradition, le fondamentalisme la stérilise et rend impossibles sa connaissance et son investissement véritables, tout d'abord parce qu'il y opère des sélections arbitraires en la réduisant à un nombre limité de « sources », et

(1) Voir, sur cette question, l'article de Nassar :

"إشارات تمهيدية في نقد الأصولية"، التفكير والهجرة: من التراث إلى النهضة العربية الثانية، بيروت، دار النهار، ص 255-264.

ensuite parce qu'il omet délibérément le fait que la pratique historique commandée par les prétendues sources ne serait pas devenue « passée » si elle avait fait preuve d'aptitude à la survie. Le retour pur et simple aux prétendues « sources », entendu comme le refus d'un dialogue critique avec elles implique, dit Nassar, un retrait défaitiste du présent et repose sur une erreur épistémologique fondamentale que traduit le souhait que lesdites sources retrouvent aujourd'hui la valeur, le rôle et la signification qu'elles ont eues ou que nous imaginons qu'elles ont eues dans le passé.

Inutile donc de recourir aux théories du complot et aux facteurs exogènes dans l'explication du succès récurrent des thèses fondamentalistes dans le monde arabe. Pareilles interprétations ne feront qu'opacifier la question, écrit le philosophe de la présence. Nous sommes devant une crise civilisationnelle profonde et globale qui s'origine dans des transformations sociales, politiques, économiques et culturelles que la société arabe a connues. Il faut en placer l'étude à la tête de l'agenda urgent des sciences humaines dans le monde arabe, tout en engageant simultanément une réflexion philosophique visant à démanteler les

pseudo-évidences du fondamentalisme et à poser, sans préjugés ni parti-pris, les questions de la possibilité et de l'utilité de ressusciter le passé ; des conditions d'une « connaissance du passé » digne de ce nom, et de la nature du recours que nous pouvons avoir à la tradition dans notre affrontement des problèmes présents.

Ce n'est donc pas à une suppression du patrimoine ni à un déni du passé qu'il nous convie, mais à un dialogue courageux, lucide et critique avec lui, à partir du présent. Ce dernier, affirme Nassar, nous pose des questions auxquelles il est logiquement et effectivement impossible de trouver des réponses dans le passé quel que soit son prestige réel ou fantasmé. Il est désormais indispensable de recentrer la discussion sur les problèmes actuels dont la solution requiert, tout au contraire, de regarder en avant et de se projeter dans l'avenir.

B. Contre l'historiographie idéologisée

Le procès nassarien du fondamentalisme interroge tout d'abord la notion de fondement. Que désigne-t-elle au juste ? Une origine historique ou un principe axiologique ou une règle d'action ? « En réalité, le

fondamentaliste n'aime pas se poser ces questions, car elles le contraignent à délaissier la manipulation conceptuelle qui lui est très utile ». Tous les sens précités sont voulus : Pouvons-nous imaginer une rupture radicale entre les enfants et leurs géniteurs, ou un arbre pouvant vivre sans racine ? D'où, pour lui, la nécessité de ce jeu d'ombres et de lumières où la polysémie amplifie l'ambiguïté utile et secrète une toile d'associations et de métaphores censée camoufler la carence conceptuelle⁽¹⁾. Le fondamentaliste n'a aucun intérêt à dissiper ce flou ni à construire une connaissance scientifique du passé. Les sources qu'il prétend vénérer ne sont pas voulues pour ce qu'elles furent vraiment, mais comme des outils permettant l'accession au pouvoir, ou son maintien, au présent. La critique du fondamentalisme n'est donc pas une critique des sources elles-mêmes mais une critique d'une manière actuelle de se tourner vers elles, de les interpréter et de les investir.

En effet, la dénonciation de l'usage sélectif, biaisé et anti-critique de l'histoire est au cœur de la critique des idéologies, thématique qui a occupé le devant

(1) *Ibid.*, p. 261.

des préoccupations théoriques du jeune Nassar⁽¹⁾.

Une lecture idéologisée de l'histoire est celle qui se tourne vers le passé dans le but de justifier une action politique présente. Régie par « la logique de la justification, la projection et le souci de tirer les leçons »⁽²⁾, elle part du présent et débouche sur le présent.

Le passé invoqué par l'idéologie n'est ni neutre ni froid, il parle, il juge le présent en le justifiant ou en exhortant à son changement. Il est exploré et évoqué pour soutenir ou condamner une réalité politique, pour inspirer la fierté ou la honte. Loin de se réduire à décrire ou reconstruire les événements du passé, il contient aussi les normes de l'usage que l'on doit en

-
- (1) Sur l'évolution de cette thématique dans l'œuvre de Nassar, voir, par exemple :

أنطوان سيف، "الاستقلال الفلسفي عند ناصيف نصار: مفهوم ومشروع طريق"، عبد الإله بلقزيز (تحرير وتقديم)، ناصيف نصار: من الاستقلال الفلسفي إلى فلسفة الحضور، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2014، ص 49-91.

- (2) Voir :

"مقالة في النظرة الأيديولوجية إلى التاريخ"، الفلسفة في معركة الأيديولوجية: أطروحات في تحليل الأيديولوجية وتحرير الفلسفة من هيمنتها، بيروت، دار الطليعة، ص 168.

faire au présent⁽¹⁾. Il est à la fois interprétation du réel et obturation du possible, pour reprendre les termes de Ricœur, et au lieu de nourrir une attitude critique vis-à-vis du passé et du présent, cette pseudoscience du passé constitue la voie royale de la ritualisation et de la stéréotypie.

C. Contre le « complexe » de l'histoire de la philosophie

Cette relation avec l'histoire, Nassar la dénonce également chez certains philosophes et historiens de la philosophie : « Ils sont nombreux dans le monde arabe les chercheurs en philosophie qui s'intéressent à l'étude du patrimoine philosophique, sa découverte, son explication et son analyse, surtout ses aspects les plus lumineux, visant par là à montrer l'authenticité de la pensée arabe et islamique et à s'en vanter vis-à-vis de la pensée occidentale moderne et contemporaine. Je ne fais pas partie de ce groupe »⁽²⁾.

(1) *Ibid.*, p. 170.

(2) Voir :

"حول طريق الاستقلال الفلسفي"، التفكير والهجرة، ص 285.

Mais cette lecture biaisée de la tradition philosophique n'est pas le seul danger encouru par le philosophe arabe dans son commerce avec l'histoire de la philosophie. S'il est vrai que l'on ne peut ignorer cette dernière qu'au prix de devoir reprendre toutes ses erreurs, il est cependant nécessaire de reconnaître qu'elle peut se transformer en un obstacle épistémologique entravant l'émergence d'un philosophe authentique et indépendant.

Dans *La voie de l'indépendance philosophique* (1975), Nassar a diagnostiqué cet effet inhibiteur du « complexe »⁽¹⁾ de l'histoire de la philosophie, tout en invitant ses contemporains à délaisser l'attitude servile et infantile à son égard et de cultiver ce que nous pourrions qualifier, en empruntant les termes de Popper, « l'amicalité hostile », seule attitude qui leur permettrait d'accueillir le legs philosophique occidental et arabo-musulman d'une manière à la fois bienveillante et critique, et d'en profiter pour répondre aux questions que leur pose leur présent, d'une part, et

(1) Voir :

طريق الاستقلال الفلسفي: سبيل الفكر العربي إلى الحرية والإبداع
(1975)، بيروت، دار الطليعة، ط 3، 1988، ص 32.

pour contribuer, en partenaires et non plus en épigones, à l'effort philosophique universel, d'autre part.

D. Qu'est-ce que le présent ?

Les exemples précités dessinent les pourtours de la théorie nassarienne de « la centralité du présent »⁽¹⁾. Mais comment définir le présent de manière à le rendre habitable ? Avicenne divisait le temps en deux instances uniquement : le passé et le futur, l'instant présent n'étant qu'une limite imaginaire entre les deux. Ainsi défini, le présent serait paradoxalement de l'ordre de l'être et du néant : il est et il n'est pas. Il est en principe la seule dimension du temps à devoir échapper au non-être alors que le passé est ce qui n'est plus et le futur n'est pas encore, mais il « est » sur le mode de l'évanescence, à peine dit-on « maintenant » que l'instant considéré est déjà passé. Mince et insaisissable, le présent ainsi défini n'est pas habitable et ne peut rendre compte de la continuité

(1) Tel est le titre de la troisième section du chapitre premier de son ouvrage *Le soi et la présence* :

الذات والحضور: بحث في مبادئ الوجود التاريخي، بيروت، دار
الطليعة، 59-86.

du temps ni de la continuité de la conscience dans le temps.

En effet, si je considère mon expérience de la temporalité pendant l'écriture d'un texte par exemple, dit Nassar, la première chose qui me vient à l'esprit c'est qu'il coule à travers les instants qui se succèdent avec l'écriture des mots, l'un après l'autre, et les phrases, l'une après l'autre. Mais ces instants successifs s'inscrivent dans un contexte plus long, car les mots que j'écris n'ont de sens que dans le cadre d'une section, puis d'un chapitre, puis d'un livre⁽¹⁾. Mon présent n'est donc pas celui de l'instant, il est fait de rétentions et de protentions, pour reprendre les mots de Husserl. Il est inséparable du passé et du futur. La temporalité du sujet prend, grâce à la conscience, une forme tridimensionnelle sans pour autant perdre son unité. Elle est à la fois passé, présent et futur, bien qu'elle se soumette à la loi de la succession. Il s'agit d'un présent qui ne peut exister que par sa relation avec le passé qui l'a produit et l'avenir vers lequel il tend. Seul le présent existe donc, lui seul peut dire d'une chose qu'elle fut, qu'elle sera ou ne

(1) *Ibid.*, § 12, p. 47-48.

sera pas. Ceci signifie, tout simplement, que le présent occupe dans l'unité tridimensionnelle du temps, le centre. Comment interpréter cette centralité ? Elle signifie, explique Nassar dans *Le soi et la présence* (2008) :

1. Que le présent prime sur le passé et le futur sur le plan ontologique, et non nécessairement sur le plan normatif. Autrement dit, ce n'est pas parce que la situation civilisationnelle des arabes au XXI^e siècle est jugée inférieure à ce qu'elle était au Moyen-âge qu'il serait légitime d'assujettir le présent au passé et de donner à ce dernier une primauté de principe. Quel que soit le prestige du passé, il faut garder à l'esprit qu'il n'est plus, et que la renaissance éventuelle ne peut se faire qu'au présent.
2. Que l'aventure de l'existence historique empêche le présent de se refermer sur lui-même et de se suffire à lui-même. Le présent est gros de son passé et tendu vers le futur.
3. Que le sens du présent est dans le présent même et dans le jugement du futur sur lui⁽¹⁾.

(1) *Ibid.*, p. 83.

Il s'agit de réhabiliter le présent contre l'idolâtrie du passé, contre l'espérance passive et paresseuse, mais aussi et surtout contre le présentisme myope.

E. La fidélité créatrice

Quels genres de devoirs avons-nous vis-à-vis de ce passé ? Dans le sillage de Ricœur et de Jankélévitch, Nassar met le devoir de la mémoire sous le double signe de la vérité et de la justice. Se souvenir c'est avant tout reconnaître sa dette vis-à-vis de ceux qui ne sont plus ⁽¹⁾, et qui ont de ce fait perdu tout pouvoir de rappeler leurs droits et mérites.

Ici aussi force est de souligner la spécificité de la perspective arabe contemporaine sur cette question. Alors que chez Ricœur, le devoir de mémoire consiste avant tout à rendre justice aux victimes en pérennisant le souvenir de drames menacés d'oubli ou de déni, dans le monde arabe, la menace est celle de l'invasion du présent par le passé. La « mémoire juste » est désormais indispensable dans le double sens de la justice et de la justesse, moins pour

(1) Voir, par exemple, Paul Ricœur, *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Le Seuil, Coll. « Points », 2003.

préserver l'imprescriptible de l'oubli que pour protéger le présent des « abus de la mémoire », qu'ils revêtent la forme de cultes de la mémoire ou de guerres contre elle⁽¹⁾.

Insistant sur la centralité du présent, Nassar considère qu'une relation saine avec le passé, et plus précisément avec le patrimoine, consiste à articuler deux exigences : la vérité/fidélité d'une part, et le respect de la vocation ultime de l'homme, celle de créer et de s'auto-crée, d'autre part.

C'est dans cette optique qu'il se penche sur la question de la fidélité au patrimoine. Elle suppose tout d'abord sa préservation. Si elle est inévitablement partielle, cette dernière n'est pas pour autant arbitraire. Elle obéit à des décisions rationnelles déterminant ce qu'il faut préserver et ce qui peut être détruit ou laissé à la merci du temps, en délimitant les conditions des interventions acceptables (meilleure préservation, restauration, alignement sur les exigences du tourisme ou de l'écologie, etc.).

(1) Voir : Tzvetan Todorov, *Les abus de la mémoire*, Paris, Arléa-Le Seuil, 1995.

Elle suppose, ensuite, l'analyse, la comparaison, l'interprétation et l'évaluation. Il est ici primordial de faire la différence entre la valeur d'une œuvre patrimoniale pour ses contemporains et sa valeur pour nous. C'est cette dernière qui détermine le sort que nous devons lui accorder. Toute œuvre du passé a une valeur documentaire qui intéresserait l'historien, mais il est des œuvres dont la valeur n'est pas strictement documentaire. La géométrie d'Euclide ou la sociologie d'Ibn Khaldoun ont une valeur méta-documentaire. Il en est de même pour les grands chefs-d'œuvre qui incarnent la quête des valeurs universelles.

Mais quel que soit le soin que nous prenons du patrimoine et l'admiration qu'il suscite en nous, il demeure un produit de l'histoire qu'il faut traiter comme tel, dans sa contingence et ses limitations, en nous rappelant que le divin, ou l'atemporel, ne risque pas l'usure et n'a donc pas besoin que nous le préservions. C'est précisément parce qu'il est soumis à la loi du temps et de la finitude que le patrimoine requiert la préservation. Lui être fidèle c'est avant tout le reconnaître dans sa fragilité et son incomplétude, et se rappeler continuellement que « les trésors du

patrimoine sont donnés au sujet pour qu'il en jouisse, pour qu'il s'y ressourçe et pour qu'il en profite dans sa quête des valeurs universelles, non pour les cacher, les dissiper ni les idolâtrer »⁽¹⁾.

Ceci dit, Nassar rappelle que la fidélité au patrimoine, ou à la tradition, comporte trois étapes enchevêtrées et complémentaires :

1. La première est l'adoption du dialogue critique avec toute œuvre du patrimoine afin de déterminer son contenu et sa visée dans son domaine ;
2. La deuxième consiste à déterminer, ce qui dans une œuvre, demeure vivant et vivace ;
3. La troisième n'est autre que l'investissement des trésors que l'on aurait ainsi extraits dans le projet d'une nouvelle modernité, c'est-à-dire au présent.

