

# *Journée mondiale de la philosophie Rabat 2006*



Organisation  
des Nations Unies  
pour l'éducation,  
la science et la culture

## **Bureau à Rabat**

Bureau multipays pour l'Algérie,  
la Mauritanie, le Maroc  
et la Tunisie



*Cinquième journée  
de la philosophie  
à Rabat 2006*

*Textes choisis*

*Ces actes font partie de la série  
journée mondiale de la philosophie,  
UNESCO (10 livrets)*

*Journée mondiale  
de la philosophie  
Rabat 2006*

Les désignations employées dans cette publication et la présentation des données qui y figurent n'impliquent de la part de l'UNESCO aucune prise de position quant au statut juridique des pays, territoires, villes ou zones, ou leurs autorités, ni quant au tracé de leurs frontières ou limites.

Les idées et opinions exprimées dans cette publication sont celles des auteurs ; elles ne reflètent pas nécessairement les points de vue de l'UNESCO et n'engagent en aucune façon l'Organisation.

Les actes de ce Colloque n'auraient pu voir le jour sans les efforts continus et conjugués : du Secteur des Sciences sociales et humaines du Bureau multipays de l'UNESCO à Rabat :

- Souria Saad-Zoy,
- Btissam Zahaf,
- Ahmed Zaouche

et de la Commission nationale marocaine pour l'UNESCO

Les textes ont été réunis par Ali Benmakhlouf.

Révision : Isabelle Hannebicque.

Mise en page et graphisme de la couverture : Khadija Kaissoumi.

Publié en 2012 par l'Organisation des Nations Unies  
pour l'éducation, la science et la culture  
Bureau multipays de l'UNESCO à Rabat  
Secteur des Sciences sociales et humaines  
35 Avenue du 16 novembre (BP 1777)  
Agdal, Rabat, Maroc  
<http://rabat.unesco.org/shs>

© UNESCO 2012  
Tous droits réservés  
ISBN – 978-92-3-001034-8

---

## Sommaire

---

Ali BENMAKHOLOUF	
<b>Introduction</b> .....	5
Bensalem Himmich	
<b>La philosophie et la condition du monde moderne</b> .....	9
Un déficit de reconnaissance .....	13
Une mondialisation en question .....	16
Hégémonisme et dépendance .....	20
Promouvoir une démocratie globale.....	29
Plaider pour un ordre mondial concerté et humanisé .....	30
Euvrer pour une philosophie de « la paix perpétuelle » .....	31

### I. Philosophie, langues et diversité culturelles

Jean-Louis POIRIER	
<b>Philosophie, diversité et communication culturelles</b> .....	37
Abdessalam BENMAISSA	
<b>Philosophie et obstacles à l'alliance des cultures</b> .....	41
Juan Martos QUESADA	
<b>Philosophie et tolérance dans Al-Andalus</b> .....	47
Ali BENMAKHOLOUF	
<b>La signification au risque de la traduction</b> .....	55
La préséance de la traduction sur la signification.....	55
Traduction, tradition, interprétation .....	57
La signification : résultat de plusieurs explorations .....	59
Traduction littérale et contresens.....	60
Équivalence ou transposition ?.....	63
Mohamed MAOUHOUB	
<b>Les limites de la traduction</b> .....	67

## II. Philosophie et mondialité

Azelarabe Lahkim BENNANI	
<b>Les entraves culturelles au dialogue Nord-Sud</b> .....	77
Introduction .....	77
L'héritage grec dans la philosophie arabe .....	78
Mondialisation et unicité du monde .....	83
Rôle de l'intellectuel dans le dialogue Nord-Sud .....	87
Conclusion .....	88
Mustapha CHERIF	
<b>La philosophie et le droit à la différence</b> .....	91
Jean FERRARI	
<b>Quels fondements pour un ordre mondial juste et solidaire ?</b> .....	105
William L. MCBRIDE	
<b>Fondements pour un ordre juste et solidaire du monde</b> .....	115

## III. Citoyenneté et droits humains

Aminata DIAW-CISSE	
<b>De la civilité à la convivialité : la déconstruction de la modernité</b> .....	127
La modernité comme lieu d'expression de la civilité et de la traduction patriarcale .....	129
De la civilité à la convivialité : la femme sous l'arbre à palabre .....	136
Mohamed WAKIDI	
<b>La société des droits de l'homme est-elle possible ?</b> .....	145
Abdou FILALI-ANSARY	
<b>Religions et société ouverte</b> .....	153
Tanella BONI	
<b>Qu'est-ce que la solidarité ?</b> .....	163
Agir ensemble pour une vie plus humaine .....	164
Au-delà de la loi .....	168
La solidarité dans le cadre de l'ordre mondial .....	170
Conclusion : par-delà dette et dépendance .....	174
Mouncef ABDELHAK	
<b>Le philosophe et la citoyenneté</b> .....	177
<b>Présentation des auteurs</b> .....	189

---

## Introduction

---

**Ali BENMAKHOLOUF\***

L'effervescence qu'a connue la Journée mondiale de la philosophie en novembre 2006, à Rabat au Maroc, est ici prolongée par la publication des textes qui ont été discutés lors des différentes tables rondes.

Le souci d'une philosophie de l'histoire qui rattrape l'histoire par les enjeux liés à la détresse du monde, et qu'une simple étude des faits ne voit pas, est pour M. Bensalem Himmich un souci philosophique. Sur fond d'une défense de la philosophie, M. Himmich retrace un panorama de l'hégémonie dans le monde et prône une philosophie qui, par les valeurs de paix, apparaît comme un îlot de résistance contre toutes les formes de domination qui dégradent les hommes et les cultures vulnérables.

En prenant comme exemple l'Andalousie du X<sup>e</sup> et du XI<sup>e</sup> siècle, M. Juan Martos Quesada montre comment s'est réalisée dans l'histoire une coexistence de peuples de religions différentes. Ce qui fut possible un jour peut le redevenir. L'insistance sur les échanges marchands entre le Maghreb et l'Andalousie donne aussi la mesure des échanges culturels. Le hiatus aujourd'hui entre ces deux types d'échanges pose problème. Ce dernier se

---

\* Professeur des universités, enseigne la philosophie à l'Université de Nice Sophia-Antipolis (France).

reformule de différentes façons dans la communication de M. Mustapha Cherif : comment envisager le maintien et l'expression d'une spécificité culturelle à l'heure d'une mondialisation qui progresse en même temps qu'une indifférenciation des cultures et des peuples ? La crispation sur des identités en péril sous la forme d'une lutte menée par des fondamentalistes devrait inquiéter : le problème qu'elle cherche à résoudre se développe comme un symptôme et non comme une solution.

C'est qu'il importe, à partir de la Déclaration universelle des droits de l'homme (M. Mohamed Wakidi) et d'un dialogue raisonné Nord-Sud (M. Azelarabe Lahkim Bennani), de repenser les conditions d'une construction de passerelles culturelles et économiques afin que les échanges entre les peuples ne prennent pas la forme d'une hégémonie de certains États sur d'autres États. La question politique aujourd'hui ne peut faire l'économie de celle de l'hégémonie : comment un État particulier fait-il porter sur la scène internationale sa prétention à représenter ou à incarner l'universel ?

Le retour à des textes fondateurs, comme ceux d'Emmanuel Kant insistant sur la nécessité de sauver l'honneur de la raison et de contribuer à inscrire dans l'histoire des hommes l'effet régulateur d'une idée de la paix (M. Jean Ferrari), s'impose donc pour déjouer intellectuellement cette prétention à l'universel qui fait les politiques hégémoniques. Sans les idées de justice et de solidarité, l'ordre mondial ne peut que se transformer en un chaos généralisé (M. William L. McBride). La philosophie contribue à mettre au premier plan ces éléments organisateurs « d'un vivre ensemble meilleur » que sont la justice et la solidarité (Mme Tanella Boni).

La Journée mondiale de la philosophie est ce moment où, venus de partout, les philosophes cherchent à mettre les mots justes sur les situations vécues

par les peuples. Qui dit mot juste, dit langue, communication : la justesse des mots est une contribution majeure à la justice entre les hommes. De nombreux conflits dans le monde naissent d'un désaccord des interprétations des textes de loi, des textes sacrés. Il importe d'abord d'assurer des traductions multiples d'un même texte pour mieux mesurer, non pas seulement ce qui est perdu en traduction, mais aussi ce qui n'est pas stable dans les significations.

Rien n'est plus mystificateur d'un sens figé ou essentialisé. Les communications de M. Mohamed Maouhoub et de M. Ali Benmakhlouf rappellent la nécessité de traduire de façon continue les textes, voire les mêmes textes, pour montrer que l'accès à la signification se fait d'abord par la traduction et non par une immersion spontanée dans un idiome particulier. « Pour comprendre une langue, il faut au moins en posséder deux », dit Barbara Cassin. La contribution de M. Abdou Filali-Ansary montre, sur la base de l'interprétation du Coran proposée par M. Ali Abderrazek, comment une lecture attentive aux éléments récurrents, à la syntaxe, livre, hors préjugés, hors projection d'un sens attendu, des manières renouvelées de lire un texte que beaucoup récitent par cœur sans vraiment l'interroger. Parvenir à séparer la pensée d'avec elle-même pour éviter les effets spontanés du préjugé, prendre appui sur la diversité culturelle (M. Jean-Louis Poirier) pour prendre la mesure de l'idée, ce sont là des tâches philosophiques qu'une Journée mondiale de la philosophie, comme celle qui a eu lieu à Rabat les 15-18 novembre 2006, a rappelées avec conviction et responsabilité.

---

## Conférence d'ouverture

### La philosophie et la condition du monde moderne

---

**Bensalem HIMMICH\***

Mesdames, Messieurs,

Bienvenue dans ce pays, le Maroc, où l'un des meilleurs moments de son rapport à l'histoire de la philosophie fut incarné par le maroco-andalou Ibn Rushd (ou Averroès pour les Latins) qui, recevant de vive voix à Marrakech une requête du Sultan marocain Abû Yaqûb, y répondit en s'employant avec ferveur et abnégation à faire le point, par le commentaire et la réflexion, sur l'état des lieux du savoir humain incarné par l'aristotélisme. Grâce à ses travaux et à ceux d'autres philosophes musulmans, les chrétiens du Moyen Âge et de la Renaissance européenne s'approprièrent l'héritage gréco-arabe et apprirent à philosopher.

---

\* Philosophe, romancier et scénariste marocain, Bensalem Himmich est l'auteur de nombreux ouvrages (en arabe et en français). Trois de ses romans sont traduits en plusieurs langues. Il est lauréat de prix et distinctions : Prix de la critique arabe (1990), Prix Naguib Mahfouz (2002), Prix Grand Atlas (2003), Prix Sharjah-UNESCO (2003), Diplôme et médaille de la Société académique Arts-Sciences-Lettres (Paris, 2009) pour l'ensemble de son œuvre, Prix Naguib Mahfouz de l'Union des écrivains d'Égypte (2009), etc.

Chers collègues,

Tout philosophe contemporain sait à part soi que notre vie politique, civile et culturelle, souffre d'un grave déficit philosophique, c'est-à-dire d'une raréfaction ou d'un amenuisement de la pensée sur notre existence face aux épreuves du temps et du monde. Pour tenter d'y remédier, il faudrait d'abord capter des points d'appui et de repère, avoir notre part du feu de Prométhée et décliner notre modernité comme production de notre raison d'être dans l'histoire. Tâche ardue mais ô combien vitale ! Qui requiert des découvreurs non des glaneurs, des créateurs non des receleurs.

Emmanuel Kant avait posé les trois grandes questions qui définissent le champ de la philosophie : « Que puis-je savoir ? Que dois-je faire ? Que m'est-il permis d'espérer ? » Et toutes procèdent en amont d'une seule et unique question : qu'est-ce que l'homme ? Certes, il s'agit là pour la pensée philosophique de créneaux formels, qui, n'étant ni exclusifs ni limitatifs, peuvent en générer d'autres et promouvoir ce qui dans le kantisme est resté latent ou en friche comme, par exemple, la philosophie de l'histoire, laquelle, de par ses thématiques, ses concepts et ses parcours, devrait être le principal levier susceptible de prémunir la pensée philosophique contre l'onanisme et la logomachie en vogue dans certains courants contemporains. Chaque partenaire dans l'œuvre philosophique en mouvement pourra donc y apporter sa part de lumière, exprimant son souci du réel et du concept, ainsi que son discours sur le monde où il évolue en tant que philosophe mais aussi comme citoyen. C'est sur le terrain de la philosophie de l'histoire que les protagonistes de ladite œuvre pourront revisiter les cultures et sagesse orientales, africaines, latino-américaines et asiatiques et, fortes de leur suc philosophique, réfléchir sur les grands thèmes et nœuds du monde moderne.

Après la critique kantienne des antinomies et paralogismes de la raison pure, la philosophie ne peut plus être réductible à la métaphysique, surtout celle où nous devrions apposer avec Voltaire le mot : *non liquet*, « ce n'est pas clair ». Ainsi, la pensée philosophique a-t-elle développé – comme en témoigne son histoire – toute une multitude de courants d'idées aussi variés qu'antagonistes, et dont certains se situent aux antipodes de la métaphysique pure, c'est-à-dire à propos même des choses et des préoccupations temporelles et empiriques.

La philosophie étant donc plurale, évolutive et irréductible à une quelconque essence anhistorique ou religieuse comme à aucune idolâtrie déifiante, Hegel est allé jusqu'à faire d'elle l'intellection du vécu historique, et de l'histoire, le devenir de la philosophie. C'est dire que nul ne doit interdire à celle-ci un droit de cité dans les vastes champs de l'histoire pour la vie, tant qu'elle peut en légitimer le bien-fondé et mériter le titre par la qualité et les performances de ses travaux. Les études accomplies par Michel Foucault sur l'histoire de la folie à l'âge classique, de l'institution carcérale et de la sexualité, et celles d'Edgar Morin sur la complexité humaine et les méthodes d'approches pluridisciplinaires donnent un bel exemple d'une intervention riche et pertinente du philosophe dans des sujets longtemps considérés comme la chasse gardée et le domaine exclusif des historiens.

Présentement, face à l'état des lieux sur cette terre, qu'on s'accorde à dire qu'il n'est ni rassurant ni prometteur, les philosophes, en tant qu'hommes de dialogue et de culture et « fonctionnaires de l'humanité », selon Edmund Husserl, ne peuvent que persister dans leur résistance au mal multiforme, aux dérives de toutes sortes ainsi qu'au déficit philosophique prégnant ; car,

de par leur vocation, ils demeurent généralement rétifs au défaitisme, au cynisme et au désenchantement.

Par conséquent, qui donc mieux que les philosophes peuvent repenser les fondements d'un ordre mondial juste et solidaire ! Cependant, tout discours injonctif et moralisant mis à part, la pensée philosophique dans le monde présent devra œuvrer au redéploiement d'une des vocations premières de la philosophie, qui est d'être une intellection des phénomènes de l'histoire (cité, rapports humains et chose publique), de saisir leurs problèmes à la racine, c'est-à-dire, en l'occurrence, les causes des déficits croissants dont souffrent les valeurs de la solidarité et de la justice dans le désordre mondial en cours.

Le dialogue, cheville ouvrière de la philosophie (du grec *dia* : à travers et *logos* : parole, entretien, raison), nous en connaissons les vertus curatives et à tout le moins conciliatrices et apaisantes dans les durs moments de tensions et de crises humaines. Platon en a fait le substrat formel de son œuvre philosophique, et son maître Socrate une méthode d'accouchement des esprits (*maïeutique*) et de frottement dialectique des consciences à même de faire jaillir la lumière. Tout le développement des civilisations à leurs moments florissants et propulsifs est redevable au dialogue comme gage d'ouverture et de volonté de communication, et comme dynamique productive des conditions d'une culture de la reconnaissance et de la paix.

Le dialogue philosophique s'assigne, entre autres finalités, celle d'ériger en tendance lourde la volonté d'en venir toujours aux mots pour exorciser la désastreuse tentation d'en venir aux mains (tensions, conflits, guerres...). Ledit dialogue étant ainsi de plus en plus sollicité et requis, les mots dans les échanges de paroles et d'idées devraient avoir des sens affinés, concertés et

donc épurés des amalgames et imprécisions sémantiques, source de tant de mésententes et de préjugés. C'est dans ce sens que Hegel écrit : « On peut dire que l'affaire de l'écrivain, et en particulier du philosophe, c'est de découvrir des vérités, de dire des vérités, de répandre des vérités et des concepts valables »<sup>1</sup> ; c'est aussi pour cette même cause que le Cercle de Vienne et les travaux de Wittgenstein, Austin, Habermas ont assigné à la philosophie la tâche de débusquer les idées floues et les non-sens en déjouant les pièges du langage.

Si donc le dialogue philosophique entre, et sur les civilisations demeure contre vents et marées un impératif catégorique et une pratique obligée, on a tout intérêt à diagnostiquer et à analyser les difficultés et embûches auxquelles, sous nos yeux, il ne cesse de se heurter réellement et fortement. En voici brièvement quelques-unes des plus saillantes et nocives.

## Un déficit de reconnaissance

La reconnaissance (fondée sur une volonté de connaissance de l'autre) est, faut-il le rappeler, le seul antidote contre la montée des ignorances et des haines entre les nations et les peuples, autrement dit contre la source de tant de malheurs et de conflits régionaux ou à l'échelle du monde. L'enseignement est l'un des grands chantiers où l'on peut instituer et promouvoir la connaissance des différentes aires de culture et de civilisation. Or, l'enseignement de la civilisation arabe et islamique, par exemple, est en train de se rétrécir comme une peau de chagrin, même en Europe où il a eu

---

<sup>1</sup> Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1820. *Principes de la philosophie du droit*. Trad. Jean-François Kervégan. Paris : PUF, coll. Quadrages, 2003.

depuis le Moyen Âge une longue et riche tradition, bien que ponctuée de troubles et de tensions.

Les nouveaux spécialistes du monde musulman, tournés dans leur majorité vers les recherches anthropologiques et politiques et les monographies empiriques parcellaires, se font experts du segmentarisme, de l'or noir, de la géostratégie globale et des mouvements dits islamistes. Les spécialistes de ces mouvements, les plus médiatisés, n'ayant d'intérêt que pour l'objet de leurs propres travaux, finissent par mettre entre parenthèses les élites démocrates et modernistes, comme si elles étaient non représentatives ou non significatives, sans parler du fait palpable que des pans entiers de la culture tant religieuse que profane, et de l'histoire réelle des sociétés étudiées, ne forment pour eux, et plus encore pour l'opinion publique occidentale, qu'un trou noir, polymorphe et immense, et en tout cas générateur d'attitudes d'occultation et d'indifférence.

Un exemple parmi d'autres, celui d'Ibn Khaldûn (dont 2006 fut le 6<sup>e</sup> centenaire de sa mort) illustre, à lui seul, combien la plupart des chercheurs et penseurs occidentaux demeurent peu soucieux d'intégrer à leur culture générale tout autre savoir non apparenté au leur, laissant à des disciplines spécifiques, tel l'orientalisme, le soin de s'en occuper. Certains, et non des moindres, vont même jusqu'à manifester à l'égard des cultures non-occidentales une certaine volonté de non-savoir (ou de non-recevoir) préjudiciable au principe de la reconnaissance et au devoir d'ouverture et de dialogue. C'est ainsi que Jacqueline de Romilly écrit :

« Nul n'a plus jamais tenté d'écrire l'histoire à la manière de Thucydide, en insérant une interprétation en profondeur au sein d'un exposé objectif, et en faisant du récit une sorte de démonstration. Nul

n'a jamais introduit dans l'histoire toutes ces maximes générales, étayant des arguments contradictoires, ni toutes ces réflexions qui parlent de l'homme, de la « nature humaine », de ce qui « se passe en général » dans telle situation donnée, et pourquoi. »<sup>2</sup>

À lire ce jugement incisif, péremptoire et sans appel sous la plume de cette honorable helléniste et académicienne, dont on partage l'admiration pour le V<sup>e</sup> siècle grec sans pourtant céder à quelque panhellénisme, on regrette qu'elle n'ait pas fait au moins exception d'Ibn Khaldûn, comparable en plusieurs points à Thucydide et accessible en traduction française depuis 1868. D'une part, on peut citer au même chapitre de cette méconnaissance les travaux de Collingwood, Walsh, Cassirer, Momigliano, et bien d'autres de même nature philosophique, comme *La naissance de l'histoire* de François Châtelet, sans oublier ceux plus connus de Michel Foucault, etc.

D'autre part, depuis tout ce temps qu'on martèle et répand des mots démoralisants, tels « arriération » et « sous-développement », les élites, parfois même celles du Sud, finissent le plus souvent sur le plan de la pensée philosophique par les faire passer du statut d'attributs conjoncturels, et donc surmontables, à celui d'essences coriaces et perdurables. Comment alors ne pas en être malade, même à notre corps défendant ? Des euphémismes comme « pays en voie de développement » ou « pays émergents » ne parviennent pas à dissimuler cet amalgame largement répandu dans l'opinion occidentale entre sous-développement infrastructurel et cultures sous-

---

<sup>2</sup> Romilly, Jacqueline (de). 1992. *Pourquoi la Grèce ?* Paris : Éd. De Fallois, p. 176. Armand Cuvillier (pourtant auteur de la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle) se contente, quant à lui, dans son célèbre *Manuel de sociologie*, d'une note de bas de page, dite en ces termes : « Il semble que l'un des créateurs de la Philosophie de l'histoire fut le philosophe Ibn Khaldûn (1332-1406). »

développées. Que de tâches à accomplir pour que le potentiel culturel et philosophique de ces pays ne continue pas à être arrimé à leurs contre-performances économiques et techniques ! Comme l'écrivait Herder : « Quoi que je sois ! Le ciel crie à la terre que, comme toute chose, moi aussi à ma place j'ai un sens. »<sup>3</sup>

## Une mondialisation en question

Certes, tout philosophe humaniste, depuis Socrate, sait à part soi que le monde comme il va est contestable, mais encore faut-il aujourd'hui que cet état de conscience trouvât une de ses expressions fortes dans des indicateurs et constats, témoins des déséquilibres et disparités à l'échelle des nations et des sociétés ainsi que du mal de vivre de la grande majorité des terriens.

Avec la mondialisation en cours, la tendance du capitalisme avancé des multinationales et des grandes places financières est de condamner les pays du Sud à jouer des rôles dans un monde qui échappe largement à leur maîtrise et encore plus à leur contrôle ; un monde où la priorité absolue est aux performances productives et aux comportements compétitifs débridés, anomiques et sans véritable prise en compte de la grande fracture entre les pays globalisateurs du Nord (600 millions d'habitants qui accaparent 80 % des revenus mondiaux) et ceux mondialisés du Sud (une population dépassant les 5 milliards dont 900 millions ne mangent pas à leur faim). Et cette fracture est mesurable tant au niveau des capacités économiques et médiatiques qu'à celui de la connaissance et de la recherche scientifique. Il

---

<sup>3</sup> Herder, Johann Gottfried. 1964. *Une autre philosophie de l'histoire*. Paris : éd. Aubier, p. 307.

en résulte que des notions telles *global village* (McLuhan) ou les nouvelles technologies (le numérique et l'Internet) ne sont, pour ces pays démunis, que de simples métaphores et des outils à usage très restreint ou privé.

Depuis la création de l'OMC en 1995, les doutes subsistent sur les garanties contre les tendances protectionnistes au sein des pays européens, voire à l'échelle de l'Union européenne elle-même, au cas où ces pays, pris dans la nasse de l'austérité et sous les menaces de récession, n'arrivent pas à résorber les multiples crises et difficultés internes dues aux 20 millions de chômeurs, aux 50 millions de pauvres, à la précarité de l'emploi, à « la fracture sociale », aux problèmes de l'environnement, à la xénophobie et au racisme latent ou en acte.

Parmi les maîtres du monde, 400 personnes richissimes (dont 150 sont originaires des pays pétroliers du Sud) détiennent à eux seuls l'équivalent de la totalité des dettes extérieures de l'ensemble des pays dits en voie de développement. Le montant de leurs fortunes personnelles dépasse de loin ce que gagnent annuellement 50 % des habitants des pays les plus pauvres (soit quelque 3 milliards de personnes).

Selon l'ouvrage de Jeremy Rifkin, *The end of work (La fin du travail)*, 20 % seulement de la population active suffisent à assurer la marche de l'économie mondiale, les 80 % restants sont condamnés à vivre des problèmes de plus en plus ardues, au sein d'un monde où la règle est « manger ou être mangé » (*to have lunch or to be lunch*). La logique de la nouvelle économie confine de larges couches de demandeurs d'emploi au dilemme consistant à s'accommoder de petits jobs, ou bien endurer les misères du chômage et les tourments de l'attente ; situation insoutenable surtout lorsqu'on pense que les 200 plus grandes multinationales de la

planète représentent le quart de l'économie mondiale, mais n'emploient qu'un peu moins de 19 millions de salariés, soit 0,75 % de l'ensemble de la population mondiale active...

Les déficits du social et de l'humain, qui étaient à l'œuvre dans les années 80 du siècle dernier sous le libéralisme pur et dur du reaganisme et du thachérisme, continuent à sévir dans d'autres pays du Nord. Ces derniers déifient la culture boursière des spéculateurs et des *golden boys* (fondée, entre autres « qualités », sur « l'instinct de tueur »), ou enregistrent, sans pouvoir réagir, qu'une entreprise qui licencie voit monter ses actions en bourse. D'une part, l'argent du plus fort est en mesure de provoquer la débâcle des moyens et petits porteurs, etc. ; d'où déjà l'appellation en cours : *killer capitalism*, dans le cadre duquel les spéculateurs financiers et les *global players* (que le Président Chirac nommait « le sida de l'économie mondiale ») peuvent gagner en une minute quelque 100 millions de dollars. D'autre part, les statistiques du FMI révèlent que dans les paradis fiscaux et les zones *offshore* circulent quelque 2 000 milliards de dollars échappant totalement au contrôle des États où ces fortunes ont été constituées...

La culture médiatique et ses corollaires (*free flow of informations*, standardisation culturelle à l'américaine) créent de plus en plus un état d'hégémonie de la technologie de l'information et des multimédias sur l'ensemble des pays du Sud, et même sur l'Europe (sachant que les États-Unis d'Amérique importent de ce continent moins de 2 % de leur consommation audiovisuelle).

La *World-culture* afférente à la globalisation se situe, selon toute vraisemblance, dans la tendance lourde du « turbo-capitalisme », autrement dit dans l'affolante avalanche des modes, des gadgets, des tubes et de la

publicité qui sont autant de figures du consumérisme, du jetable et du prestement dégradable. Cette culture, largement amnésique, anticognitive et anhistorique procède des effets pervers de la libéralisation à outrance de l'économie de marché, lesquels effets sont de plus en plus stigmatisés et analysés par bon nombre d'essayistes et de chercheurs (tels Edgar Morin, Jacques Attali, Ignacio Ramonet, Liliane Forestier) ou même par des politiques, des hommes d'affaires ou de science économique (Robert Reich, George Soros, John Kenneth Galbraith, Amartya Sen et bien d'autres)<sup>4</sup>.

Il manque à ce tableau d'autres phénomènes qu'il convient juste, faute de temps, de rappeler : l'éclatement de la famille nucléaire, l'insécurité alimentaire, la pollution, le réchauffement climatique, etc. En somme, il s'avère que l'hypercapitalisme mondialisé, atteint de cécité, a fini par ne plus voir les mal partis, les mal lotis et les malheureux de toute sorte, ni les salariés de la peur rongeuse et persistante, autrement dit les floués et les vaincus des impitoyables olympiades de l'idéologie managériale et productiviste. Ainsi dans ce système, l'amour du prochain devient un mot creux, voire un non-sens ; car de plus en plus lointain, le prochain finit par s'évanouir dans l'imperceptibilité et l'inconsistance.

Que d'incertitudes fait planer encore la mondialisation sur tant de dossiers relatifs à l'état de droit et à l'équilibre des forces à l'échelle planétaire, en plus de ceux relevant du social et de l'humain, c'est-à-dire de l'indéracinable

---

<sup>4</sup> Voir notamment : Kenneth Galbraith, John. 1992. *Brève histoire de l'euphorie financière*. Paris : Le Seuil, coll. Essais ; Reich, Robert. 1993. *L'économie mondialisée*. Paris : Dunod ; Soros, Georges. 1995. *Le défi de l'argent*. Trad. Hélène Prouteau. Paris : Plon ; Sen, Amartya. 1999. *L'économie est une science morale*. Paris : La Découverte, coll. La Découverte/Poche, 2<sup>e</sup> édition 2004.

besoin de justice et de dignité dans toutes les sociétés et les cultures peuplant le monde !