La fidélité effective est nécessairement une fidélité dynamique et créatrice.

(1) Voir :

الذات والحضور، ص 533.

F. La réhabilitation de la temporalité

Le pari de Nassar n'est pas uniquement une réhabilitation du présent mais de la temporalité. Il s'agit de rompre avec une tendance religieuse et métaphysique millénaire consistant à interpréter l'apparition de l'univers comme une chute de l'Être dans le temps. À contre-courant, Nassar défend une vision positive et optimiste de la temporalité et du mouvement général de l'Histoire.

Nous ne sommes pas logiquement ni métaphysiquement contraints de penser la relation entre l'Être et les étants sur le mode de la déchéance, explique-t-il :

« L'Être absolu est une origine créatrice, et ce qui émane de lui par création n'est pas sa chute, mais son offrande. Au lieu de voir en l'apparition de l'univers une chute de l'être dans le temps, nous devons, au contraire, considérer que l'apparition de l'univers donne au temps la chance d'exister de sorte que l'être déterminé – y compris le devenir qui lui est corollaire (...) – est un être véritable dont il convient de ne pas sous-estimer la

stature ontologique, ni de sous-estimer notre présence en lui »⁽¹⁾.

Il est cependant utile de noter que ces questions d'ordre métaphysique occupent, dans l'économie du texte nassarien, une place intrigante qu'il est légitime, à notre avis, de lister parmi les paris fondamentaux de son projet.

II. La métaphysique comme horizon

A. Les priorités philosophiques⁽²⁾

La philosophie est pour Nassar une réflexion critique et systématique portant sur les fondements de la connaissance, de l'être et de l'action. Tel est, dit-il, l'ordre logique communément adopté dans l'exposé des parties d'un système philosophique, mais il ne correspond pas nécessairement à l'ordre de leur élaboration réelle par le philosophe. Il faut donc distinguer, à la manière des épistémologues, le

(1) *Ibid.*, p. 366.

(2) Nous suivons ici les développements de Nassar dans son article intitulé « De l'essence et de la nécessité de la philosophie » :

"في ماهية الفلسفة وضرورتها"، التنبيهات والحقيقة: مقالات إضافية حول الفلسفة والديموقراطية، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2019، 177-214.

contexte de la découverte du contexte de l'explication⁽¹⁾. Oui, il est logiquement pertinent d'exiger que le philosophe questionne tout d'abord les capacités et limites de ses facultés cognitives et de ses outils épistémiques, ainsi que la nature de la certitude qu'il peut attendre dans chacun des domaines de la pensée ; Qu'il passe ensuite à l'exploration de ce qui est, laquelle exploration se fera conformément aux règles qu'il auraient définies dans l'étape précédente, avant de pouvoir enfin interroger le monde des finalités et de l'action et de se poser les questions relatives à ce qui doit être, à la double échelle individuelle (la morale) et sociale (la politique).

Mais en dépit de sa validité apparente, cette configuration, pourtant excellente pour l'exposé d'une doctrine philosophique achevée, est loin de pouvoir rendre compte de la dynamique interne d'une aventure philosophique vivante⁽²⁾, qui peut

(1) Voir par exemple Hans Reichenbach, *Expérience and prédiction*, Chicago, III : University of Chicago Press, 1938 (1952), et Karl Popper, *La logique de la découverte scientifique*, traduit de l'anglais par Nicole Thyssen-Rutten et Philippe Devaux, Paris, Payot, 1982.

(2) Voir, sur ce point :

" في ماهية الفلسفة وضرورتها", ص 193.

prendre des chemins moins rectilignes, en suivant les reliefs du contexte social et les priorités personnelles du philosophe sur le double plan existentiel et disciplinaire.

En expliquant ceci, quelque cinquante ans après la publication de son premier ouvrage, Nassar éclaire son propre parcours philosophique. C'est la crise civilisationnelle arabe qui lui a dicté la nature et l'ordre de ses priorités philosophiques. Et au lieu de partir de la métaphysique comme soubassement de ses positions en philosophie politique et sociale, il a comme évolué vers « l'horizon métaphysique »⁽¹⁾ qu'il a peint dans ses ouvrages de maturité et qui vint éclairer, rétrospectivement, l'ensemble de sa philosophie, donnant à chacune de ses thèses sectorielles sa silhouette et ses proportions.

B. La secondarisation de la métaphysique

Dans ses œuvres de jeunesse, par contre, il semblait reléguer les questions épistémologiques et métaphysiques au second plan, et pour cause. Pour lui, c'est

(1) Voir, sur la définition et la signification de cet horizon, le chapitre IV de *La lumière et le sens* :

النور والمعنى: تأملات على ضفاف الأمل، بيروت، دار الطليعة، 2018.

essentiellement d'une théorie de l'agir que le monde arabe contemporain a besoin. Mais ce sont des intérêts tout autres qui préoccupaient les philosophes « professionnels » de la première moitié du XX^e siècle, tiraillés entre la philosophie de l'Occident et le patrimoine arabo-musulman. À contre-courant des soucis et besoins de la société, et parfois dans leur déni pur et simple, la production philosophique gravitait autour des problèmes de la connaissance. Les occidentalisans importaient les thèses de l'École de Vienne comme si le seul besoin du monde arabe était celui de définir le statut de la science et d'en élargir les méthodes et concepts pour les appliquer dans tous les domaines de la culture. Les traditionalistes, quant à eux, continuaient à aborder les problèmes de la connaissance par le biais de la dyade Raison/Révélation comme si le monde n'avait pas connu de grands bouleversements épistémologiques et sociaux nécessitant la révision de cette configuration. D'autres enfin, confondaient la philosophie et son histoire, et se contentaient de traduire, de commenter et d'expliquer les thèses des différents courants.

Pour Nassar, la réalité était ailleurs. Ce n'est pas d'une théodicée, ni d'une philosophie première ni

d'une théorie de la connaissance que le monde arabe d'après la Défaite de 1967 avait besoin, mais d'une nouvelle anthropologie qui donnerait à l'agir humain sa valeur dans l'histoire :

« Si la théorie de la connaissance et la métaphysique connaissent si peu de succès dans le monde arabe contemporain, ce n'est pas uniquement à cause de l'inculture du public ou du manque d'innovation chez les philosophes académiques. C'est plutôt parce que la renaissance arabe requiert avant tout une théorie philosophique de l'action. Le délitement de la doctrine coranique de l'agir ainsi que la lutte pour l'indépendance politique et la modernisation ont produit une situation civilisationnelle historique générale nécessitant une philosophie morale et une philosophie politique capables de remplacer la doctrine coranique de l'agir et de guider les peuples arabes sur les chemins du progrès »⁽¹⁾.

(1) Voir :

مطارحات للعقل الملتزم: في بعض مشكلات السياسة والدين والأيدولوجية،
بيروت، دار الطليعة، 1986، ص 20.

Or si sa théorie du « réalisme dialectique » puis du « rationalisme critique et ouvert » occasionnèrent assez tôt des développements épistémologiques plus ou moins importants, la métaphysique, quant à elle, mit plus de temps à sortir des marges et à occuper, dans son œuvre, la place qui lui est due. En effet, l'on peut voir dans la secondarisation de la métaphysique une constante de la méthodologie du jeune Nassar, une marque de son « réalisme » et du caractère engagé de sa pensée :

« Quelle que soit la 'bonne' métaphysique de l'être de l'homme, nous ne pouvons comprendre sa persistance dans l'ordre de la vie que nous voyons autour de nous sans reconnaître que l'homme ou que la vie de l'homme est une valeur suprême et la source d'un ensemble de valeurs qu'il découvre progressivement. La raison humaine parvient à ce constat par intuition ou par démonstration. Tout individu raisonnable s'efforce de rester en vie, tant qu'il en est capable, et saisit, d'une manière ou d'une autre, que ce désir implique le souhait de la continuité de la vie des autres, car son existence individuelle en fait partie.

Quand la raison philosophique se charge d'élaborer cette reconnaissance, elle ne fait qu'expliciter ce que préfigure déjà la conscience de tout homme raisonnable »⁽¹⁾.

Ce n'est donc pas en positiviste qu'il délaisse la métaphysique, mais en défenseur des valeurs et évidences sans lesquelles la métaphysique elle-même perdrait son sens. Pouvons-nous envisager une métaphysique digne de ce nom qui ne reconnaisse, *a priori*, l'autorité de la raison et la dignité du sujet pensant ? Sans ces exigences axiologiques et sans l'appel insistant du réel, l'exploration métaphysique serait-elle autre chose que l'opium de la raison produit par la raison elle-même ? C'est dans cette perspective qu'il convient de comprendre la mise entre parenthèses de la question des fondements métaphysiques par Nassar et son insistance, dans *La logique du pouvoir* (1995), par exemple, sur l'indépendance de l'autorité de la raison vis-à-vis de sa justification métaphysique :

(1) Voir:

الأيدولوجية على المحك: فصول جديدة في تحليل الأيدولوجية
ونقدها، بيروت، دار الطليعة، 1994، ص 89.

« Dans la perspective que nous adoptons, nous pouvons dire que l'autorité de la raison (...) ne requiert, d'aucune manière, pour être valide, la déification de la raison ni celle de la pensée, ni le retour à l'autorité de la révélation. C'est qu'il ne faut pas confondre l'acte de la raison avec son fondement métaphysique. La raison est une autorité de par sa nature comme acte de la pensée, une autorité inaliénable, ni dogmatique ni absolue, quel que soit son fondement métaphysique, et comme tous les autres pouvoirs originels, elle jouit de la liberté et de l'autonomie »⁽¹⁾.

Qu'y a-t-il « derrière » la raison ? C'est une question légitime à laquelle la raison elle-même mais aussi les différents systèmes doxiques peuvent répondre, mais cette réponse quelle qu'elle soit ne remplace pas la raison elle-même⁽²⁾.

« L'autorité est une relation inhérente à l'existence de l'homme depuis sa naissance jusqu'à la mort, il l'exerce, en commandant

(1) Voir :

منطق السلطة: مدخل إلى فلسفة الأمر، بيروت، دار أمواج، 1995.

(2) *Ibid.*, p. 301-302.

ou en obéissant, dans les différents domaines de sa vie. Pourquoi faudrait-il en rechercher les origines dans les arrière-mondes, à travers la foi ou la tradition, ou dans les principes ultimes de l'existence, à travers la métaphysique ? »⁽¹⁾.

Il s'agit là de contourner les controverses ontothéologiques séculaires afin de concentrer l'attention sur l'agir humain et de se distancier de la métaphysique traditionnelle suspendant le réel à des arrière-mondes échappant aux capacités de l'entendement humain et se prêtant, par conséquent, à tous les excès imaginables. En procédant ainsi, en insistant sur l'auto-référentialité de la raison, Nassar affirme la « laïcité » radicale de sa pensée, explique Fares Sassine⁽²⁾. Ceci ne change en rien la centralité logique de la question du fondement, et Nassar le sait bien, mais sa position dénonce la pseudo-référentialité de la métaphysique, entendue dans son sens ontologique classique. Le succès de la philosophie de l'émanation, par exemple,

(1) *Ibid.*, p.16.

(2) Voir :

فارس ساسين، "السلطة بين الحدود والخلود"، عطية، أحمد عبد الحليم (إشراف)، ناصيف نصار: الحداثة وفلسفة السلطة والحريّة، إصدارات ملتقى الفلاسفة العرب، 2016، ص 202.

n'est-il pas dû à sa capacité de justifier l'autocratie ? Il est donc du devoir du philosophe de se méfier de toute spéculation métaphysique qui ne serait qu'un cache-misère théorique d'intérêts politiques que l'on veut soustraire à l'examen des faits.

« Si nous considérons la métaphysique en général, nous trouverons qu'il n'est pas nécessaire d'y revenir et de représenter la vie politique moyennant ses théories, pour mieux la comprendre, car les constituants et les lois de la vie politique sont présents dans l'existence sociale mondaine de l'homme. [Plus encore] si nous considérons l'intérêt politique, nous pouvons affirmer que fonder le pouvoir politique sur une métaphysique comme la métaphysique émanatiste n'est qu'une utilisation politique de la métaphysique dans l'intérêt du pouvoir autocratique absolu, et en général, embringuer la métaphysique dans une théorie du pouvoir politique n'est qu'un moyen de consolider la conviction de l'acteur politique en le bienfondé de son orientation, la validité de son option et la solidité de sa position »⁽¹⁾.

(1) Voir :

منطق السلطة، ص 70.

Tel est également le cas de la notion de dignité humaine dans *Le Soi et la présence*.

« Il faut distinguer entre le principe de la dignité humaine et sa justification métaphysique possible. La pensée tend naturellement à rechercher une cause ou un fondement au principe de la dignité de l'homme dans sa place dans la nature et l'évolution des vivants, et sa relation avec l'Être dans l'absolu. Mais toute recherche de ce genre ne peut qu'admettre, comme point de départ, le principe de la dignité humaine. C'est que, dans tous les cas et quelle que soit la réponse à laquelle elle aboutira, elle présupposerait, a minima, le respect du sujet pensant pour lui-même. C'est ainsi que nous pouvons évaluer et comparer entre elles les positions métaphysiques, allant de la métaphysique religieuse considérant l'homme comme la plus noble des créatures de Dieu à celle nihiliste considérant l'homme comme un évènement accidentel dû au hasard. Or, quelle que soit notre préférence, elle n'implique pas que la reconnaissance du principe de la dignité humaine dépend d'elle, dans le sens où sans elle, la dignité sera privée de justification, mais que nous nous

complaisons intellectuellement et sentimentalement dans l'option que nous aurions choisie de par sa justification de la dignité humaine et que nous ne refusons catégoriquement et absolument que la thèse qui renie cette dignité. Le principe de la dignité humaine jouit donc d'une sorte de priorité et d'indépendance vis-à-vis de ses justifications métaphysiques possibles. Et cela suffit pour que la dignité soit, du point de vue normatif, une valeur fondamentale par rapport à tous les êtres humains »⁽¹⁾.

C. Ontologie ou axiologie ?

Le souci de Nassar est donc de soustraire les valeurs fondamentales aux caprices de l'imagination métaphysique et aux potentielles manipulations idéologiques qui menacent la *theoria*. Sa métaphysique est en effet plus axiologique qu'ontologique, elle s'intéresse à déchiffrer le sens de l'existence plutôt qu'à dresser l'inventaire du mobilier de l'univers. Lui qui reconnaît que nous ne savons toujours pas ni ce qu'est la matière ni ce

(1) Voir :

الذات والحضور: بحث في مبادئ الوجود التاريخي، بيروت، دار
الطليعة، 2008، ص 288.

qu'est l'esprit⁽¹⁾, il prend fait et cause de la dignité humaine, comme creuset de toutes les valeurs universelles. Enracinée dans la capacité exclusivement humaine à la transcendance et au faire-être, elle constitue la clef de la compréhension de l'être de l'homme, et une ontologie de l'homme ne peut être qu'axiologique⁽²⁾.

La réflexion axiologique peut être comprise comme la voie médiane entre l'utilitarisme idéologique et la pseudo-neutralité d'une métaphysique qui méconnaîtrait ou dénierait sa visée normative. Il est désormais logique que Nassar close *La Lumière et le sens* (2018), livre qui constitue la clef de voûte de sa vision métaphysique, sur une exhortation explicite à évaluer les politiques nationales et internationales à l'aune de leur respect, voire de leur promotion, de l'humanité de l'homme définie par sa capacité de faire-être.

(1) Voir :

النور والمعنى: تأملات على ضفاف الأمل، بيروت، دار الطليعة، 2018،
ص 377.

(2) Sur cette imbrication, voir l'entretien de Nassif Nassar avec Nayla Abi Nader :

"في تطوُّري الفلسفي: توضيحات على هامش السيرة"، التنبيهات
والحقيقة: مقالاتٍ إضافية حول الفلسفة والديموقراطية، 2019.

III. Le rationalisme critique

A. La question de la rationalité comme urgence philosophique arabe

Chaque époque aura à élaborer son plaidoyer de la raison, écrit Nassar⁽¹⁾. Dans le monde arabe actuel, cette tâche est d'une urgence absolue. Car il nous est catégoriquement impossible de surmonter la crise civilisationnelle multidimensionnelle qui nous accable sans un retour courageux et radical sur la question de la rationalité. Or si certains reconnaissent l'acuité de la question en partant de son intérêt pratique, au vu de l'inséparabilité entre développement économique et développement technoscientifique, Nassar considère que nous devons aborder cette question sous l'angle de la recherche de la vérité, en insistant sur la libération de ladite recherche de la tutelle de la religion et de l'idéologie⁽²⁾.

C'est donc à la raison comme faculté humaine qu'il s'intéresse, laissant de côté les problématiques liées à la raison divine. Définie comme « l'aptitude

(1) Voir :

الأيديولوجية على المحك، ص 37.

(2) Voir :

التفكير والهجرة، ص 332-333.

[humaine] à forger les concepts, les jugements et les inférences ainsi qu'à saisir les principes et les liens entre les objets les plus divers »⁽¹⁾, la raison se manifeste à travers six opérations fondamentales : l'analyse, la synthèse, l'induction, la déduction, l'évaluation et l'interprétation⁽²⁾.

Pour lui, l'on peut lire l'histoire de la philosophie comme une longue « apologie de la raison ». Son rationalisme demeure quand même assez nuancé, la raison devant rester à l'écoute des faits, d'où le « réalisme dialectique », et prête à l'autocritique, d'où « le rationalisme critique ouvert ».

B. L'autorité de la raison

L'autorité de la raison, rappelle-t-il, est une autorité ouverte et humble. Elle « sait » de par l'évidence et l'expérience que sa quête de la vérité n'atteindra jamais son point final, et que les réponses auxquelles elle aboutira, quelles qu'en soient la cohérence logique et la fécondité explicative, ne tarderont pas à faire surgir de nouvelles questions et de relancer la

(1) Voir:

الذات والحضور، ص 117.

(2) *Ibid.*, chapitre 9, p. 191-210.

recherche. C'est pourquoi l'autorité de la raison n'est ni dogmatique ni absolue. Prudente et réservée, elle propose ses acquis, dans le domaine qui est le sien à savoir la recherche de la vérité, avec courage et confiance, voire avec fermeté quand il le faut, mais elle demeure ouverte, car elle ne peut clore la recherche et le questionnement sans se trahir.

Ce concept de l'autorité de la raison ne signifie nullement l'idolâtrie de la raison, rappelle Nassar, ni son hégémonie, ni la persécution en son nom des autres facultés de l'homme ou des secteurs culturels moins soumis à l'exigence de la rationalité.

Il s'agit d'une autorité particulière en ceci qu'elle ne se concentre pas dans les mains d'une minorité, et ne peut être l'apanage de telle ou telle autre élite, tout au contraire, elle est la différence distinctive de tous les membres de l'espèce humaine. Mais est-ce à dire que chacun des humains est autosuffisant en matière de recherche de la vérité ? Loin de là. Les humains ne sont pas égaux dans la pratique effective de la rationalité. Différents facteurs expliquent ces inégalités, entre autres l'expérience, la spécialisation et l'aptitude à l'innovation. L'autorité de la raison n'est donc ni celle d'un idéal transcendant ni la

résultante de compromis mutuels accordés par les raisons individuelles. Elle est une autorité universelle à laquelle chacun de nous contribue suivant sa réelle pratique de la rationalité dans les différents domaines du savoir.

N'étant pas concentrée entre les mains d'une minorité, la rationalité est le domaine de la pluralité des points de vue. Il ne s'agit pas là de sa faiblesse, comme aimeraient à imaginer ses détracteurs, tout au contraire, c'est précisément dans son ouverture à la critique et son aptitude à la falsification que réside sa perfectibilité. C'est l'autorité la moins respectueuse de l'argument d'autorité. Le droit au commandement y est accordé à tout humain sans discrimination autre que celle de l'argument le meilleur. Et cet argument n'est accepté comme « le meilleur » que provisoirement jusqu'à ce qu'un autre, plus solide logiquement ou mieux corroboré par les faits, vienne le supplanter. C'est pourquoi l'autorité de la raison n'exclut pas la liberté. Tout au contraire, l'autorité de la raison provient de sa liberté, de sa capacité de se développer et d'étendre son savoir, moyennant les différentes théories et les différentes disciplines, d'une manière qui n'est pas déterminée à l'avance.

C. Les limites de la raison

Nassar rappelle que l'apologie philosophique de la raison est inséparable de sa critique. Il est en effet indispensable que la raison s'applique à elle-même les préceptes critiques qu'elle utilise dans sa recherche de la vérité.

Dans son premier ouvrage intitulé *Vers une nouvelle société* (1970)⁽¹⁾ dédié à la critique du système communautaire libanais, Nassar invite à établir la société scientifique, et à gérer les affaires de la cité moyennant la généralisation de la méthode et de l'esprit scientifiques. La culture qui résulterait de cette révolution serait rationnelle, méthodique et objective, ce qui permettrait de libérer la chose publique des crispations identitaires et des positions idéologiques et de constituer une opinion publique éclairée qui débattrait de la pertinence des idées et non de l'appartenance de leurs auteurs⁽²⁾.

(1) Voir:

نحو مجتمع جديد: مقدمات أساسية في نقد المجتمع الطائفي،
بيروت، دار النهار، 1970.

(2) Voir notamment, le chapitre VI du livre en question intitulé
« Vers une société scientifique et laïque ».

Pour lui, « la rationalité joue un rôle important dans la purification des relations sociales parce qu'elle supprime ou au moins affaiblit l'arbitraire, le chaos et les fluctuations des humeurs »⁽¹⁾. Mais Nassar demeure vigilant. La rationalisation est un projet, voire une lutte inachevable, car il est impossible d'enrayer l'irrationnel de la vie de l'homme, d'une part, et car il ne faut pas substituer l'expertise à la délibération démocratique, d'autre part. D'où le besoin de nuancer tout appel à la rationalisation de la sphère publique, et d'élucider la nature de la raison comme autorité et ses rapports avec les autres autorités, notamment celle politique. Il s'agit, pour le dire dans les mots de Nassar dans *Le Soi et la présence*, de mettre la raison « à sa juste place » afin d'éviter le rationalisme dogmatique.

Fin connaisseur des débats philosophiques actuels portant sur l'idéologisation de la science, les dangers du « technocratisme » ou de la tyrannie des experts sur la démocratie, Nassar prévient contre le positivisme théoriquement naïf et idéologiquement

(1) Voir :

مطارحات للعقل الملتزم: في بعض مشكلات السياسة والدين
والأيديولوجية، بيروت، دار الطليعة، 1986، ص 174.

dangereux qui guette les philosophies mues par un enthousiasme non critique pour la science.

C'est donc d'un plaidoyer courageux mais éclairé que la rationalité a besoin afin de s'immuniser contre les attaques externes mais aussi et surtout contre ses propres démons.

D. La raison dans la cité

Quels doivent être le statut et le rôle la raison dans la cité ? Et quels liens doit-elle entretenir avec les autres « sources » du savoir et de l'autorité ?

Dans sa *Logique du pouvoir*, Nassar souligne que le pouvoir digne de ce nom ne se réduit pas à la capacité de commander (sinon il ne serait que domination), il inclut aussi, voire surtout, le droit de le faire, et ce dans un domaine déterminé. Car il n'y a pas dans le monde de l'homme de pouvoir absolu qui s'étendrait légitimement sur tous les domaines de la vie. Nassar ne se lasse pas de rappeler la pluralité originelle des pouvoirs et leur irréductibilité les uns aux autres, pluralité et irréductibilité qui n'ont besoin d'autre fondement que la « nature même des choses » telles que saisies par la raison.

C'est également la raison qui définit le domaine, la visée et les limites de chacun des pouvoirs, y compris celui de la raison elle-même.

Or envisager les affaires de la cité sous l'égide de la raison conduit inéluctablement à privilégier, dans leur gestion, la laïcité et la démocratie.

La laïcité est la condition de possibilité de la justice dans la gestion des rapports entre les pouvoirs, les églises et par conséquent les citoyens. Et une fois ses principes établis et appliqués sans ambiguïté ni compromis, le religieux se rétrécira jusqu'à retrouver son domaine initial, à savoir la vie privée, et sa nature première comme « pari sur l'absolu et lumière sur le Sens »⁽¹⁾.

(1) Voir :

الإشارات والمسالك: من إيوان ابن رشد إلى رحاب العلمانيّة،
بيروت، دار الطليعة، 2011، ص 274.

IV. Le pari de l'homme

A. De la nécessité d'« anthropocentrer » la philosophie arabe contemporaine

Pour Nassar, la philosophie arabe contemporaine a la mission urgente de construire une nouvelle anthropologie qui romprait avec les catégories religieuses de la soumission et de la prédétermination. La condition première pour le progrès serait de fonder et de diffuser la conviction consciente que l'homme est un être qui fait lui-même sa destinée : « Poussé par ses besoins, désirs et tendances, incarnant sa liberté, définissant son identité, suivant en cela sa raison dans un devenir ouvert »⁽¹⁾. Seule une philosophie politique et de l'histoire fondée sur l'autonomie de l'homme dans la création libre et rationnelle de son identité serait à même d'initier la sortie de la société arabe de sa crise multiforme.

Au Moyen Âge, rappelle Nassar, la religion était la référence théorique ultime en matière d'action. Elle répondait au « Que dois-je faire ? » par un système cohérent et autosuffisant de devoirs et d'interdits,

(1) Voir :

التفكير والهجرة، ص 334-335.

rendant superflue la réflexion laïque sur ces sujets. La situation actuelle est différente. Elle pose au philosophe, ainsi qu'à tout homme, des questions inédites nécessitant une anthropologie et une axiologie nouvelles. La mission de la philosophie serait désormais d'étudier la condition humaine dans son épaisseur réelle, et non comme essence immuable, et à la lumière des valeurs universelles et non en fonction d'idéaux religieux.

B. L'humanisme entre philosophie et idéologie

Ici aussi, il faut savoir distinguer la philosophie de son sosie : l'idéologie. À la différence de cette dernière, la philosophie repose sur un humanisme intégral qui embrasse tout homme et tout l'homme. Elle nourrit un idéal d'universalité que l'idéologie ne peut pas assumer. En plus de s'adresser à tout homme, en sa qualité d'homme, comme son objet et son interlocuteur⁽¹⁾, elle le conçoit comme un être complexe irréductible à telle ou telle autre dimension de son existence, qu'il s'agisse de sa raison, sa force de

(1) Voir :

الأيديولوجية على المحك، ص 83.

travail, de sa relation avec l'Absolu ou sa capacité de consommation etc.

L'idéologie, par contre, commande une asymétrie valorielle irréductible entre le groupe dont elle exprime les intérêts et le reste de l'humanité, et accentue les dimensions qui renforcent l'alignement des individus sur les « traits » du groupe.

C. Apologie de la liberté

La réplique la plus éloquente à ces « humanismes » de rabais est celle philosophique, estime Nassar. Il lui incombe de fonder d'une manière rationnelle et universelle l'irréductibilité de l'humanité de l'homme à ses caractérisations identitaires quelles qu'elles soient. Cette irréductibilité ou cette transcendance, Nassar l'appréhende sous trois concepts fondamentaux, interreliés : la raison, la liberté et la dignité.

Mais que devons-nous entendre par « liberté » ? Et comment cette problématique ancestrale se pose-t-elle à la conscience contemporaine ? Telles sont les questions qui commandent *La Porte de la liberté*, paru en 2003. Nassar y soutient que les arabes sont appelés à prendre part au chantier universel visant à

reconstruire le champ de la liberté et à la faire reconnaître comme un attribut essentiel de l'homme dans sa relation avec lui-même, autrui, la nature et l'Absolu. C'est à ce niveau théorique fondamental qu'il situe sa tentative car :

« Si le principe de la liberté ne reçoit pas l'analyse, l'argumentation, l'examen et l'exploration nécessaires, tous les efforts déployés pour défendre la liberté dans les différents domaines de la société demeureront fragiles voire menacés, surtout si la société vit d'une vision de l'homme qui promeut la servitude au nom de la religion »⁽¹⁾.

La *Porte* revisite donc le concept de liberté à la lumière de la crise civilisationnelle arabe, d'une part, et des défis issus de la mondialisation, d'autre part, et qu'il convient de relever d'une manière affirmative et créative pour s'engager sur la voie de l'autodétermination et du progrès⁽²⁾.

(1) Voir :

باب الحُرِّيَّة: انبثاق الوجود بالفعل، بيروت، دار الطليعة، 2003، ص 228.

(2) *Ibid.*, p. 40.

Il est impossible de résumer ici toutes les propositions originales contenues dans ce livre, dont par exemple, la comparaison entre la logique de la tolérance et celle de la liberté (chap. 10), ou l'analyse des « fragilités » (chap. 8), « paradoxes » (chap. 18) et « maladies » de la liberté, (chap. 19), etc. Mais arrêtons-nous sur la thèse du « libéralisme solidaire » (*liberaliiyya takafouliyya*) que Nassar propose comme solution à la peur occidentale, liée à la mondialisation, « pour la liberté » et à la peur arabe qui est essentiellement « peur de la liberté », et comme harmonisation féconde et équitable entre la liberté de l'homme et sa sociabilité, toutes les deux ancrées dans son être. Il s'agit de penser l'interdépendance vitale entre liberté et justice et de transformer la solidarité de penchant naturel dont l'actualisation est laissée à la discrétion des individus, en un ethos public, promu et monitoré par l'État⁽¹⁾. Il s'agit également d'encourager la transformation de l'empathie et de l'entraide groupales (qui s'appliquent uniquement aux « nôtres ») en des dispositions embrassant la nation puis l'humanité entières.