Les bévues et dérives de l'idéologie globalisante, dont nous avons signalé quelques-unes des plus saillantes, sont susceptibles d'être soumises au savoir et à la conscience éthique par une philosophie humaniste de proximité, soucieuse au plus haut point des indicateurs d'harmonie, de solidarité et de bien-être des corps sociaux et des nations ; lesquels indicateurs passent nécessairement par l'égalisation des chances, le juste partage et la prise en charge des vulnérables, des pauvres, des exclus et autres victimes et vaincus de la compétition à outrance et des lois implacables du marché. Car en somme « économie sans éthique n'est que ruine de l'âme, tout comme science sans conscience », selon la belle formule de Rabelais. C'est dans cet esprit que l'économiste américain James Tobin (prix Nobel 1981) avait proposé une taxe de 1 % sur la masse monétaire des transactions financières de par le monde (quelque 1 500 milliards de dollars) ; taxe qui servira, entre autres fins, à préserver les économies nationales contre les crises subites et à aider les pays pauvres et les citoyens les plus démunis. L'association ATTAC et le mouvement altermondialiste en ont fait une de leurs idées phares...

Ainsi, ladite philosophie humaniste, loin de tout anthropocentrisme à condition qu'elle soit au fait du monde réel, des situations empiriques et des nouveaux problèmes et enjeux, est-elle à même de s'ériger en garde-fou et antidote contre les fractures et injustices et les violations de la dignité humaine de par le monde, celles-là mêmes que créent et exacerbent le libéralisme débridé et la marchandisation de la vie et des relations humaines ?

## Hégémonisme et dépendance

Depuis les frappes dévastatrices du 11 septembre 2001 contre le World Trade Center et le Pentagone, il règne sur le monde un climat délétère fait, notamment du côté américain, de suspicion et de méfiance à l'égard des communautés arabes et musulmanes. Dans le collimateur anti-islamique, du délit onomastique et de faciès à l'incrimination de l'islam comme religion et culture, il n'y a qu'un pas que les faucons de l'administration américaine n'hésitent pas à franchir, accompagnés par moult instituts et *Think Tanks* avec leurs contingents d'idéologues, de conseillers et d'experts. La montée en force des intégrismes de tout bord a toutes les chances de perdurer puisqu'elle a maille à partir avec le phénomène du terrorisme, dont le moins qu'on puisse dire est qu'il s'inscrit forcément dans le long terme, tant sont complexes ses liens avec les déséquilibres internationaux et la misère du monde. En outre, depuis la Seconde Guerre mondiale, précédée de la Première (que l'on aurait souhaité être la dernière), les foyers des conflits et des guerres intrarégionales n'ont pas cessé de croître et de se déplacer.

Dans un tel univers de bruits, de fureurs et de recrudescence des périls, quelle philosophie adopter et mettre en œuvre ?

Eu égard au fossé qui se creuse entre penseurs, laïques ou religieux, et société civile, d'une part, politiques et décideurs économiques d'autre part, toute éthique ne court-elle pas le risque de se réduire à un ensemble de vœux pieux ou tout au plus à des discours œcuméniques édifiants sur les vertus du dialogue entre les cultures et les civilisations ? Discours où tout un chacun peut user de preuves et de citations puisées dans les legs spirituels auquel il appartient, alignant ainsi mille et une raisons en faveur de la noble cause. En

voici un exemple illustre, et peut-être unique, que je traduis de *L'interprète des désirs* du grand mystique et philosophe andalou Ibn Arabi du XIII<sup>e</sup> siècle :

« Mon cœur de toutes formes est devenu un réceptacle/Prairie pour les gazelles et couvent pour les moines/Temple pour les idoles et Kaaba du pèlerin/Tables de la Tora et livre du Coran/Je prône la religion de l'Amour, et quelque chemin/Que prennent ses montures l'Amour est ma religion et ma foi. »

Certes, on peut citer d'autres belles et généreuses pensées émanant de grands sages et penseurs humanistes ; cependant, la question qui se pose comme pour nous ramener sur terre est : « Et après ? ». Car, faut-il insister, le fossoyeur de toute philosophie de la paix n'est autre que ce que les anciens Grecs ont appelé avec Solon, Hérodote et Thucydide : *hegemonia*, *arkhi*, *despotismos*, ou ce que Saint Augustin nomme la *libido dominandi* (qui fut, selon lui, à l'origine de la chute de l'Empire romain), ou enfin ce que Ibn Khaldûn désigne par *al-istibdâd* (despotisme) et *al-ghalaba* (domination) ; et toutes ces appellations restent, quant à leur fondement, assez proches de nos concepts d'aujourd'hui : l'hégémonisme, la volonté de puissance, le *leadership*, la pensée unique, etc. ; concepts dont les acteurs sont ces tyrans sur la porte desquels Spinoza écrivait déjà : « *ultime barbarum* ».

Après la chute du mur de Berlin, l'implosion de l'ex-Union soviétique et la fin de la guerre du Golfe (1991), les États-Unis d'Amérique, devenus la seule et unique superpuissance, eurent toute latitude de prôner un *global new order* puis une mondialisation où l'*ascendency* leur reviendrait de fait et de droit. Peu d'années avant ces grands événements, l'ex-secrétaire d'État Georges Shultz résumait déjà dans une déclaration (avril 1986) le nouveau

credo des USA en des termes qui en disent long sur l'esprit de leur politique étrangère : « Le mot négociation est un euphémisme pour capitulation si l'ombre de la puissance n'est pas projetée sur le tapis vert. » Puis il fustige ceux qui préconisent des moyens qu'il estime « utopiques et légalistes, telle la médiation par des tiers, l'ONU ou la Cour de La Haye, en ignorant l'élément de puissance dans l'équation »<sup>5</sup>. Ainsi, cet homme d'État sous la présidence reaganienne confirme-t-il haut et fort ce que Victor G. Kiernan avait déjà noté sur un ton critique depuis 1978 : « L'Amérique adore penser que ce qu'elle veut est exactement ce que veut le genre humain. »<sup>6</sup>

La volonté de puissance et de domination, de par sa nature, ne recule jamais devant rien pour fonctionner et s'accomplir. Machiavélique, versatile et cynique, elle ne conçoit et ne planifie sa politique étrangère qu'à l'aune de ses propres intérêts stratégiques et économiques dans le monde. Nullement soucieuse des principes éthiques fondateurs, et encore moins des relations égalitaires ou des méfaits de la politique à géométrie variable des « deux poids deux mesures », cette politique qui est celle des puissances occidentales, même un Huntington a dû en faire état, presque à son corps défendant :

« Les prétentions à l'universalisme, souligne-t-il, n'empêchent pas l'hypocrisie, le double langage, les exceptions. On défend la démocratie, mais pas si elle porte au pouvoir les fondamentalistes islamistes ; on prêche la non-prolifération [des armes nucléaires] pour l'Iran, l'Irak, mais pas pour Israël ; le libre-échange est l'élixir de la

---

<sup>5</sup> Cité par Noam Chomsky, in *Le Monde diplomatique*, août 2000.

<sup>6</sup> Cité par Said, Edward. 2000. *Culture et impérialisme*. Paris : Fayard/Le Monde diplomatique, p. 400. À la suite de la démocrate M. Albright, le républicain, GW Bush dira : « *The United States is good.* »

croissance économique, mais pas pour l'agriculture ; les droits de l'homme représentent un problème en Chine, mais pas en Arabie saoudite ; une agression contre le Koweït riche en pétrole est repoussée avec vigueur, mais pas les assauts contre les Bosniaques qui n'ont pas de pétrole. Le double langage dans la pratique va de pair avec des principes universels. »<sup>7</sup>

Analysée et critiquée par d'éminents chercheurs, tels Kiernan, Barnet, Falk, Nye, Said, Chomsky et d'autres (libres de penser et de publier, mais jamais écoutés par les politiques et *makers* américains), la volonté de puissance hégémonique trouve ses théoriciens et idéologues parmi toute une légion d'experts et de conseillers, tels les surmédiatisés Francis Fukuyama et Samuel Huntington (sans parler des ministres à la retraite : H. Kissinger, Z. Brezinski, etc.). Le premier, rendu célèbre par son ouvrage *La fin de l'Histoire et le dernier homme*, donna son assise idéologique (et piètrement philosophique) à l'appel de George Bush père, au lendemain de la guerre du Golfe, pour un nouvel ordre mondial... On a trop dit et écrit sur cet ouvrage, dont Huntington souligne avec raison qu'il est le produit de « l'euphorie qui a suivi la fin de la guerre froide », laquelle « a engendré l'illusion d'une harmonie ». Et de conclure : « Le paradigme reposant sur l'idée que le monde est harmonieux jure trop avec la réalité pour nous servir de repère. »<sup>8</sup> Contentons-nous seulement de renvoyer à un passage (p. 379 de la traduction française) qui en dit long sur le suc idéologique et la tournure d'esprit de Fukuyama, fortement influencée par la saga de la conquête du Far-West, passage comprenant moult ingrédients du décor hollywoodien :

---

<sup>7</sup> Huntington, Samuel Phillips. 1997. *Le choc des civilisations*. Trad. française. Paris : éd. Odile Jacob, p. 200.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 26.

voyage d'un immense convoi de chariots vers la ville (celle bien sûr de l'*American way of life* et de la fin de l'histoire) ; chaînes de montagnes à franchir, attaques indiennes, chariots en flammes, batailles, campements, abandons, etc. Mais *happy end* oblige : « la grande majorité des chariots accomplira le lent voyage vers la ville, et la plupart d'entre eux finiront par y arriver. »

Quant à Huntington et à sa fameuse thèse sur le choc des civilisations, rappelons seulement son idée qui nous apprend que dans le monde nouveau de l'après-guerre froide, les causes des conflits seront essentiellement d'ordre culturel, et que le choc des civilisations dominera la politique mondiale. Ces dernières sont à ses yeux les civilisations occidentale, confucéenne, japonaise, islamique, hindouiste, slave orthodoxe, latino-américaine et, peut-être, africaine [sic !]. « Les plus importants conflits à venir, pense-t-il, auront lieu tout le long des lignes de fracture culturelle qui séparent ces civilisations », etc. Nul besoin de reprendre une à une les critiques exprimées de par le monde à l'encontre de cette thèse, dont il suffit de noter le relent de macro-histoire (dans la veine de Spengler ou Toynbee avec l'érudition en moins) pour dégager ses présupposés arbitraires et ses imprécisions touchant particulièrement au prétendu « péril vert » qui succède à ses yeux au « péril rouge », et contre lequel l'Occident, selon l'exhortation de Huntington, se doit de réagir, c'est-à-dire de lui appliquer la fameuse politique du *containement*, comme au temps de la guerre froide. À force d'arrondir les angles, l'auteur finit par les aplanir, passant outre les multiples et terribles conflits fratricides à l'intérieur d'une même civilisation et dans plusieurs pays du Sud soumis aux luttes d'influence étrangère.

Aux termes de toutes ses élucubrations idéologiques, Huntington prononce le fin mot qui à lui seul révélerait sa carte ultime : « Le déclin guette l'Occident, à moins qu'il ne connaisse une renaissance, n'inverse la tendance, ne conjure le déclin de son influence dans le monde des affaires et ne réaffirme sa position de leader, suivi et imité par d'autres civilisations » (p. 334).

Il faudrait rappeler que c'est à l'orientaliste Bernard Lewis que revient la paternité du concept *clash of civilisations* ; ce dernier figure clairement dans l'un de ses articles *The roots of muslim rage* que Huntington (très peu au fait des contenus des cultures) cite au sujet des mouvements islamiques : « Ce n'est rien de moins qu'un choc de civilisations, c'est la réaction irrationnelle peut-être, mais ancienne, d'un vieux rival contre notre héritage judéo-chrétien et ce que nous sommes aujourd'hui, et contre l'expansion de l'un et de l'autre. »<sup>9</sup>

Propos lapidaire et surchargé d'histoire s'il en fut, et qui n'augure rien de bon pour une réelle refondation d'une culture de la paix, débarrassée enfin de toute psychologie du ressentiment et de toute mémoire unique, marquée par les conflits et les guerres du passé. Ses études sur l'islam, faut-il le souligner, tendent le plus souvent à étudier celui-ci comme une chose en soi, c'est-à-dire en tant qu'essence anhistorique, fixée et fichée *ad vitam aeternam*. Notons au passage que Lewis, prosioniste déclaré, est devenu

---

<sup>9</sup> Le titre complet de l'article est : « The roots of muslim rage. Why so many muslims deeply resent the West and their bitterness will not be easily mollified », in *Atlantic Monthly*, 226, sept. 1990 ; voir aussi : Lewis Bernard. *Islam*. 2005. Paris : Gallimard, coll. Quarto ; et notamment : *Le retour de l'Islam*, 1985. Paris : Gallimard, coll. Bibliothèque des histoires, p. 838-1 164 ; et 2002. *Que s'est-il passé ? L'Islam, l'Occident et la modernité*. Trad. française. Paris : Gallimard, p. 1 165-304.

après le 11 septembre 2001 l'inspirateur des néoconservateurs et du Président G.W. Bush, auquel il conseillait d'être dur et coriace, sinon de se retirer : « *Get Tough or Get Out* », d'où l'émergence du lexique néoconservateur avec ses mots guerriers : *Axis of Evil*, *Rogue State*, *Preventiv-War*, « *Attak ! Attak !* », selon la doctrine crue de Karl Rove, etc. ; d'où aussi cette tragédie irakienne à laquelle nous assistons encore, et qui est tel un autre voyage au bout de l'enfer.

L'hégémonisme, de par son arsenal militaro-économique et symbolique, ne peut fonctionner et perdurer qu'en subjuguant et minorant des États et des nations. Il préside dans notre monde moderne à ce phénomène lancinant et polymorphe de la dépendance, qui est source d'asservissement et de mésestime de soi ou de ce que Nietzsche appelle la détérioration de la référence à soi (*Selbstlosigkeit*). Car à y voir de plus près, la dépendance, ou ce que Kant nomme « l'état de tutelle » ou de « minorité », est comme l'endettement : plus on en contracte, plus on confine notre existence dans la tendance lourde à vivre l'histoire des autres par emprunt ou comme par procuration ! Mais cette existence, possible en soi, ne pourra être menée que sous les signes du toc et de la stérilité, c'est-à-dire par ceux qui s'astreignent à vivre en pique-assiette et dans un manque chronique de subjectivité et d'inspiration. Ainsi, des requiem pour les identités culturelles meurtries feront florès.

Contre-productive et aliénante, la dépendance est de nature à bloquer le présent et l'avenir en affaiblissant l'élan de liberté et les ressorts intrinsèques du développement... La dépendance, que certains gourous de « la mondialisation heureuse » pensent être une vieille antienne ou ne plus être de mise, est au contraire toujours à l'œuvre, bien que ses mécanismes soient

en passe de devenir plus sophistiqués et affinés, mais sans rien perdre en efficacité et en prégnance.

Dans les pays dominés, visible est leur tendance à se dépouiller de ce qu'ils furent et de ce qu'ils ont, et ce, avant de s'ouvrir à l'autre ! L'autre qui, lui, se présente toujours paré de son passé, de son présent et de son devenir. Tendance fort dommageable, qui est le propre de tous les décadents et de tous les vaincus satisfaits ; ceux-là qui, tournant à vide, cultivent la triste croyance qu'ils n'ont rien à offrir pour étonner le monde et l'enrichir. Sur cet état d'esprit, Ibn Khaldûn faisait une observation d'une portée générale et en des termes saisissants : « Une fois que l'énergie se tarit, que la volonté décline et que les aspirations se rabougrissent, la lumière alors disparaît ainsi que l'espoir, et les morts commandent aux vivants. » À ces pays dominés, la philosophie humaniste apprend qu'au-delà de l'autoflagellation ainsi que des autocongratulations, il y a toujours lieu pour plus de lucidité et de vigilance, et pour l'acquisition d'une volonté d'être et de mieux-être. Comme elle leur enseigne aussi que ce n'est pas parce qu'ils sont vaincus par les rapports de force en cours qu'ils n'ont plus de point de vue à livrer, ni de version à donner de la genèse des nœuds et des enjeux, ni de droit au redressement et à la délivrance.

D'ailleurs, un réel désir de majorité et une volonté d'émancipation afin d'être maître de son destin et possesseur de ses biens sont actuellement en train de s'exprimer et de se réaliser dans des pays de l'Amérique latine et ailleurs, comme pour répondre à la devise des Lumières proclamée par Kant : « *Saper Aude* ! Aie la décision et le courage de te servir de ton propre entendement. »

Enfin, plus que des conclusions, voici brièvement quelques pistes de réflexion qui répondront, je l'espère, à l'esprit UNESCO et à la philosophie dont se saisit cette prestigieuse organisation.

## Promouvoir une démocratie globale

Le lien entre philosophie et démocratie, faut-il le rappeler, est un lien ombilical, organique, que la tyrannie ne peut couper ou mettre en veilleuse. Antérieure à la démocratie, la philosophie a fortement contribué à l'acte de naissance de celle-ci, avec le grand Périclès dans la première moitié du V<sup>e</sup> siècle av. J.-C.

Amour de l'harmonie et de la sagesse, la philosophie ne pouvait qu'épouser le combat de la démocratie contre la pensée unique, et nécessairement inique, et tout ce qu'elle recèle comme dogmatisme, démesure et violence (*hubris*). Rayonnante, livrant le meilleur d'elle-même dans les régimes de liberté de pensée et d'expression, elle déprime et se porte mal sous les cieux où la démocratie est inexistante ou bien n'est qu'un simulacre de façade et un leurre.

La pensée philosophique devra en la matière fonder théoriquement les rapports dialectiques entre démocratie politique et démocratie économique, comme deux versants du même processus de progrès global et durable. Si le développement humain qualitatif et concret est le seul vrai paramètre de la démocratie politique, il l'est tout autant pour la croissance économique, de sorte que celle-ci, même avec des taux élevés (comme l'a si bien démontré Amartya Sen), peut s'avérer socialement inopérante si les gens continuent massivement à aller mal, et si aucun changement significatif n'affecte les

vastes zones de la pauvreté, de l'analphabétisme et du chômage, c'est-à-dire les zones de l'oppression et du non-respect des droits humains. À titre de rappel historique, même l'ONU, dans un Rapport sur l'économie du tiers monde des années 70, a dû se rendre à l'évidence que « la croissance éprise d'économétrie et de rentabilité n'est pas le développement ».

### **Plaider pour un ordre mondial concerté et humanisé**

Sous couvert d'universalisme, que des productions philosophiques en Occident demeurent, tout compte fait, organiquement liées à leur aire de culture et de pensée ! Par conséquent, une philosophie planétaire et plurale devrait s'investir dans l'élaboration d'une universalité multipolaire, partenariale et communicante, la seule qui soit viable, conviviale et fécondante. Sinon l'identité, la culture et la philosophie dominantes seront celles de la puissance dominante<sup>10</sup>, et l'immense majorité des terriens devront y perdre leur âme et raser les murs des dépendances improductives et minorantes.

L'universalité est telle une sphère vide ou, si l'on veut, une loi-cadre qui ne peut être meublée et vivifiée que par les apports multilatéraux fondés sur une éthique de la reconnaissance et du partage.

C'est dire que ce n'est nullement dans le mimétisme ou les arrimages au rabais que les pays comme ceux du Sud peuvent donner sens à leur existence, mais dans le développement de leur personnalité identitaire et de leurs voies d'accès effectifs et assumés à l'humaine universalité.

---

<sup>10</sup> Comme l'écrit Goethe dans *Faust I*: « Ce que vous appelez l'esprit de l'époque n'est autre que l'esprit des maîtres de l'époque. »

En Occident, et partout ailleurs dans le monde, sont en train d'émerger et de prendre forme les prémisses d'une nouvelle vision de l'ordre mondial. Nous savons maintenant plus que jamais que cet ordre mondial, qui doit être l'affaire de tous, ne peut réellement s'élaborer et voir le jour que s'il émane d'une politique planétaire rationnelle et concertée, comme il ne peut acquérir l'adhésion maximale que s'il se fonde sur le respect rigoureux de la Charte des Nations Unies et celle de l'UNESCO, ainsi que sur la mise en œuvre d'une dynamique de justice et de paix à l'échelle universelle. La prise en considération des entités nationales et régionales, puisant leur légitimité dans la profondeur historique et culturelle, est le préalable à toute coopération entre les peuples et les nations. Car un ordre mondial standardisé, broyant les différences et les spécificités, ne peut perdurer dès lors qu'il s'érige sur des rapports de force dissymétriques et tronqués.

Dans l'optique d'une culture philosophique critique et constructive, humaniser la mondialisation en cours, c'est tempérer l'enseignement du tout-informatique-marketing-management par un enseignement ouvert sur les humanités, les philosophies, les arts, l'éthique religieuse ou laïque ; humaniser la mondialisation, c'est aussi substituer aux lois implacables du marché, de la compétitivité à outrance et du *killer capitalism* celles d'une économie mondiale solidaire et à visage humain, qu'un conseil de sécurité économique proposé d'ailleurs par l'Internationale socialiste (en 2000 au Mozambique) peut symboliser et contribuer à faire fonctionner. C'est à ces conditions, entre autres, que la globalisation pourra impacter fondamentalement le nécessaire codéveloppement et acquérir par conséquent l'adhésion maximale des peuples et des nations.

## Œuvrer pour une philosophie de « la paix perpétuelle »

Si les partis et les acteurs politiques et économiques de par le monde reconnaissaient leur besoin d'une force de réflexion et de proposition, ils ne pourraient, dans une bonne mesure, y répondre qu'auprès de ces figures de l'élite exigeante, ces partisans de l'éthique et de la culture humaniste que sont les penseurs et les philosophes. Dans la situation mondiale présente, faite de drames et de fureurs, ils seraient les plus habilités à promouvoir, en les tirant vers le haut, les thèses et les indicateurs des grandes mutations pour la justice et le bien-être auxquelles les humains aspirent et identifient le sens de leur vie.

Les philosophes tout comme les chercheurs humanistes pourront ainsi aller de l'avant en élaborant pour le futur proche et pour l'avenir de nouveaux plans et pactes d'entente mutuelle et de coopération active entre les civilisations. Huntington a eu au moins l'honnêteté d'écrire :

« Le modèle politique hérité de la guerre froide a été utile et pertinent pendant quarante ans, mais il est devenu obsolète à la fin des années 80. À un moment donné, le paradigme civilisationnel conflictuel connaîtra le même sort. »<sup>11</sup>

Et ce moment, pensons-nous, est déjà là avec au moins des prémisses et actes qui, au Sud comme au Nord, façonnent et répandent lentement mais sûrement des pouvoirs et des espoirs à même de contrecarrer les périls qui menacent la paix et la vie des humains sur la terre. Et pour user de la terminologie de Kant (auteur d'un *Projet de la paix perpétuelle* dont s'est inspiré l'ex-Société des nations) qui cherchait à opérer une rupture définitive

---

<sup>11</sup> Huntington, *Le choc des civilisations*, op. cit., p. 32.

entre la politique au service des idéaux, des valeurs et du bien-être humain et celle qui n'est que la poursuite de la guerre par d'autres moyens, disons donc que la mise en chantier des conditions de possibilité d'une alliance de la paix (*foedus pacificum*), et non seulement d'un traité de paix (*pactum pacis*), est désormais « un impératif catégorique » qui devrait en tant que tel s'inscrire dans les institutions publiques et privées ainsi que dans les consciences et les comportements individuels et collectifs. Dans toutes ces tâches salutaires, la philosophie, avec le précieux concours de l'UNESCO, aura à remplir des rôles incitateurs et éclairants de premier plan. Dans *La philosophie saisie par l'UNESCO* (ouvrage publié en 2003), Pierre Sané intitule sa préface : « Il n'y a pas d'UNESCO sans philosophie ». Cela nous va droit au cœur, cela nous réjouit intellectuellement et nous rassure.

Les philosophes en tant qu'hommes et femmes de bonne volonté, et en leur double qualité de critiques du monde tel qu'il va et d'initiateurs d'une rationalité solidaire et ouverte, ont pour devoir de débusquer et de combattre, là où elles se trouvent, toutes les formes et pratiques hégémoniques, inégalitaires et iniques ; et ce, afin de contribuer à la mise en œuvre progressive de cette culture que beaucoup appellent de leurs vœux, celle de la culture réciprocaire, du dialogue et du partage, culture en vertu de laquelle les relations internationales devront se fonder désormais sur l'équilibre non des terreurs, comme au temps de la guerre froide, mais des partenariats constructifs et des identités émancipées et créatrices de valeurs et de sens.

Notre grande tâche à nous tous, chercheurs et enseignants, est de réactiver, en le renouvelant, le besoin de philosophie. À cette fin, des règles et consignes devraient être observées, en voici quelques-unes :

- instituer des pôles de formation à l'esprit critique et à la liberté responsable, ainsi que des laboratoires d'idées fortes et innovantes ;
- éviter toute tendance au prosélytisme et au missionnarisme qui découleraient forcément d'une conception étriquée de la philosophie (ainsi d'ailleurs que de la modernité) comme nouvelle religion, qui serait dépositaire de la vérité et dispensatrice des lumières de la bonne parole<sup>12</sup> ;
- surmonter les entraves et obstructions que des forces occultes, par ignorance ou par volonté de nuisance, ne cessent d'opposer au cheminement philosophique et à son rayonnement ;
- désenclaver la pensée philosophique, tant au plan des thèmes et des concepts qu'à celui des méthodes et des traitements, en la libérant de l'emprise de la pensée unique et de tout dogmatisme, métaphysique ou théologique, prélude au fanatisme et aux pratiques de l'exclusion et de la violence ;
- transmettre aux consciences, individuelle et collective, l'idée que la philosophie n'est point un pis-aller ou un luxe, mais le moyen et la fin pour le développement humain qualitatif et créateur, ainsi que pour notre modernité comme source d'assimilation et de production de valeurs ajoutées et comme présence authentique et signifiante dans le monde.

---

<sup>12</sup> C'est peut-être dans ce sens, entre autres, qu'il faudrait lire la mise en garde de Martin Heidegger que voici : « Il est temps que nous perdions l'habitude de surestimer la philosophie et par le fait même de trop lui demander. Tel est bien ce qu'il nous faut dans la détresse actuelle du monde : moins de philosophie et plus d'attention à la pensée ; moins de littérature et plus de soin donné à la lettre comme telle. » 1957. *Lettre sur l'humanisme*. Paris : éd. bilingue Aubier-Montaigne, p. 165-7.

## I. Philosophie, langues et diversité culturelles

---

## Philosophie, diversité et communication culturelles

---

**Jean-Louis POIRIER\***

On peut penser que les cultures, et les coutumes de toutes sortes, qui sont des formations d'abord caractérisées par leur diversité, précisément en raison de cette diversité, sont portées à faire alliance. La diversité porte une tension vers l'universel, présent à la façon de ce qui fait défaut. Mais dans la mesure où une telle alliance se noue aussi en dépit de cette diversité, et précisément parce que l'universel fait défaut, cette alliance requiert, au cœur de chaque culture, une dimension d'ouverture. En ce sens toute culture porte avec elle une double capacité, celle de comprendre l'autre culture, et celle de se comprendre elle-même : c'est cela l'ouverture d'une culture, c'est l'intelligence.

Il peut revenir à ce qu'on appelle *philosophie*, de donner sa figure à cette dimension et de permettre son déploiement. Cela, en lui procurant des modèles et en frayant diverses voies qui relèvent sans doute davantage de la communication des cultures que de l'objectivité. Ce qui relève de l'objectivité, c'est l'idée : cette réalité indépendante de nos approches, identifiée par Platon. En ce sens, les mathématiques, par exemple, au moins

---

\* Inspecteur général de philosophie, Ministère de l'éducation nationale (France).

dans ce qui est leur objet – ce qu'on appelle les idéalités mathématiques – sont indépendantes des formations culturelles, et sont donc les mêmes pour toutes les cultures et chez tous les peuples. Mais il n'est pas sûr que l'accès aux idées soit si simple. À elle seule, aucune philosophie ne peut véritablement accomplir cette tâche, tout simplement parce qu'aucune philosophie – en cela différente des mathématiques – n'échappe à la culture qui lui a donné naissance, même si toute philosophie se caractérise sans doute aussi par une irréductible capacité à porter le regard au-delà de ses propres appartenances culturelles. Et c'est cette capacité que l'on tentera d'interroger, à la fois dans son sens : que signifie cette orientation vers l'universel, tant de fois dévoyée ? Et dans ses fondements : cette capacité rend-elle possible le rapprochement des cultures, ou en résulte-t-elle ? Dans *L'origine de la géométrie*<sup>1</sup>, Husserl invite à revenir sur le sol originaire où s'édifie le savoir, et où la diversité demeure en sa singularité.