(1) *Ibid.*, p. 241.

D. L'être du faire-être

C'est uniquement dans une cité libérale et solidaire que l'homme est en mesure de se réaliser pleinement. En effet, Nassar distingue dans l'être humain « deux versants constitutifs de sa réalité, l'essence (mâhiyya) et l'identité (houwiyya). L'essence rappelle la transcendance inscrite au cœur de la réalité historique, alors que l'identité évoque l'immanence qui engage l'homme dans la configuration de sa réalité »⁽¹⁾. Telle est, d'après Mouchir Aoun, l'idée centrale de l'anthropologie philosophique de Nassar centrée sur l'idée de la présence efficiente, telle qu'exposée dans *Le Soi et la présence*.

À égale distance de l'humanisme outrancier et impérialiste et du naturalisme anthropophobe, Nassar cherche un milieu caractérisé par la justesse descriptive et la justice normative. Autrement dit, il tente de rendre compte de l'ancrage du soi dans la nature, et de l'ancrage, dans cette nature du soi, de la capacité de transcender le naturel.

L'essence de l'homme lui est donnée, il est vrai, mais c'est à lui de créer son identité. Rappelant les mots

(1) Mouchir Aoun, « L'humain créateur de son humanité ». In : *L'Orient Littéraire*, n° 6, 2009.

de François Jacob pour qui l'être humain est génétiquement programmé pour apprendre, Nassar soutient qu'il serait voué, appelé, voire « programmé » pour que la conscience transcendante et la vérité responsabilité surgissent au cœur de son essence et de son destin⁽¹⁾.

Pour lui, l'animalité de l'homme est loin d'épuiser son essence. Peu importe si les différences génétiques qui nous séparent des chimpanzés sont minimales et si nous partageons avec eux ou avec d'autres primates certaines aptitudes cognitives et comportementales que nous croyions exclusivement humaines. Dotés d'une conscience réflexive, axiologique, exigeant l'Absolu, nous sommes irréductibles à la nature.

En effet, quelles que soient nos positions métaphysiques, l'honnêteté intellectuelle nous enjoint à reconnaître une « exception humaine », l'exception de cet être dont le vouloir-être et persister dans l'être est traversé, de part en part, par le faire-être.

Dans sa version humaine, le vouloir-vivre commande une panoplie d'activités productrices de nouveauté dans les différents secteurs : la sécurité, la médecine,

(1) Voir :

النور والمعنى، ص 376.

la nutrition, la politique, l'économie etc. Mais le faire-être n'est pas une simple complexification du vouloir-vivre, car la créativité de l'homme excède ces limites vers un sens fort du faire-être : *création* lorsque l'on veut insister sur la nouveauté radicale du produit ou sa grandeur exceptionnelle ; *innovation* lorsque l'on veut marquer le mérite de celui qui en fut le pionnier, ou *invention* lorsqu'il s'agit d'une machine ou d'un processus destiné à accomplir une tâche déterminée, etc. Cette toile lexicale traduit la centralité du faire-être et de la diversité de ses fonctions dans la vie humaine.

« Force est de reconnaître que le faire-être est un phénomène croissant dans l'histoire de l'homme en parallèle avec la croissance de son développement civilisationnel, et le lien entre cette croissance et le Sens requiert de l'homme de déployer tous les efforts nécessaires pour la prendre en charge dans la bonne direction de manière à ce qu'elle ne le conduise pas, à son insu, ou par erreur de jugement, vers les affres du grand désastre »⁽¹⁾.

(1) Voir :

النور المعنى، ص 380.

E. Le maître, le roseau et l'inconnu

Nassar évite ici les égarements d'un humanisme dogmatique qui dégénérerait en un solipsisme destructeur pour la nature ainsi que pour l'homme lui-même. Relisant la signification et la portée de la révolution socratique, il souligne que sa dangerosité potentielle réside dans la possibilité d'être interprétée dans le sens d'une distinction outrancière entre le sujet et la nature qui conduirait à l'arrogance, la fermeture sur soi, voire l'idolâtrie du soi. La réponse correcte à l'exhortation socratique, dans l'*Alcibiade*, à prendre soin de soi, consisterait en une dialectique entre le soi et la nature. C'est l'équilibre entre les deux qui préserve la recherche du Sens contre les excès.

« Il est devenu clair, à la lumière des recherches scientifiques et philosophiques portant sur les dimensions biologiques, psychiques, sociales et environnementales impliquées dans la constitution du soi, que nous sommes devant des vérités en complète contradiction avec toute tendance réductionniste. Oui, le sujet pensant et connaissant est notre vérité, mais pas notre entière vérité. Et peut-être pas la partie la plus noble de notre vérité. Il est désormais impératif de réaffirmer

cette vérité contre tous ceux qui prétendent que nous sommes des corps physiques seulement. Mais cette affirmation ne conduit pas vers un monde de pure spiritualité, mais au monde la vie dont l'évolution a produit des êtres vivants qui pensent, des êtres agissant sur la nature et sur eux-mêmes, des êtres à la fois duels et indivisibles, même si nous ignorons toujours, et en dépit des recherches avancées dans les domaines des neurosciences, la nature cette unité »⁽¹⁾.

Mais nous qui « ignorons toujours » la nature du lien entre notre corporéité et notre conscience, sommes pourtant sur le point de modifier irréversiblement notre espèce, voire d'en provoquer la disparition. Dans *La Lumière et le sens*, Nassar interroge les motivations et la pertinence du post-humanisme. Parmi les modifications ou les « augmentations » envisagées par le génie génétique, la bionique, la neuro-amélioration ou l'intelligence artificielle, certaines répondent à des quêtes consensuelles et sont en harmonie avec les valeurs universelles, comme la lutte contre la maladie et la souffrance. D'autres

(1) *Ibid.*, p. 73.

constituent, au contraire, de véritables menaces pour la dignité de l'homme, pour la survie de l'espèce, voire pour l'aventure de la « grande humanisation ».

L'ambition technoscientifique doit être maintenue sous l'égide des valeurs fondamentales à savoir : la dignité, la vérité, la santé, le travail, la justice, la beauté et l'amour. Chacune de ces sept valeurs est indispensable pour rendre compte de ce que nous entendons par le Bien, à la fois moteur et ultime destination de notre quête de la perfection⁽¹⁾.

V. L'arabe comme langue philosophique moderne

Plusieurs commentateurs ont déploré le peu de visibilité dont jouit l'œuvre de Nassar à l'échelle internationale⁽²⁾. Cette pénombre est essentiellement due à son choix d'écrire en arabe. Comme nous l'avons vu plus haut, Nassar fit ses études doctorales en France. Sa thèse principale sur le réalisme dans la

(1) Voir sur ce point le chapitre V de son ouvrage *Le soi et la présence*, intitulé « Les valeurs fondamentales », p. 277-446.

(2) Voir par exemple : Clemens Recker, "Nasif Nassar and the Quest for a Second Arab Nahda". **Arab Liberal Thought after 1967**, Hatina M., Schumann C. (eds), Palgrave Macmillan, New York, 2015, p. 119-134.

pensée d'Ibn Khaldoun connut une réception fort positive dans les milieux académiques francophones⁽¹⁾ et fut traduite en arabe, en espagnol et en persan. Sa thèse complémentaire sur Gabriel Marcel, également rédigée en français, est beaucoup moins connue⁽²⁾. Mais Nassar fit vite ses choix en matière de langue. Il opta pour la langue arabe et n'écrira désormais qu'occasionnellement dans la langue de Descartes.

« Il faut admettre qu'il n'y pas qu'un seul critère pour distinguer les traditions philosophiques les unes des autres dans le cadre de l'histoire universelle de la philosophie. L'on peut cependant dire que la langue est, d'une manière générale, un critère fort important, pour ne pas dire décisif, surtout dans certains cas de figure. Il est possible de distinguer les traditions philosophiques en utilisant le critère religieux, national ou civilisationnel, ou autres, et de parler, par conséquent, d'une philosophie

(1) Voir, par exemple :

Roger Le Tourneau. « Nassif Nassar, La pensée réaliste d'Ibn Khaldûn ». In : *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, 1967, n°4, p. 189-19.

(2) Des extraits de cette thèse ont été publiés, entre 1992 et 1994, dans les *Annales de Philosophie*, n° 13-14-15.

islamique, française, occidentale moderne ou autres. Mais l'historien connaisseur de l'histoire de la philosophie sait que la langue est un donné incontournable, quelle que soit l'approche qu'il adopte pour distinguer les traditions philosophiques dans le monde »⁽¹⁾.

Si écrire en arabe est la conséquence naturelle de sa conception de la philosophie et du projet auquel il s'était attelé, il n'en est pas moins un défi. Et ce n'est pas par un plaidoyer théorique que Nassar le releva, mais par la pratique effective d'un philosophe subtile et créatif mobilisant le legs philosophique arabe et les apports des langues philosophiques modernes et osant, au besoin, l'innovation lexicale et syntaxique.

« La langue de Nassif Nassar obéit aux règles de la composition philosophique dans ses traditions séculaires, explique Abdelilah Belqeziz. C'est une langue théorique conceptuelle sobre à l'abstraction sans faille. Très souvent, il l'allège des lourdeurs conceptuelles en y

(1) Voir :

"حول طريق الاستقلال الفلسفي"، التفكير والهجرة، من التراث إلى النهضة العربية الثانية، بيروت، دار النهار للنشر، 1997، ص 287.

insufflant des ondes esthétiques qu'il sait quand et comment il faut diffuser dans un texte philosophique. En matière de grammaire et de syntaxe [...] il est d'une minutie hanbalite, lui qui en dépit de sa parfaite maîtrise du français a choisi d'écrire en arabe car il a tout simplement choisi ses interlocuteurs. Et en écrivant en arabe, il a enrichi le lexique philosophique arabe par maintes innovations ingénieuses ». ⁽¹⁾

Résultat : Une langue limpide, forte d'un long commerce avec les textes traditionnels et d'une connaissance solide des langues philosophiques modernes, notamment le français et l'anglais, et capable d'innover au sein de l'arabe, sans se laisser intimider par son prestige ou sa sacralité.

Indéniablement arabe et indéniablement moderne, sans contorsion ni excès, l'écriture de Nassar est, à ce titre, une exemplification éloquente de la « fidélité créatrice ».

(1) Extrait de l'allocution prononcée par M. Belqeziz à l'occasion de l'hommage rendu à Nassif Nassar par la Chaire de l'Institut du Monde Arabe et l'Université Antonine, à Beyrouth, le 29-11-2018.

VI. Conclusion

« Je travaille avec beaucoup de sérieux, mais sans espérer le moindre résultat. Et je crois que j'écrirai sur l'espoir parmi les valeurs suprêmes sur lesquelles je compte écrire, parce que je distingue l'espoir comme valeur inhérente à l'homme dans son existence historique et l'espoir personnel qui n'est pas nécessaire pour que l'homme accomplisse ce qu'il croit être son devoir ou ce que lui dicte sa fierté ou ce en quoi il trouve une justification suffisante de sa présence dans le monde. Et il y a peut-être un espoir agissant à travers mes recherches et ouvrages, à mon insu »⁽¹⁾.

Voilà maintenant plus d'un demi-siècle que Nassif Nassar prépare la voie de la *Nahda* arabe, et tente de rendre droits et clairs ses sentiers encore incertains. Lui qui partit du grand désespoir, celui de la Défaite de 1967, comme il le dit souvent, avait cependant l'impression qu'une nouvelle révolution mieux

(1) Voir :

"يوم في حياتي"، ص 344-345.

équipée et plus lucide que celle des années cinquante allait ouvrir la voie à une nouvelle ère dans le monde arabe. La révolution espérée s'est fait attendre, mais le philosophe n'a pas manqué à la mission qu'il s'est donnée, celle de fournir à la culture arabe contemporaine les ingrédients théoriques de sa *Nahda*. Ni inévitable ni impossible, dit-il, cette *Nahda* requiert, pour passer de la puissance à l'acte que les Arabes la veuillent et qu'ils en connaissent le chemin. Et l'on peut comprendre l'entièreté de l'œuvre de Nassar comme la tentative de défricher les chemins de cette *Nahda*.

Après *La voie de l'indépendance philosophique*, son « discours de la méthode » établissant les règles qu'une pratique philosophique arabe capable « d'appréhender en toute indépendance d'esprit la situation des sociétés arabes et de l'analyser dans le contexte mouvant du monde moderne »⁽¹⁾, il s'attaqua au problème de l'idéologie en laquelle il vit, à la fois, le précurseur (historique et non épistémologique comme le souligne Antoine Seif) d'un philosophe indépendant

(1) Georges Corm, *Pensée et politique dans le monde arabe. Contextes historiques et problématiques, XIX^e-XXI^e siècles*, p. 295-296.

et l'un des obstacles capables de l'entraver. Il se pencha ensuite sur le pouvoir et la liberté, deux concepts indispensables pour la construction de la « nouvelle » société arabe, sans oublier que c'est d'une nouvelle conception de l'homme et de la vie que nous avons besoin si nous voulons sortir de la crise civilisationnelle globale. Ses derniers ouvrages sont désormais dédiés à l'élaboration d'une anthropologie philosophique où, « défini foncièrement par sa conscience et sa liberté, le sujet humain se trouve investi d'une noble mission de création et de configuration de l'existence présente, actuelle et agissante »⁽¹⁾. Rappelant que la responsabilité de chacun de nous débordé les limites de son individualité, Nassar invite tout homme, et non seulement les Arabes, à prendre en main son destin et à s'engager activement et lucidement dans l'aventure de la *grande humanisation* :

« La vie n'est pas un jeu qui se donnerait arbitrairement ses propres règles. C'est plutôt l'aventure de la grande humanisation dans l'éclosion de l'énergie cosmique à partir de

(1) Mouchir Aoun, « L'humain créateur de son humanité ».

l'Absolu. Pour ceci, il incombe à la philosophie d'accompagner et de critiquer l'élaboration des stratégies propres à chacun des groupes constitutifs de la famille humaine et la réflexion des valeurs universelles dans les miroirs desdites stratégies, sachant que ces dernières ne servent la cause de l'humanisation, voire au contraire peuvent l'entraver, si, et dans la mesure où, elles contredisent les principes métaphysiques de la finalité du faire-être »⁽¹⁾.