La philosophie aujourd'hui est sans doute, plus que jamais, appelée, comme le demandait en effet Husserl, à intervenir dans le monde de la culture pour faire valoir, théoriquement et pratiquement, l'orientation vers l'universel. La diversité, c'est l'origine, l'universel, c'est le *telos*, la finalité. Mais aujourd'hui, plus que jamais, une telle intervention est problématique, et c'est la définition même de la philosophie qui vient alors à faire défaut. Il n'est pas certain que la communication des cultures se fonde sur un universel, ce qui invite à creuser la voie d'une simple rencontre, ou d'une écoute des cultures. On voudrait suggérer que cette définition de la philosophie peut être retrouvée et retravaillée en partant non pas d'un dépassement, probablement illusoire, de la diversité des cultures, mais en

---

<sup>1</sup> Husserl, Edmund. 2010. *L'origine de la géométrie*. Paris : PUF, coll. Épiméthée, 6<sup>e</sup> édition.

prenant appui sur cette diversité même. Il s'agit de repérer, par une démarche minutieuse et patiente, dans l'aptitude de cette diversité à échanger et à rencontrer la différence, bref, à communiquer la présence d'une logique, ou au moins d'une cohérence, qui apparaît sur le mode du besoin. L'orientation du regard vers quelque universel requiert la philosophie non pas en tant qu'elle serait dogmatiquement détentrice des valeurs de l'universel, mais en sa capacité à interroger les limites et à faire bouger les frontières, ce qui est une façon – philosophique ? – de produire une communication des cultures, une confrontation des différences. L'orientation vers l'universel ne dirige pas en fait vers un objet donné, comme orientation du regard vers un invisible, comme pure orientation ou direction, elle sépare la pensée d'avec elle-même et lui confère par-là sérieux et gravité, ouvrant ainsi l'espace d'un vrai travail. La philosophie, elle-même diverse, contribue à cette tâche d'échange depuis la place qui est la sienne, parmi l'ensemble des formations culturelles, où elle trouve sa définition, également plurielle, on le rappellera avec insistance. La figure de Socrate se dresse ici : car l'inventeur du dialogue est précisément aussi l'inventeur de l'ouverture à l'autre, tout dialogue est soutenu par cette orientation. On peut dire tout cela d'une autre manière : le principal obstacle à la communication des cultures, c'est l'ignorance, parfois constitutive, où elles se tiennent les unes des autres. La philosophie intervient ici comme possibilité d'une rencontre et d'un savoir. D'où l'exceptionnelle importance pour une culture de porter en elle la possibilité de la philosophie, et pour une nation de bénéficier d'un enseignement de la philosophie.

---

## Philosophie et obstacles à l'alliance des cultures

---

**Abdessalam BENMAISSA\***

La philosophie, on le sait, est une activité intellectuelle qui fait entièrement confiance à l'homme et à la raison humaine. Depuis Averroès, et surtout depuis le siècle des Lumières, l'homme s'est révélé capable de penser indépendamment de toute force extérieure surnaturelle. La philosophie peut aider l'homme à acquérir son autonomie intellectuelle dans la mesure où elle peut le délivrer (comme cela s'était déjà produit avec Averroès (1126-1198) et avec Laplace (1749-1827), entre autres) de la dépendance des forces extrahumaines en le considérant comme étant un être sachant se prendre en charge seul et à tous les niveaux. C'est dans ce sens que le principe de la « négation de la providence divine », qui constituait l'un des principaux piliers de l'averroïsme latin, a été introduit dans la culture européenne dès le XII<sup>e</sup> siècle de notre ère.

À ce principe fondamental de la capacité de l'homme à se prendre en charge s'ajoute l'idée de « l'unité de l'intellect humain » élaborée pour la première fois par Averroès et développée, ensuite, par Albert le Grand (1193-1280) et par Descartes (1596-1650).

---

\* Professeur de philosophie à l'Université Mohammed V de Rabat-Agdal (Maroc).

Grâce à ces deux éléments, à l'origine de l'humanisme moderne, la philosophie ouvre à l'homme la voie de la liberté, mais aussi de la responsabilité. Or, c'est justement cette liberté que conteste une autre catégorie d'hommes, les ennemis de la philosophie et de l'autonomie intellectuelle de l'être humain, nourris de dogmes religieux. Ainsi, du moins dans le monde arabo-islamique depuis Ghazali (XI<sup>e</sup> siècle), les philosophes n'ont cessé d'être exclus et, parfois, exécutés par ceux qui leur reprochent de divulguer des idées qui mettent à mal les dogmes religieux.

La philosophie, par les questions qu'elle pose, par l'analyse qu'elle pratique, a toujours été associée à la critique et, d'une manière générale, à la liberté de pensée à travers laquelle se réalise l'autonomie intellectuelle de l'homme. Comme l'a dit Descartes dans les *Principes de la philosophie* (1644) : « C'est elle [la philosophie] seule qui nous distingue des plus sauvages et barbares, et que chaque nation est d'autant plus civilisée et polie que les hommes y philosophent mieux. »

Dans ce texte, Descartes ne fait que confirmer la tendance averroïste dont les principales idées ont été transférées du Maghreb vers l'Europe via l'Andalousie médiévale depuis le XII<sup>e</sup> siècle de notre ère. Cet échange entre les cultures mauro-islamiques, arabo-islamique, hellénistiques et occidentales, n'a été possible que grâce à la philosophie. C'est donc elle qui rapproche les peuples et non pas les dogmes qui, eux, s'imposent aux hommes sans aucune marge de liberté de pensée.

Pour que la philosophie puisse faire face à l'esprit dogmatique, qui représente, à nos yeux, l'un des plus importants obstacles à l'échange culturel entre les hommes, un certain nombre de conditions doivent être satisfaites :

- adoption et promotion des valeurs universelles issues de l’humanisme laïc telles que liberté, laïcité, démocratie, tolérance, relativisme culturel, etc. ;
- valorisation de l’homme en tant qu’être responsable et capable de se prendre en charge, au lieu de le considérer comme un être sans valeur en dehors du fait qu’il soit un simple esclave d’une force supposée divine qui domine l’Univers ;
- développement de la pensée critique chez tous les hommes en l’introduisant, en tant que module outil, dans les systèmes éducatifs nationaux, et cela à tous les niveaux. Le développement de la pensée critique permettra à l’homme de se réaliser, en tant qu’être autonome intellectuellement, et de combattre le dogmatisme et toutes les idéologies qui s’y rattachent.

Il est entendu que la satisfaction de la troisième condition permettra la promotion de toutes les autres valeurs humaines universelles telles que la liberté, la démocratie, la tolérance, etc.

Le fait que nous soyons réunis à Rabat pour débattre de la valeur et du rôle de la philosophie dans l’alliance des cultures n’est pas un hasard. Comme chacun sait, le Maroc a toujours été le croisement de cultures d’origines et de natures diverses. Averroès a parfaitement su traduire cette caractéristique en adaptant la culture hellénistique à la tradition islamique. Son approche s’est vue transférée, par la suite, en Occident chrétien à travers les milieux judaïques de l’Espagne médiévale<sup>1</sup>. L’histoire nous enseigne, par l’exemple

---

<sup>1</sup> Cf. Ben Maissa, Abdessalam. 2007. « Averroistic Foundations of Western Enlightenment », dans : Juan Martos Quesada ed. 2007. *Razón y religión en las dos orillas. Encuentro hispano-marroquí de filosofía*. Madrid : Ediciones G Martin, p. 38-70.

d'Averroès, qu'il est possible de garantir la cohabitation de plusieurs formes de cultures différentes, pourvu que les conditions susdites soient satisfaites. En revanche, le dogmatisme s'est révélé être, à maintes reprises, un mode de pensée destructeur puisqu'il exclut la tolérance, le droit à la différence, à la liberté de culte et à bien d'autres valeurs universelles.

L'alliance des cultures n'est possible que dans un milieu socioculturel composé de femmes et d'hommes libres dans l'exercice de leur pensée et de son expression. La philosophie est la discipline la plus adaptée à la réalisation de cette alliance. Quand elle est bien enseignée, elle est parfaitement en mesure, de par les compétences qu'elle développe chez l'homme, d'aider les sociétés à entretenir des valeurs universelles qui permettent à tous les humains de s'entendre et de vivre leur diversité culturelle comme un avantage<sup>2</sup>. Le devoir des philosophes aujourd'hui est de contribuer, par l'éducation à la pensée critique et par tous les autres moyens en leur possession, à élaborer les éléments fondamentaux pour l'édification d'un cadre socioculturel capable de laisser se développer un vivre ensemble naturel entre les hommes. Ceux qui prêchent le « choc des civilisations » ne font que s'autodétruire.

Nous souhaitons que cette table ronde puisse être une occasion pour éclaircir davantage le rôle de la philosophie face aux obstacles à l'alliance des cultures. Quant à nous, nous sommes convaincus que sans la philosophie, l'alliance des cultures restera un simple vœu. C'est ce à quoi nous assistons aujourd'hui en constatant une incompréhension grandissante entre la culture

---

2 Ben Maissa, Abdessalam. 2010. « Diversité culturelle et pensée critique », dans : Hassan Aourid ed., 2010. *Diversité culturelle : questions et modes d'expression et de gestion*. Casablanca : Imprimerie Najah al-Hadida, p. 31-42.

arabo-islamique et la culture occidentale, par exemple. La faible présence de la philosophie, et notamment de la pensée critique, dans les systèmes éducatifs des pays à tradition arabo-islamique y est pour quelque chose.

---

## Philosophie et tolérance dans Al-Andalus

---

**Juan Martos QUESADA\***

L'esprit, qu'on appelle aujourd'hui l'esprit de Cordoue, aura marqué l'histoire de l'islam. Tous les spécialistes de l'Espagne musulmane accèdent à l'incroyable convivialité qui régnait entre les communautés chrétiennes, musulmanes et juives, et ce, pendant plusieurs siècles<sup>1</sup>. Cela venait-il d'une aptitude propre aux habitants d'Al-Andalus plus aptes qu'ailleurs à se prêter aux jeux de l'esprit, à la controverse et à la spéculation philosophique ? Une aptitude qui aurait préféré, à l'affrontement radical, le compromis politique, la joute verbale ? Dès le XI<sup>e</sup> siècle, l'historien tlemcénien Al-Maqqari en était intimement convaincu. Il est l'auteur du *Souffle parfumé de la tendre branche andalouse*, en arabe *Nafh at-tib*<sup>2</sup>, une œuvre capitale pour connaître la vie palatiale à Grenade, et en particulier la vie que menait l'historien de la cour nasride de XIV<sup>e</sup> siècle, Ibn al-Khatib.

Vizir du Prince nasride de Grenade, Ibn al-Khatib<sup>3</sup> est lui aussi à l'image de cette Andalousie prospère où fleurissent les arts, la médecine, la littérature,

---

\* Docteur en philologie sémitique de l'Université de Grenade (Espagne).

<sup>1</sup> Vernet Ginés, Juan ; Martínez Martín, Leonor. 2002. *Al-Ándalus : culturas de convivencia*. Barcelona : Lunweg Editores.

<sup>2</sup> Al-Maqqari. 1968. *Nafh al-tib*. Beirut : ed. Ihsan 'Abbas, 8 vols.

<sup>3</sup> Sur Ibn al-Jatib, voir : Molinà López, Emilio. 2001. *Ibn al-Jatib*. Granada : Ed. Comares.

où l'élégance des usages côtoie le faste ostentatoire d'émirs repus de richesse à ne plus savoir qu'en faire.

Incontestablement, la tolérance était érigée en un modèle qui inspirait l'élite de la société musulmane, émirs, vizirs, savants et poètes. Cette classe de lettrés et de politiques donnait l'image d'une société arabo-andalouse parfaitement sereine et ouverte aux changements de quelque origine qu'ils proviennent. Il suffit de consulter les archives comme, par exemple, celles sur les plantes introduites en Espagne, ou sur les techniques de construction, l'art de la table, la musique, pour saisir le raffinement de la maison Omeyyade d'Occident – ainsi appelait-on les dynasties musulmanes d'Espagne. À son apogée, l'esprit de Cordoue avait dépassé toutes les contradictions de l'Andalousie musulmane offrant au monde un modèle d'humanisme rarement atteint dans le reste de l'Empire musulman qui donnera aux minorités juives et chrétiennes – mais pas seulement – les moyens de s'exprimer librement, ce qu'ils faisaient d'ailleurs en arabe. Mais cette attitude andalouse valait aussi entre musulmans des deux rives du détroit de Gibraltar. Ainsi, on a l'écho d'une discussion très vive, rapportée par Al-Maqqari, entre deux érudits musulmans vivant à la cour du Prince almohade de Ceuta, l'un venant de Tanger, l'autre de Secunda, un faubourg de Cordoue, au sujet de la supériorité de leurs régions respectives. Comme aucun des deux protagonistes ne parvenait à convaincre l'autre, le Prince almohade eut l'idée de les départager en commandant à chacun une épître qui ferait l'apologie des merveilles de chaque province, celle d'Al-Ándalus et celle du Maghreb sans cependant en nier les inconvénients. Nous ne retiendrons ici que la « défense espagnole » dans une version établie par Évariste Lévi-Provençal pour son ouvrage *La Civilisation arabe en*

*Espagne*<sup>4</sup> : « L'écrivain andalou commence par rappeler les fastes de la dynastie Omeyyade en Espagne et en Afrique, et déclare qu'ils soutiennent aisément la comparaison avec les hauts faits, qu'au reste il ne méconnaît point, des cours provinciales du XI<sup>e</sup> siècle », qui, dit-il, « animèrent le marché des sciences et rivalisèrent pour récompenser poètes et prosateurs » ; parmi eux, il accorde la première place aux rois de Séville qui montrèrent, à son avis, encore plus d'inclination pour les belles-lettres que les Hamdanides d'Alep (dynastie de mécènes) ; il évoque cette époque brillante durant laquelle, autour du Prince-poète Al-Mu'tamid (XI<sup>e</sup> siècle), gravitait toute une pléiade d'écrivains délicats, Ibn Zaidûn, Ibn Al-Labbana, Ibn Ammar.

« Comment, s'écrie-t-il, le Maghreb pourrait-il s'enorgueillir de juristes comme Ibn Habib, de penseurs comme Ibn Hazm, Averroès (Ibn Rushd), Abubacer (Ibn Tufail) et Avempace (Ibn Bajja), de médecins comme Avenzoar (Ibn Zuhr), d'historiens comme Ibn Hayyan, d'anthologues de rois enfin comme Al-Mu'tamid Ibn Abbad ? »

Et l'énumération des mérites intellectuels, scientifiques et artistiques des musulmans andalous, de se poursuivre sur plusieurs pages...

On oublie encore très souvent que la civilisation arabe fut le « chaînon manquant » entre l'Ancien et le Nouveau Monde, entre la Grèce antique et la Renaissance européenne et, finalement, entre la théologie et la science<sup>5</sup>. La régression du monde arabe dans la vie économique et au plan intellectuel

---

<sup>4</sup> Lévi-Provençal, Évariste. 1948. *La civilisation arabe en Espagne*. Paris : G.P. Maissonneuve.

<sup>5</sup> Voir : Vidal Castro, Francisco (coord.). 2004. *La deuda olvidada de Occidente. Aportaciones del Islam a la civilización occidental*. Madrid : ed. Fundación Ramón Areces.

explique en partie cette ignorance générale. Une telle volonté d'oubli paraît d'ailleurs dérisoire tant le déni est aujourd'hui bruyant et désordonné. Parmi ces Arabes, ce sont les Andalous en authentiques néoplatoniciens qui ont contribué à la diffusion des connaissances de l'Antiquité. Dans son ouvrage sur les trois monothéismes *Trois messagers pour un seul Dieu*, Roger Arnaldez<sup>6</sup> parle d'un « humanisme religieux » dont le vocabulaire serait d'emblée judéo-islamo-chrétien. De son côté, Juan Vernet a repris et décrit cet héritage dans *Ce que l'Europe doit aux Arabes d'Espagne*<sup>7</sup>. Pendant plusieurs siècles des savants arabo-andalous de confession juive, chrétienne et musulmane, ont travaillé, explique-t-il, à redécouvrir le patrimoine antique. Il n'est rien qui leur ait échappé. Au risque de se voir taxé de chauvinisme hispanique, Juan Vernet écrit en préambule : « Dans les pages qui suivent, on verra concrètement comment une foule scientifique à la navigation en haute mer, naquit sur notre « peau de taureau » [le sol espagnol] ou la traversèrent... ».

De fait, durant les sept siècles du règne arabo-andalou, la diversité des opinions et la concorde comptèrent pour essentielles et furent au cœur des réflexions intellectuelles. Le droit, par exemple, occupait à cet égard une place centrale dans les cours de Cordoue et de Grenade, tandis que le nombre de ses experts qui ont acquis une réputation dans ce domaine excède de loin les pourcentages que nous relevons ailleurs. Prenons l'exemple du juriste zahirite Ali ibn Ahmed Ibn Hazm (994-1063)<sup>8</sup>, un homme du sérail

---

<sup>6</sup> Arnaldez, Roger. 1991. *Trois messagers pour un seul Dieu*. Paris : Albin Michel.

<sup>7</sup> Vernet Ginés, Juan. 1999. *Lo que Europa debe al Islam de España*. Barcelona : El Acontilado.

<sup>8</sup> Sur Ibn Hazm, voir : Abu Hamza. 1997. *Ibn Hazm. Hayatu-hu wa-'asru-hu, ara'u-hu wa-fiqh-hu*. El Cairo.

califal. Son père était le vizir attitré du « maire du Palais » à Cordoue, Almanzor, nom latinisé pour Al-Mansour ibn Abi Amir qui régna à Cordoue entre 978 et 1002, année de sa mort. Lui-même deviendra vizir de deux Princes, Abd ar-Rahman IV et Abd ar-Rahman V, ce qui signifie qu'il était mêlé de près à la gestion de la cité. Sa puissance était si reconnue qu'il pût opposer publiquement son veto à la dynastie Abbadide qui régna à Séville de 1023 à 1091. À lui seul, Ibn Hazm peut nous aider à comprendre le miracle arabo-andalou. Il éclaire au XI<sup>e</sup> siècle les contradictions d'une Andalousie prospère qui commence à subir les contrecoups de sa puissance, et qui est surtout mise en péril par l'instabilité des *Taifas*, ces petites principautés que dirigent souvent des roitelets sans envergure, les *Reyes de Taifas*.

Pour décrire cet « esprit de Cordoue », symbole de tolérance andalouse et jalon d'un niveau de raffinement que peut atteindre l'islam lorsqu'il est gouverné selon les lois des hommes, il faut citer cet exemple de vente aux enchères que nous rapporte Ibn Saïd dans son ouvrage *Du Moghrib* (cité par Cl. Sanchez Albornoz)<sup>9</sup>. On trouvait à Cordoue le plus grand nombre de bibliothèques de toute l'Andalousie. Selon les historiens, cent soixante-dix femmes gagnaient leur vie en recopiant des manuscrits rares ou trop dégradés. La bibliothèque califale du Sultan Al-Hakem contenait à elle seule quelque soixante-dix mille livres. Les auteurs arabes décrivent cet engouement pour le livre à Cordoue et ajoutent que de nombreux notables de la ville, riches ou puissants à l'image d'un certain Issa ben Fatays, ont, imitant l'exemple de leur Roi, reconstitué des bibliothèques immenses, et

---

<sup>9</sup> Sánchez Albornoz, Claudio. 1960. *La España musulmana según los autores islamitas y cristianos medievales*. Buenos Aires : ed. El Ateneo.

parfois développé autour du livre de valeur un commerce prospère.

Dans son ouvrage, Ibn Saïd<sup>10</sup> donne la parole au bibliophile Al-Hadrami, ce qui signifie littéralement « Le Yéménite » (du nom de la province du Hadramawt) : « Je me trouvai un jour à Cordoue où j'avais l'habitude d'aller fréquemment au marché aux livres pour voir si je pouvais y découvrir un livre dont j'aurais un pressant désir. » Al-Hadrami raconte alors une vente aux enchères dont il est le témoin malheureux face à un amateur plus riche que lui :

« Un jour, dit-il, fut montré un exemplaire à la très belle calligraphie et à la reliure élégante. J'éprouvais une grande joie [à l'idée de l'acquérir]. Je commençai à faire une offre. [...] Je poussai les enchères qui atteignirent bientôt une somme exorbitante, bien au-dessus de la valeur réelle du livre, même payé à un bon prix. »

Il ne restait plus en lice que lui et un autre acheteur. Al-Hadrami se tourna vers le commissaire-priseur qui lui montra son concurrent, un notable de la ville plutôt bien vêtu, élégant même, et d'une certaine prestance. Al-Hadrami se dirigea vers l'homme et lui demanda si cet achat était pour lui si primordial et s'il était prêt à se défaire d'une aussi importante somme d'argent. Mais à sa grande surprise, la personne en question n'avait aucune instruction et ne savait même pas ce que contenait l'ouvrage tant convoité. La réponse du mondain souffla l'amoureux des livres :

« Pardon, je ne suis pas docteur, et je ne sais même pas de quoi traite le livre. Mais comme l'on doit s'accommoder des exigences de la bonne société de Cordoue, il faut se constituer une bibliothèque. Sur

---

<sup>10</sup> Ibn Saïd. 1985. *Tabaqat al-imam*. Beirut : ed. H. Bu 'Alwan.

les rayons de ma bibliothèque, il me reste un espace qui correspond à l'épaisseur de cet ouvrage et comme j'ai vu que la graphie est belle et sa reliure jolie, j'en ai eu envie. Peu m'importe le prix, Dieu a voulu que je sois pourvu de tout l'argent possible pour ces choses ! »

Aujourd'hui, l'esprit de Cordoue et sa tolérance notoire ont changé de camp. L'islam qui n'a conservé qu'un vague souvenir de cette époque bénie affronte régulièrement des crises identitaires qui traduisent son double malaise, l'un interne – la poussée de l'extrémisme –, l'autre externe – la méfiance des croyants non musulmans conjuguée à celle des pays tiers. En hommage à Cordoue, on se prend à rêver d'une véritable fraternité entre les trois grandes religions du Livre, qui encouragerait une plus grande circulation des élites de part et d'autre de ce nouveau « rideau de fer » qui s'est dressé entre elles et l'islam. L'islam doit se réformer – tout le monde en convient – mais ne peut le faire sans l'aide et la solidarité de l'Occident. Une telle hypothèse n'est pas classique, elle reste même sans écho dans cette région du monde ; elle est pourtant la plus viable et la plus solide. Si en effet la tolérance a changé de camp, il faudrait pouvoir la réactiver avec autant de passion qu'elle s'exerçait à Cordoue, à Grenade et à Séville entre les X<sup>e</sup> et XI<sup>e</sup> siècles.

---

## La signification au risque de la traduction

---

Ali BENMAKHOUF\*

### La préséance de la traduction sur la signification

La traduction me semble être la mal aimée de l'enseignement et du dialogue. On ne traduit pas suffisamment, on ne dialogue donc pas assez et on enseigne ainsi de façon étroite, sans ouvrir l'horizon. La traduction n'est pas un simple auxiliaire de la signification : il n'y a d'abord pas un sens attaché à une expression ou qui l'enveloppe comme un halo, puis, en un second temps, une traduction qui viendrait restituer ce sens en une autre langue. En fait, dès que je veux attribuer un sens à une expression – et cela sans sortir de ma langue propre – je me trouve engagé dans l'entreprise de la traduction. Quand je suis enfant et que j'apprends le langage, j'entrevois le sens quand je traduis le mot « maman » comme associé aux différentes apparitions de maman<sup>1</sup>. Je fais une association entre des sons et des apparitions, en cela je traduis les unes par les autres. La traduction commence donc à la maison, quand je parle l'idiome que l'on m'apprend. Des philosophes comme

---

\* Professeur des universités, enseigne la philosophie à l'Université de Nice-Sophia Antipolis (France).

<sup>1</sup> Quine, Willard Van Orman. 1979. *Le mot et la chose*. Trad. française. Paris : Flammarion. « Le mot « maman » est renforcé comme réponse, et à l'apparition de la mère, et au son « maman » », p. 192.

W.V.O. Quine ou Ludwig Wittgenstein ont insisté sur le fait que les usages des mots seuls me livraient leurs significations ; et comme ces usages varient de contexte en contexte, je suis porté à reconnaître qu'il n'y a pas quelque chose comme *la* signification d'une expression, mais un air de famille entre plusieurs usages, c'est-à-dire une parenté entre des usages en raison du fait que je les traduis les uns en les autres ou bien à défaut de cette parenté, le fait que je reconnaisse la résistance de tels usages à leur mutuelle traduction, c'est-à-dire leur réelle dissemblance.

Quand je prétends parvenir à *une* signification d'une expression, ce qui se produit alors est une simplification, une uniformisation qui transcende les usages et qui n'est plus qu'une mystification. Ainsi le voit-on avec l'usage de la copule « est ». Il va de soi que l'usage de la copule « est » dans « la rose est rouge » n'est pas celui de la copule « est » dans l'expression « l'étoile du matin est l'étoile du soir ». Dans le deuxième cas, l'usage de la copule renvoie à l'identité (identité d'une même planète, Vénus), dans le premier cas, à la prédication (appartenance du rouge à la rose). Deux usages donc, un intraduisible de fait, et une simplification mystificatrice si je m'en tiens à, ou si je pars de, la signification du mot « être ». Non seulement ce mot ne me dit rien mais il favorise le malentendu selon lequel il s'agirait dans les deux cas de la même chose. Plutôt que de construire une entité éthérée comme l'être, partons des usages spécifiques et parfois irréductibles du mot, sans prétendre les unifier nécessairement. Nous avons là un cas d'intraduisible qui peut être masqué si nous partons d'abord de la signification du mot « être », si nous pensons qu'un mot a des équivalents. On reviendra sur cet exemple à la fin de ce propos pour rendre compte du cas d'une traductibilité possible.

## Traduction, tradition, interprétation

Appliquons cela à une échelle plus grande : que se passe-t-il quand on passe d'une langue à une autre, d'une culture à une autre ? Écoutons ce que nous dit Pierre Hadot, Professeur au Collège de France, à ce sujet : « Il y a un phénomène d'incompréhension, de glissements, de perte de sens, de réinterprétations, pouvant aller jusqu'au contresens, qui surgit dès qu'il y a tradition, traduction et exégèse. »<sup>2</sup> Il y a donc comme une équivocité structurelle des langues : avant même de passer d'une langue à l'autre, l'équivocité est présente dans l'usage d'une langue. Dans toute conversation, pour peu qu'on veuille bien entendre plusieurs voix, on reconnaît aussitôt ces « glissements de sens » dont parle Hadot. Ces glissements ne menacent ni le succès de la communication ni l'aisance de la conversation. On se comprend parce qu'on n'est pas obnubilé par les synonymes, mais par la recherche d'une entente<sup>3</sup>. Dans le cas contraire, on entrerait dans une explication indéfinie de ce qu'on veut dire et l'on ne pourrait jamais aller au-delà de la première phrase. Comprendre des expressions, ce n'est pas travailler avec des synonymes, c'est savoir faire usage du langage, restituer les contextes, tout en sachant qu'on n'aura jamais une délimitation nette des contextes, ces derniers ont toujours des contours flous qui font l'aisance de la conversation : « une forêt offre une limite nette à un observateur aérien,

---

<sup>2</sup> Extrait de sa leçon inaugurale au Collège de France.

<sup>3</sup> Quine, Willard Van Orman. 1993. *La poursuite de la vérité*. Trad. française Maurice Clavelin. Paris : Seuil, §23, p. 91 : « Nous pourrions essayer de regarder la compréhension des expressions, plutôt que la synonymie, comme la notion opérationnelle de base de la sémantique » ou encore « [le lexicographe] peut pleinement réussir à enseigner l'utilisation des énoncés sans considérer en quel sens il serait licite de les dire équivalents. » Idem, p. 90.

mais non au ras du sol »<sup>4</sup> ; mieux vaut une limite imprécise entre comprendre et ne pas comprendre une expression qu'une délimitation nette et cependant factice du sens : une compréhension s'améliore, une signification close fonctionne comme une superstition ; on pense posséder le sens, comme on posséderait une maison. Or les mots ne se laissent pas posséder. On n'est jamais totalement affranchi des échanges linguistiques qui subvertissent continuellement le sens des expressions.

La traduction n'est de ce point de vue-là qu'une façon d'amplifier ce qui se passe dans l'usage que nous faisons d'une langue propre. Je dis « langue propre » pour dire la langue dans laquelle spontanément on parle, on pense.

Donner une visibilité à ce qui se passe dans les échanges à l'intérieur d'une même langue, c'est l'enjeu même de la traduction. Celle-ci suppose comme dans les échanges, un minimum d'empathie, c'est-à-dire une forme de projection des relations logiques qui se trouvent au sein de la langue que je parle dans la langue de celui ou celle que je traduis. Une projection, puis une rectification selon les résistances que je rencontre :

« l'empathie domine l'apprentissage du langage, à la fois chez l'enfant et chez le linguiste sur le terrain. [...] Nous avons tous un don troublant (*uncanny knack*) pour saisir par empathie la situation perceptive des autres, quelle que soit notre ignorance du mécanisme physiologique ou optique de leur perception. Ce don est comparable à notre habileté à reconnaître les visages tout en étant incapable de les dessiner ou de les décrire. »<sup>5</sup> Il y a une saisie d'ensemble de l'usage d'un mot, usage qui ne gagne rien à être décomposé analytiquement : je sais ce qu'est un fauteuil, mais si l'on me le

---

<sup>4</sup> *Ibid.*

<sup>5</sup> Quine, *Op. cit.*, §16, p. 72.

présente en pièces détachées (dossier, pied, etc.) saurais-je encore ce que c'est ?<sup>6</sup> On n'apprend pas aux enfants qu'il y a des fauteuils mais qu'on s'assoit dessus.

Ce travail éminemment faillibiliste, par essai et erreur, se fait d'autant plus facilement que nous connaissons plusieurs langues. Plus on connaît de langues, plus on repère les rapports logiques dans sa langue propre. L'apprentissage de langues diverses nous rend sensible à saisir les rapports logiques ; c'est comme si on arrivait à faire le contour d'une chose de façon plus satisfaisante, sachant qu'une fois qu'on penserait avoir fini, il faudrait penser à recommencer car les premiers aspects ont changé.

## La signification : résultat de plusieurs explorations

Supposons qu'un géographe arrive à un village situé sur le flanc sud d'une montagne et finit par apprendre que ce village appelle cette montagne « Ateb » ; supposons qu'un autre géographe arrive dans un autre village situé au flanc nord de la même montagne et apprend que cette montagne s'appelle « Afla ». Ils se retrouvent plus tard dans un congrès scientifique et

---

<sup>6</sup> Wittgenstein, Ludwig. 2004. *Recherches philosophiques*. Trad. Françoise Dastur et Maurice Elie. Paris : Gallimard, coll. Bibliothèque de Philosophie, §58, p. 61 : « Nous voyons les parties constituantes de quelque chose de composé (d'un fauteuil par exemple). Et nous disons que le dossier est une partie du fauteuil qui est elle-même composée de différentes pièces de bois, tandis qu'un pied en est une partie constituante simple. Nous voyons également un tout qui se modifie (est détruit), tandis que ses constituants demeurent intacts ». Et aussi, 1976, dans *De la certitude*. Trad. française. Paris : Gallimard, coll. Idées, §476, p. 115 : « L'enfant n'apprend pas qu'il y a des livres, qu'il y a des sièges, etc., mais il apprend à aller chercher des livres, à s'asseoir sur un siège, etc. »

comprennent que cette montagne est la même<sup>7</sup>. L'intérêt de cet exemple est d'indiquer que nous ne saisissons d'une chose qu'un de ses aspects, mais que plus on traduit, plus on complète la signification d'une chose, la détermination de sa référence, sachant qu'on ne parviendra jamais à en faire le tour, sinon par la superposition des traductions, sachant aussi qu'un doute subsistera sur l'identité de cette montagne : la référence n'est-elle pas plutôt inscrutable dans ce cas ? Le flanc sud et le flanc nord peuvent-ils dans une parfaite correspondance se rejoindre sur une carte pour former une même montagne ? Peut-on faire abstraction du parler de chacun des villages situés sur chacun des flancs ? Ces questions montrent assez que la signification à laquelle on parvient est loin d'être univoque, même si, du côté de la référence, et de façon naïve, on pense qu'il s'agit de la même montagne : tant que subsistent des villages qui la mentionnent de façon différente, son identité ne pourra que flotter entre la première et la seconde appellation sans se fixer à jamais dans une seule d'entre elles, encore moins dans une troisième. Il n'y a pas quelque chose comme une signification préservée.

## Traduction littérale et contresens

Cependant, Leo Strauss fait l'éloge de la traduction littérale pratiquée au Moyen Âge de l'arabe à l'hébreu, du grec au syriaque, du syriaque à l'arabe.

« Des gens qui étudiaient Aristote au Moyen Âge, et qui ne connaissaient pas un mot de grec, sont de loin les meilleurs interprètes d'Aristote que les érudits modernes qui disposent d'une connaissance

---

<sup>7</sup> Exemple donné par Gottlob Frege dans sa correspondance : « Lettre de Frege à Philippe E.B. Jourdain du 28/1/1914 », in *Correspondance scientifique (Wissenschaftlicher Briefwechsel)*. Hambourg : Felix Meiner Verlag, 1976, p. 128.

simplement écrasante des humanités grecques. Cette supériorité est due sans aucun doute au fait que les commentateurs du Moyen Âge disposaient de la plupart des traductions littérales du texte d'Aristote, qu'ils collaient au texte et à la terminologie du texte. »<sup>8</sup>

Cet éloge de la traduction littérale est paradoxal à plus d'un titre mais il est aussi hautement instructif. Paradoxal, car il laisse penser qu'il y a comme une fidélité de droit dans la traduction littérale. Or, cette traduction littérale a donné lieu à des contresens instructifs. Dans la mesure où elle opère de façon analytique, mot à mot, elle ne rend pas compte de l'usage. Prenons l'exemple de *La Poétique* d'Aristote : le monde arabe ne savait pas ce qu'était une tragédie grecque, mais comme Aristote dit que c'est l'art de peindre les hommes meilleurs qu'ils ne sont et plus nobles, Averroès, dans *Commentaire moyen sur la Poétique*, en a déduit que c'est l'art de louer, que c'est donc un panégyrique. Ernest Renan aussi bien que Jorge Luis Borges ont souligné cette bizarrerie. « Quoi qu'il en soit, dit Renan, les bévues d'Ibn Rushd, en fait de littérature grecque, sont vraiment de nature à faire sourire. S'imaginant, par exemple, que la tragédie n'est autre chose que l'art de louer, et la comédie l'art de blâmer, il prétend trouver des tragédies et des comédies dans les panégyriques et les satires des Arabes, et même dans le Coran »<sup>9</sup>. Un siècle après Renan, Jorge Luis Borges dans *La quête d'Averroès* note :

« L'histoire consignerait peu d'événements aussi beaux et aussi pathétiques que ce médecin arabe se consacrant à la pensée d'un homme dont quatorze siècles le séparaient ; aux difficultés

---

<sup>8</sup> Strauss, Leo. 1989. *La renaissance du rationalisme politique classique*. Trad. Pierre Guglielmina. Paris : Gallimard, coll. Bibliothèque de Philosophie, p. 297.

<sup>9</sup> Renan, Ernest. 1949. *Averroès et l'averroïsme*. Paris : Calman-Lévy, réédition, p. 56.

intrinsèques s'ajoutait le fait qu'Averroès, ignorant tout du syriaque et du grec, travaillait sur la traduction d'une traduction. La veille, deux mots douteux l'avaient arrêté au seuil de la *Poétique*. Ces mots étaient *tragoedia* et *comoedia*. Il les avait rencontrés, des années auparavant, dans le livre troisième de la *Rhétorique* ; personne dans l'Islam n'entrevoit ce qu'ils voulaient dire. En vain, il avait fatigué les traités d'Alexandre d'Aphrodise. En vain, compulsé les versions du nestorien Hunain Ibn Ishaq et de Abu Bashr Meta. Les deux mots arcanes pullulaient dans le texte de la *Poétique*. Impossible de les éluder. »<sup>10</sup>

Ainsi, le choix du littéral peut conduire au contresens, un contresens certes créateur de philosophie à son tour. N'ayant jamais vu de tragédie grecque, représentée en un théâtre, Averroès se fie simplement au sens des mots alignés par Aristote en une définition analytique. Il manque par ce biais la compréhension de ce qu'est une tragédie, même s'il peut considérer à bon droit en saisir la signification. Mais celle-ci, sans la compréhension, se révèle un contresens. Coupée de ses usages, la signification conduit au contresens.

La philosophie a connu de nombreuses transmissions de cet ordre. Averroès lui-même a été traduit en latin sur la base d'une confusion qui a conduit à la thèse dite de la « double vérité » : vérité de raison et vérité de foi, ce qui a semblé annihiler l'une et l'autre et discrédité dans la chrétienté du XIII<sup>e</sup> siècle de l'Université de Paris, ce mécréant d'Averroès. Lui-même n'a

---

<sup>10</sup> Borgès, Jorge Luis. 1967. « La quête d'Averroès », in *L'Aléph*. Trad. Roger Caillois. Paris : Gallimard, coll. L'imaginaire, p. 119.

parlé que de la connexion entre sagesse (*hikma*) et loi (*chari'a*)<sup>11</sup> et non entre raison et foi.

Si la transmission peut se faire par le contresens, c'est que la traduction inscrit la signification dans les mutations de l'usage. Même quand on veut sauver une notion, en prétendant qu'elle trouve dans toutes les langues une expression équivalente, on est obligé de reconnaître que cette équivalence s'éloigne de l'identité pour aller vers toujours plus de distinction et de pluralité. On doit se souvenir ici plus que partout ailleurs de Montaigne : « Distinguo est le plus universel membre de ma logique. »

## Équivalence ou transposition ?

Prenons un exemple qui nous ramène au début de cette communication : l'usage de la copule dans les propositions déclaratives (apophantiques). Aristote dans son deuxième livre de logique, le *Peri hermeneias* (*De l'interprétation*) avait indiqué la structure ternaire de la proposition : un sujet, une copule, un prédicat, comme dans l'exemple suivant : « Socrate est sage ». Or, dans la langue arabe, le sujet et le prédicat suffisent ; on pourrait dire quelque chose comme « Socrate sage ». La proposition nominale est correcte. La copule est superflue, elle est même incongrue. Avicenne comme Averroès, commentant ce passage, lui font cependant un sort en raison de leur croyance en l'universalité de la logique d'Aristote : si la langue arabe n'a pas en cette place une copule, elle la sous-entend, selon eux, car il faut bien qu'il y ait quelque chose qui dit la *relation* entre un sujet et un prédicat. Il faut donc simplement rendre explicite cette relation au moyen d'une

---

<sup>11</sup> Averroès, titre du *Discours décisif* « où on établit la connexion entre la sagesse et la loi ».

expression. Pour ce faire ils proposent de la traduire par un pronom : *huwa* (*lui*). On dira ainsi « Socrate, lui, sage »<sup>12</sup> au lieu et à la place de « Socrate est sage ». On voit bien que cette adaptation, supposée être équivalente, est une traduction qui suppose un autre usage : en arabe, il est vrai, on peut, de façon syntaxiquement correcte, ajouter à un sujet un pronom, sans paraître hors de propos. Mais un pronom n'est pas une copule. Il a la fonction d'une focalisation sur le sujet et non une fonction de liaison entre un sujet et un prédicat. La traduction fait ici accéder à la signification logique désirée, celle d'Aristote, mais au prix d'un déplacement dont le nom est : un nouvel usage.

Il semble bien que nous ne faisons pas assez crédit à l'indétermination de la traduction et, partant, aux zones floues du sens qui ne se laisse pas délimité comme un district. Quand on traduit, on resserre le plus possible le faisceau de signification qui sépare la langue de départ de la langue d'arrivée, la version du thème, sans parvenir à les faire coïncider. On sait qu'on ne parviendra jamais à une parfaite adéquation. C'est pourquoi traduire est une tâche sans cesse renouvelée, et qu'à un même texte comme le Coran ou l'Odyssée, il y a tant de traductions. Nous naissons par ces traductions à des sens renouvelés, à des aspects nouveaux des choses : de fait c'est le monde qui nous apparaît autrement. Autant dire que la traduction est une thérapie qui nous libère de l'obsession d'un sens premier ou dernier, et de la

---

<sup>12</sup> Voir : Avicenne, cité par Ibrahim Madkour. 1932. *L'organon d'Aristote dans le monde arabe*. Paris : Vrin, p. 161 : « En arabe, tantôt, on omet la copule en la sous-entendant, tantôt on l'indique sous la forme d'un nom ou d'un verbe : on dit, par exemple, *Zayd howa hayy* (zayd lui [est] vivant) ; le mot *howa* désigne ici non un sens propre mais seulement la relation et devient une particule ». Voir aussi : Averroès. 2000. *Commentaire moyen sur le De Interpretatione d'Aristote*. Trad. Ali Benmakhlouf et Stéphane Diebler. Paris : Vrin, §19, p. 94 : « Il n'existe pas dans la langue arabe de mot qui désigne ce genre de liaison, alors qu'il existe dans les autres langues ; le mot qui y ressemble en arabe est ce que désignent mes mots *huwa* – par exemple, lorsque nous disons *Zaydun huwa haywân* – ou bien *mawjûd* – par exemple, lorsque nous disons *Zaydun mawjûdun haywân*. »

superstition d'un sens tapi dans les expressions et qu'on aurait qu'à révéler analytiquement. La recherche de la signification requiert plus que jamais la méthode synthétique et inventive qui nous donne la vision d'ensemble nous permettant de cheminer sans angoisse dans un monde bien complexe. L'angoisse viendrait comme dit Wittgenstein dans l'attente d'un sens à venir et qui ferait taire les autres sens. Un tel sens signerait notre mort en même temps que celui de l'usage des mots. Il ne comblerait l'attente qu'à ce prix. Alors, vivons de la multiplicité des usages et de la pluralité des types d'emploi d'un mot, de la pluralité de ses traductions, de l'interstice jamais comblé du passage d'une langue à une autre. Dans l'interstice et la lacune réside aussi l'ouverture à la compréhension des langues et des autres.

---

## Les limites de la traduction

---

**Mohamed MAOUHOUB\***

*La préface n'est qu'un titre prolongé !*

**Derrida**

On parle beaucoup, dans la pensée arabe contemporaine, et particulièrement depuis une dizaine d'années, de la traduction, de son importance et de sa nécessité pour toute culture qui se veut vivante. Il suffit de citer, dans le cas du Maroc, une bonne pléiade de nos universitaires : Taha Abderrahman, Abdesalam Benabdelali, Abdelfattah Kilito... À mentionner aussi les rencontres et les colloques, particulièrement celui récemment organisé par le Ministère de la culture et qui a rassemblé, entre autres, un ensemble d'écrivains marocains préoccupés par cette question.

Mais, en dépit de l'apparence nouvelle de cette occupation, je crois que les Marocains s'engagent dans un projet plus vaste et qui a été inauguré par les intellectuels arabes du Moyen-Orient du début du XX<sup>e</sup> siècle. Pensons juste à Taha Hussein, à Ahmed Amin et à une figure emblématique du monde de la traduction, Abderrahman Badawi. Citons *L'avenir de la culture en Égypte* (1937), livre de Taha Hussein qui a suscité un grand débat à l'époque.

---

\* Professeur de philosophie à l'Université Cadi Ayyad de Marrakech (Maroc).

« Un aspect frappant du retard désolant de notre culture intellectuelle (عقلية) : le manque d'estime que nous accordons à la traduction des langues européennes vivantes. [...] Nous sommes sans doute la nation qui traduit le moins dans le monde. [...] Nous ne pouvons rien offrir à nos jeunes qui mérite d'être lu, si nous ne traduisons et en abondance. Ce qui est sûr, c'est que nous ne pouvons rien produire (écrire التأليف) qui réponde à nos besoins scientifiques et littéraires que si nous traduisons et en abondance (ترجمنا وأكثرنا الترجمة).»  
(Dar al maarif, p. 274-5)

Nous ne pouvons pas, par ailleurs, ne pas rappeler que cet intérêt pour la traduction nous a été légué aussi et entre autres par les orientalistes. Ce sont eux qui ont fait de nous un sujet traduisant, qui nous ont identifiés ainsi. Rappelons ce que disait par exemple Ernest Renan en 1852 :

« Tandis que les sources originales de la science antique avaient été scellées pour l'Occident, les Arabes avaient rendu d'incontestables services. Mais, en présence de l'Antiquité elle-même, ces interprètes infidèles n'étaient plus qu'un embarras. »<sup>1</sup>

Mais quelle conception nous faisons-nous de la traduction ? C'est ce sur quoi ma communication veut s'arrêter à partir d'un exemple très précis : l'écrivain marocain Abdallah Laroui et le statut de la traduction dans son œuvre. Nous nous arrêtons spécialement sur les deux traductions de son livre majeur. Apparemment, notre idéologue, comme le nommait Edward Saïd, s'est peu intéressé à la question de la traduction. Mais profondément, comme il le dira lui-même, c'était sa question au sens strict. Essayons de montrer

---

<sup>1</sup> Renan, Ernest. 2002. *Averroès et l'averroïsme*. Paris : Maisonneuve & Larose, p. 234.

comment cet historien en est venu à s'occuper de la traduction et dans quel sens.

Le livre/projet qui a révélé Laroui au monde, *L'idéologie arabe contemporaine*<sup>2</sup>, a été publié en 1967, d'abord en français aux éditions Maspero, collection « Les textes à l'appui », avec une préface du grand orientaliste Maxime Rodinson. Je me permets de faire un descriptif du paratexte de ce livre pour des raisons qui vont apparaître dans le texte. La préface a été suivie d'un exergue de Saint-John Perse que je ne peux pas ne pas citer : « Et sur la lourde phrase humaine, pétrie d'idiomes, ils sont seuls à manier la fronde de l'accent. » Quant à la quatrième page de ce livre, elle est constituée d'une sélection d'extraits des critiques à propos du livre de Laroui, suivie d'une note autobiographique de l'auteur marocain qui vise à le faire connaître auprès du public français.

Ce qui nous intéresse, à travers les éléments présentés dans le cadre d'une étude du paratexte du livre d'Abdallah Laroui, c'est de nous interroger : qu'est-ce qui a été transmis, ou n'a pas été transmis, dans la première traduction (notée 1) de ce livre en arabe ?

Il faut d'abord mentionner que la préface (1) de Maxime Rodinson a été suivie, ce qui est nouveau par rapport à l'édition française, d'une seconde préface (notée 2) de l'auteur (Laroui) de l'édition arabe. Quant à l'exergue de Saint-John Perse, il a été reproduit dans les deux langues, en français et en arabe.

---

<sup>2</sup> Laroui, Abdallah. 1967. *L'idéologie arabe contemporaine*. Paris : éditions La Découverte, 1982.

À souligner aussi qu'une annexe a tenu lieu de postface. Elle reproduisait un article de l'auteur qui a été publié dans un quotidien marocain au lendemain de la guerre israélo-arabe de 1967. Rappelons que les critiques – l'auteur également – ont vu dans ce texte *l'idéologie arabe contemporaine*, et dans cette « critique de la critique », telle que le résume son auteur, un signe prémonitoire de la défaite arabe.

Puis sur la quatrième page de la traduction figure une autre chose, toute autre, que ce qui figurait sur la quatrième de l'édition originale (française) et que d'ailleurs je ne sais à qui attribuer : est-ce au traducteur ? Est-ce à l'éditeur ? Elle n'est sûrement pas de l'auteur.

Qu'est-ce qui (s')est passé dans la seconde traduction (2) du livre ? Il y a d'abord l'exergue dont la traduction arabe n'a rien à voir avec celle donnée par le premier traducteur et qui mérite d'ailleurs de lui être confrontée :

وفوق بابل البشر ولهجات الحشر يهمزون وحدهم عبارة الغضب والخوف

Traduction d'Abdallah Laroui quant à la première traduction :

وعلى العبارة البشرية المثقلة المجبولة بكثير من الألسن واللهجات وحدهم يحسنون استعمال مقلاع النبرة

Cette seconde traduction (2) est parue sans la préface de M. Rodinson, qui a été remplacée par une préface de l'auteur.

Je vous propose maintenant de nous arrêter sur la préface destinée par l'auteur à l'édition arabe. Mais à laquelle des deux préfaces ? Celle qui l'a consacré comme un grand auteur, entendons la première faite par un autre traducteur que lui ? Ou la seconde, c'est-à-dire celle que l'auteur a consacré à sa traduction ? Disons, pour faire vite, aux deux ensemble, pour voir cette fois-ci ce qui se passe (ou ne passe pas) dans la même langue.

Dans la première préface, Laroui ne fait même pas allusion, ni de près ni de loin, à la question de la traduction. Et pourtant c'est une préface à l'édition arabe ! En revanche, il profite de cette occasion pour mettre l'accent sur le concept d'idéologie sur lequel repose, dit-il, tout le poids du livre, *L'idéologie arabe contemporaine*, et du titre qui le désigne. « Si ce point n'est pas bien clair, dit-il, toute discussion de ce que je dis et ce que je propose sera nécessairement marginale. »

Toutefois Laroui, déjà en 1970, présentait la nécessité de « reformuler », ce texte pour le lecteur arabe.

« Si l'occasion, disait-il, se présente, comme je l'ai espéré, de reformuler

أعيد صياغة الكتاب باللغة العربية

ce livre (et de le réécrire) en langue arabe, j'opterais naturellement pour un autre style (que celui que j'ai employé dans la version française) ; un style moins abstrait et plus clair. »

Rappelons pour l'histoire que Laroui, dans les quatre tomes consacrés à son journal publié depuis 1999, parlait plutôt que d'une reformulation en langue arabe de son *Idéologie arabe contemporaine* ; il confessait avoir eu l'intention au départ d'écrire ce texte en arabe s'il ne s'était pas heurté à un fait énorme, un fait caractéristique de notre monde moderne, autant arabe qu'occidental ! Ce fait peut être résumé dans la formule suivante : si quelqu'un veut être écouté, il faut qu'il parle la langue de l'autre, la langue française ou anglaise pour l'Arabe ; l'anglais pour le Français... Fait énorme, dis-je, parce qu'il s'agit de la part d'un historiciste de se trouver devant le caractère incontournable, devant l'absoluité de la question de la traduction, qui paraît être comme ce déjà-là, comme cet a priori dans lequel

nous nous mouvons (pour Laroui, pas depuis Babel, mais juste depuis l'hétérogénéité des Temps modernes).

J'ai dit, tout à l'heure, que Laroui n'a pas fait allusion à la question de la traduction dans la préface donnée à l'édition arabe de son livre. Il y a une exception. Une seule fois, à la fin de la préface, le mot traduction est employé. Mais, à vrai dire, dans un contexte très négatif. Incombant la défaite de 1967 aux intellectuels arabes, à l'élite arabe, Laroui leur reproche « d'avoir pris l'écriture et la rhétorique pour moyen lucratif, ils se sont (rués, orientés *انساقوا*) vers la traduction et se sont contentés de ruminer des idées (oiseuses)... Si l'expérience des nations peut servir de leçon à prendre, c'est que nous ne pouvons réformer notre société que si nous nous réformons (comme intellectuels) et ce en optant définitivement pour l'avenir au lieu d'opter pour le passé, pour la réalité plutôt que pour l'illusion et de faire de l'écriture (*التأليف*) un instrument de critique ».

Il me semble, comme il sera expliqué un peu plus loin, que cette opposition écriture/traduction, ce statut auxiliaire de la traduction, par rapport à l'écriture, entendons, la création, ou comme le disait Laroui ailleurs, cet acte de « rassembler, de synthétiser » est une constante dans les deux préfaces.

Quant à la seconde préface, la première sur laquelle s'ouvre la traduction de Laroui, elle insiste particulièrement sur la question de la traduction, contrairement au caractère minime qu'elle occupe dans la première préface de la première traduction. À tel point que Laroui voit dans cette question le propre de ce qui mérite d'être discuté et questionné (*fragwürdigkeit*) en ce qui concerne la modernisation de la raison arabe.

« Pourquoi me suis-je longuement étendu sur cette question de la traduction (*التعريب*) ? Parce que, répond Laroui, cette question constitue la source des

problèmes (أم المسائل) qui se rapporte à l'objet de mon livre-ci (l'auteur trente ans après réfère à son livre *L'idéologie arabe contemporaine*), c'est-à-dire la modernisation de la raison arabe. »

« Et si on se demande, dit-il encore, pourquoi (et vu cette importance de la traduction) tout intellectuel arabe ne se transforme-t-il pas en traducteur ? Nous répondons : et alors qui s'occupera de l'écriture et de la création ? »

Ici le contexte exige une petite digression qui nous oblige à nous référer explicitement, puisque nous l'avons déjà cité, à un autre livre de notre auteur. Dans cette même année 1970 qui a vu naître la première traduction (arabe) du livre *L'idéologie arabe contemporaine*, Laroui a publié chez le même éditeur (Maspero) un deuxième livre : *L'histoire du Maghreb*<sup>3</sup>. Ce livre connaîtra le même sort que son précédent. Peut-être fallait-il dire, question de précision, que c'est celui-ci qui connaîtra le même sort que celui-là, puisque la réaction de Laroui sur la traduction qui a été faite de son livre *L'histoire du Maghreb* devance celle causée par la traduction du livre de 1967, même si celui-ci est apparu, en traduction et version originale, avant la traduction du deuxième et qui date de 1977.

Et déjà en 1984, Laroui, révolté par la traduction de ce Libanais qui a causé tellement de torts à son livre sur *L'histoire du Maghreb*, s'est décidé à retraduire lui-même son texte, d'en reproduire « une deuxième version » selon l'expression heureuse de Gérard Genette. Cette traduction est ouverte par un avertissement où l'auteur s'en prend aux « traducteurs professionnels » et à « la mauvaise traduction caractéristique des éditions du Liban, traduction qui porte atteinte aux écrivains et ruine la culture arabe

---

<sup>3</sup> Laroui, Abdallah. 1970. *L'histoire du Maghreb*. Paris : éditions François Maspero.

contemporaine en induisant les intellectuels arabes dans des faux débats autour des textes qu'ils n'ont pas compris à cause de la traduction ». Et c'est à la fin de cet avertissement, constitué de deux pages, que Laroui souligne le « défi » lancé par les traducteurs arabes à l'égard des auteurs : « Et les traducteurs arabes, dit Laroui, vont jusqu'à défier les auteurs en leur disant : pourquoi vous ne vous traduisez pas vous-même ? » Et Laroui de répondre : « C'est ce que je me suis décidé à faire, malgré la perte de temps (que ce double travail coûte à l'auteur créateur). »

Ainsi la traduction, le temps de la traduction, de son effectuation, ne peut pas ne pas compter (rappelons le caractère incontournable de la traduction à laquelle nous nous sommes heurtés avec Laroui tout à l'heure) pour un créateur, mais il compte juste comme un temps mort. Et Laroui ne se contente pas de cet avertissement et ajoute une préface de presque une dizaine de pages à l'édition arabe. Mais sans un seul mot sur la traduction !

C'est cette ambivalence vis-à-vis de la traduction qui nous a menés récemment à dire, lors d'un colloque sur Denis Masson, que les Arabes en s'intéressant à la question de la traduction, en s'identifiant de par leur histoire comme sujet traduisant, d'une part, et en laissant cette possibilité enfouie dans un sommeil profond, d'une autre part, ont recouvert ce qu'ils ont découvert, et par conséquent ils se sont dérobés aux exigences inexorables de la traduction. Et ici nous ne faisons que rejoindre, en direction d'un autre horizon et à partir d'une autre provenance, ce à quoi concluait Laroui : « La traduction arabe s'est arrêtée là où elle a commencé ». C'est une autre façon de désobstruer ce rapport à la traduction de l'universel, devant l'universel et comme universel.

## II. Philosophie et mondialité

---

## Les entraves culturelles au dialogue Nord-Sud

---

**Azelarabe Lahkim BENNANI\***

### Introduction

La communication permet de révéler deux difficultés conceptuelles majeures du dialogue Nord-Sud. D'une part, nous présenterons quelques anachronismes historiques dans le rapport Nord-Sud. D'autre part, ces difficultés ne sont pas étrangères à une vision « gréco-romaine » de la philosophie. Une vision qui mène à une triple dichotomie radicale opposant la vérité à l'opinion, le vrai au probable, l'élite au vulgaire (à la populace). Les chances d'un dialogue intercommunautaire comme d'un dialogue Nord-Sud diminuent tant que les experts s'arrogent le droit de parler au nom de ceux qui n'ont pas de voix.

Il est vrai que la modernisation des sociétés arabo-musulmanes est un processus qui touche de plus en plus et de manières diverses de larges secteurs. Mais le processus de la modernisation sera soumis au filtre de l'économie. Il assurera une communication fluide entre l'élite et la populace (le vulgaire), entre le Nord et le Sud sur l'arrière-plan des enjeux économiques. Le dialogue Nord-Sud donnera la priorité à des thématiques, comme à des secteurs économiques réservés jusqu'à présent à une tranche

---

\* Professeur de philosophie à l'Université Sidi Mohammed Ben Abdellah de Fès (Maroc).

privilégiées d'experts des deux rives du monde. Je présenterai l'exemple de la « mondialisation » chère aux néoconservateurs<sup>1</sup> comme une partie intégrante d'un héritage prémoderne.

Comment l'intellectuel peut-il assumer un rôle double ? Celui d'accroître les chances du dialogue, de la liberté d'expression et des droits fondamentaux au niveau Sud-Sud ; et celui d'accroître les chances du dialogue Nord-Sud en mettant en valeur les dimensions culturelles positives de la mondialisation.