C'est à cette altitude et à cette profondeur que Nassar interroge désormais le présent et l'avenir de l'humanité, et non seulement du monde arabe, exemplifiant ainsi la dialectique de l'universel et du contextuel qui caractérise l'acte philosophique. Quiconque lit son œuvre écoutera une voix philosophique aux sonorités uniques où se conjuguent magnifiquement le souci pédagogique et l'intransigeance conceptuelle et méthodologique, et où les traditions philosophiques de l'Orient et de l'Occident dialoguent en harmonie

(1) Voir :

النور والمعنى، ص 397.

et s'enrichissent mutuellement. Mais c'est surtout dans ses ouvrages de maturité, notamment la *Logique du pouvoir*, *La Porte de la liberté*, *le Soi et la présence* et *La Lumière et le sens* que l'on peut apprécier la virtuosité et l'originalité de son geste philosophique. Nassar y prouve par la pratique que la valeur d'une philosophie est fonction de son aptitude à viser l'universel, à interpeler tout homme et à rendre compte de ce qui, dans notre humanité, transcende les clivages et les frontières de tout genre.

En étudiant les problématiques de la philosophie politique et leurs articulations, dans *La logique du Pouvoir* ; en déchiffrant les dérives et maladies du libéralisme occidental, dans *La Porte de la liberté* ou en traçant, dans *La Lumière et le sens*, les limites du dicible métaphysique et de l'espérance légitime en ce début du XXI^e siècle, il s'adresse en effet « à tout homme et à tout l'homme », et se réserve une place éminente sur la scène philosophique internationale.

Grâce à lui et à ses semblables, nous pouvons désormais parler d'une philosophie arabe contemporaine

sans recourir à une acception passéiste et nostalgique de l'arabité ni à une définition « paroissiale » de la philosophie. Mais n'oublions pas que pour Nassar, une philosophie arabe est une philosophie qui s'écrit en arabe pour l'humanité entière.

Textes choisis

1. La mission de la philosophie arabe contemporaine

" في مهمّة الفلسفة"، طريق الاستقلال الفلسفيّ: سبيل الفكر العربيّ إلى الحرّيّة والإبداع (1975)، بيروت، دار الطليعة، ط 3، 1988، ص 32-33.

« Il n'est pas aisé pour le philosophe arabe de se libérer du complexe de l'histoire de la philosophie. En effet, le développement de sa conscience philosophique est profondément marqué par l'aliénation historique. Mais la voie vers l'émancipation, l'indépendance et l'auto-affirmation philosophique n'est pas une impasse, et la libération du complexe de l'histoire de la philosophie est possible, et ce dans plusieurs directions et sous conditions, la plus importante consistant à définir la philosophie de manière compatible avec ce que nous avons appelé, dans le chapitre précédent, la représentation fondamentale de la réalité civilisationnelle du monde arabe moderne et contemporain.

La nouvelle phase historique que vit le monde arabe pose à la conscience philosophique des

questions nouvelles, différentes de celles posées au Moyen Âge et, dans la mesure où elle s'en saisit et les traite, elle se libère, gagne en authenticité et en impact sur l'histoire. La question sur la nature de la connaissance, ses fondements, ses limites et ses catégories n'est pas nouvelle dans l'histoire de la culture arabe. Les écrits des philosophes et des ulémas comportent de multiples éléments sur lesquels la recherche d'une solution moderne à la question de la connaissance peut s'appuyer, aussi bien dans une démarche empirique que rationaliste. C'est pourquoi il nous semble que la focalisation de la recherche philosophique sur le problème de la connaissance asservit la conscience philosophique à l'histoire de la philosophie et éloigne l'acte philosophique du cœur du mouvement culturel historique.

La question philosophique fondamentale de la nouvelle période historique que vit le monde arabe aujourd'hui est la question de l'homme et non celle de la connaissance. Ceci ne veut pas dire que la question de la connaissance est devenue caduque, ni que la question de l'homme est totalement neuve dans l'histoire de la culture arabe. Mais plutôt que la question de l'homme qui n'était pas centrale dans la

philosophie médiévale arabe et islamique, comparée, par exemple, au problème de la révélation et de la raison, l'est devenue à notre époque ».

2. Plaidoyer pour la philosophie

"التنبيهات الرابعة: في ماهية الفلسفة وضرورتها"، التنبيهات والحقيقة: مقالات إضافية حول الفلسفة والديموقراطية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2019، ص 195-197.

« Une position récurrente dans l'histoire de la philosophie est celle qui considère qu'on ne peut pas mettre fin à la philosophie, non qu'elle serait au-delà de toute critique, mais parce que son infirmation requiert une argumentation rationnelle démontrant la non-pertinence voire l'inexistence de son objet ou l'impuissance de la raison humaine à le connaître. Or pareil argument est en lui-même une assertion philosophique, ne serait-ce qu'en sa qualité d'approche rationnelle de la raison et de ses limites. Ce qui peut être infirmé, c'est une doctrine philosophique ou une branche de la philosophie mais non la philosophie elle-même.

Sauf que la controverse avec les détracteurs de la philosophie ne peut se clore sur la proposition que

seul l'acte de philosopher est en mesure de nier la philosophie, car la question n'est pas uniquement une question d'existence, mais aussi et surtout une question de spécificité, d'autonomie et d'impact sur la vie de l'homme. Car les détracteurs de la philosophie pourraient concéder que l'étude rationnelle des principes de la connaissance, de l'existence et de l'action est naturelle pour un être doté de raison et d'esprit critique, mais ils continueront de douter de la valeur de cet exercice, leur intention étant de l'empêcher de devenir une référence indépendante qui transcenderait leurs visions, positions et privilèges (...).

La question est donc celle de la légitimité, du statut et de l'influence de la philosophie. Et il est fort probable que la querelle sur sa pertinence ne soit qu'un préalable à celle sur son statut et son impact, de sorte que le résultat désiré, la suppression pure et simple se révélant improbable, soit une marginalisation ou une annexion. (...) Ceci nous conduit à tenter de dresser un panorama des positions de la science, de la religion et de l'idéologie vis-à-vis de la philosophie, car les objections majeures à son encontre viennent de ces trois terrains. Ainsi nous nous dispenserons d'examiner d'autres objections possibles, notamment

celles émanant de la culture populaire qui reprochent à la philosophie la difficulté de ses textes, son éloignement du vécu et du ressenti, son inutilité pour affronter les circonstances et les difficultés de la vie, à la différence du pragmatisme et de l'opportunisme, vu que toutes ces critiques sont contenues dans les positions génériques de la science, de la religion et de l'idéologie ».

3. La forteresse Philosophie

"الفلسفة بين القلعة والسوق"، الحياة، 29 و30 أكتوبر 1991،
التفكير والهجرة: من التراث إلى النهضة العربية الثانية، بيروت،
دار النهار، 1997، ص 300-301.

« La philosophie n'est pas coupée des hommes et les philosophes ne sont pas les habitants d'une forteresse éloignée de la terre des humains. Tout au contraire, la philosophie est l'un des domaines de la pensée humaine, et les philosophes sont des personnes œuvrant dans ce domaine comme les savants dans les leurs, et sont, naturellement, de tendances diverses et d'importance inégale. La philosophie est une partie intégrante de la culture comme produit de la pensée, et elle est en interaction avec les différents secteurs de la culture et de la vie sociale. Toute

représentation qui la place à l'écart de la culture ou des problèmes réels des hommes, qu'ils soient politiques ou non, vise à annihiler son efficacité au profit de forces sociales dominantes. Laissons donc cette posture à ceux qui se complaisent dans le sous-développement et ignorent les chemins vers la liberté de penser.

En réalité, la représentation de la philosophie-forteresse (...) n'est pas étrangère à l'état de retard et de subordination que connaissent les peuples arabes. Les pays occidentaux sont, bien avant les autres et bien plus qu'eux, la patrie de la philosophie. Alors, si celle-ci apparaît à celui qui la regarde depuis le monde arabe comme une forteresse aux remparts vertigineux, au sommet d'une montagne élevée, au milieu de la mer, n'est-ce pas, au fond, parce que l'Occident lui-même nous apparaît comme une citadelle imprenable, surplombant le monde qui l'entoure et le contrôlant sans que ce dernier puisse lui faire face ? La forteresse Occident est, de nos jours, impérialiste, soucieuse d'étendre son hégémonie sur le monde entier et de renforcer son image de forteresse haute et dominante. Il est donc dans son intérêt puisque, plus que tout autre, elle cultive la

philosophie, que cette dernière apparaisse, à son tour, comme une forteresse, et que les gens ployant sous son impérialisme restent convaincus de leur impuissance à l'atteindre, à entrer en relation avec elle et à en bénéficier ».

4. L'image de l'autre dans l'idéologie

"صورة الآخر في التعامل الإيديولوجي"، الإيديولوجية على المحك:
فصول جديدة في تحليل الإيديولوجية ونقدها، بيروت، دار
الطليعة، 1994، ص 111-112-113.

« La représentation idéologique de l'autre est constituée d'attributs sensibles et moraux, dans une dialectique spécifique de perception et d'interprétation. L'image du bourgeois dans le miroir idéologique du prolétariat, au sein d'une société capitaliste compétitiviste, est celle inscrite dans l'imaginaire des travailleurs, directement ou à travers les discours d'intellectuels ; elle est constituée d'attributs réels portant sur sa personne, son comportement, son mode de vie et son statut social, ainsi que de projections traduisant les préoccupations des travailleurs, leurs revendications et leurs positions.

L'association, par exemple, entre « bourgeois » et

l'attribut « voleur » ou « exploiteur » condense à la fois des éléments d'observation et d'analyse et la projection d'une conception implicite du droit et de la justice socio-économique, construite du point de vue des travailleurs. De même, l'image du Palestinien dans le miroir idéologique sioniste prédominant aujourd'hui en Israël est constituée de ce qui s'est imprimé dans l'imaginaire des Juifs israéliens, par observation directe ou sous l'influence d'intellectuels et leaders d'opinion. L'association par exemple entre le Palestinien militant et l'attribut « saccageur » ou « terroriste » condense à la fois des observations portant sur des actes précis et l'analyse de ces actes à partir d'une conception implicite de l'ordre et de la sécurité, construite conformément aux exigences du projet sioniste.

Ces clarifications nous permettent de mieux comprendre comment se construit la représentation de l'autre dans l'approche idéologique. Il s'agit d'une image générique produite par un groupe à propos d'un autre groupe, de manière orientée [...] et construite sur le mode combiné de la réduction et de l'amplification ».

5. La deuxième renaissance arabe

"الفلسفة والنهضة العربية الثانية"، التفكير والهجرة: من التراث
إلى النهضة العربيّة الثانية، بيروت، دار النهار، 1997، ص 310-314.

« Parler d'une deuxième renaissance arabe infère l'existence d'une première renaissance. Quelle est-elle et qu'est-ce qui la distingue ? Il s'agit pour nous de la période historique qu'ont connue les Arabes entre la Campagne d'Égypte et la fin de la Deuxième guerre mondiale qui a vu la naissance de l'État d'Israël. [...]

L'histoire des Arabes durant ces deux derniers siècles se compose de trois grandes périodes qui sont : la *Nahda* ou renaissance, la révolution et la défaite. Et si le discours sur une deuxième renaissance arabe se définit par rapport à la première *Nahda*, telle qu'elle s'est réalisée entre la fin du XVIII^e et le milieu du XIX^e siècles, force est de reconnaître qu'il ne revêt sa pleine signification qu'à la lumière de ce qui a eu lieu dans le monde arabe après ladite *Nahda*, autrement dit par rapport à la révolution et à la défaite qui lui a succédé (...).

Si tel est le cas, il devient légitime de penser que la sortie des Arabes de la période actuelle de leur

histoire, autrement dit de la crise de civilisation qui touche tous les aspects de la vie dans leurs sociétés respectives, ne se produira que moyennant une renaissance civilisationnelle qui toucherait, elle aussi, tous ces mêmes aspects. Autrement dit, si les Arabes veulent surmonter leur crise actuelle et améliorer les relations entre leurs sociétés et à l'intérieur de chacune d'entre elles, ils ne pourront se dispenser d'une renaissance économique, d'une renaissance politique et d'une renaissance culturelle car chacune des trois est nécessaire en elle-même et dans sa relation avec les deux autres. Cette renaissance civilisationnelle globale nécessaire afin que les Arabes sortent de la dégradation et de la frustration qui les accablent est précisément ce que nous appelons la seconde *Nahda* arabe ».

6. La liberté et la tolérance

باب الحرية: انبثاق الوجود بالفعل، بيروت، دار الطليعة، 2003.
ص 105-106.

« La reconnaissance mutuelle entre moi et autrui suppose le respect mutuel, abstraction faite de nos croyances respectives. Or quel est l'objet de cette reconnaissance et de ce respect mutuels ? Il s'agit, tout simplement, et indépendamment de toute croyance,

de la liberté accomplie et pensante, fondement et référence dans la gestion pertinente des opinions et croyances entre l'autre et moi.

De cette manière, nous comprenons parfaitement comment le principe de la liberté se distingue de celui de la tolérance et le dépasse. Autrui est une limite pour le moi et non une idée, même si ma communication avec autrui passe par l'idée que je me fais de lui. C'est un *alter ego*. Il est donc une liberté pensante. Et comme ni le moi ni l'autre n'existe sans sa limite, nous nous trouvons devant deux impossibilités : la séparation absolue entre le moi et l'autre, et le moi érigé en absolu. Le sens de la limite dans la relation avec l'autre est ainsi une exhortation continuelle au moi pour être ce qu'il est censé être vis-à-vis de la vérité, une liberté pensante, et une porte ouverte afin d'aller à la rencontre de l'autre, cet autre moi, cette autre liberté pensante ».

7. Le libéralisme scelle-t-il la fin de l'Histoire ?

باب الحرية: انبثاق الوجود بالفعل، ص 332.

« L'humanité n'a pas connu de société où les désirs des individus s'entrechoquent et s'entrecroisent, dans leur diversité, autant que dans la société libérale.

De même, elle n'a jamais connu de société qui, comme la société libérale, assume la responsabilité d'ouvrir les horizons de l'histoire. Ceci n'implique pas nécessairement le progrès continu ni l'aptitude réelle à tenir les promesses et exaucer les rêves. C'est que le désir de connaître recoupe le désir de la fortune et de la consommation, et de ce fait même, la lutte pour la vérité et pour le sens recoupe la lutte pour le contrôle de la nature et des sources de la richesse et de l'énergie. Ceci se reflète sur la recherche du plaisir et celle du prestige et de l'excellence. Il en est de même pour tous les désirs profondément ancrés dans l'homme. Cela signifie que le conflit moteur de l'histoire – lequel est à l'origine pluriel et non un – revêt, sous le libéralisme, de nouvelles formes et de nouvelles dimensions. Il devient inéluctable qu'il engendre des problèmes et des questions inédites, et produise des résultats sans précédent, positifs aussi bien que négatifs. En d'autres termes, on peut imaginer des sociétés humaines qui auraient complètement assimilé l'idée libérale, socialement, économiquement, culturellement et politiquement, mais nous devons cependant résister aux illusions et à leurs auteurs. Car l'histoire continuera ses ascensions et ses déclinés et

chacune de ses générations aura inéluctablement à répondre à la terrible question : Quel monde construisons-nous par le biais de nos choix individuels et collectifs, aussi bien pour nous que pour les générations qui nous succéderont ?