## L'héritage grec dans la philosophie arabe

Lorsque j'aborde la question de l'héritage grec dans la philosophie arabe, mon but est de montrer que la distinction entre la vérité et l'opinion, entre l'élite et la populace (vulgaire) issue de cet héritage est une entrave culturelle majeure dans les dialogues Nord-Sud et Sud-Sud.

Certes, la philosophie arabo-musulmane classique servait de maillon incontournable entre l'Orient et l'Occident. Elle était née, en effet, dans le sillage d'un dialogue direct avec l'héritage grec, à travers un long processus d'accommodation au contexte particulier du monde musulman. La renaissance contemporaine de la philosophie dans le monde musulman en général, et au Maroc en particulier, se lance dans le processus de réappropriation de l'héritage rationaliste de la philosophie arabe du Moyen Âge, tout en admettant tacitement l'origine purement grecque de la philosophie. Dans cette perspective, elle scelle une alliance tacite avec la

---

<sup>1</sup> Les néoconservateurs constituent une classe influente en politique étrangère américaine qui se fonde dans sa critique de la modernité sur l'héritage de la « théologie politique » des philosophes allemands Carl Schmitt et Leo Strauss.

conception occidentale de la philosophie, tout en oubliant que la philosophie est une activité de plus en plus interdisciplinaire ouverte sur tous les horizons culturels et modes de pensée. Lorsque les pays du Nord admettent l'existence d'une seule ligne européenne de l'histoire de la philosophie, ils présupposent que la conception grecque de la philosophie soit la seule conception évidente et universelle. Dans certaines mesures, cette allégation ne pose pas problème en soi aux yeux des érudits. Elle devient pourtant problématique lorsqu'elle sert de source d'inspiration pour les néoconservateurs américains (Irvin Kristol, William Kristol, Norman Podhoretz). Les adeptes de la lutte contre le « terrorisme islamique » se nourrissent des idées de Leo Strauss, celui qui a largement participé à diffuser la philosophie arabo-islamique en Occident. En fait, comment Leo Strauss, qui a été contraint à fuir le régime totalitaire nazi, pourrait être la source d'inspiration des néoconservateurs ?

Alors que les notions d'élite et de populace « *jamhur* » constituaient des clés d'interprétation des œuvres des grands classiques de la philosophie, les néoconservateurs ont instrumentalisé les deux notions dans un sens géopolitique au niveau international. Le monde est scindé entre le bon et le mauvais, les états de droit et les pays « hors-la-loi », ce qui empêche un dialogue juste et équitable unissant l'élite et les peuples marginalisés de voir le jour. La politique internationale ne se fonde plus sur un dialogue à égalité entre partenaires égaux, à l'encontre de ce que prévoit une « théorie de l'agir communicationnel » et de la « démocratie participative ». <sup>2</sup> Au contraire, l'exemple de Platon dans la transmission des sciences sera éloquent dans la

---

<sup>2</sup> Habermas, J. 1992: Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats: Suhrkamp.

démarche politique des néoconservateurs. « Platon a agi justement en ne permettant pas la générosité apparente de dévoiler les sciences à tous les hommes et en ne présentant les sciences qu'au moyen d'un discours allusif, ambigu, trompeur et obscur afin qu'elles ne perdent pas leur caractère ou qu'elles ne soient pas mal utilisées ».<sup>3</sup> Alors que Platon « ne dit jamais explicitement et sans ambiguïté ce qu'il pense », les néoconservateurs peuvent en toute sécurité dévoiler la vérité la plus dangereuse aux grandes masses pourvu qu'on la dise dans le contexte approprié. L'exemple des néoconservateurs sera suivi dans les pays du Sud qui estiment que la distinction médiévale du *vulgaire* et de l'élite – voire de l'élite de l'élite – aidera à dissimuler le caractère dangereux du discours aux yeux de la populace. Le fait que le philosophe chez Platon puisse procéder par dissimulation, tromperie et allusion, pousse Strauss à dépasser le cadre purement juridique de la philosophie politique : « Elle est à la fois une théorie politique et un savoir-faire politique ; elle s'intéresse aussi bien aux aspects juridiques et institutionnels de la vie politique qu'à ce qui dépasse le légal et l'institutionnel ; elle échappe tout autant à l'étroitesse d'esprit du juriste, à la sécheresse du technicien, aux lubies du visionnaire, à la bassesse de l'opportuniste. Elle reproduit, et conduit à sa perfection, la souplesse magnanime du véritable homme politique qui écrase l'insolent et épargne les vaincus ».<sup>4</sup> Le dépassement des contraintes juridiques, qui constituent le fondement de l'état moderne, se justifie par la nécessité de « répondre à la question du meilleur ordre politique une fois pour toutes ».<sup>5</sup> Cette question

---

<sup>3</sup> Strauss, Leo, 1992. *Qu'est-ce que la philosophie politique ?* Paris : PUF, p. 133.

<sup>4</sup> Strauss. *Ibid.*, p. 33.

<sup>5</sup> Strauss. *Ibid.*, p. 70.

qui était posée chez les Grecs ne peut pas être résolue par la « démocratie moderne ». Les questions universelles nécessitent des réponses « universelles » au-delà de toute démocratie délibérative. Pour Leo Strauss les questions fondamentales concernent l'État comme tel, la bonne manière de vivre comme telle dans le meilleur ordre politique proche de la Cité grecque. Le caractère non-historique de la réflexion sur le meilleur ordre politique justifie les moyens d'instituer cet ordre dans un pays donné, que les moyens soient légaux ou non. Lorsque la norme idéale de la Cité vertueuse est ainsi fixée d'avance, les chances d'une concertation démocratique à propos de l'idée d'institutions juste sont renvoyées aux calendes grecques. J. Rawls part, à l'encontre de l'ordre politique idéal exclusif, de l'idée d'une raison publique qui élargit « l'idée du contrat social à la société des peuples et présente les principes généraux qui peuvent être acceptés à la fois par les peuples libéraux comme par les peuples qui sont certes non-libéraux, mais des peuples bien ordonnés comme mesure de leur action bilatérale. »<sup>6</sup> J. Rawls estime qu'on peut s'engager dans un dialogue pacifique même avec les pays qui n'adhèrent pas aux valeurs libérales, voire avec des despotes éclairés, si l'on admet que l'existence d'un ordre politique idéal ne constitue pas la norme exclusive dans les relations internationales.<sup>7</sup> Lorsque les néoconservateurs partent du caractère normatif du meilleur ordre politique, en l'imposant même par la force, ils confondent la normativité de l'ordre idéal supposé de la cité grecque avec la normativité du droit et de l'ordre juridique. Les individus « n'ambitionnent pas d'instituer une république d'êtres raisonnables ; ils luttent pour une société plus juste, digne d'être

---

<sup>6</sup> Rawls, J. 2002. *Das Recht der Völker*: de Gruyter. p. VI.

<sup>7</sup> Rawls. *Idid.*, p. 115.

reconnue comme la leur. »<sup>8</sup> Si l'orientation antiparlementaire et antidémocratique à l'époque de la République de Weimar était due en grande partie à l'engouement pour le meilleur ordre politique de la cité grecque, il n'est pas étonnant, de ce fait, que l'idéologie des néoconservateurs en Amérique et des systèmes fondamentalistes trouve ses sources philosophiques dans le discours politique opposé à la République de Weimar chez Ernst Jünger et Carl Schmitt. Leo Strauss a inspiré, contre son gré, une nouvelle idéologie qui cherche la modernité du côté des Grecs et non du côté des adeptes des Lumières.<sup>9</sup> La critique qu'on peut adresser à l'endroit de la Cité et de l'ordre politique idéal incarné dans la cité grecque et dans l'empire américain retient le fait que la cité comme la culture « ne constituent pas une totalité intégrée douée d'une intégrité totale. Toute intervention de l'extérieur serait considérée de ce fait comme violation de cette intégrité, qui oblige la culture de compromettre ses valeurs et ainsi son authenticité. »<sup>10</sup> Plus on s'approche d'une culture, comme l'indique Forst, plus on se rend compte de l'existence de conflits et de différences au sein de cette même culture, ce qui nous amène à s'opposer de manière critique à toute prétention à l'intégrité culturelle dans un sens monologique<sup>11</sup>. La diversité des systèmes politiques au niveau international, comme des systèmes culturels

---

<sup>8</sup> Forst, Rainer. 2007. *Das Recht auf Rechtfertigung*. Elemente einer konstruktivistischen Theorie der Gerechtigkeit. Frankfurt-am-Mainz : Suhrkamp, p. 300.

<sup>9</sup> Leur engouement pour la philosophie arabe médiévale et pour la scolastique est dû également à sa consécration de la grécomanie. Peter Sloterdijk devient dans cette perspective le concurrent le plus redoutable du projet de Jürgen Habermas. Alors que celui-ci insiste inlassablement sur le fait que la modernité est un projet qui n'est pas encore achevé, Sloterdijk investit toutes les ressources philosophico-cosmologiques pour repousser la modernité en arrière vers Platon et Aristote.

<sup>10</sup> Forst. *Ibid.*, p. 295.

<sup>11</sup> Forst. *Op. cit.*, p. 298.

au niveau national, est fondée sur le principe du pluralisme, et favorise ainsi le dialogue entre des entités inégales sur une base juridique égale.

Si le droit à la diversité juridique est reconnu de plus en plus par les États, le principe du pluralisme culturel est menacé par l'interprétation purement économique de la mondialisation. Cette fois-ci, la grécomanie n'apparaît pas seulement dans la notion du meilleur ordre politique incarné par la Cité, mais elle s'inspire aussi de l'idée de l'unicité du cosmos, idée chère à Aristote et Averroès, qui a pris contre toute attente une tournure purement économique.

## Mondialisation et unicité du monde

La mondialisation n'est pas un phénomène récent. On peut défendre l'idéologie des philosophes néoconservateurs et leur grécomanie en soutenant la thèse selon laquelle la mondialisation était enracinée dans la cosmologie grecque. La vision géocentrique, en contraste avec la vision héliocentrique, permettait de donner un sens familier à l'orientation spatio-temporelle selon la dualité du centre et de la périphérie. La mondialisation dans la cosmologie antique revient à l'idée qu'il n'existe qu'un seul monde dans lequel nous vivons. Nous commençons notre propos par une citation d'Alexandre Koyré : « Sans oublier le fait que la pluralité des mondes bouleversait les bases les plus fondamentales de la physique : que devenait la notion du lieu naturel des éléments dans l'hypothèse de la pluralité ? Et qu'y aurait-il entre les mondes ? Un vide, un rien du tout ? ». Aristote a essayé de prouver l'unicité du monde en se fondant sur l'argument du mouvement rectiligne qui n'admet qu'un seul contraire, alors que le mouvement circulaire n'admet pas de contraire. Sur ce point Koyré soutient la position d'Aristote :

« Aristote avait bien davantage raison qu'il ne le savait lui-même. Après tout, le mouvement circulaire paraît effectivement être particulièrement répandu dans le monde... Quant au mouvement spontané des corps, nous savons bien depuis Einstein qu'une courbure locale dans l'espace peut produire des mouvements de ce genre, nous savons également que notre univers n'est nullement infini... et qu'en dehors de cet univers il n'y a rigoureusement rien, justement parce qu'il n'y a pas de dehors et que tout l'espace est dedans. »

Vivre dans le monde, c'est vivre dans un dedans unifié autour d'un centre visible par tout le monde. En revanche, vivre dans l'univers infini, ou dans la pluralité des mondes en dehors de la mondialisation, c'est s'exposer au dehors, à l'errance et à un lieu étranger à soi.

Mais cette vision de l'infini est incompatible avec la vision finie d'Aristote. Pour prévenir les avatars de l'infinité, Averroès a essayé de défendre la position strictement aristotélicienne, en invoquant des arguments logiques<sup>12</sup>. Sloterdijk plaide contre le théocentrisme et contre la pluralité des mondes dans la vision moderne de l'univers. Ni la vision religieuse, ni la vision moderne ne peuvent nous mettre à l'abri de l'errance. Sloterdijk en a tiré la conséquence indiquant que la mondialisation cosmologique avait précédé la mondialisation géopolitique. Il s'agit d'une mondialisation qui a imposé aux philosophes une conception déterminée de l'être. Sloterdijk a exprimé cette idée dans une formule éloquente : « La mondialisation mathématique a précédé la mondialisation terrestre de plus de 2 000 ans. »<sup>13</sup> Lorsqu'il définit

---

<sup>12</sup> Averroès. *Abrégé du livre du ciel et du monde* (arabe). Fès : édition Jamal Eddine El Alaoui, p. 273.

<sup>13</sup> Sloterdijk, Peter. 1999. *Sphären II. Globen*. Frankfurt-am-Main : Suhrkamp, p. 48.

le monde comme une bulle d'air, pleine de vie, ce monde acquiert un sens existentiel, moral et humain, mais ce monde risque d'exploser lorsqu'il enflé outre mesure ou lorsqu'il est exposé à un danger extérieur. La désintégration de la sphère signifie la perte du centre et l'errance de l'homme dans l'exil.

Les modernes ont largement participé à la désintégration du cosmos aristotélicien en désintégrant le centre, la sphère et la circonférence. Mais ils ont déplacé notre monde aux confins extérieurs de l'univers. La marginalisation de notre monde – en passant de la perte du centre à la perte du sens – a conduit à la dévalorisation honteuse du géocentrisme. On a élevé la révolution copernicienne au niveau d'un paradigme dont on doit tirer l'exemple dans toutes les autres formes de perte de centre et de sens. Mais on a toujours tenté d'après Sloterdijk de remplacer la perte du centre du monde par d'autres centres.

« La nostalgie du centre du monde dans les philosophies de la modernité est claire au lendemain de la découverte d'autres centres, comme la matière ou l'homme ou la subjectivité ou la race ou la structure ou l'inconscient ou le capital ou le langage ou le cerveau ou l'hérédité ou le big-bang ; en raison de la perte de centre du monde aristotélicien, les clients ont commencé à faire leur marché et à choisir le centre qu'ils veulent, chacun à son goût. »<sup>14</sup>

Animés par la même ferveur de recherche d'un centre et d'un cosmos aristotélicien, les philosophes néoconservateurs ont choisi le capital économique comme centre, et la mondialisation comme nouvelle cosmologie dans ses propriétés proprement grecques. L'argent devient ainsi la forme

---

<sup>14</sup> Sloterdijk. *Ibid.*, p. 475-6.

d'échange symbolique et objective par excellence. On ne peut rien objecter à la mondialisation économique si elle parvient à asseoir une vision homogène de réalités économiques très hétérogènes. Comment les sociétés du Sud peuvent-elles participer à un dialogue à égalité avec les pays du Nord, en tenant à l'esprit le déséquilibre des rapports de force économique ? Les indicateurs économiques mettent en évidence la disparité flagrante qui sépare les pays du Nord et du Sud. L'inégalité *de facto* constatée entre les États ne prouve pourtant pas l'inégalité *de jura* entre eux. La mondialisation ne se réduit pas au centrisme qui condamnerait la périphérie « décentrée » à l'errance en dehors du centre. Il n'est pas étonnant de constater que les théoriciens du contractualisme proviennent pour la plupart du secteur économique. James Buchanan ne présuppose pas de prime abord l'existence d'un ordre politique ou économique idéal. Au contraire, il envisage que l'inégalité soit l'ordre habituel qui ne justifie pas pour autant un traitement inégal ou non équitable. Ce qui s'applique aux individus s'applique également aux sociétés. Ainsi, le dialogue des peuples d'égal à égal au niveau international n'implique pas que les sociétés sont égales dans la réalité concrète. Ce qui a conduit à l'adoption au niveau international d'une norme égalitaire de traitement qui « n'implique pas que l'égalité soit un fait, et non plus que l'égalité soit exigée pour la légitimité du traitement égal. »<sup>15</sup> Le but des instances internationales est de compenser l'inégalité *de facto* entre les nations par une égalité *de droit* dans les différents secteurs de la santé, de la culture, de l'agriculture, de la santé, etc. Le dialogue fructueux entre les nations dépend de la capacité des institutions internationales justes d'intégrer des partenaires inégaux. Selon le contractualisme, la liberté,

---

<sup>15</sup> Buchanan, James, *The Limits of Liberty Between Anarchy and Leviathan* : The University of Chicago Press, 1975. p. 12.

l'égalité et la solidarité n'ont jamais existé réellement ou virtuellement dans un « meilleur ordre politique », parce que ces principes sont le résultat d'accord, de négociations et de consensus contractés par les nations, au sein d'institutions jugées justes et équitables, afin de renforcer la solidarité et réduire les inégalités concrètes entre les peuples.

## Rôle de l'intellectuel dans le dialogue Nord-Sud

Lorsque la philosophie de l'histoire est née au XVIII<sup>e</sup> siècle, elle a associé le cours de l'histoire à la notion de progrès<sup>16</sup>. Afin de doter cette idée de toute sa résonance politique requise, la modernité a créé la notion de « l'intellectuel ». Celui-ci est la conscience éthique et politique<sup>17</sup> qui n'accepte guère de « destin » imposé par un ordre théologique ou social établi. Il a incarné le rôle de l'activiste, du militant, de l'agitateur, du contestataire et de l'idéaliste. Il est présent dans le travail associatif, dans les syndicats et les partis politiques. De ce fait, l'intellectuel est en mesure d'assurer le passage d'une mentalité fondée sur les dualités élite/vulgaire, vérité/opinion, vers une dualité moderne citoyen/espace public. Les élites intellectuelles peuvent s'avérer de meilleurs experts dans leurs champs de spécialité, mais ne peuvent prendre de décisions à la place des citoyens. Malgré l'inégalité de fait entre les citoyens, – inégalité qui n'a plus de rapport avec la dualité élite/ *vulgaire* – les citoyens demeurent égaux de droit.

---

<sup>16</sup> Marquard, Odo. 2002. *Des difficultés avec la philosophie de l'histoire*. Trad. Olivier Manonni. Paris : éditions de la Maison des sciences de l'homme.

<sup>17</sup> Strauss, Leo. 1989. *La persécution et l'art d'écrire*. Trad. Olivier Berrichon-Seyden. Paris : Presses Pocket.

## Conclusion

L'intellectuel est confronté au défi suivant qu'il doit relever : en matière politique, l'État ne doit pas s'engager dans des discussions ouvertes à l'infini, mais doit prendre des décisions et intervenir directement dans la réalité concrète. L'État se justifie selon Carl Schmitt par la nécessité de prendre des décisions dans des « situations d'exception », au lieu de remplacer la prise de décision par des discussions infinies.<sup>18</sup>

Heureusement que l'évolution des droits de l'homme au niveau des conventions internationales permet à l'intellectuel de relever le défi en se fondant sur les valeurs de la discussion. Il découvre grâce aux principes des droits de l'homme que les individus et les peuples sont des sujets de droit qui ne prennent de décisions que par la voie du dialogue. On se rend également compte que le dialogue Nord-Sud est possible, tant qu'il y a des institutions justes et équitables. Ces institutions garantissent a priori des chances de discussion égales pour des partenaires inégaux. En fait, ces partenaires, sujets de droit et égaux au niveau juridique, sont inégaux au niveau social, économique et culturel. Mais l'égalité de droit, en tant que point de départ, nous permet de réfléchir sur les moyens appropriés de réduire les inégalités sociales et économiques. Lorsqu'on accepte la législation internationale en matière des droits de l'homme, on disposera des moyens d'entamer un dialogue fructueux Nord-Sud, en dépit des difficultés politiques et juridiques posées par les notions d'égalité, de justice et de souveraineté. Mais l'égalité de droit entre les individus et les peuples nous permet au moins de contrer

---

<sup>18</sup> « L'état d'exception (Ausnahmезustand) est éminemment approprié pour une définition juridique de la souveraineté. La décision n'est éminemment décision que lorsqu'elle intervient dans l'exception ». Voir : Schmitt, C. 1985. Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre der Souveränität. Berlin : Duncker & Humblot.

l'idéologie des néoconservateurs et de bâtir un dialogue Nord-Sud sur des bases juridiques justes et équitables. La mondialité des droits de l'homme compense les déficits de la mondialisation économique et avertit la communauté internationale contre les avatars d'un monde politique unipolaire.

---

## La philosophie et le droit à la différence

---

**Mustapha CHERIF\***

Aujourd'hui le monde entier vit une crise de référence, de valeurs et de droit. Les espoirs déçus au regard des dérives du progrès et de la modernité sont symboliques de l'état d'esprit dans lequel se trouve l'humanité. Certes, des avancées décisives et prodigieuses sur nombre de plans ont été enregistrées, notamment scientifiques, techniques et sociales. Cependant, dominent les inégalités, les fractures, l'intolérance, la loi du plus fort. Il y a, apparemment, de moins en moins de gens heureux et de plus en plus de gens qui souffrent, agressés et perdus. Trois dimensions essentielles sont les fondements du bonheur, ou simplement du progrès : la logique, la justice et le sens. Si pour le premier point, la logique, il y a des acquis inestimables qui ont permis l'élévation de la condition humaine, grâce à la recherche en sciences de la vie, exactes et technologiques, en revanche pour les deux autres points, justice et sens, les insuffisances et les contradictions restent importantes. Le savoir moderne a encore bien du travail. Il nous faut, en conséquence, être modestes et humbles, et ne pas s'imaginer avoir seuls, au Nord comme au Sud, en Orient et en Occident, les clés du progrès et de la cité idéale. Surtout qu'il y a des orientes et des occidents. L'état du monde contredit nos

---

\* Professeur de philosophie à l'Université d'Alger (Algérie).

prétentions de philosophes. Les philosophes, les gens du savoir et de la connaissance sont interpellés.

Quels sont les valeurs, les repères et le sens qu'il faut donner à la vie, sans avoir à rajouter une conception particulière sur d'autres ? Quel est le projet de société valide où la logique, la justice et le sens sont en cohérences et répondent aux aspirations des gens au Nord et au Sud ? Comment apprendre à vivre de manière équilibrée, ensemble, dans le respect de la différence ? Alors que notre monde actuel est marqué par la perte de sens, les injustices, la violence aveugle, la complexité, les contradictions et des métamorphoses incontrôlées, qui peut nous éclairer si ce n'est en premier lieu la pensée ? La vertu, nous dit Descartes dans *Les Passions de l'âme*, consiste à ne jamais mépriser personne. Penser ensemble, travailler ensemble, pour apprendre à vivre ensemble, est la voie. Face aux incertitudes et aux risques de l'existence, rien n'est donné d'avance. De ce fait, rien ne doit être négligé ou ignoré, encore moins ce qui permet de s'élever vers et par l'« ouvert ». Les débats entre philosophie et religion, raison et foi, spécificité et universalité, modernité et tradition, font jaillir la question de la validité de la vérité universelle et celle de l'autonomie de la raison. Comment se mettre d'accord sur des normes universelles communes et se préserver de l'influence des préjugés, mythes et illusions ? Comment vivre raisonnablement ? Comment assurer l'harmonie entre l'ancien et le nouveau, entre la logique et le sens, entre le spécifique et le général ? En somme, comment atteindre l'universel et garder l'horizon ouvert ?

La nécessité de saisir la question de l'ouverture à l'autre, sans laquelle il n'y a pas d'universalité, est urgente. Personne n'a le monopole de la vérité. La politique et, partant, la relation à l'autre différent dans la cité ont retenu

l'attention de la pensée, d'une manière singulière, pour rechercher le vrai à travers le débat et les échanges. D'Aristote : « L'homme heureux a besoin d'amis », à Averroès : « L'homme a besoin de l'autre pour acquérir la vertu. C'est pourquoi il est un être politique par nature », la pensée méditante a précisé l'importance du dialogue, de la coexistence, du lien entre les deux niveaux, le particulier et l'universel, le rapport avec l'autre différent. En Islam, par le témoignage, la *schahâda*, le musulman est un témoin parmi les autres êtres humains. À cette responsabilité il ne peut se dérober. Chercher à vivre avec les autres, à partir de l'« ouvert », concept que je privilégie, c'est la condition de validité de la foi. C'est un engagement, une marque d'inconditionnalité qui débute par la négation et le refus (le *la*) de toutes intolérances, fermetures, idolâtries. Sur cette base, des penseurs arabes classiques se souciaient des questions de l'universel, de la pluralité dans l'unité, de sens et de justice et des croyants épris de l'*ihsân*, le bel agir, fondaient leur vie.

Les penseurs arabes majeurs n'ont pas évité le problème de la cité politique, en ne s'intéressant qu'à la seule métaphysique et à quelques thèmes de moralité idéale sans conséquences directes sur le problème politique et éthique du rapport à l'autre. Mais ce travail s'est interrompu ou du moins affaibli. « L'interprétation vraie, nous dit Averroès en faisant allusion à un verset du Coran, est le dépôt dont fut chargé l'homme. » L'exercice de la raison est incontournable, à partir de l'écoute de l'autre, pour comprendre les autres cultures et réactiver et renouveler sa propre culture. La vérité est rarement dans A seulement, ou dans B, mais dans le lien et le rapport entre A et B. La différence, la distance, le rapport, sont les lieux qui appellent à l'exercice de la pensée, une lecture susceptible de nous aider à saisir le sens de notre humanité une et de notre destinée plurielle. Là-dessus, le Coran, par

exemple, ne s'adresse pas seulement au croyant, au musulman, au monothéiste, mais à l'homme, à l'être humain ; la visée est sans ambiguïté : toute l'humanité est concernée. Sans le rapport à l'autre la vie perd de son sens. D'où le mot final du Coran : *Nass*, l'humanité, les gens. Le problème aujourd'hui réside dans le fait que des interprétations idéologiques et fermées de la révélation contredisent le sens du texte ou, au contraire, des lectures historicistes l'abordent de manière réductrice et perdent de vue sa visée essentielle. Tout comme la philosophie grecque se trouve de plus en plus marginalisée par les considérations commerciales et de puissance. Il en résulte que, ni la vie au sens abrahamique et spirituel, ni la vie au sens humaniste et philosophique ne dominant. Nos univers sont encerclés par la techno-science et le marché-monde, dans un contexte de crise sans précédent. La question se pose de revenir à une réflexion sur le sens de la vie, ouverte, cohérente et juste.

Averroès a démontré la nécessité de reconnaître que le fait de penser ne devait souffrir aucune limite et, en même temps, que la relation avec les autres différents était la condition incontournable de la recherche de la vérité :

« Ce serait un devoir pour nous de commencer par l'étude et, pour le chercheur suivant, de demander secours au précédent, cela jusqu'à ce que la connaissance fût parfaite. [...] Il est clair que c'est un devoir pour nous de nous aider dans notre étude de ce qu'ont dit, sur ce sujet, ceux qui l'ont étudié avant nous, qu'ils appartiennent ou non à la même religion que nous [...]. Il suffit qu'ils remplissent les conditions de validité. »

La mondialisation, qui est uniformisation et imposition d'un seul modèle informel, pose le problème de la validité universelle, notamment pour les musulmans qui apparaissent comme les derniers dissidents ou résistants. Il nous faut retrouver un universel commun, une nouvelle civilisation qui nous fait défaut aujourd'hui. Les conditions de validité, d'accès à l'universel, c'est encore, de nos jours, un problème philosophique. En cherchant à cerner la question du rapport à l'autre, de l'étranger, de la différence des valeurs, des noms et des lieux de chacun, la pensée moderne devrait avoir pour souci de cerner la question de la validité universelle et, par-là, le dépassement des antagonismes produits par les différences entre les civilisations, les cultures, les religions. En traitant du rapport entre philosophie et religion, on ne doit pas chercher seulement à les accorder, comme la tradition et l'orientalisme le répètent. Il y a là un moment majeur de la pensée confrontée à la difficulté de la validité de la vérité : « La vérité ne saurait être contraire à la vérité ; elle s'accorde avec elle et témoigne en sa faveur », proclame Averroès. L'accès à la vérité universelle passe par une sorte de comparution devant l'autre, le même, le différent.

La pensée de l'ouverture remet en cause ceux qui imposent une interprétation, un seul sens des concepts, des conditions inadmissibles, pratiquent la fermeture, l'opposition et le rejet, et ceux qui se complaisent dans une prétendue conciliation qui n'assume pas la cohérence universelle. Les termes décisifs, comme chez Averroès, sont les verbes lier, joindre, mettre en rapport (*wasl*), et distinguer, séparer (*fasl*). Il s'agit bien de mettre en rapport, de distinguer sans opposer, ou de joindre sans confondre, l'autre et moi, le temporel et le spirituel, la raison et la foi, la logique et le sens, tout ce qui, dans l'articulation, peut faire sens, pour aboutir à une forme d'inconditionnalité qui reconnaît que j'ai besoin de l'autre, et ne nie pas que

personne n'a le monopole de la vérité. Reste évidemment à ne pas être otage de l'autre. Donc, pratiquer l'ouverture à l'autre ainsi que la vigilance.

La pensée objective, méditante et non calculante, la philosophie, nous manque ; elle est plus que jamais d'actualité. Elle peut nous aider à faire face à la difficulté complexe du comment vivre ensemble de manière responsable. Philosopher, ce n'est pas renoncer au mystère, sous prétexte qu'il n'est point problématisable, c'est au contraire accueillir le risque du vivre, l'étrangeté de la vie, de manière responsable, en faisant le lien. Une raison qui n'est pas hospitalière, qui ne fait pas le lien, est en rupture à la fois avec ce qui est requis par la raison, d'une part, et, d'autre part, par les valeurs de l'esprit. D'Aristote à Heidegger, en passant par Averroès, la pensée méditante avait pour souci de maintenir vivant un point de contact entre la raison et la foi, le monde et l'au-delà du monde, sans jamais les confondre. Il s'agissait de conjoindre la singularité, la différence et le même. La foi comme acte de confiance et l'acte de raisonner sans conditions comme un risque que l'on doit prendre pour assumer la vie. En cette sombre époque, où ce point de contact est rompu, on met l'accent sur la propagande du choc, on veut nous isoler, nous opposer, comme diversion aux problèmes de fond. Apprendre à vivre ensemble dépend de notre capacité à penser ensemble. Certains, par peur du déraisonnable, préfèrent s'appuyer sur la foi seule, d'autres par peur de l'obscurantisme et du fanatisme refusent le point de vue de la foi, et s'appuient sur la raison seule. En ces temps de désorientation, il nous faut revenir au dialogue, au débat et au respect de la différence. Le point central réside dans le fait qu'il nous faut reconnaître que la liberté est le fondement de l'existence. Reste à ne pas croire que faire tout ce que l'on veut, sans tenir compte de quoi que ce soit, serait la liberté. Le savoir et la connaissance ont

pour tâche de nous aider à avoir un comportement qui mène à la responsabilité et à l'épanouissement, et non à des impasses et à la rupture de tous les liens, sous prétexte d'émancipation. Il nous faut aussi reconnaître qu'il y a lieu de ne pas confondre les différentes dimensions de la vie, le privé et le public, le spirituel et le temporel, le spécifique et le général. Il faut les distinguer. Mais, il nous faut aussi comprendre qu'il n'y a pas lieu de les opposer, au point de déséquilibrer la vie. En conséquence, il convient de faire un constat. Quels sont les dérives, les défis et les incertitudes qu'il nous faut cerner et maîtriser, en tant que philosophes, en vue de tenter d'énoncer de nouveaux concepts et de nouveaux horizons pour l'avenir ? Quels sont, donc, les risques et les opportunités que la crise des valeurs, les dérives de la modernité et de la mondialisation font peser sur notre avenir ?

Sur le plan du sens de la vie et de la mort, le premier point inquiétant est d'ordre spirituel ; pour qui, comme en Islam, adhère à une grille de lecture qui fait place aux valeurs de l'esprit ou au sentiment religieux de la vie et de la mort, la modernité marginalise le champ de la vie. La spiritualité est sortie de la vie, malgré le retour apparent des revendications religieuses, exprimées souvent de manières rétrogrades et passéistes. Il y a de moins en moins de liens possibles entre la conception du sujet ou du citoyen moderne qu'impliquent la mondialisation, d'une part, et le sens de la vie religieuse auquel les peuples monothéistes en général, et musulmans en particulier, sont attachés, d'autre part. Ce n'est certes pas la fin du monde, mais c'est la fin d'un monde et il nous faut le comprendre et l'assumer pour tenter d'en inventer un autre qui échappe à toute fermeture et idolâtrie. La mondialisation du capitalisme produit une laïcité outrancière ; la pratique de la religion et les valeurs spirituelles abrahamiques sont remises en cause. Ce

ne sont plus des références morales qui gouvernent le monde, comme l'a fait durant des siècles le monothéisme, mais une rationalité coupée du sens. Dans cette ambiance d'épuisement, sans racines ni fondements, il est vrai, les groupes prétendent religieux, fanatiques et identitaires, prolifèrent, s'efforcent de s'exprimer en conformité avec la science et, éventuellement, influencent l'idéologie dominante néolibérale : mais tout cela se fait dans une sorte de vide et au détriment de la morale, du spirituel authentique et de l'humanisme. L'harmonie, la cohérence, la complémentarité entre le croire et le vivre, les rapports ouverts au temps et à l'espace, à l'au-delà du monde, à l'invisible, au mystère de la vie, semblent s'éloigner chaque jour un peu plus. La sécularité, c'est-à-dire la distinction entre les différents secteurs de la vie, temporel/spirituel, public/privé, nature/culture, est un passage obligé, une opportunité réelle de se libérer, une forme de conduite compatible avec les vraies valeurs spirituelles, pour accéder au progrès et à l'universel moderne. En revanche, leur séparation radicale, la rupture définitive, la marginalisation des valeurs religieuses, l'opposition entre la logique de la raison et le sens spirituel peut créer un déséquilibre fondamental de l'humain, qui conduit à la déspiritualisation, à la déshumanisation, à la désorientation, à la difficulté d'affronter les tensions, de maîtriser le rapport à soi-même, à l'autre, au monde. Non seulement la mondialisation ne se soucie ni de la question du sens, ni des valeurs culturelles et religieuses, mais elle tend aussi à rendre inopérantes toutes les cultures, toutes les religions et toutes les idéologies – rien n'est épargné – en en faisant des pratiques sans effet sur la marche du temps. C'est sur ce point précis que la réalité est cruelle et que se profilent de lourdes menaces, mais aussi la possibilité de se remettre en cause. Tout en étant, contrairement aux préjugés, originellement séculiers et peuples de la ligne médiane, par essence, par nature, les

musulmans, par exemple, tentent de résister à la rupture, à la dichotomie, à l'opposition entre le temporel et le spirituel. La marginalisation des valeurs spirituelles, démarche d'allure faustienne, les musulmans la perçoivent comme une dérive de la modernité et de la mondialisation. Ni confusion ni opposition, tel est l'enjeu que les êtres soucieux d'équilibre et attachés aux valeurs de l'esprit ne veulent pas perdre de vue. D'autant que l'être musulman, notamment, n'est pas un simple type anthropologique, ni une simple humanité naturelle. Il dispose de valeurs qui lui ont permis de vivre pendant plus de mille ans, relativement en conformité avec son essence : une capacité à faire l'Histoire, une historicité véritable, et non pas seulement une sorte d'histoire naturelle. L'Islam a produit du sens scientifique, objectif, théorique ; en somme, il a contribué à orienter l'humanité vers le vrai. Aujourd'hui, la mondialisation, ce n'est pas simplement la sécularisation comme mouvement positif, mais la déspiritualisation, la désignification du monde et de la vie. Cela pose problème pour tous les croyants du monde, et en particulier pour les musulmans attachés à un sens spirituel de la vie.

Sur le plan politique, le problème de la modernité, telle que vécue actuellement, et de la mondialisation, c'est le fait que le corps social est essentiellement perçu comme un corps productif, soumis aux seuls intérêts des détenteurs de capitaux. Ce risque de dépolitisation de la vie est sans précédent : il remet tout bonnement en cause la possibilité de faire l'histoire, d'être un peuple responsable au sens noble du mot, c'est-à-dire capable de décider, de résister au nom de la liberté, d'avoir ses raisons et d'avoir raison, de donner force et réalité à un projet de société choisi après débat. Dans le monde développé, en effet, en dépit des apparences, des débats démocratiques, de la légitimité des institutions, de la prédominance des

droits de l'homme, de la libre entreprise, de la prolifération des normes juridiques, y compris au niveau supra-étatique, la possibilité d'exister en tant que peuples et citoyens responsables et libres, participant à la recherche collective et publique du juste, du beau et du vrai, semble de plus en plus hypothéquée et problématique. L'avenir dépend de moins en moins de la décision de chaque citoyen, et toujours davantage des systèmes qui régissent les capitaux. Des centres de décision lointains choisissent à la place des gens concernés. Ces changements sont si lourds qu'on se tromperait sans doute si, examinant l'état des libertés dans le monde, on n'y voyait pas la raison majeure de situations sociales comme le chômage, mais aussi la permissivité, le laxisme, le trop de libertés, le libertinage, le libéralisme et les perversions en tout genre. Reste que, même si la démocratie c'est « chacun fait ce qui lui plaît », le résultat peut inquiéter et poser un sérieux problème. Nous sommes conscients que nous nous heurtons au caractère particulièrement problématique de ces questions. Le monde dominant est celui du marché, pas des valeurs humaines, culturelles ou spirituelles. L'hégémonie devient celle de la loi du plus fort et du plus riche. Les mouvements qui recherchent une autre mondialisation et plus de justice, d'autonomie, de leur région ou des personnes, sont conscients des injustices et des déséquilibres. Si la démocratie est effective en Occident, quel sens a-t-elle si la liberté, les droits et le savoir n'y sont pas partagés dans les relations avec d'autres peuples ? La liberté en partage, c'est le but de la vie dans la cité du monde. La mondialisation et les relations internationales sont bien loin d'être démocratiques ; la conséquence, c'est que nous n'avons d'existence politique ni au sens grec, ni au sens spirituel. Par-delà les incertitudes, la question du droit comme référence fondamentale dans les relations humaines et entre les peuples revient au premier plan de notre vie.

Il y a un défi à relever, d'autant que c'est dans la perception du risque que peut croître ce qui sauve.

Sur le plan du savoir et de la connaissance, proprement dit, le troisième aspect inquiétant des dérives du désordre mondial actuel et celles de la mondialisation est le fait qu'elles remettent en cause la possibilité de philosopher, de penser et de penser autrement. Certes, aujourd'hui, si nous prenons comme critère le nombre de pays du Sud, nous pouvons dire que pour des raisons conjoncturelles, la possibilité de penser librement est déjà réduite. Mais la mondialisation, qui se définit par son caractère techniciste, areligieux, capitaliste, vise à maîtriser toutes les choses de la vie par l'exploitation des résultats des sciences exactes, appréhendées comme les seules qui soient pertinentes pour la logique du développement. Malgré la floraison des arts et de la culture, ces joyaux de l'Occident, le savoir moderne privilégie, comme outils de connaissance, la technique, la mathématique et ses applications, et les fait servir à la logique du marché. Cela aboutit progressivement à la marginalisation de la pensée, de la critique objective, de la pluralité, vitales pour corriger l'absence d'horizon, les déviations et les incohérences, pour décider librement des objectifs de la recherche et donner forme à l'existence et au monde. La dévitalisation ou la récupération de la philosophie, des sciences humaines et sociales, l'absence de l'interculturel et l'interdisciplinarité, la faiblesse des traductions de la culture de l'autre, sont le reflet de cette marginalisation. Dans un passé récent, le fascisme, le nazisme, la Seconde Guerre mondiale, le stalinisme et le goulag, le colonialisme, aujourd'hui les nouvelles formes de domination fondées sur la loi du plus fort, le non-droit au service de centres de pouvoirs qui cherchent à mettre le monde entier *under control*, en somme le

terrorisme des puissants, mais aussi le terrorisme des fanatiques et des faibles, sont-ils des accidents de parcours du monde moderne ou sa vraie nature ? Même si tout ne peut être ramené au sens, bien peu d'activités offrent aujourd'hui un horizon de logique, de justice et de sens. Le travail de la raison, qui est pourtant la clé qui permet de sortir de la simple survie, ne semble plus favoriser l'épanouissement et le respect de la différence. La domination de l'argent et l'ignorance semblent plus fortes. Apprendre à vivre ensemble et respecter le droit à la différence commencent par l'interconnaissance.

La mondialisation se veut totale. Elle cherche donc une mobilisation totale, même si ce totalitarisme ne se présente plus sous sa forme brutale de naguère. Il s'agit pour elle de modeler tous les systèmes – éducatifs, culturels, sociaux – sur les seuls besoins des entreprises commerciales et au profit d'une minorité : « Le processus infini d'accroissement de la production a désormais franchi la limite au-delà de laquelle il n'est plus possible pour lui de dissimuler le besoin de totalité qui lui est inhérent ». Mondialisation, totalisation : nous sommes engagés dans ce processus ; chacun est face à ses responsabilités, nous sommes fragilisés et incompris. L'individu moderne ne sait plus comment fonder la validité de ses actes et de ses projets ; pas plus qu'il ne sait agir sur les événements, se faire comprendre, décider de son avenir, vérifier ce qui est bon et utile. Dérison, dépolitisation, déspiritualisation, trois figures du non-monde ou d'un monde sans horizon qui se profile.

Pourtant, un être sensé ne peut se passer de vivre selon sa conscience, ne peut se passer des justifications fondamentales, du raisonnement, de l'acte de penser, du rapport à l'ouverture et à l'universel. À cause des risques, des

dérives de la mondialisation et des réactions aveugles de repli sur soi, il nous faut garder le cap sur les opportunités et l'avenir, œuvrer ensemble et non point séparément, dialoguer pour réinventer, dans tous les domaines, de nouvelles articulations et des synthèses inédites. La situation est sans précédent, c'est le vaste et l'imprévisible qui commandent nos destins. Il est vrai que le monde moderne ne nous permet plus de recevoir de l'histoire, comme autrefois, notre sens ; que la libération de l'existence, en cette époque sombre, se fait d'une manière terriblement risquée : tout cela, nous devons l'assumer, car nous pouvons encore décider que le temps de notre vie, c'est le nôtre, et qu'il n'est jamais donné, qu'il n'appartient ni à une tradition fermée, ni à une autorité centrale, ni au marché-monde. La mondialisation, par les nouvelles technologies de l'information, c'est aussi la possibilité de créer de nouveaux liens, de se mettre en rapport avec tous ceux qui sont épris de justice et qui s'engagent à rechercher le beau et le vrai, de manière publique et commune. Les philosophes du monde entier peuvent travailler ensemble afin que le dialogue prime, que l'inquiétude se transforme en espérance, et que le règne de la quantité, du nouveau cannibalisme, de la jouissance à tout prix, ou du fanatisme et du racisme, ne l'emporte pas sur la vie, ni n'efface notre lien à l'invisible.

Inquiets peut-être, mais foncièrement humains, assoiffés de savoir, philosophes ouverts au vivant et à la générosité, nous ne pouvons démissionner ou nous enfermer dans une seule voie. Le maître de l'illumination, Ibn Arabi, de lancer à nos êtres égarés ou hésitants : « Ô toi qui cherches le chemin qui conduit au secret, reviens sur tes pas, car c'est en toi que se trouve le secret tout entier. » L'orientation est en nous ; elle n'appartient à aucune géographie, à aucune idéologie, à aucune frontière ;

c'est notre volonté sereine, notre force indépassable : l'ouverture à l'autre différent. « Ami philosophe, transfrontalier, viens dans l'ouvert. »

---

## Quels fondements pour un ordre mondial juste et solidaire ?

---

**Jean FERRARI\***

La question me paraît véritablement philosophique, mais dans quel champ, dans quel domaine de la recherche philosophique s'inscrit-elle ? Le terme fondement renvoie à une interrogation essentielle qui porte sur le sens, la justification de toute action qui vise un ordre mondial juste et solidaire. Les notions de justice et de solidarité relèvent d'une exigence éthique, inspirant l'organisation de la cité tant sur le plan de l'économie que celui des rapports sociaux. Enfin l'expression « d'ordre mondial » suppose une certaine connaissance des analyses contemporaines de géopolitique, d'économie ; elle appelle la contribution de la philosophie politique, mais aussi de disciplines nouvelles comme la sociologie du développement, le droit du développement dont l'ambition est de promouvoir le développement économique, social, culturel des pays les plus pauvres de la planète.

Nous sommes donc appelés à une réflexion qui, si elle ne veut pas se perdre dans des généralités, doit d'abord faire l'effort de définir clairement les concepts qui constituent la trame de la question posée. Faute de cette explicitation préalable, nul ne saurait donner une réponse convaincante.

---

\* Professeur émérite de philosophie à l'Université de Dijon (France).

Notons d'abord que les concepts de fondement, d'ordre, de justice, appartiennent à la tradition philosophique depuis son origine et, si le terme mondial souligne l'actualité du problème, les philosophes du passé peuvent encore nous enseigner. En cette table ronde, je me propose seulement de donner quelques définitions qui éclaireront la question posée et permettront peut-être de suggérer *in fine* quelque réponse à l'interrogation sur les fondements.

Ce qui me paraît d'emblée, c'est que la perspective, en son entier, est normative, elle n'est pas de l'ordre du fait, mais du devoir être. Si peu, dans notre expérience quotidienne et celle des peuples, répondrait à cette exigence de solidarité et de justice. Les organismes internationaux chargés de cette mission montrent chaque jour leur impuissance aussi bien dans le domaine économique (Organisation mondiale du commerce) que dans le domaine politique, lors de conflits régionaux qui entraînent ruine et misère des populations civiles. Le monde tel qu'il va se décrit le plus souvent par des désordres de toute nature entraînant l'injustice et les guerres.

Ainsi ce qui est donné, avec la diversité des régimes politiques et des cultures particulières de chaque nation, c'est l'inégalité de la répartition des richesses naturelles, l'inégalité de la puissance des nations, l'égoïsme des plus forts, l'exploitation des plus faibles : ni justice, ni solidarité dans un désordre en partie certes contrôlé, mais qui ne saurait satisfaire. Or il est clair que la finalité visée, un ordre mondial juste et solidaire, s'inscrit dans l'horizon des idéaux et des préoccupations de la plupart des peuples et, au moins dans les discours, de leurs gouvernements en ce début du XXI<sup>e</sup> siècle.

Il convient d'abord de s'interroger sur la notion d'ordre et d'ordre mondial. En philosophie, la notion d'ordre est fondamentale. C'est une idée première

de la raison. L'idée d'ordre paraît tellement liée à la nature et à l'exercice de l'intelligence humaine que l'intelligibilité réside toujours dans la découverte et l'invention d'un ordre des choses ou d'un ordre de l'esprit. La connaissance, écrivait Cassirer dans *La Philosophie des formes symboliques*<sup>1</sup>, est toujours fondamentalement « l'effort pour placer l'objet dans un ordre logique, téléologique ou causal ». Or ce qui caractérise ce mot, si l'on veut bien y réfléchir, c'est son ambiguïté. L'ordre est un terme équivoque qui présente plusieurs significations et des significations mêlées. Et cette idée fondamentale de l'intelligence humaine est en même temps si peu déterminée qu'elle ne se laisse épuiser dans aucune méthodologie particulière. L'idée d'ordre semble répondre en effet à deux intentions bien différentes de l'esprit, l'une qui prescrit un ordre à la nature, à la cité, à l'homme même et l'autre qui reconnaît des ordres différents de la réalité. À l'exigence d'une totalité ordonnée de l'esprit s'oppose l'existence d'ordres différents de la réalité. Peut-être, ainsi que le pensait Bergson, l'ordre n'est-il qu'un désordre auquel on est adapté, mais l'expérience première de chacun est celle d'une adaptation au réel, qui s'exprime dans la croyance implicite à un certain ordre dans lequel se présentent différentes sensations et perceptions. La nature qui s'offre à notre regard nous apparaît d'emblée comme ordonnée, soumise à une certaine immutabilité dans son changement même.

Cet ordre de la nature que l'homme reconnaît et utilise, sans lequel aucune connaissance, même la plus humble, ni aucune action, même la plus élémentaire, ne serait possible, l'homme le prend pour modèle lorsqu'il

---

<sup>1</sup> Cassirer, Ernst. 1985. *La philosophie des formes symboliques*, tome 1. Paris : Les Éditions de Minuit.

édifie une cité. La vie en commun des hommes, nécessaire à l'apparition de l'homme conscient et intelligent, est inconcevable sans la détermination et l'observation d'un certain ordre qui s'exprime dans des coutumes, des codes, des lois. Si loin que l'on remonte dans les formes les plus primitives d'organisation sociale, on trouve toujours précisément une organisation dont les règles sont parfois d'autant plus strictes qu'elles apparaissent moins nombreuses. Les études qu'ont faites à cet égard des ethnologues comme Lévi-Strauss sur la prohibition de l'inceste sont très caractéristiques. Et la société, ou plutôt la vie en société, se définit toujours par une communication réglée entre les membres de cette société. À ce niveau déjà l'ordre peut se comprendre de deux manières : comme le résultat d'une bonne organisation sociale mais aussi comme l'ensemble des règles qui ordonnent, prescrivent aux individus une conduite précise. L'ordre social apparaît comme le résultat des impositions diverses grâce auxquelles sont évités les désordres toujours possibles. Ainsi l'ordre, c'est la raison en tant que pratique dans tous les domaines où s'exerce son pouvoir, qui enveloppe l'ordre de ce qui est et l'ordre de ce qui doit être.

De même que si l'ordre s'établit, dans la cité, à l'intérieur des États, avec l'apparition de l'état civil, qu'en est-il ici de l'ordre mondial qui relèverait du droit international et du droit cosmopolitique, tels que les avaient déjà pensés Kant et Rousseau au XVIII<sup>e</sup> siècle ? L'ordre mondial suppose en effet la mise en place de règles internationales reconnues par tous, contraignantes, et donc capables de s'imposer par la force en cas de violation des prescriptions qu'elles édictent. Dans un texte, abondamment commenté dans la dernière décennie, en particulier par Jürgen Habermas, *Zum ewigen Frieden*, vers la paix perpétuelle, Kant remarquait déjà :

« Les relations (plus ou moins étroites) entre les peuples de la terre s'étant propagées universellement à tel point qu'une violation du droit en un lieu de la terre est ressentie partout, l'idée d'un droit cosmopolitique ne peut plus passer pour une conception fantasque et excentrique du droit. »<sup>2</sup>

Ce droit est précisément l'un des objets de l'opuscule de 1795, car, si le premier article définitif affirme la nécessité d'établir le républicanisme en chaque État, les deux autres concernent le droit international. Ainsi que le rappelle Kant dans une note, les trois articles définitifs correspondent chacun à une forme fondamentale du droit public :

« Voici donc le postulat qui sert de fondement à tous les articles qui vont suivre : tous les hommes interdépendants doivent relever de quelque constitution civile.

Mais toute constitution juridique, quant aux personnes qui en relèvent, est fondée :

- sur le droit civil des hommes formant un peuple (*jus civitatis*) ;
- sur le droit des gens qui règle les relations des États entre eux (*jus gentium*) ;
- sur le droit cosmopolitique en tant que l'on considère les hommes et les États, dans leurs relations extérieures et leur interdépendance comme citoyens d'un État universel de l'humanité (*jus cosmopoliticum*) ».<sup>3</sup>

---

<sup>2</sup> Kant, Emmanuel. 1958. *Vers la paix perpétuelle. Essai philosophique*. Trad. Jean Darbellay. Paris : PUF, p. 111.

<sup>3</sup> *op. cit.*, p. 89.

L'ordre mondial dont il est question ici ne peut être fondé que sur le droit, c'est-à-dire sur cet exercice de la raison qui est en même temps l'une de ses tâches fondamentales, celle de créer les conditions d'un vivre ensemble harmonieux entre les États du monde.

Car est irrecevable un ordre mondial qui reposerait sur la puissance d'une seule nation, qui imposerait son ordre au reste du monde et qui, comme à l'intérieur d'un État, une dictature pourrait se réjouir de voir que l'ordre règne – et il est vrai qu'une dictature fait régner l'ordre à certains égards – moins de délits directs sous Mussolini, la Mafia, dit-on, avait pratiquement disparu, mais à quel prix. C'est cette perspective d'un ordre mondial, qu'il appelle « monarchie universelle », que Kant dénonce avec la dernière véhémence, y voyant la pire forme de tyrannie. Tout expansionnisme, basé sur la violence, tend à imposer son ordre, ses lois, ses règles, ses idéaux aux autres nations qu'en outre, la plupart du temps, il exploite économiquement. C'est l'ordre au prix de la liberté. À certains égards, lorsque les États-Unis ont lancé leur projet d'un grand Moyen-Orient, voulant remodeler un ensemble de pays allant du Maghreb au Pakistan, il s'agissait bien d'établir un ordre conforme aux idéaux de l'Administration Bush dont la guerre en Irak n'a été que l'événement le plus visible.

Si, dans les choses humaines, l'ordre n'est donc jamais un donné, s'il définit une tâche à accomplir, un idéal à réaliser, il faut savoir par quels moyens et exiger qu'il se concilie avec d'autres valeurs aussi fondamentales que sont la liberté des individus et des États, le respect des autres, la tolérance. Il faut encore savoir dans quel but, avec quelle finalité. Et c'est là que la question qui fait le thème de notre table ronde introduit deux nouveaux concepts,

celui de justice et de solidarité, l'un et l'autre rapportés à l'ensemble de l'humanité.

Il s'agit naturellement ici d'une justice globale. C'est à ce thème que la Fédération internationale des Sociétés de philosophie avait consacré, lors de la deuxième Journée mondiale de la philosophie à l'UNESCO à Paris en 2003, quelques-unes de ses réflexions ; j'y ai présenté une contribution, qui a été publiée par les soins de l'UNESCO, dont j'ai rappelé l'essentiel lors de la table ronde de Rabat et à laquelle ici je ne puis que renvoyer le lecteur<sup>4</sup>, indiquant seulement qu'un ordre mondial juste implique comme préalable la mise en œuvre d'une justice globale sur la nature de laquelle, comme sur les conditions de son instauration, il convient de s'interroger. Celle-ci appelle, comme l'ont bien vu juristes et philosophes aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles, la notion d'égalité. Or, si l'égalité est reconnue en matière juridique, il existe une inégalité de fait dans la répartition des biens et des richesses tant matérielles que culturelles et cette contradiction explique pour une part la violence contemporaine. Cette contradiction apparaît mieux encore dans ce qu'on appelle mondialisation, cette machinerie aux ressorts innombrables dont les mouvements paraissent irrésistibles, à laquelle ni les États ni *a fortiori* les individus ne paraissent pouvoir résister. C'est pourquoi à cette mécanique qui broie les plus faibles, d'autres ressorts, d'une autre nature, de nature éthique par exemple, peuvent l'opposer, c'est le terme « solidaire » qui veut ici les évoquer.

---

<sup>4</sup> Jean Ferrari, « Justice globale et responsabilité individuelle » in *Justice globale : la philosophie face aux questions du XXI<sup>e</sup> siècle*. Journée de la philosophie à l'UNESCO, 2003, fascicule n° 6.

Longtemps les termes de solidaire et de solidarité ont connu un usage qui en restreignait la signification à un groupe donné, défendant des intérêts corporatifs, ou même un lien de deux individus obligés ou engagés solidairement dans une responsabilité donnée. Même si solidarité s'opposait à individualisme, le mot s'entendait parfaitement dans une société close qui formait un ensemble dont les membres étaient liés par des sentiments assez forts pour s'opposer à d'autres ensembles concurrents ou ennemis. On parlera ainsi de solidarité de classe, de solidarité syndicale ou même familiale. Mais ici il s'agit au contraire d'une solidarité qui s'ouvre sur l'humanité entière, une solidarité internationale qui est prête à renoncer aux intérêts immédiats des plus proches pour favoriser un progrès ailleurs.

Cette solidarité repose sur le sentiment d'appartenance à une espèce commune dont tous les membres ont les mêmes droits ; c'est le refus des inégalités les plus criantes, et un devoir éthique qui ajoute quelque chose à la pure mise en œuvre d'un ordre juste ; c'est sans doute lié à ce que les révolutionnaires de 1789 ont appelé fraternité.

Ce parcours préalable des significations conceptuelles des termes de la question permet maintenant d'envisager l'interrogation sur les fondements d'un ordre mondial juste et solidaire.

L'entreprise de fondation, parfois remise en question par certains philosophes contemporains, me paraît inséparable de la démarche philosophique elle-même si celle-ci cherche à donner un sens à l'action humaine, une justification à l'engagement en faveur de plus de justice et de solidarité parmi les hommes. Pourquoi un ordre juste et solidaire si, personnellement, non seulement je ne pâtis pas du désordre et de l'injustice, mais encore que j'en profite ? Toutefois la question posée va bien au-delà de

l'engagement personnel même si elle le suppose. Il s'agit d'une cause universelle et qui devrait être universellement reconnue. Or, ce qui est donné, c'est l'extrême diversité des cultures et donc des motivations des actions humaines, une perception des valeurs toute différente selon les régions du monde. Est-il possible de dégager un dénominateur commun à toutes les cultures, à toutes les ethnies, au-delà des régimes politiques, de l'organisation sociale et économique si diverse des États ? Ce ne peut être que quelque chose qui les transcende en quelque manière, qui n'est pas de l'ordre du fait, de la tradition ou de la coutume, mais du droit, du devoir être, une finalité à l'horizon de l'histoire vers laquelle une majorité d'hommes et de femmes se tournent. C'est ici que l'analyse des faits, en contradiction avec ces idéaux communs, pourrait instruire par l'examen de l'antithèse, en partie réalisée dans un désordre mondial injuste et violent, en bien des parties du monde.