Ainsi, il nous paraît que le libéralisme est un passage obligé, mais il ne constitue nullement la fin de l'histoire ».

8. La dignité humaine

في الكرامة بوصفها حاضنة القيم، الذات والحضور: بحث في مبادئ الوجود التاريخي، بيروت، دار الطليعة، 2008، ص 287-291.

« Il faut distinguer le principe de la dignité humaine de sa justification métaphysique possible. La pensée tend naturellement à rechercher une cause ou un fondement au principe de la dignité de l'homme eu égard à sa place dans la nature et l'évolution des êtres vivants, de même qu'à sa relation avec l'Être dans l'absolu. Mais toute recherche de ce type ne peut qu'admettre, comme point de départ, le principe de la dignité humaine. C'est que, dans tous les cas et quelle que soit la réponse à laquelle elle aboutira, elle présupposera, *a*

minima, le respect du sujet pensant pour lui-même. C'est ainsi que nous pouvons évaluer et comparer entre elles les positions métaphysiques, allant de la métaphysique religieuse qui considère l'homme comme la plus noble des créatures de Dieu à l'approche nihiliste qui considère l'homme comme un événement accidentel dû au hasard.

Or, quelle que soit notre préférence, elle n'implique pas que la reconnaissance du principe de la dignité humaine dépend d'elle, dans le sens où sans elle, la dignité serait privée de justification, mais que l'option choisie nous agrée intellectuellement et sentimentalement de par sa justification de la dignité humaine et que nous refusons catégoriquement et absolument la thèse qui renie cette dignité. Le principe de la dignité humaine jouit donc d'une sorte de priorité et d'indépendance vis-à-vis de ses justifications métaphysiques possibles. Et cela suffit pour que la dignité soit, du point de vue normatif, une valeur fondamentale pour tous les êtres humains.

Parler d'égalité dans la dignité signifie tout simplement que B n'est pas plus digne que C, et vice versa. La dignité est une, et n'a pas de degré. Tous les hommes, sans exception, la possèdent naturellement.

Et toute discrimination entre les personnes, sur le plan de la dignité, est égarement ou duperie, que son fondement soit religieux, idéologique ou imaginaire. (...) Ma dignité équivaut à la tienne. Nous sommes égaux dans la dignité en vertu de notre appartenance commune à l'humanité.

Tel est le sens précis de l'égalité dans la dignité. Il faudrait y ajouter l'égalité des droits et devoirs naturels, car le respect de la personne humaine *per se* englobe le respect de son droit à la vie ainsi que les droits et devoirs qui en découlent. Mais cet ajout nous conduit vers le domaine de la justice, car la question des droits et devoirs naturels est commune à la dignité et à la justice.

Et s'il en est ainsi, il ne faut cependant pas déduire de l'égalité dans la dignité que les hommes sont égaux en toute chose, et nier par conséquent toute possibilité de différenciation entre eux. L'inégalité est une vérité que l'on ne peut nier ou éradiquer, tant au regard des faits que dans l'échelle des valeurs (...) ».

9. Pouvoir politique et société

"في حدود السلطة السياسيّة"، منطق السلطة: مدخل إلى فلسفة الأمر، بيروت، دار أمواج، 1995، ط 5، ص 111-112.

« Dans le monde de l'homme, il n'y a pas un pouvoir unique, transcendant et englobant, duquel dériveraient les autres pouvoirs, ou auquel ils seraient tous soumis. Dans le monde de l'homme, il y a des pouvoirs divers, tous originels et autonomes, et le pouvoir politique est l'un d'entre eux. Et à chaque pouvoir originel et autonome sa logique et sa structure propres. C'est à la lumière de cette vérité qu'il convient de comprendre la dialectique de l'unité et de la pluralité dans le cadre des droits à l'ordre dans le monde de l'homme.

Dans chacun des secteurs qui comprennent ce droit, il n'y a pas deux autorités égales, car le droit à l'ordre dans un domaine donné est indivisible. C'est ce que nous pouvons appeler l'unicité de l'autorité sectorielle. Mais cette unicité n'exclut pas la pluralité des pouvoirs dans le monde de l'homme. Dans une société donnée, des pouvoirs multiples sont à l'œuvre, qu'il est impossible de rassembler dans la structure d'un pouvoir unique sans les dénaturer.

Aussi, il serait erroné de dire qu'il est possible de passer de l'unicité du pouvoir dans chaque secteur ou domaine distinct à l'unicité du pouvoir dans la société, si nous entendons ici par unicité qu'un pouvoir unique existe et que toute autre forme de pouvoir n'en est que l'émanation ou l'est par délégation.

L'unicité du pouvoir dans une société est compatible avec une philosophie de la domination mais pas avec une philosophie de l'autorité. Le pouvoir politique est le seul dans le domaine politique, mais il n'est pas le seul pouvoir originel dans la société, et les autres pouvoirs ne proviennent pas de lui, ni ne lui sont subordonnés. La tendance au monisme dans l'explication et l'exercice du pouvoir politique dans la société n'est qu'une modalité de la tendance à la domination contenue en puissance dans le pouvoir de commandement. La société comme unité englobante est supérieure et de loin plus riche que la société comme entité politique. Et si grand que soit l'impact de la dimension politique dans la vie de la société, il demeure nécessaire de maintenir la distinction entre la société comme entité globale et la société comme entité politique, autrement dit, comme État. »

10. Pouvoir politique et pouvoir religieux

"سلطة الدولة بين المبدأ والواقع"، الإشارات والمسالك: من إيوان ابن رشد إلى رحاب العلمانيّة، بيروت، دار الطليعة، 2011، ص 185 و188.

« Le pouvoir de l'État n'est pas un pouvoir religieux. Nous assistons à une grande controverse autour de cette question depuis la montée en puissance des mouvements fondamentalistes religieux dans différentes régions du monde. La vérité que dévoile la philosophie en ce qui concerne cette relation est que la religion tente, par le biais d'une explication orientée de son rôle dans la vie sociale, d'étendre son pouvoir sur celui de l'État, et que des dirigeants s'emploient, dans le but de renforcer leur pouvoir, à se doter d'une qualité ou d'un rôle religieux, alors que l'essence de la religion n'inclut pas l'État parmi ses composants, et la définition de l'État n'inclut pas la religion parmi ses constituants.

Nous nous intéresserons ici à l'essence de l'État et de son pouvoir, et ce pour montrer qu'elle n'inclut pas la religion parmi ses constituants, tout comme elle n'inclut pas la science. Notre point d'entrée sur cette question est la définition que nous avons

donnée plus haut, qui jouit d'un consensus général en vertu de son caractère factuel et neutre, et qui stipule que les constituants de l'État sont trois : un peuple, une terre et un gouvernement. Avait-on donc raison ou tort d'exclure la religion des constituants de l'État ? Et exclure la religion des constituants de l'État l'exclut-il effectivement de tout le pouvoir politique ou laisse-t-il la porte ouverte à la possibilité d'introduire la religion dans la vie de l'État du fait du peuple ou par le biais du régime de gouvernement ?(...)

L'État n'a pas le droit d'exercer son pouvoir dans la sphère de la religion ou contre la religion. (...) Mais il a, en contrepartie, le droit d'exercer son pouvoir sur les pratiques religieuses et ce dans les limites de ses prérogatives, notamment sécuritaires et administratives. Ceci ne signifie aucunement que les fidèles d'une religion n'ont pas de relation, en tant que fidèles, avec les affaires de ce monde et la vie politique, mais que le pouvoir de l'État ne lui vient pas de la religion et n'inclut aucune prérogative religieuse, imposer par exemple à ses citoyens une religion déterminée ou prendre fait et cause pour une religion donnée. La volonté de vivre

ensemble et de partager un destin commun s'étend à tous les membres du peuple sans discrimination, et son domaine se limite à la gestion du domaine temporel public et n'inclut aucun droit d'intervention dans le domaine des vérités de la foi, tout comme dans les vérités de la science. Tel est le sens de la neutralité religieuse de l'État, dans son principe. Quant aux adeptes de telle ou telle religion, rien ne leur interdit d'investir leur foi et leur culture religieuse dans leur action politique, pourvu que cette action respecte les limites du domaine public et ne porte pas atteinte aux droits et devoirs naturels de ses membres, notamment la liberté de la croyance religieuse ».

11. Le post-humain en question

"التأمل الرابع: المعنى والأفق الميتافيزيقي"، *النور والمعنى: تأملات على ضفاف الأمل*، دار الطليعة، بيروت، 2018، ص 386-389.

« Il est relativement simple d'identifier les services rendus par les robots dans les différents domaines de la vie professionnelle et quotidienne, et qui justifient leur invention. Mais à quel point ces services contribuent-ils à la réalisation de l'humanité de l'homme ? Et dans quelle mesure respectent-ils le

système de valeurs fondamentales dont relève la réalisation du sens de l'homme ? Le robot est un corps programmé et équipé pour accomplir des tâches de nature manuelle, mentale ou communicationnelle équivalentes ou supérieures aux capacités de l'homme. Mais il demeure, dans son essence, un corps mécanique. Et son plus grand danger réside dans le fait de faire croire que l'homme naturel n'est, en dernière analyse, qu'un corps mécanique, simplement plus complexe. Aussi, est-il impérieux de contenir le développement robotique dans les limites de sa première intention afin qu'il s'en tienne à son rôle dans la réalisation de l'humanité de l'homme.

Ceci posé, le robot doit faire l'objet d'un procès courageux et loyal pour démêler ses effets négatifs de ceux positifs, car l'aptitude de l'homme à créer des outils scientifiques stupéfiants n'est pas dispensée du respect dû à la valeur du travail dans la société et aux dispositions juridiques relatives à son exercice. Le robot constitue une révolution colossale dans le monde du travail et des relations sociales dont il est très difficile de contrôler les effets. Mais il n'ouvre pas la voie au post-humain par la seule superpuissance dont il dispose dans l'accomplissement de certaines

tâches physiques ou mentales. Pour cela il faut qu'il soit doté d'une capacité autonome de réflexion et d'initiative, et alors nous serons effectivement devant une nouvelle espèce humaine, ressemblant à celle qui l'a créée, mais radicalement supérieure à elle.

C'est alors que se posera la question décisive : si l'homme perd tout contrôle sur l'être qu'il a créé, et si ce dernier se rebelle contre son créateur, quelle aura été pour l'homme l'utilité du post-humain ? Le pari moral sur la réalisation du robot n'est acceptable que si elle est régie par les valeurs fondamentales universelles en harmonie avec la dignité de l'homme. Nous pouvons dire la même chose concernant l'être humain artificiellement ou génétiquement modifié.

L'objectif de la modification génétique de l'homme est sa libération de la maladie, moyennant prévention ou traitement, ou la victoire sur la vieillesse et la mort, ou encore l'avènement de nouvelles générations jouissant de capacités physiques ou psychiques supérieures à celles de l'homme naturel, en nature et non seulement en degré.

En ce qui concerne le premier objectif, rien ne laisse entrevoir une opposition forte, car il s'inscrit

dans le cadre de la valorisation de la santé, et la recherche d'une santé durable, que ne peuvent menacer sérieusement la maladie, la malformation ou la douleur est chose naturelle et nous ne ressentons aucune rupture entre son objet et la vérité de l'homme. Les deux autres objectifs suscitent une position différente car ils nous mettent devant d'autres considérations. En effet, l'intervention sur le système des gènes, dans le but de renforcer ou d'exclure telle ou telle caractéristique des hommes, soulève la question de la quiddité de l'homme et celle de l'équilibre et de l'harmonie entre les constituants du nouvel homme, génétiquement modifié, de même qu'elle enfreint le principe d'égalité dans la dignité de tous les humains, en ceci qu'elle produit un arbitraire plus grave que celui qui se produit naturellement au cours de l'évolution du genre humain. Quant à l'intervention dans le but de vaincre la vieillesse et la mort, elle entend nous laisser croire que l'avènement de l'homme éternel, moyennant une modification génétique, est une éventualité dont la vie aurait laissé la mise en œuvre à l'homme, armé de science et de technologie, alors qu'elle-même a fait de la mort une partie intégrante de son dispositif et de la sagesse de sa continuité ».

12. L'absolu sectoriel et l'absolument absolu

"التأمل الرابع: المعنى والأفق الميتافيزيقي"، **النور والمعنى: تأملات**

على ضفاف الأمل، دار الطليعة، بيروت، 2018، ص 331-338.

« De par l'usage, l'absolu est un attribut répandu et usité dans de nombreux domaines. Mais c'est dans son contraire qu'il puise, le plus souvent, sa clarté. À l'absolu s'oppose le limité, l'absolu étant l'illimité. Or définir l'absolu de cette manière, à savoir par la négation de son contraire, et bien que l'on ait souvent à s'en contenter, n'est pas assez satisfaisant pour la raison. L'on ne peut, en effet, se passer d'une indication affirmative de ce qui constitue l'absoluité de l'absolu par l'attribution de ce qualificatif à une chose déterminée, pour que la négation de la limite vienne remplir une fonction de complétion et de confirmation. Si nous qualifions un pouvoir politique quelconque d'absolu (abstraction faite de la validité effective de cette qualification), cette assertion signifie immédiatement que ledit pouvoir agit sans limite aucune à sa volonté et à ses actes.

Quant à la signification complète de cette qualification, elle désigne un appareil politique exerçant son pouvoir sur l'ensemble du domaine public, en toutes

circonstances, uniquement comme il l'entend et sans que sa volonté ne soit limitée, y compris par une constitution. Dans le domaine de la physique, si nous qualifions une loi d'absolue, ceci signifie qu'elle s'applique à tous les cas concernés, sans exception ni conditions autres que celles relatives à son domaine physique précis. Ainsi, une chose n'est-elle qualifiée d'absolue que dans le sens où elle est une chose précise dans l'un des domaines de l'être, de la connaissance et de l'action. Par conséquent, au lieu de nous contenter de définir l'absolu comme le non-limité, nous soutenons que l'absolu est ce qui se confirme et se réalise d'une manière croissante dans un domaine déterminé sans limite, ni condition, ni exception, ni réserve autres que celles propres au domaine lui-même. Nous appelons l'absolu ainsi défini l'absolu sectoriel. (...)

À présent, posons-nous la question dont les éclaircissements précédents n'étaient que les prolégomènes : Que dire de l'absolument absolu, celui qui transparaît à l'horizon métaphysique et que nous sommes convenus de nommer l'absolu métaphysique ? Y a-t-il moyen de le définir, de le présenter et de le reconnaître ?