C'est pourquoi un premier idéal me paraît s'imposer d'emblée à la conscience universelle, dont le mépris et la négation rendent impossible l'instauration d'un ordre mondial juste et solidaire, c'est celui de la paix universelle à laquelle tout homme de bon sens et de bonne volonté aspire, sachant qu'il n'y a pas pire fléau pour l'humanité que la guerre. C'est à cette fin qu'ont tendu les premières institutions internationales créées après chacune des deux guerres mondiales : la Société des Nations dont les principes avaient été suggérés au Président Wilson par la lecture de *Vers la paix perpétuelle* de Kant dont il avait fait son livre de chevet et l'ONU en 1945 ; c'est à ce premier objectif qu'a tenu d'abord la construction de l'Union européenne. On ne saurait instaurer un ordre mondial juste et solidaire en période de conflits. La paix internationale lui est indispensable.

Mais il s'agit là d'une condition et non point d'un fondement, raison justifiante qui concerne l'humanité dans sa totalité. Même si le mot est souvent discrédité, ne faut-il pas penser à une certaine conception de l'humanisme qui fait de chaque homme l'égal de tout homme à l'intérieur de la famille humaine. « Tout homme, disait Montaigne, porte en soi la forme entière de l'humaine condition. » À l'échelle du monde, c'est la reconnaissance et le respect des droits humains tels qu'ils figurent dans la Déclaration universelle des droits de l'homme, adoptée le 10 décembre 1948 par l'Assemblée générale des Nations Unies, celle-ci proclamant les droits civils, politiques, économiques, sociaux et culturels de tous les membres de la famille humaine, droits qui ont été garantis en 1966 par deux Pactes internationaux, signés par l'ensemble des nations représentées à l'ONU et dont la nature est contraignante. Il y a là, me semble-t-il, dans la reconnaissance de l'autonomie de chaque humain dans l'égalité de ses droits, le fondement universel d'un ordre juste et solidaire au niveau international. Faut-il s'en tenir à ce consensus ? Ou aller plus loin et entrer dans une métaphysique de la personne humaine dont la dignité, fondée sur la liberté et la responsabilité, exigerait l'idée d'une transcendance. Beaucoup de philosophes, et parmi les plus grands, l'ont pensé, tant dans la tradition arabo-musulmane que dans la pensée occidentale. La question aujourd'hui demeure ouverte à la réflexion philosophique.

---

## Fondements pour un ordre juste et solidaire du monde

---

**William L. MCBRIDE\***

Il faut d'abord déconstruire tous les termes de cette question très importante. Quand on dit « fondements », on se réfère à la fois à des institutions possibles, constitutionnellement prescrites, et à des idées philosophiques qui pourraient les soutenir. Mais comment arriver à une acceptation universelle des idées philosophiques qu'il faudrait avoir, quand l'ère actuelle met en question la notion même d'un fondement ? Personnellement, je trouve que l'idée d'une philosophie sans fondement aucun est contradictoire, malgré le fait qu'elle était très à la mode il y a dix ou vingt ans.

Quant aux mots « ordre mondial », je ne poserai aucune question à propos de ce concept, bien qu'il pose lui aussi beaucoup de problèmes. Mais j'insisterai, en revanche, sur la mauvaise presse que reçoit aujourd'hui la justice, et sur le fait que la solidarité est une chose à laquelle beaucoup de gens ne croient pas. Comme le rejet des fondements, la recherche de la justice fut très en vogue il y a quelques années. Certains penseurs – John Rawls, par exemple – croyaient pouvoir soutenir des règles de justice sans se référer au moindre concept ontologique. Aujourd'hui, il y a encore des

---

\* Professeur de philosophie à Purdue University de West Lafayette (États-Unis) et Président de la Fédération internationale des sociétés de philosophie (FISP).

philosophes qui écrivent sur le sujet de la justice globale ou mondiale, mais ils travaillent sous le poids non seulement de la faillite du schéma rawlsien – quand Rawls a tenté d’appliquer ses règles de justice à l’échelle globale dans son livre *The Law of Peoples*<sup>1</sup> –, mais aussi, et surtout, sous le poids du dédain que les hommes et les femmes politiques montrent, en général, envers les questions de la justice en tant que telles. Aux États-Unis, notamment, ce n’est pas seulement la justice concrète qui est officiellement méprisée, mais également la justice procédurale qui a l’inconvénient, du point de vue du Gouvernement actuel, de mettre un frein aux tortures jugées efficaces par celui-ci. Quant à la solidarité, ce mot évoque à la fois l’histoire travailliste et la notion vague d’une communauté humaine, incompatible avec l’esprit sectaire et/ou individualiste qui est si unanimement favorisé par des groupes tout à fait opposés les uns aux autres – tels que les adhérents des cultes intolérants, d’un côté, et les idéologues du marché libre, de l’autre.

En d’autres termes, en préconisant la justice et la solidarité les philosophes risquent de s’opposer à une grande partie des courants les plus puissants du monde actuel. C’est pourquoi il faut aimer la philosophie et la soutenir autant que possible dans sa lutte pour un monde – *One World* – meilleur.

La philosophie, comme tout ce qu’il y a dans ce monde ici-bas, est assujettie à la mode. Il y a quelques années, c’était la mode « antifondements ». En anglais, on prêchait contre le *foundationalism*, qui n’est pas plus un vrai mot en anglais qu’il ne l’est en français, mais c’était la mode. Qu’est-ce que ce mot de *foundationalism* a voulu dire, en réalité ? C’était un peu l’idée que l’on devait avoir des bases, des premiers principes pour adopter l’expression aristotélicienne, afin de formuler une philosophie valable.

---

<sup>1</sup> Rawls, « The Law of Peoples », *Critical Inquiry*, vol. 20, n° 1. Automne, 1993.

Entre en scène la philosophie dite postmoderne, Derrida, Rorty et d'autres philosophes en vue. Ils ont insisté sur l'impossibilité d'accepter un ou plusieurs premiers principes comme acquis. Fin de la philosophie traditionnelle ? Non, cela n'a duré que très peu de temps. Refuser d'admettre qu'il y a certains présupposés précis sur lesquels doivent se baser les structures de pensée que l'on élabore n'est pas la même chose que de n'en avoir aucun. Une philosophie sans les moindres fondements est elle-même une impossibilité, une contradiction flagrante. En s'opposant aux penseurs postmodernes, d'autres philosophes ont rapidement montré qu'il faut toujours chercher des fondements, dans la philosophie comme dans la vie, même s'ils ne seront jamais apodictiques, comme l'avait voulu Descartes. Dans un même temps, on peut être reconnaissant aux critiques des fondements dans la mesure où ils ont souligné la nécessité d'être toujours sceptiques, de douter de tout comme Descartes au début de ses raisonnements. Pour désigner ce mouvement de pensée qui rejette tout présupposé, certains penseurs sceptiques de la fin du XX<sup>e</sup> siècle se sont servis du mot « déconstruction ».

Je dis ceci afin de répondre à une objection possible à la question qui nous a été posée, « Quels fondements... ? – à savoir, l'objection que la quête de tels fondements est illusoire. Elle ne peut pas l'être, car nous devons vivre ensemble, et il est évident qu'il vaut mieux bien vivre ensemble, c'est-à-dire dans la justice et dans la solidarité. On ne peut pas vivre ainsi sans comprendre quelque peu la nature de la justice et de la solidarité. Donc, refuser à chercher des fondements d'un tel ordre global n'est pas une option.

Mais qu'est-ce qu'on entend, précisément, quand on dit « fondements » d'un ordre mondial ? Ce mot de fondements a, selon moi, au moins deux sens :

des fondements pratiques, constitutionnels, et des fondements théoriques, philosophiques. Je suppose que nous sommes censés nous occuper surtout de ces derniers à l'occasion de la Journée de la philosophie. Mais je veux suggérer qu'il faut également faire attention à la pratique actuelle et pas seulement à celle qui est idéale, afin de pouvoir juger la distance qu'il y aurait à traverser si jamais l'idéal commençait à se réaliser. Mais avant de proposer quelques idées à propos des fondements possibles, qui font l'objet de notre thème, je voudrais considérer, un peu dans l'esprit de la « déconstruction », même si elle semble moins en vogue, le statut actuel, contemporain, des deux idéaux qui sont ici envisagés : la justice et la solidarité.

Si j'avais eu plus de temps, j'aurais voulu aussi analyser quelque peu la notion d'un ordre mondial, qui pose lui aussi des problèmes conceptuels et pratiques. Pour commencer, le problème de la préférence que l'on donne à l'ordre par rapport non seulement au chaos mais aussi à un désordre créateur qui pourrait être considéré comme l'idéal anarchiste à l'échelle mondiale. Mais je m'en abstiendrai afin de respecter les limites données.

Étudions, en premier lieu, la justice : qui peut vraiment résister à l'idée que la justice doit servir de base, de fondement, à tout ordre mondial envisagé ? En réalité les choses ne sont pas si simples. Au début d'un livre qui fut très en vogue, *A Theory of Justice*<sup>2</sup>, John Rawls a écrit que la justice est la première vertu des institutions sociales, à laquelle toutes les autres vertus doivent être subordonnées. Mais la justice de Rawls n'était pas exactement la justice telle que quelques-uns de ses critiques l'ont conçue. Par exemple,

---

<sup>2</sup> Rawls, John. 1971. *A Theory of Justice*. Harvard University Press, éd. révisée 1999. Trad. française Catherine Audard. Paris : Seuil, 1987.

tandis que Rawls envisage sans scrupule la possibilité d'avoir à redistribuer des biens afin de satisfaire à son idéal quasi égalitaire, de son côté, son collègue Robert Nozick insiste pour que la justice consiste à garder tous les gains acquis de façon légale, en travaillant, en réalisant ce qui a été prescrit dans un contrat, ou bien par héritage. Pour prendre un autre exemple qui m'est très proche, Iris Young a critiqué l'emphase donnée par Rawls à la *distribution*, sans se rendre suffisamment compte des préférences illégitimes que donnent parfois à quelques-uns, par rapport aux autres, certaines *différences* d'ordre non-économique, telles que les différences de genre, de race, etc. Les contributions faites au débat sur la justice par Iris Young me touchent beaucoup parce qu'il y a à peine quatre mois, mon amie Iris Young est morte, trop jeune, elle n'avait que 57 ans. Et cela juste avant la Journée mondiale de la philosophie de 2006.

Une autre difficulté, survenue au cours de l'évolution de la pensée rawlsienne sur la justice, venait du fait qu'il avait toujours cru qu'il pourrait élaborer ses principes sans référence au niveau ontologique, c'est-à-dire à des fondements. Dans les années suivant la publication de son *opus magnum*, il a déclaré que sa théorie était d'ordre politique et non « métaphysique ». Même les critiques qui lui sont favorables ont considéré cette déclaration comme une régression. Son dernier ouvrage devait porter, précisément, sur la justice au niveau d'un ordre mondial, *The Law of Peoples*. Car, dans ce livre, il a abandonné sans arrière-pensée l'effort, déjà effectué par quelques-uns de ses disciples – effort qu'il critique brièvement, d'ailleurs – d'appliquer ses principes de distribution des biens au monde entier. Il va si loin qu'il suggère que, si certains pays sont plus pauvres que d'autres – le sien, par exemple – la faute leur incombe : ils ont manqué, peut-être,

d'institutions politiques favorables à la poursuite de la richesse. Avec de telles bêtises simplistes, le grand théoricien de la justice a quitté la scène – et je voudrais suggérer qu'il en va de même pour l'époque de la grande mode de la justice.

Car, dans le discours contemporain du monde politique actuel, si je ne me trompe, on mentionne peu la justice. C'est peut-être parce que nous savons que les injustices quotidiennes – les morts impitoyablement orchestrées par une entente maudite de puissances terroristes petites et grandes, gouvernementales et non-gouvernementales, la richesse obscène de certaines sociétés anonymes et de leurs gérants, obtenue en exploitant à la fois leurs clients et leurs employés impuissants, etc. – sont si inacceptables qu'il n'y a plus rien à dire. Je voudrais évoquer au premier rang le Gouvernement de mon propre pays, les États-Unis, qui, sous l'égide de son Ministère de la justice, appellation de plus en plus hypocrite, a décidé que, non seulement la justice substantielle (c'est-à-dire les phénomènes de distribution, de respect, etc., traités par Rawls et ses critiques, avec lesquels ce Ministère a prétendu avoir peu de contacts) mais aussi la justice formelle ou procédurale, qui était censée être le propre domaine de ce Ministère, devaient être repensées. Le but du Gouvernement étant l'élimination de certains droits humains qu'il a considérés comme des obstacles à sa victoire sur ceux qu'il avait désignés comme ses ennemis. Cette initiative a réussi brillamment : par rapport au droit international, de nouvelles lois américaines prononcent une adhésion continue aux Conventions de Genève tout en donnant au Président et à ses adjoints le pouvoir de les interpréter comme ils veulent ; et par rapport au droit municipal ces mêmes lois annihilent certains droits anciens, surtout celui de *habeas corpus*, de certaines catégories de personnes jugées

coupables d'avance et qui peuvent être gardées en prison indéfiniment sans procès judiciaire. Il est vrai que mon Gouvernement avait considéré, il y a cinq ans, lors du lancement des nouvelles opérations militaires en Asie, la possibilité d'honorer du nom de justice les opérations militaires en les appelant : « Opération Justice Infinie ». Mais quelqu'un a fait la remarque que, dans le monde islamique, la justice infinie appartient à Dieu seul, et mon Gouvernement n'était pas tout à fait prêt, à cette époque, à accepter ce rôle-là. On a donc appelé l'opération : *Operation Enduring Freedom*, opération de la liberté qui dure, n'importe où et n'importe comment. C'est ainsi que la justice est devenue gênante, et que ce mot et ce concept sont généralement occultés du monde politique actuel.

Considérons maintenant plus brièvement, dans le même esprit de « déconstruction » à la fois théorique et pratique, la solidarité. Ce mot renferme une ambiguïté assez profonde, évoquée avec insistance par Albert Camus – assez vainement, il faut le dire –, si l'on observe jusqu'à quel point sa perspective est devenue inutile et même insensée à propos de la guerre d'Algérie pour laquelle il avait un grand intérêt personnel. Plus récemment, du côté philosophique, c'est Richard Rorty qui l'a utilisée dans le titre d'un de ses livres, où il ironise sur l'impossibilité de trouver une perspective neutre ou universelle sur le choix des pratiques et des valeurs – où, donc, il constate qu'une solidarité réelle sur l'échelle mondiale est une idée illusoire. Rorty, comme amateur du mouvement travailliste, aujourd'hui en déclin aux États-Unis, dont la grande chanson historique a été *Solidarity Forever* (la solidarité pour toujours) a dû y penser en évoquant ce mot et ce concept. Dans le même ordre d'idées, le fameux mouvement Solidarnosc des années 80 en Pologne, d'abord mouvement travailliste et devenu par la suite

un parti politique, a joué un rôle important à la fois dans la chute de l'ancien régime polonais et dans les premières formations gouvernementales. Cependant, la mode de la solidarité en Pologne, comme celle de la justice globalement, a perdu sa place autrefois dominante et ne peut sans doute plus durer. Mais il faut rendre explicite son ambiguïté interne à laquelle je viens de faire référence. C'est une chose assez simple, au fond : c'est l'étendue de la solidarité envisagée qui est toujours en cause. Dans le contexte du thème qu'on nous a donné à considérer, il s'agit de la solidarité de l'espèce humaine d'aujourd'hui. En principe, on pourrait aller plus loin, en proposant une solidarité de cette espèce à travers les siècles, ou même une solidarité avec le règne des animaux, etc. Mais, en pratique, la solidarité qui a été historiquement évoquée a tendance à être beaucoup plus restreinte : par exemple, la solidarité des ouvriers dans la lutte des classes, ou la solidarité d'un peuple par rapport aux autres. Une telle notion n'est pas du tout compatible, en fin de compte, avec un ordre mondial solidaire.

Aujourd'hui, on se trouve menacé, dans la mesure où l'on préconise une solidarité de cet ordre, surtout par les adhérents aux solidarités sectaires et/ou nationalistes, qui croient à la nécessité d'un combat entre les civilisations et les religions, et qui ne croient pas que la tolérance, comprise dans un sens positif et pas seulement minime, est quelque chose à vouloir ou à pratiquer. Comment les convaincre de penser autrement ? C'est la tâche philosophique que je veux souligner dans ma conclusion. Mais j'aimerais d'abord considérer un autre adversaire de la solidarité qui est au moins aussi dangereux que le sectarisme et le nationalisme et qui se retrouve également aux niveaux idéologique et pratique : l'individualisme, l'égoïsme.

Il serait très surprenant que je réussisse à dire quelque chose de nouveau à ce sujet. Mais il faut répéter une observation qu'il est impossible de faire trop souvent à propos de l'idéologie économique dominante dans le monde actuel, celle du « marché libre », ainsi nommé. La voici : cette idéologie est tout à fait contraire à la solidarité et, à la limite, à la communauté même, malgré les petits contes de fées concernant les mains qui ne se voient pas, etc. Car au cœur du concept de marché libre se situe la concurrence – une concurrence qui est censée être agressive : pas violente au sens physique, bien sûr, mais pas amicale non plus. « Chacun pour soi » en est le slogan. Je suis convaincu qu'il y a un lien entre cette idée et l'extension du mal radical dans le monde, ce qui est pour moi une donnée, mais je n'ai pas la possibilité d'élaborer cette idée ici. Admettons en tout cas que l'individualisme vu comme la vertu suprême dans la perspective du marché libre s'oppose d'une manière évidente à la solidarité vue comme une grande vertu dans l'ordre mondial.

Mais, comme les membres du comité organisateur l'ont vu sans doute en formulant le thème auquel nous avons été convoqués : accepter ces deux vertus, la justice et la solidarité, comme des vertus souhaitables dans cet ordre mondial ne se discute pas du point de vue de l'ordre mondial même. Choisir *contre* la justice et *contre* la solidarité est vraiment irrationnel et insensé. Cependant, un nombre de personnes, beaucoup plus important qu'on ne le croit, fait ce choix d'une manière plus ou moins systématique. Mais les philosophes savent – au moins la plupart d'entre eux – que cet acte est irrationnel et insensé. C'est pourquoi il faut aimer la philosophie et lui donner autant de soutien que possible dans la lutte pour un monde – *One World* – meilleur.

### **III. Citoyenneté et droits humains**

---

## De la civilité à la convivialité : la déconstruction de la modernité

---

**Aminata DIAW-CISSE\***

« Il faut être absolument moderne » disait Rimbaud. Il s'agira, dans la présente réflexion, non pas d'examiner comme le dit Jean Copans la longue marche de la modernité africaine mais d'examiner les paradoxes et apories de la modernité dans un contexte culturel précis, celui de l'Afrique subsaharienne, à partir d'une posture qui est celle d'un sujet qui se définit par son identité féminine. Que veut dire la modernité pour la femme africaine ? Ne peut-elle pas être interprétée comme le temps de la civilité, c'est-à-dire celui d'un ordre convenu et privatif qui s'articule essentiellement autour de l'exclusion de la femme ? Dans quelle mesure cette modernité s'édifie-t-elle comme complexe théologico-patriarcal, au lieu de se faire rupture ? Il s'agit pour nous de montrer qu'il est impératif d'avoir une lecture fondée sur le paradigme du genre parce que l'État africain comme vecteur de la modernisation et lieu de construction de la postcolonie n'a pas produit de la modernité en revisitant de manière critique les sphères du privé et du public. En réitérant la tradition et la mémoire dans l'espace du droit

---

\* Professeur de philosophie politique à l'Université Cheikh Anta Diop de Dakar (Sénégal).

pour des besoins d'affirmation identitaire, il confirme le statut subalterne de la femme, sa subordination « naturelle » à l'homme.

La femme africaine n'est-elle pas aujourd'hui en train de donner une autre configuration à la modernité ? Comment fait-elle face à la montée des fondamentalismes religieux pour affirmer sa personnalité juridique et faire valoir ses droits ? N'est-elle pas en train de faire de l'espace du droit celui de la subversion et de la déconstruction : déconstruction d'une modernité qui l'exclut, subversion de la délimitation du privé et du public qui la maintient dans la subordination en s'autorisant de la légitimité de la culture ? Comment la femme articule-t-elle un discours qui déconstruit la modernité qu'on lui a imposée pour construire, par-delà ce que Françoise Héritier appelle la valence différentielle des sexes, son autonomie en tant qu'individu et citoyenne en se fondant sur la *circulation entre le privé et le public* ? Si la démocratie est une figure de la modernité et la citoyenneté une appartenance à cette modernité, comment déconstruire la civilité, c'est-à-dire l'ordre convenu de la *Polis* qui est exclusif pour produire, sous l'effet de la mondialisation, un nouvel ordre politique inclusif ? Ce nouvel ordre politique ne trouve-t-il pas son sens dans une convivialité ayant comme socle le respect de la personne humaine ?

Notre réflexion va d'abord s'articuler autour de la modernité comme lieu d'expression de la civilité et de la tradition patriarcale. En mettant l'accent sur la dimension religieuse avec l'importance nouvelle que lui attribue la globalisation dans la définition de l'identité, nous examinerons par la suite comment la femme peut passer de la civilité à la convivialité. L'objectif de cette réflexion est de souligner la nécessité pour la femme de travailler à la

recevabilité des changements qu'elle souhaite dans la société et qui concourent à la replacer au cœur de l'espace public.

## La modernité comme lieu d'expression de la civilité et de la tradition patriarcale

La lecture de notre modernité africaine ne peut se départir du colonialisme qui constitue, d'une certaine façon, l'événement à partir duquel prennent sens les questions que nous formulons sur notre postcolonialité et qui dévoilent l'altérité à partir de laquelle nous nous pensons : Nous et l'Occident. Cette relation d'altérité exprime en même temps le surgissement d'une double invention : invention de l'Afrique, comme le dit le philosophe Mudimbe, mais aussi invention de l'Occident. Cette double invention ne se réfère pas tant à la topographie qu'à l'identité, laquelle se décline, à travers les catégories de perception et de reconnaissance, sous la modalité de la tradition pour l'Afrique et de la modernité pour l'Occident.

Toute une production littéraire et philosophique africaine en porte les stigmates. Le mouvement de la négritude, animé principalement par Senghor et Césaire, montre ainsi que l'affirmait Francis Abiola Irele que « la littérature de la négritude est dominée par la conscience collective de l'écrivain d'appartenir à un groupe minoritaire qui est assujetti à un autre groupe plus puissant à l'intérieur de l'ordre social et politique global. »<sup>1</sup> Les penseurs et écrivains qui se sont réclamés de ce mouvement, ont cherché à tracer, en partant de leur situation de dominé, les chemins d'une identité et

---

<sup>1</sup> Abiola Irele, Francis. 2008. *Négritude et condition africain*. Paris : Karthala, coll. du Sud, p. 50.

d'une humanité retrouvées. La philosophie à travers l'ethnophilosophie (Kagamé et Tempels) et sa critique (Towa et Hountondji) ont participé à cette restauration de l'identité africaine. Il reste toutefois que ce travail de restauration est pris dans le prisme de cette dualité (l'Occident et Nous) qui, par-delà la question de l'identité, dit la difficulté même de définir la modernité africaine en ce sens que ce qui est présenté de manière simpliste ou paresseuse comme dichotomique ou antithétique relève plutôt de la tension, de l'imbrication, de la complexité. Kā Mana exprime cette imbrication en affirmant que « l'Occident dont il est question ici est l'Occident en nous », le référant ainsi à « l'ordre du mythe comme lieu de donation du sens et de la signification du monde. »<sup>2</sup> Dès lors, la question de l'identité qui envahit la production intellectuelle africaine ne dérive pas simplement de l'exhumation d'une culture, de sa réhabilitation dans le cadre d'une réappropriation historique : elle se donne surtout à voir comme constitutive du présent. Ce qui est ainsi posé comme tradition est engendré par la modernité : la tradition ou la culture étant ce qui se joue dans le présent, ce qui est posé comme pouvant soustraire de la domination, de l'aliénation, de la perte comprise comme perte de soi-même. Ce discours, présent aussi bien dans la production littéraire que philosophique, n'interpelle jamais un sujet individuel mais toujours un sujet collectif qui dit l'être d'une communauté par rapport à tout ce qui la nie. Il s'agit avant tout d'affirmer la permanence de cette communauté, de la figer dans une durée qui, parce qu'elle est clôture, la protège de la charge aliénante de toute temporalité. C'est ce que dit Achille Mbembe à propos du discours des théologies de l'identité et de la différence qui « vit dans l'illusion que *c'est*

---

<sup>2</sup> Kā Mana. 1991. *L'Afrique va-t-elle mourir ?* Paris : éditions du Cerf, p. 56-57.

*comme cela depuis toujours* [...] Il prend pour *éternelles, naturelles*, des relations signifiantes plastiques, réversibles, contextuelles, qui sont avant tout un construit dans l'histoire. »<sup>3</sup> Il s'agit de la construction d'une essence qui dit l'être d'une communauté, son identité, ses valeurs. Toutefois, il convient de rappeler que la construction de l'identité de cette communauté et de ses valeurs participe à la cristallisation d'une masculinité hégémonique léguée par le système colonial. La culture et le système patriarcal qui ont accompagné le projet colonial ont cherché à river la femme à l'espace domestique, en l'excluant de l'économie monétaire, en ne l'admettant à l'école que pour mieux la former aux rôles liés à son sexe. On devine ainsi dans cette construction que l'être-individu de la femme n'est pas pris en charge ; cette dernière est un point fixe que ne définit pas la temporalité ou l'historicité ; le rôle de gardienne des valeurs et de la tradition lui est assigné du fait de sa « proximité avec la nature », avec la vie. L'utilisation de la religion, et surtout de l'islam, va renforcer cette dimension en ne remettant pas en cause l'ancrage de la femme dans l'espace domestique et surtout sa mise sous tutelle. Paradoxalement, cette tradition ou identité construite n'a de sens que par rapport à ce qui la détermine et qui lui donne sens : c'est-à-dire ce qui n'est pas elle et qui vient d'ailleurs, ce qu'on nomme Occident et qui prend la figure de la Modernité. Ainsi, « face à la prétention de l'Occident à la domination culturelle, scientifique et militaire du monde, il s'agit de reconstruire des logiques de sens et d'organiser de nouvelles significations de l'existence, en référence à une mémoire. »<sup>4</sup>

---

<sup>3</sup> Mbembe, Achille. 1988. *Afriques indociles, Christianisme, pouvoir et État en société postcoloniale*. Paris : Karthala, p. 56.

<sup>4</sup> Mbembe. *Ibid.*, p. 45.

Comment dès lors définir une modernité qui serait proprement africaine et qui ait quelque résonance pour la femme africaine et ne la mette pas en position de subalterne ? On peut convenir que la modernité peut d'une certaine façon se lire comme l'ensemble des procédures qui concourent à faire advenir le possible pour reprendre l'expression de J. G. Bidima, à faire émerger un sujet individuel, à l'arracher à la coutume, à la tradition, à la communauté afin de le rendre contemporain à lui-même et à son époque. À y regarder de plus près, c'est le sens de l'objection d'irrecevabilité que la critique de l'ethnophilosophie adresse à l'ethnophilosophie, en indiquant que la pensée ne peut être que le fait d'un sujet individuel, et donc en aucun cas d'un sujet collectif. Le caractère aporétique de la modernité africaine réside alors dans l'imbrication, la complexité dont elle est porteuse et qui fait qu'elle n'est pas exclusive de la tradition mais l'intègre ; elle n'est pas arrachement mais enracinement (et ouverture comme le disait Senghor) alors même qu'elle se pense et s'exprime concomitamment comme effectuation de l'autonomie du sujet collectif.

Dans cette perspective, l'individu n'est pas comme le rappelait Alassane Ndaw « le lieu de rapport singulier, unilatéral, unidimensionnel. Il est un nœud, ou centre de relations, le lieu d'une convergence double et inverse. D'une part, il se trouve être un élément généalogique à partir duquel on peut remonter dans la lignée ancestrale et promouvoir sa descendance. D'autre part, il est l'élément d'un ensemble dont il fait intégralement partie, la société en dehors de laquelle il ne saurait conserver quelque consistance ontologique ou axiologique que ce soit. »<sup>5</sup> Cette conception de

---

<sup>5</sup> Ndaw, Alassane. 1983. *La pensée africaine*. Dakar : Nouvelles Éditions Africaines (NEAS), p. 136.

l'individualité dans les sociétés africaines est confirmée par John Mbiti qui, s'interrogeant sur ce qu'est l'individu et sa place dans la communauté, apporte cette réponse définitive : « the individual can only say : I am, because you are ; and since we are, therefore I am. »<sup>6</sup>

Une telle définition de l'individu montre qu'il ne peut être question de frontière étanche entre l'individu et le cosmos, entre l'individu et la famille, entre le privé et le public. Cette conception de l'individu, arrimée à sa base métaphysique et ontologique dévoile l'alliance de la tradition et de la religion pour consacrer ce que Spinoza affirmait déjà à propos de la femme, à savoir son aptitude à obéir mais non à pratiquer la sagesse. La fonction de procréation de la femme l'a arrimée presque exclusivement à l'univers domestique, au domaine privé : cette responsabilité exclusive de donner la vie, porteuse d'un pouvoir incommensurable, a suscité la nécessité d'imposer des limites à ce dernier<sup>7</sup>, même si comme énoncé précédemment, la femme est gardienne de la tradition. Les justifications d'exclusion du domaine public, qui est aussi celui de la parole et du pouvoir, ont pu mobiliser et utiliser la ressource religieuse qui cristallise l'infériorité physique, intellectuelle et morale de la femme, son statut d'être juridiquement mineur.