La première chose que nous pouvons en dire est qu'il surpasse tous les domaines. Son absoluté n'est pas fonction d'un secteur donné et n'en est pas un attribut. Elle s'impose dans et au-delà de tous les domaines, sinon il ne serait pas distingué de l'absolu sectoriel et de ce qui le dépasse dans les systèmes de secteurs. (...) Ceci signifie que l'absolument absolu ne peut être attribué, dans les limites de la connaissance que la conscience peut en avoir, qu'à l'Être lui-même en sa qualité de principe de la totalité des êtres sans exception. »

13. La liberté de pensée : son sens et ses limites

"التنبيهات الثانية: في معنى حرية التفكير وحدودها"، التبيهاات والحقيقة، ص 116-118.

« Nous déduisons de ce qui précède que le fait d'imposer des limites légales, régulatrices ou prohibitives, à la liberté de pensée, dans une société démocratique, fait partie des devoirs du pouvoir politique et est fonction de son appréciation des préjudices qui peuvent découler de l'exercice de cette liberté. Aussi y a-t-il des limites que le pouvoir politique est tenu de respecter dans son imposition de la régulation de la liberté de pensée, sachant qu'il peut échouer dans

sa mission (...). Et ce qui est vrai pour le pouvoir politique l'est aussi pour les autres pouvoirs dans leurs domaines respectifs. Si vous êtes membre d'un parti politique, la direction du parti a le droit de prendre, dans les limites de ses prérogatives et compétences, des mesures administratives déterminées à votre encontre quand vous faites des déclarations en contradiction avec la doctrine du parti, ces mesures devant à la fois respecter votre droit à la liberté de penser, de croyance et d'opinion, et tenir compte du devoir de la direction de préserver la doctrine du parti et son interprétation consensuelle.

Il en est de même si vous faites partie d'une institution religieuse ou de presse ou toute autre concernée par la production et la diffusion des idées. Mais, un examen plus attentif nous révèle que la question des limites de la liberté de penser, dans une société démocratique, est une question éthique avant d'être une question légale ou administrative. Le pouvoir, en soi, n'est pas domination. Les mesures qu'il prend concernant la liberté de pensée et d'expression s'inspirent d'un système de valeurs dont une partie concerne le pouvoir lui-même et dont les autres sont universelles. Et l'individu exerce

et défend son droit à la liberté de pensée et d'expression en s'appuyant sur un système de valeurs régi par la dignité inaliénable de tout homme. Car, quelle que soit la sacralité du droit à la liberté de pensée et d'expression, elle ne prime pas sur la sacralité des valeurs universelles fondamentales qui fondent l'humanité de l'homme. Plus encore, ces valeurs imprègnent la pensée de l'homme dès lors qu'il prend conscience du droit à la liberté de pensée et d'expression en pleine responsabilité. Les limites à cette liberté apparaissent alors comme garanties de l'honnêteté, de l'intégrité et de l'élévation vers l'humanité de l'homme. Pour ces raisons, nous disons que le fondement de la question des limites à la liberté de pensée et d'expression réside dans le « cogito moral ». Il est la source et la référence pour tout individu, comme pour toute autorité qui conçoit la liberté de pensée et d'expression comme valeur suprême, s'exerçant sous les auspices du droit.

C'est le « cogito moral » précisément qui nous dit pourquoi il nous faut nous abstenir de faire l'apologie de la guerre, ou d'inciter à la haine, à la discrimination raciale ou au terrorisme, et pourquoi il nous faut respecter certains garde-fous, en quête de lumière et

à l'aide de l'esprit critique, dans chacun des modes de la pensée, selon ses conditions et ses exigences. Le cogito moral affirme la liberté de pensée, à la recherche de la lumière, dans toute forme de pensée, religieuse ou pas, scientifique ou pas, etc. Mais il requiert que son exercice se fasse sans arrogance. Le cogito moral affirme la liberté d'expression, en s'appuyant sur la critique, à l'intérieur de chacun des modes de la pensée, mais il requiert que cela se fasse sans nihilisme. Il ne fait aucun doute que les restrictions dictées par la sagesse de la critique sans nihilisme requièrent une grande finesse de compréhension et beaucoup de lucidité morale, car son principe s'élève jusqu'à la distinction entre les personnes et leurs idées et fonde, dans la mesure du possible, la possibilité de dépasser tout conflit qui résulterait d'une critique outrancière revêtant les formes de l'humiliation, du mépris ou de l'insulte.

Concrètement, ceci signifie qu'il y a deux questions que nous devons nous poser concomitamment, à savoir : Quel est l'intérêt véritable de la liberté de pensée, de croyance et d'expression, si elle est la liberté de la critique offensante et humiliante qui transforme des personnes en victimes et les victimes

en projets de vengeance rancunière aveugle ? Et où tracer la ligne de démarcation entre la réception positive de la critique, en tant que catalyseur d'une meilleure défense de la croyance ou de l'opinion, et la réception négative, qui n'y voit qu'une provocation inacceptable dont il faut réclamer le retrait. Il n'est pas de réponse possible à ces deux questions en dehors du combat pour définir les limites de la liberté de pensée et en faveur de l'application rationnelle de la sagesse du cogito moral. En tout cas, il ne faut pas confondre la critique véritable avec la moquerie, la dérision, l'invective, le mépris, l'insulte ou le blasphème. C'est que le droit à la liberté de pensée est un droit à la liberté de critiquer et de retourner la critique, mais conformément à des règles déterminées, révisables à la lumière de l'évolution des conditions qui les ont établies, sous l'égide du cogito moral. Et si celui-ci n'exclut pas que la liberté de pensée puisse parfois prendre la forme de la raillerie, il refuse, assurément et de manière catégorique, qu'elle prenne la forme du mépris et de l'humiliation ».

14. Des êtres historiques

"تمهيد"، نحو مجتمع جديد: مقدمات أساسية في نقد المجتمع الطائفي (1970)، بيروت، دار الطليعة، ط 5، 1995، ص 9.

« Nous sommes des êtres historiques. Telle est la vérité dont nous devons explorer les profondeurs et les confins les plus reculés. Toute notre existence en dépend et le moindre de nos mouvements l'exprime. L'Histoire est le grand médiateur entre notre existence personnelle et notre existence naturelle. Nous devons donc déployer autant d'énergie pour en cerner les problèmes et en dévoiler les symboles et les secrets, que nous le faisons dans le domaine des sciences de la nature. L'ancienne harmonie entre l'homme et la nature n'est plus, et l'homme est devenu un être en lutte contre la nature et contre lui-même, autrement dit contre la nature et l'histoire.

La vision claire des dimensions de notre existence historique est un devoir prioritaire aux fins de déterminer notre identité et notre être et de décider de notre destin. Chacun de nous se situe dans une conjoncture individuelle et sociale qui fait elle-même partie d'une conjoncture historico-sociale. Le traitement pertinent des problèmes fondamentaux

auxquels nous faisons face débute au niveau social, non au niveau de l'individu ou de la communauté. C'est le seul devenir de la société qui détermine la valeur de l'existence des individus et des communautés ainsi que la place et le sens de leur participation à l'histoire. Si nous voulons prendre en main notre destin historique, nous devons nous considérer à travers le prisme de la société et de la conjoncture historique naturelle dont elle est une composante ».

**Nassar vu par ses
contemporains**

I-Le continuateur de la *Nahda*

Georges Corm

« L'œuvre intellectuelle de Nassif Nassar est en continuité et en complémentarité avec la pensée de la première *Nahda* arabe. Celle-ci commença avec le voyage de Rafea Al-Tahtaoui en France au début du XIX^e siècle et s'éteignit au lendemain de la deuxième guerre mondiale sous l'effet de plusieurs facteurs, où l'externe et l'interne s'enchevêtrent d'une manière très complexe. Ce qui suscite l'admiration dans la pensée de Nassif Nassar, c'est qu'à la différence de plusieurs penseurs arabes de la nouvelle génération, il prolonge le legs de la première *Nahda* arabe fondé sur l'interaction culturelle et intellectuelle entre le patrimoine arabe, d'une part, et la modernité européenne et occidentale, d'autre part. (...) »

Sa pensée est exemplaire de par sa conjonction, avec une éminente virtuosité, de la réflexion sur la tradition et du décryptage de l'évolution. Elle est,

par conséquent, une pensée moderne dans le sens le plus noble qui soit »⁽¹⁾.

« Nous sommes ici en face d'une œuvre riche et cohérente, fécondée par la vaste culture à la fois arabe et européenne de l'auteur. La pensée de Nassif Nassar n'est jamais purement spéculative ou abstraite, car elle motivée par les interrogations qui travaillent la pensée arabe depuis la *Nahda*, à savoir le développement d'une capacité d'adaptation positive et innovante à la modernité européenne conquérante »⁽²⁾.

II- L'un des grands philosophes du monde arabe

Abdelilah Belkeziz⁽³⁾

« En plus d'être l'un des grands philosophes du monde arabe, et au-delà, [Nassif Nassar] est notre maître, à nous tous, nous avons beaucoup appris de

(1) Voir :

جورج قرم، "ناصيف نصّار والحداثة العربيّة"، بسكال لُهود (إشراف)،
ناصيف نصّار: علم الاستقلال الفلسفيّ، سلسلة "إسم علم" 1،
2012، ط 2، ص 23.

(2) Voir : Georges Corm, *Pensée et politique dans le monde arabe. Contextes historiques et problématiques, XIX^e-XXI^e siècles*, Paris, La Découverte, 2015, p. 299.

(3) Penseur marocain, professeur de philosophie à l'Université Hasan II à Casablanca.

lui, nous qui avons été invités à ses banquets intellectuels, en admirateurs de sa manière de traiter ses questions et de sa détermination indéfectible à explorer des régions interdites, ou presque, à la recherche scientifique ou à pénétrer dans des secteurs défrichés par ses prédécesseurs et contemporains mais qu'il a lui-même abordés avec un outillage épistémique nouveau. Comment pourrions-nous ignorer [...] la contribution inédite et distinguée de cet érudit prolifique et extrêmement modeste à l'image de tous ses homologues parmi les grands maîtres ? »⁽¹⁾.

III-Un phénomène rare dans le paysage intellectuel arabe

Mohammad Nouredine Affaya⁽²⁾

« Les textes de Nassif Nassar se distinguent de l'ensemble des écrits arabes sur la philosophie, ou sur la pensée philosophique portant sur les questions

(1) Voir :

عبد الإله بلقزيز، "مقدمة"، ناصيف نصار: من الاستقلال الفلسفي إلى فلسفة الحضور، مرجع سابق، ص 8-9.

(2) Professeur de philosophie contemporaine et d'esthétique à la Faculté des lettres et des sciences humaines Mohammed V à Rabat.

de l'existence, le temps et l'homme dans l'espace arabe. C'est qu'il est hanté par le souci de philosopher et par la forte détermination à mobiliser les textes philosophiques d'une manière qui soutiendrait ses options et ferait de son texte un texte unique dans la production philosophique contemporaine (...). Nassar a opté, dès le début, pour la voie ardue, celle de l'aventure de la réflexion philosophique. Il s'agit là d'un phénomène rare dans la production intellectuelle arabe »⁽¹⁾.

IV-L'icône de l'indépendance philosophique

Ahmad Barqaoui⁽²⁾

« Si la philosophie est, comme le veut l'une de ses définitions célèbres, 'l'art de former, d'inventer, de fabriquer des concepts', force est de reconnaître que Nassif Nassar est un philosophe par excellence. Ce n'est pas là un jugement évaluatif, mais une

(1) Voir :

محمد نور الدين أفاية، "الذاتية والوعي الفلسفي بالوجود في نظرات ناصيف نصار"، عبد الإله بلقزيز (تحرير وتقديم)، **ناصر من الاستقلال الفلسفي إلى فلسفة الحضور**، ص 121-122.

(2) Penseur et poète palestinien-syrien. Ancien chef du Département de philosophie à la Faculté des lettres - Université de Damas.

affirmation adressée à ceux qui n'ont cessé de vociférer, dans le monde arabe : « Où sont les philosophes arabes ? », afin de les assurer que le souci philosopher contemporain est porté par des philosophes véritables (...).

Oui, après avoir tracé la voie de l'indépendance philosophique, Nassif Nassar est passé à la pratique effective de ladite indépendance »⁽¹⁾.

V- Un philosophe aux mérites multiples

Roger le Tourneau⁽²⁾

« ... Le livre [La pensée réaliste d'Ibn Khadun] ne manque pas d'intérêt parce que l'auteur possède une culture étendue, culture philosophique et culture islamique, qu'il connaît bien son Ibn Khaldoun et qu'il a l'esprit pénétrant. (...)

Après cette analyse pertinente, M. Nassar essaie de replacer Ibn Khaldoun dans le courant général de la

(1) Voir :

أحمد برقاي، "فلسفة السلطة عند ناصيف نصار والسلطة العربية"،
ناصر علم الاستقلال الفلسفي، ص 137-154.

(2) Historien et orientaliste français, fondateur de la « Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée ».

pensée musulmane. Il le montre isolé et même vilipendé par la plupart des hommes de son temps, mais il voit en lui aussi le continuateur de ses prédécesseurs en histoire musulmane, Tabari (X^e siècle), Mas'udi (X^e siècle) et Mawardi (XI^e siècle), et le compare, quand il s'agit de la vie de la cité seulement, à deux penseurs, l'un philosophe, l'autre théologien, Farabi (X^e siècle) et Ghazali (XI^e siècle). L'un et l'autre ont rêvé d'une sorte de Cité de Dieu sur terre où le bien finirait par l'emporter. Trois ou quatre siècles après eux, Ibn Khaldoun, après un examen minutieux des faits et une réflexion lucide sur ce qu'il a constaté s'inscrit en faux contre leur rêve : 'la pensée d'Ibn Khaldoun, c'est l'expression du désespoir de la philosophie'.

Le livre de M. Nassar soulèvera probablement des réactions dans des milieux divers et contribuera ainsi à relancer encore davantage les études khaldouniennes. Mais ce n'est pas là son seul mérite... »⁽¹⁾.

(1) Roger Le Tourneau. « Nassif Nassar, La pensée réaliste d'Ibn Khaldûn ». In : *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, 1967, n°4, p. 189-19.

VI-Philosopher dans le torrent

Mohamed Mesbahi⁽¹⁾

« Nous ne pouvons que reconnaître la difficulté de philosopher dans le monde arabe (...) c'est que dans le tumulte de l'histoire vivante, grouillant de contradictions et de fluctuations, il est difficile pour le 'penseur absolu' de se détacher du torrent politique pour préserver son indépendance, sa constance et sa volonté et trouver un point d'appui et de départ pour sa construction philosophique. Les horreurs passées et présentes qu'a connues le monde arabe en général et le Liban en particulier rendent difficile la réflexion sur les concepts théoriques, les valeurs absolues et les positions impartiales. Nassar a cependant pu résister au torrent arabe, sans se priver de s'y baigner plus qu'une fois, en ouvrant la voie à une philosophie qui aura sans doute une postérité »⁽²⁾.

(1) Penseur marocain. Directeur du Programme de Philosophie au *Doha Institute for Graduate Studies*.

(2) Voir :

محمد المصباحي، "جدلية العقل والمدينة في فلسفة ناصيف نصار"،
ناصر علم الاستقلال الفلسفي، ص 135.

VII- Un chef-d'œuvre intitulé : Le Soi et la présence

Mouchir Aoun ⁽¹⁾

« [*Le Soi et la présence*] est une somme de la pensée philosophique arabe relative aux questions de l'existence historique. Nassif Nassar l'a voulu une synthèse des recherches philosophiques sérieuses sur les questions de l'existence humaine historique. De ses mains, cet ouvrage émerge tel un chef-d'œuvre orné des plus beaux joyaux de l'esprit. Je me suis consacré à sa lecture pendant deux semaines, et il m'est apparu que chacun de ses chapitres mérite que l'on s'y arrête dans la révérence de l'écoute et de l'admiration, avant d'y pénétrer dans l'émerveillement de l'exploration et l'intelligence des profondeurs ».

VIII-Le jeune sexagénaire

Antoine Seif⁽²⁾

« L'étendard d'une philosophie indépendante que hissa un jeune philosophe, il y a maintenant quatre

(1) Penseur libanais, Professeur de philosophie à l'Université Libanaise.

(2) Intellectuel libanais, Professeur de Philosophie à l'Université Libanaise.

décennies, demeure fermement tenu par le jeune sexagénaire qu'il est devenu, et ce avec une détermination et une vivacité intellectuelle renouvelées concrétisant son appel pour la nahda arabe ». ⁽¹⁾

IX-Accepter le réel pour le changer

Souad Al-Hakim⁽²⁾

« En lisant Nassif Nassar ou en conversant avec lui, l'on saisit sa conviction que la philosophie est importante dans toute chose, et que toute chose dans la vie de l'homme a besoin d'elle... La mission de la philosophie se manifeste [...] dans une activité analytique théorique s'efforçant de comprendre le donné (autrement dit l'objet de la réflexion philosophique comme la situation sociale contemporaine, la vie morale, la chose publique etc.), d'en élucider le sens et d'en définir l'essence et la nature ; et une activité normative engagée qui transforme le donné en un objet d'action (...)

(1) Voir :

أنطوان سيف، "الاستقلال الفلسفي عند ناصيف نزار: مفهوم ومشروع طريق"، ص 91.

(2) Chercheuse libanaise, spécialiste du soufisme. Professeure de philosophie à l'Université Libanaise.

Cette attitude rationaliste vis-à-vis de l'existence dans toutes ses manifestations se fonde sur une position radicale caractérisée par l'acceptation philosophique du réel comme prélude à son changement. Ce consentement réside dans l'acceptation par l'homme de son essence qui lui est donnée pour forger, partant d'elle, son identité personnelle. [...]

Nassif Nassar qui a réalisé une réconciliation rationnelle entre son essence et son identité [...] est un philosophe dans son essence humaine, et un contributeur à la création du moment civilisationnel, comparable, au niveau philosophique à Aristote, Descartes et Kant ».

X- Philosophe de la *libraliyya takafouliyya*

Michael Frey⁽¹⁾

« Bien que le projet philosophique de Nassar soit ici abordé sous l'angle de sa libanité, il n'en reste pas moins qu'il exemplifie également la créativité intellectuelle apparemment inlassable qui s'est déchaînée dans le monde arabe suite à la déception

(1) Chercheur au *Forum Islam et Moyen-Orient* de l'Université de Berne.

des espoirs postcoloniaux dans les années 1960. [...] Mais la philosophie de Nassar garde toute sa pertinence au-delà même de ces discours arabes, notamment parce qu'elle se nourrit d'un retour aux textes philosophiques arabes classiques et modernes ainsi qu'à ceux occidentaux. [...] En outre, sa prétention à contribuer à la refondation du libéralisme avec sa *libraliyya takafuliyya* devrait retenir notre attention. [...] Surtout dans ce contexte, les réflexions de Nassar sur la liberté individuelle, la pensée rationnelle du citoyen, le sens commun et la société, doivent eux aussi intéresser les philosophes qui ne tiennent généralement pas compte des composants non-occidentaux dans leur réflexion »⁽¹⁾.

(1) Michael Frey, *Liberalismus mit Gemeinsinn: Die politische Philosophie Nassif Nassars im libanesischen Kontext* (Weilerswist: Vellbrück Wissenschaft, 2019, p. 20–21.

Bibliographie indicative

A. Ouvrages

- التنبهات والحقيقة: مقالات إضافية حول الفلسفة والديموقراطية، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2019.
- النور والمعنى: تأملات على ضفاف الأمل، بيروت، دار الطليعة، 2018.
- الديمقراطية والصراع العقائدي، بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2017.
- الإشارات والمسالك: من إيوان ابن رشد إلى رحاب العلمانية، بيروت، دار الطليعة، 2011.
- الذات والحضور: بحث في مبادئ الوجود التاريخي، بيروت، دار الطليعة، 2008.
- باب الحرية: انبثاق الوجود بالفعل، بيروت، دار الطليعة، 2003.
- مقالة في الوجود: قراءة نقدية في سيرة ذاتية فلسفية، بيروت، دار النهار، 2001.
- في التربية والسياسة: متى يصير الفرد في الدول العربية مواطناً؟، بيروت، دار الطليعة، 2000.
- التفكير والهجرة: من التراث إلى النهضة العربية الثانية، بيروت، دار النهار للنشر، 1997.
- منطلق السلطة: مدخل إلى فلسفة الأمر، بيروت، دار أمواج، 1995.
- الأيديولوجية على المحك: فصول جديدة في تحليل الأيديولوجية ونقدها، بيروت، دار الطليعة، 1994.

- تصوُّرات الأُمَّة المعاصرة: دراسة تحليليَّة لمفاهيم الأُمَّة في الفكر العربيِّ الحديث والمعاصر، الكويت، مؤسَّسة الكويت للتقدُّم العلميِّ، 1986.
- مطارحات للعقل الملتزم: في بعض مشكلات السياسة والدين والأيدولوجيَّة، بيروت، دار الطليعة، 1986.
- الفلسفة في معركة الأيدولوجيَّة: أطروحات في تحليل الأيدولوجيَّة وتحرير الفلسفة من هيمنتها، بيروت، دار الطليعة، 1980.
- مفهوم الأُمَّة بين الدين والتاريخ: دراسة في مدلول الأُمَّة في التراث العربيِّ الإسلاميِّ، بيروت، دار الطليعة، 1978.
- طريق الاستقلال الفلسفيِّ: سبيل الفكر العربيِّ إلى الحرِّيَّة والإبداع، بيروت، دار الطليعة، 1975.
- نحو مجتمع جديد: مقدِّمات أساسيَّة في نقد المجتمع الطائفيِّ، بيروت، دار النهار، 1970.
- **La pensée réaliste d'Ibn Khaldun**, Paris, P.U.F, 1967.⁽¹⁾

(1) Traduit en espagnol (*El pensamiento realista de Ibn Jaldun*, Mexico, Fondo de cultura economica, 1980), en arabe (**الفكر الواقعي عند ابن خلدون : تفسير تحليلي ونقدي لفكر ابن خلدون أندیشه**) (في بنيته ومعناه، بيروت، دار الطليعة، 1981 et en persan (**واقع كراي ابن خلدون، تهران دانشكاهي، 1982**). Réédité, en 1997, aux Presses Universitaires de France, dans la collection « Dito ».

B. Articles

- "Sa'adeh and the concept of regional nationalism". In: *Antun Sa'adeh. The Man, His Thought: An Anthology*, ed. Adel Beshara (Reading: Ithaca Press), 2007, p. 17-45.
- « Averroès ou la philosophie encerclée ». In : *Averroes (1126-1198) oder der Triumph des Rationalismus*. Internationales Symposium anlässlich des 800. Todestages des islamischen Philosophen. Heidelberg, 7.–11. Oktober 1998, ed. Raif Georges Khoury (Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter, 2002, p. 117–138.
- « Gabriel Marcel. De l'existence à l'être ». In : *Annales de philosophie* 15, 1994, p. 21-43.
- « La méthode ontologique de Gabriel Marcel ». In : *Annales de philosophie* 14, 1993, p. 25–36.
- « La critique du cogito chez Gabriel Marcel ». In : *Annales de philosophie* 13, 1992, p. 1–15.
- « Réflexions sur le réalisme politique d'Aristote et d'Ibn Khaldoun ». In : *Annales de Philosophie* 12, 1991, p. 57–64.
- « Le mystère de l'être dans le théâtre de Gabriel Marcel ». In : *Annales de lettres françaises* 7-8, 1989-1990, p. 87–105.
- « Les chrétiens et les alternatives culturelles au Liban : Éléments pour une enquête ». In *La nouvelle société libanaise dans la perception des fa'aliyât (Decision-Makers) des communautés chrétiennes (3)* - Études et rapports, Kaslik-Liban, 1984, p. 181-192.
- « Entre l'éclatement et la fusion ». In : *Esprit*, 1983, n° 77/78 (5/6), p. 86–90.
- « Remarques sur la renaissance de la philosophie dans la culture arabe moderne ». In : *Renaissance du Monde Arabe. Colloque interarabe de Louvain*, ed. Anouar Abdel-Malek, Abdel-Aziz Belal, Hassan Hanafi (Gembloux: Duculot), 1972, p. 331–341.
- « Le Maître d'Ibn Khaldūn: Al-Ābilī ». In: *Studia Islamica*, 1964, vol. 20, p. 103–114.

Études sur l'œuvre de Nassar

A. Ouvrages

- آيت الزين، عبد الواحد، الإنتاج الفلسفي في الفكر العربي المعاصر في أطروحات ناصيف نصّار، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربيّة، 2020.
- بلقزيز، عبد الإله (تحرير وتقديم)، ناصيف نصّار: من الاستقلال الفلسفي إلى فلسفة الحضور، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربيّة، 2014.
- لحد، بسكال (إشراف)، ناصيف نصّار: علم الاستقلال الفلسفي، منشورات الجامعة الأنطونية، سلسلة "إسم علم 1"، طبعة أولى، 2008، طبعة ثانية مزيّدة، 2012.
- لحد، بسكال، فلسفة العلوم بتوقيت بيروت: الحاج وحبشي ونصّار إزاء العلم وقضاياها، الكسليك، منشورات جامعة الروح القدس، 2017.
- نعمة، هدى، أبرز مسالك الفكر العلماني والإصلاحي العربيّ: من ناصيف اليازجي إلى ناصيف نصّار، الكسليك، منشورات جامعة الروح القدس، 2013.
- عطية، أحمد عبد الحليم (إشراف)، ناصيف نصّار: الحداثة وفلسفة السلطة والحريّة، إصدارات ملتقى الفلاسفة العرب، 2016.
- Frey, M., **Liberalismus mit Gemeinsinn: Die politische Philosophie Nassif Nassars im libanesischen Kontext.** Velbrueck GmbH, 2019.

B. Articles

- أبو طيب، رشيد، "من إيوان ابن رشد إلى رحاب العلمانية... قطيعة مع القراءة البكائية للتراث"، موقع قنطرة، 2011:

http://www.arabphilosophers.com/Arabic/aphilosophers/acontemporary/acontemporary-names/Nassar/M/From_Ibn_Rushd.htm

- آيت الزين، عبد الواحد، "ناصر: نحو منطق مغاير للسلطة"، *مجلة المستقبل العربي*، ع 475، 2008.

- الدبس، ربيع، "ناصر فيلسوفاً"، *أفق*، مؤسسة الفكر العربي، 2020.

- الحلو، كرم، "ناصر يقرأ التحولات العربية بعين فلسفية تنويرية"، *الإنديبندنت عربيّة*، شهر أبريل، 2009.

- الحلو، كرم، "ناصر يحزّر الفكر الفلسفيّ بالعقل والفعل"، *النهار العربيّ*، شهر تشرين الأول، 2020.

- المصباحي، محمّد، "قراءة في كتاب الذات والحضور"، *مجلة المستقبل العربيّ*، ع 424، 2014.

- العكرة، أدونيس، "ناصر في معركة الاستقلال الفلسفيّ". *أعمال الندوة الفلسفية الثانية عشرة: الفلسفة في الوطن العربيّ في مائة عام*، الجمعية الفلسفية المصرية، مركز دراسات الوحدة العربية، ص 531-539، 2003.

- أفاية، محمد نور الدين، "الذاتية والوعي الفلسفيّ بالوجود في نظرات ناصر"، *مجلة المستقبل العربيّ*، ع 424، ص 92-103، 2014.

- بلقيز، عبد الإله، "العقلانية الفلسفية العربية في مرآة ناصر"، *ملحق الخليج الثقافيّ*، 25 نوفمبر 2013.

- بنحمان، محمّد، "الدين والسلطة من منظور ناصر"، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، 25 أبريل 2017:

<https://www.mominoun.com/pdf1/2017-02/nassif.pdf>

- طالب محمد كريم، "الاستقلال الفلسفي في الفكر العربي المعاصر: ناصيف نصار أنموذجاً" (رسالة ماجستير غير منشورة)، الجامعة المستنصرية، بغداد، 2010.

- لُحود، بَسْكال، "بحثاً عن لبنان ناصيف نصار"،

Marie Fayad (dir.), **Questions intemporelles : État de droit, éthique médicale, ontologie libanaise**, Kaslik, PUSEK, p. 19-32, 2017.

- لُحود، بَسْكال، "ناصر والنهضة العربيّة الثانية"، *مجلة اتّجاه*، ع 31، 2015.

- لُحود، بَسْكال، "ناصر: فيلسوف النهضة العربيّة الثانية"، مشير باسيل عون (تحرير)، **الفكر الفلسفي المعاصر في لبنان**، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربيّة، 2017.

- منصور، إلهام، "أين نموذج قول ناصيف نصار"، *مجلة الفكر العربي المعاصر*، مج 27، ع 137-136، ص 167-160، 2006.

- مقورة، جلول، "التاريخ الفلسفي للعرب بين الاستغلال والاستقلال"، موقع جامعة محمد بوضياف المسيلة، 2018،

<http://dspace.univ-msila.dz:8080/xmlui/handle/123456789/14322>

- نفاذي، السيّد، "ناصر والأيدولوجيا: علمية أم سلفية"، *مجلة أوراق فلسفية*، القاهرة، ع 43، ص 305-328، 2016.

- علي، غيضان السيّد، "الاستقلال الفلسفي ومقاومة التغريب عند ناصيف نصار"، موقع مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، 2016،

<https://www.mominoun.com/tags/36183>

- Aoun, M., « L'humain créateur de son humanité », in : *L'orient Littéraire*, n° 6, 2009,

http://lorientlitteraire.com/article_details.php?cid=16&nid=5184

- Recker, C., "Nasif Nassar and the Quest for a Second Arab Nahda". **Arab Liberal Thought after 1967**, Hatina M., Schumann C. (eds), Palgrave Macmillan, New York, p. 119-134, 2015.