Pour cette raison, et du fait des statuts différenciés et inégalitaires de l'homme et de la femme, cette dernière, en tant que mineure, est toujours placée sous tutelle, dans l'espace du privé comme dans celui public, dans la famille comme dans la société. On pourrait avoir recours à Hegel pour

---

<sup>6</sup> Mbiti, John. 1990. *African religions and philosophy*. Portsmouth : Heinemann, p. 106.

<sup>7</sup> Ngakoutou, Timothée (éd.). 1995. *Femmes africaines et démocratie*. Dakar : éditions UNESCO, p. 76.

appréhender cette différenciation : « Les caractères naturels des deux sexes reçoivent de leur rationalité une signification intellectuelle et morale... L'un est alors le spirituel comme ce qui se divise en autonomie personnelle pour soi et en conscience et vouloir de l'universalité libre. C'est la conscience de soi de la pensée qui conçoit et le vouloir du but final objectif. L'autre, c'est le spirituel qui se conserve dans l'unité, comme vouloir et conscience de substantiel, sous la forme de l'individualité concrète et de la sensibilité. Le premier est le pouvoir et l'activité, dirigés vers l'extérieur ; le second est le passif et le subjectif. L'homme a donc sa vie substantielle réelle dans l'État, dans la science, etc., et encore dans le combat et le travail aux prises avec le monde extérieur et avec soi-même, de sorte qu'il ne conquiert l'unité substantielle qu'au-delà de sa division intérieure. Il en a l'intuition immobile et le sentiment subjectif correspondant de moralité objective dans la famille, où la femme trouve sa destinée substantielle dont la piété familiale exprime les dispositions morales. »<sup>8</sup>

Ce qui importe à ce niveau, c'est moins de revenir sur ce statut de la femme, que de voir qu'« il y a une instrumentalisation des référents culturels et religieux qui tendent à enfermer les femmes dans la structure identitaire nationale »<sup>9</sup>, que la modernité en construction, en invitant la tradition au cœur de l'espace public et de l'espace du droit, initie une juridicisation du complexe théologico-patriarcal : l'État en devient le référentiel absolu, le lieu de production de sens et de valeurs. L'exemple du Code de la famille au

---

<sup>8</sup> Hegel. 1973. *Principes de la philosophie du droit*. Paris : Gallimard, coll. Idées Gallimard, p. 204.

<sup>9</sup> Sow, Fatou. « Fondamentalismes, mondialisation et droits humains des femmes au Sénégal », p. 6. Communication à l'atelier *Fondamentalismes, mondialisation et droits humains des femmes*, Forum AWID, Guadalajara, Mexique, octobre 2002.

Sénégal permet d'étayer pareille thèse. La volonté de modernisation de l'État ne pouvait se satisfaire de coutumes ou de dispositions religieuses pour réguler de larges secteurs de la vie sociale. En tant que référence et instrument juridique, le Code a introduit deux grandes innovations par rapport à la coutume et à la loi islamique : le consentement obligatoire des conjoints et la suppression de la répudiation. Que le législateur ait voulu mettre en exergue, d'une part, la liberté de choix, traduction en la matière de la prééminence de l'individu sur la famille, et, d'autre part, la dignité de la femme en tant qu'individu ayant des droits devant être garantis, constitue une confirmation de la volonté de modernisation de l'État et l'érection du principe de laïcité comme radicalement non négociable. Cependant, le maintien de la polygamie comme option exclusive pour l'homme, la répartition inégalitaire selon le sexe pour ce qui concerne l'héritage, la puissance paternelle et maritale au profit exclusif de l'homme ne démentent pas deux des trois relations de pouvoir qu'Aristote décèle dans la famille et qui concernent les couples époux-épouse et père-enfant<sup>10</sup>.

La modernité africaine initiée par l'État s'offre ainsi comme lieu d'expression de la civilité et de la tradition patriarcale : elle s'est inscrite dans le sillage de la marginalisation de la femme que véhiculait déjà le projet colonial. La civilité comme ordre convenu de la Polis se décrypte ainsi à partir de l'élément féminin qui donne sa configuration à l'espace public et à celui privé. Le statut de la femme devient l'élément à travers lequel se lisent la matérialité de l'exclusion et les limites de la citoyenneté. La mémoire et la transcendance (Dieu) ne peuvent consacrer l'égalité universalisée des sujets

---

<sup>10</sup> Aristote. *La Politique*, Livre I, ch. 3.

de droit (hommes et femmes) : en un sens, elles semblent tourner le dos à la modernité.

## De la civilité à la convivialité :

### la femme sous l'arbre à palabre

Si l'élément féminin donne une lisibilité et une intelligibilité à la tension qui sourd dans la modernité et dans les ressorts de son africanité, c'est-à-dire la tradition comme lieu de mémoire, on peut aussi le voir comme l'élément de la subversion de la civilité. Comment pour la femme s'affirmer comme individu, revendiquer des droits sans pour autant contrevenir à son identité africaine ? N'est-elle pas obligée, pour se faire, d'assumer la subversion de la civilité qui consacre et cristallise la subordination du féminin au masculin ? Cette subversion est à comprendre comme une déconstruction de la modernité pour ériger la convivialité en nouvelle modalité du vivre ensemble, lequel trouve ancrage dans le respect de la dignité de la personne humaine. Il ne s'agit pas de nier la modernité mais plutôt de procéder à son effectuation en admettant son historicité, le mouvement qui lui donne sens et qui seul peut occasionner l'émergence du sujet individuel, procédure qui intègre la femme dans la citoyenneté. Une telle attitude permet de se soustraire à *l'absolu occidental*<sup>11</sup> et surtout de comprendre que la modernité ne saurait se décliner qu'à travers des espaces-temps qui, par-delà leur pluralité, feront voir au fond qu'elle n'est pas contenue, mais attitude qui dit « l'exigence d'une lecture de l'histoire qui en reconstitue l'intention, selon les conditions et demandes du présent et avec la finalité de continuer

---

<sup>11</sup> L'expression est d'Achille Mbembe.

d'ouvrir l'avenir en augmentant toujours davantage la liberté de tous et de chacun. »<sup>12</sup>

En quoi le débat sur l'islam fait-il partie des procédures d'engendrement de notre modernité ?

Notre conviction profonde est que la modernité dans les sociétés africaines musulmanes ne peut tourner le dos à l'islam, car ce dernier fait partie de l'identité dès lors qu'il informe les modes de socialisation et surtout norme les relations dans l'espace privé, ce qui n'est pas sans conséquence sur l'espace public. Par ailleurs, les fondamentalismes religieux et culturels qui se déploient à l'échelle globale du fait de la mondialisation, et structurent les débats dans l'espace public, montrent comment « nos incertitudes identitaires »<sup>13</sup> provoquent une crispation autour d'une identité figée. Dans une de ses réflexions sur *Islam et Droits des femmes*<sup>14</sup>, An Na'im souligne effectivement la complexité de la charia, son impact sur la socialisation de la femme du fait qu'elle touche aussi bien la sphère publique que celle privée. Les concepts de tutelle ou autorité (*qawama*), de voile (*hijab*) tout comme la polygamie, le mariage temporaire et la répudiation permettent de rendre compte de toute la difficulté à parler des droits humains sous le prisme de l'islam et ce, même si, par ailleurs, la religion engage la responsabilité individuelle de chacun, homme ou femme, et reconnaît la personnalité juridique de chacun.

---

<sup>12</sup> Diagne, Ramatoulaye ; Souleymane, Bachir. 2001. *Islam et société ouverte, la fidélité et le mouvement dans la pensée de Muhammad Iqbal*. Paris : Codesria – Maisonneuve & Larose, p. 101.

<sup>13</sup> L'expression est de Charles Taylor.

<sup>14</sup> Dossier 14-15 « Islam et droits des femmes : étude de cas » in [www.wlum.org/node/456](http://www.wlum.org/node/456)

Si la mise sous tutelle de la femme africaine se tourne presque souvent du côté du religieux et de façon plus spécifique du côté de l'islam pour sa légitimation, alors ce dernier devient de facto pour la femme une dimension à prendre en charge. Il ne s'agit pas de se laisser tenter par l'opposition facile, voire stérile entre islam et modernité, encore moins de battre retraite devant l'argument d'autorité qui soustrait la religion au questionnement. Cette religion a bien mis en exergue la responsabilité individuelle de l'homme et de la femme devant leur Créateur, et comme l'écrit Amin Maalouf, « l'islam est à la fois le sanctuaire de l'identité et de la dignité<sup>15</sup>. » Il convient plutôt de tirer parti de ce qu'Ameer Ali appelle l'esprit de l'islam. Ainsi donc, l'islam ne légifère pas une fois pour toutes et sa loi n'est pas perpétuation de la coutume. La conséquence qui en découle et qui incline à la réflexion réside dans « l'affirmation du caractère indépassable de l'islam et en donnant à son universalité le sens de la capacité du Texte qui le constitue, tout en demeurant le même, de répondre à des questions qui, elles, ne sont jamais les mêmes, liées qu'elles sont aux époques qui les suscitent. »<sup>16</sup>

Effectivement, ce débat nous place devant la question des modalités et des conditions d'engendrement de notre modernité, en ce sens qu'il invalide la crispation dogmatique en étant une opportunité pour « réveiller l'activité de l'esprit endormi de notre système juridique. »<sup>17</sup> C'est une des leçons qu'il faut tirer de la réflexion de Iqbal, quand, réfléchissant sur le principe du mouvement dans la structure de l'islam, et rappelant les vues du grand vizir

---

<sup>15</sup> Maalouf, Amin. 2009. *Le dérèglement du monde*. Paris : Le livre de poche.

<sup>16</sup> Diagne, Ramatoulaye. 2001. « Ameer Ali : le statut de la femme en islam ». Dakar, *Éthiopiennes* n° 66-67.

<sup>17</sup> Diagne, Ramatoulaye ; Souleymane, Bachir, *ibid*.

de Turquie, il indique que « la seule alternative qui nous reste donc est d'arracher de l'islam la dure carapace qui a paralysé une conception de la vie essentiellement dynamique, et de reconstruire nos idéaux moraux, sociaux et politiques, en leur rendant leur simplicité et leur universalité premières. »<sup>18</sup> Il s'agit autrement de recouvrer le sens de l'*ijtihad*, d'admettre sa centralité pour, en un sens, reconstruire le discours musulman. N'est-ce pas là, pour l'Africaine musulmane, une voie pour reconstruire son identité et sa foi, en retrouvant le « principe clair et fermement établi dans le texte coranique de l'égalité ontologique radicale de l'homme et de la femme, partageant une humanité identiquement issue d'un seul et même souffle. »<sup>19</sup>

Nous retrouvons une idée identique dans la réflexion de An Na'im qui prône l'idée d'une réforme qui doit conférer une légitimité islamique aux droits humains, et ce, dans le but de ne pas laisser l'islam dans les seules mains des fondamentalistes. Ce que convoque An Na'im c'est bien l'*ijtihad* qui pour lui devient de fait la « méthodologie de la réforme appropriée ». La justification réside dans le fait que ce sont les premières interprétations qui ont infléchi le sens du texte coranique pour le mettre en cohérence avec leurs pratiques, leurs mœurs, leurs institutions. Cette inflexion de sens doit être corrigée par l'interprétation, celle qui mettrait cette fois-ci plutôt l'accent sur des versets allant dans le sens de la prise en charge des droits de la femme. Cette proposition de An Na'im n'est pas exempte de difficultés et il est le premier à le souligner : il s'agit principalement de celles que pourraient créer les tenants de la tradition. Toutefois, cette réforme est impérative car il s'agit aussi de veiller à son acceptabilité. Réformer à travers un prisme qui trouve

---

<sup>18</sup> Iqbal, Mohammed. 1996. *Reconstruire la pensée religieuse de l'islam*. Paris : éditions du Rocher/éditions UNESCO, p. 157.

<sup>19</sup> Diagne, Ramatoulaye ; Souleymane, Bachir, *op. cit.*, p. 95.

une résonance certaine dans le vécu, dans ce qui fait l'identité montre que ce qui est en jeu, c'est la vie de la pensée, c'est la nécessité d'une culture de la délibération. L'argument d'autorité souvent brandi pour éviter tout débat et toute délibération sur la question femme-islam contrevient à l'esprit de l'islam et s'insurge contre l'idée de progrès, voire de vie. Il convient alors de mettre en exergue le travail théorique (qui n'est pas relatif qu'au texte coranique) que subsume la déconstruction. Il ne s'agit pas simplement de procéder par mimétisme ou répétition pour faire valoir des droits mais plutôt par réflexion et innovation pour ériger des principes de vivre ensemble respectueux de la dignité de tout un chacun<sup>20</sup>.

Une telle démarche aurait sans doute permis aux femmes sénégalaises d'entrer en débat de façon plus efficace avec les religieux opposés au Code de la famille et regroupés au sein du CIRCOFS<sup>21</sup>. Curieusement la justification de l'opposition de ces derniers à la réforme du Code de la famille tire en partie sa légitimation de la pratique coloniale : « Nous nous devons de souligner que l'islam est régi depuis plus de treize siècles par le Coran. Constitution suprême, qui a tout prévu et n'a rien omis en matière de mariage, de divorce, succession et autres actes touchant à la société. Ses prescriptions immuables et irréfragables sont respectées et appliquées à travers le monde, sans la moindre modification, par tous les érudits et tous les gouvernements qui ont été institués. Nous nous étonnons de voir, maintenant, qu'au Sénégal on veuille y apporter des *innovations* pour ne pas dire des entorses, alors que la colonisation avait admis le Code musulman et créé des juridictions spéciales pour les islamisés ». Prenant appui sur leur

---

<sup>20</sup> Le Maroc constitue une bonne illustration ; cf. *Féminin-Masculin : la marche vers l'égalité au Maroc 1993-2003*, édité par FesMaroc (Friedrich Ebert Stiftung).

<sup>21</sup> CIRCOFS : Comité islamique pour la réforme du Code de la famille au Sénégal.

fidélité à la charia, ces religieux préconisent, devant une telle situation, la mise en place d'un Code du statut personnel pour les musulmans en réservant le Code de la famille aux non musulmans. Ce discours ne nous ancre plus dans le territoire du Droit mais plutôt dans celui de la mémoire, du sacré, de la foi qui fait de la femme un être subordonné à l'homme. Le texte fondamental qu'est la Constitution n'est pas la référence ultime, suprême ; au-delà, il y a notre mémoire avec sa sacralité, notre culture et notre foi qui est l'impératif qui doit nous déterminer. Par-delà la remise en cause de la laïcité, c'est le fait républicain qui se trouve être nié : nous entendons par *fait républicain* l'autonomisation du politique par rapport à toute transcendance de nature théologique ou culturelle, la prise en charge radicale et non équivoque de l'héritage des droits de l'homme et surtout la reconnaissance de ces trois principes que Kant assignait à la constitution civile : le principe de la liberté des membres d'une société, le principe de la soumission de tous (comme sujets) à une législation commune, le principe de l'égalité de tous les sujets comme citoyens. Il ne s'agit pas simplement, pour opposer une fin de non-recevoir à ce type de discours, de brandir l'argument d'une laïcité perçue comme un produit de la Modernité occidentale mais plutôt d'appréhender de manière critique l'islam afin de retrouver son esprit. Convenons avec Iqbal que « le refus de l'*ijtihad* est une pure fiction suggérée en partie par la cristallisation de la pensée juridique dans l'islam et en partie par cette paresse intellectuelle qui, spécialement dans les périodes de décadence spirituelle, transforme en idoles les grands penseurs. »<sup>22</sup> Il s'agit pour la femme de reprendre l'initiative intellectuelle<sup>23</sup>,

---

<sup>22</sup> Iqbal, *Reconstruire la pensée religieuse de l'islam*, op. cit., p. 178.

de procéder à ce que nous appelons la publicité de l'islam qui autorise à le soustraire à la clôture dans laquelle on veut l'enfermer pour permettre l'accès à la source prétendue de sa subordination : elle pourra alors comprendre qu'« avec les progrès de la pensée, avec les conditions sans cesse changeantes du monde, la nécessité de la polygamie disparaît et sa pratique est abandonnée de manière tacite ou interdite expressément. Ainsi désormais, dans les pays musulmans dans lesquels sont en train de disparaître les circonstances qui avaient rendu la polygamie nécessaire, avoir plusieurs femmes doit être considéré comme un vice, et comme une institution contraire aux enseignements du Prophète. »<sup>24</sup> Cette démarche qui est une manière de repenser le sacré, vise à réintroduire la femme dans l'espace de la parole, de la citoyenneté car délibérant sur les modalités du vivre ensemble. À titre illustratif, cet investissement intellectuel est ce que nous pouvons trouver par exemple dans le travail de Riffat Hassan : « Théologie féministe et les femmes dans le monde musulman », « Que signifie être musulman aujourd'hui ? », « Égaux devant Allah ? », « Les rôles et responsabilités des femmes dans la tradition juridique et rituelle de l'islam », « Les femmes dans l'islam »<sup>25</sup>. Ce travail d'intellection est pour nous une composante majeure du dispositif de déconstruction de la modernité. Cette déconstruction permet effectivement de passer de la civilité

---

<sup>23</sup> On peut entendre ainsi le souhait de Riffat Hassan, originaire du Pakistan, dans l'interview qu'elle a faite avec Betty Milstead : « J'aimerais que les mouvements féministes en islam aient des racines religieuses et pour cela, nous devons présenter le contenu positif du Coran qui a été perdu à cause de plusieurs siècles d'une interprétation chauvine faite par les hommes » in « Théologie féministe et les femmes dans le monde musulman », *Sélection d'articles de Riffat Hassan, Recueils et Compilations*. 1989. Éditions Grabels, p. 11.

<sup>24</sup> Cité par Diagne R.

<sup>25</sup> Ces différents textes sont réunis dans *Sélection d'articles de Riffat Hassan, Recueils et Compilations, op. cit.* On peut aussi faire référence à un autre document de WLUM, 1997, « For Ourselves, Women Reading the Quran ».

à la convivialité, de construire une démocratie inclusive. Il ne s'agit pas de reconduire cette séparation sexuée et topographique entre le privé et le public que Rousseau a voulu ériger en impératif politique en pensant que la promiscuité civile des deux sexes produit le désordre. Au regard de cette déconstruction, est discuté dans l'espace public ce qui structure le privé et en retour s'offre comme condition de possibilité de la liberté et de l'autonomie du sujet, homme ou femme. Comment peut-on se prévaloir d'une quelconque liberté ou autonomie dans l'espace public quand on est sous tutelle dans le privé, quand on ne jouit pas de la maîtrise et du contrôle de son corps, quand seule la puissance paternelle est reconnue ? En parlant non d'hétérogénéité mais de circulation entre le privé et le public comme le fait Geneviève Fraisse, on voit clairement que « famille et cité se répondent »<sup>26</sup>. Cette circulation permet à la femme de sortir de l'âge de la minorité et donc de faire preuve de capacité citoyenne laquelle suppose pour nous deux principes au moins :

- d'une part, celui de la responsabilité qui fait que l'individu, homme comme femme, se sente coresponsable de l'espace institutionnalisé de vivre ensemble ;
- et d'autre part, l'autonomie qui, parce qu'elle conditionne la responsabilité, n'est pas comprise sous l'angle de la stricte indépendance des individus mais sous le mode de l'intersubjectivité ; l'autonomie doit être comprise comme la soumission exclusive de l'individu aux valeurs républicaines.

---

<sup>26</sup> Fraisse, Geneviève. « Le privé et le public, une circulation nécessaire ». Notes pour le séminaire « Penser le contemporain », ENS Fontenay-Saint-Cloud, mai 1997, mis en ligne en septembre 1997.

La déconstruction de la modernité entendue comme civilité, ou ordre convenu de la *Polis*, ne peut se faire sans l'appréhension critique de la tradition, laquelle permet de dire que celle-ci n'est pas clôture mais ouverture, ce qui la soustrait à toute sacralisation et à toute ritualisation ; bien au contraire, cette déconstruction fonde en raison la reprise de l'initiative historique et politique, la redécouverte du mouvement. La démocratisation de nos sociétés requiert de procéder à un travail d'intellection qui interpelle la religion, la culture, les valeurs qui informent les processus de socialisation et les rapports sociaux de sexe. La *banalisation* de la culture de la délibération est ce qui permet à une société de faire face aux défis que lui imposent l'histoire et aujourd'hui la globalisation. Si l'innovation permet de résister aux formes déshumanisantes de l'oppression et de l'exploitation, elle peut, de ce fait, contribuer substantiellement à articuler de manière cohérente, mais surtout efficace, les dynamiques internes de la société afin de leur imposer l'impératif du droit et les exigences de la démocratie en tant qu'ils sont non pas exclusifs mais inclusifs. Une telle posture indique très clairement que l'argument d'autorité ne saurait être un recours crédible et viable.

La femme sous l'arbre à palabre, c'est l'émergence et la consolidation d'une société, ouverte dirions-nous, qui fasse de l'identité humaine l'horizon éthique du politique, bref l'érection d'une culture humaniste qui fasse de chaque femme et de chaque homme un sujet moral dont la dignité est indépassable.

---

## La société des droits de l'homme est-elle possible ?

---

**Mohamed WAKIDI\***

Toute réflexion sérieuse sur les droits de l'homme conclura que les Chartes (issues des grandes instances internationales) concernant ces droits ne représentent qu'un état idéal de société. L'humanité, tout en se donnant un tel idéal pour fin ultime, devrait au mieux – grâce à une coopération internationale – créer les conditions favorables à sa réalisation dans la vie des hommes de sorte que cet état idéal devienne un principe d'organisation pouvant régir non seulement les échanges interindividuels au sein de la même société mais aussi les relations entre les sociétés du globe. Il est chose certaine que personne ne peut douter de l'aspect idéal des droits de l'homme. Pourtant, aucune société du globe n'oserait prétendre avoir accompli pleinement ces droits en son sein ou dans ses relations avec les autres sociétés. L'histoire mondiale témoigne, à maintes occasions, de la transgression de la conception que l'homme s'est érigée sur soi-même en tant que valeur suprême de l'univers. Or, que j'en vienne à considérer la société des droits de l'homme comme idéale ne s'oppose en aucune façon – comme je vais le montrer après – à la possibilité toujours ouverte devant

---

\* Professeur de philosophie à l'Université Mohamed V de Rabat (Maroc).

l'humanité d'aujourd'hui de créer, au fur et à mesure, les conditions nécessaires en chaque société de la réalisation de ces droits.

La quête de l'humanité contemporaine pour établir une société régie par les droits de l'homme a connu plusieurs périodes durant lesquelles elle a rencontré quelques succès, mais aussi buté sur des difficultés de taille. Notre questionnement sur la possibilité d'une société des droits de l'homme se situe dans la dialectique interne à ce parcours où se confrontent les réalisations et les échecs, les valeurs qui ont trouvé leur chemin à la réalité humaine et les obstacles réels que nous devons prendre en considération en pensant à l'état des droits de l'homme dans le monde actuel. Nous ne pouvons renier ce qui s'est réalisé dans ce monde. Mais ce qui vient d'être accompli reste, à notre avis, insuffisant quant à la fin idéale tant espérée. C'est la raison pour laquelle la question de la possibilité des droits de l'homme ne sera pensée que dans une perspective dialectique de ce genre.

La publication de la Charte universelle des droits de l'homme par les Nations Unies, en 1948, a été un moment de valeur exceptionnel pour l'histoire de la pensée sur les droits. À ce moment, l'humanité a pris conscience d'une double réalité, à savoir :

- la mise en œuvre des droits de l'homme est absolument nécessaire pour préserver la valeur que l'homme s'attribuait à soi-même ;
- cette mise en œuvre est également réalisable tant que l'homme est capable lui-même de créer les conditions objectives au sein desquelles l'idéal de l'homme porteur des droits devient réalité.

La Déclaration universelle des droits de l'homme constitue un moment sans précédent où l'humanité a pris conscience de son unité en tant que valeur

suprême unique en son genre dans le monde. De toute évidence, l'on ne peut omettre que certains éléments de cette conscience étaient déjà présents dans les cultures, les religions et les législations humaines qui avaient précédé cette Déclaration. Pourtant, nous pouvons affirmer que cette dernière constitue un moment historique distinct pour la conscience de ces droits.

À travers la Déclaration de 1948, l'humanité exprime sa conscience de son unité en tant que valeur suprême : les droits déclarés universellement concernent tous les membres du genre humain, sans distinction aucune quant à leur appartenance sociale, à leurs idées, à leurs croyances, à leurs cultures... L'universalité des droits n'a pas de limite. L'homme, en tant que valeur universelle, doit être protégé contre tous les dangers qui transgressent ses droits inaliénables. En somme, on peut considérer la Déclaration de 1948 comme une nouvelle valeur dans l'histoire des droits et ce pour plusieurs raisons :

- la formulation de son texte touche l'humanité entière sans aucune exception raciale, sexuelle ou culturelle. Elle est beaucoup plus développée que dans les textes déjà parus avec la Révolution française et la Constitution des États-Unis d'Amérique ;
- la valeur exceptionnelle de la Déclaration de 1948 des droits de l'homme consiste en ce qu'elle est restée, depuis son apparition, ouverte aux additions et rectifications qui ont élargi le domaine des droits de l'homme. Ce dernier s'est en fait doté de nouvelles matières concernant les droits collectifs, les droits des nations et des peuples, les droits individuels des deux sexes, les droits de l'enfant, les droits culturels, les droits des hommes en cas de paix et de guerre... ;

- la Charte internationale des droits de l’homme est devenue un critère universel selon lequel on juge le degré d’engagement d’un pays dans le chemin des droits de l’homme, dans son organisation interne ou dans ses relations avec les autres pays du globe. De ce fait, chaque société qui répond à ce critère universel, représente un signe positif prouvant la possibilité d’une vie humaine en conformité avec les normes des droits de l’homme, pour ainsi devenir par la suite un modèle révélateur pour les autres sociétés.

Avec la Déclaration de 1948 s’est constitué un consensus mondial qui a frayé le chemin de l’espoir vers la réalisation d’une société des droits. En affirmant cela, je dois avouer aussi mon pessimisme au sujet de cette réalisation, pessimisme dont la justification trouve tout son appui dans la vie sociale de plusieurs pays du monde, ainsi que dans la réalité internationale actuelle. L’une des causes de ce pessimisme est tirée des obstacles à la société des droits, gisants au fond du passé qu’a connu l’humanité depuis la nuit des temps. Aussi, pensons-nous que tout passage de l’impossibilité à la possibilité d’une société des droits est nécessairement lié à une quête continue des obstacles qui ont rendu inconcevable toute vie sociale basée sur les principes du droit humain.

L’on peut résumer ces obstacles dans la tendance à la destruction : on trouve toujours des motifs qui ont poussé à la fois les individus et les nations à détruire l’humanité dans l’autre. C’est aussi un acte d’autodestruction tenant compte de l’unité du genre humain qui exige que chaque individu doive bénéficier de tous les droits déclarés dans les Chartes internationales. À ce niveau, l’histoire de l’humanité est pleine de conflits et de guerres durant lesquelles les droits de l’homme ont été constamment et affreusement violés,

notamment le droit à la vie. La destruction guerrière n'a même pas épargné l'organisation interne de la société. Plusieurs exemples témoignent de guerres internes qui ont fortement déchiré de nombreuses sociétés dont les composantes raciales, religieuses, idéologiques ou culturelles étaient très différentes. Au cours de ces guerres internes les pires actes de violation des droits de l'homme ont été commis.

Or, c'est en prenant conscience des obstacles qui ont empêché la réalisation d'une société de droits durant l'histoire de l'humanité, que s'ouvre la possibilité réelle d'une telle société. Cette possibilité devient de plus en plus réalisable dès que s'accroît la volonté des peuples modernes, sur le plan politique commun, c'est-à-dire au niveau du travail qu'ils mènent – et devraient mener – communément au sein des organisations mondiales, pour rendre les politiques sociales, dans chaque pays, plus favorables au respect des droits de l'homme.

De ce fait, la société des droits de l'homme est un espoir ouvert sur l'avenir plus qu'il n'est attaché au passé témoignant de la transgression de ces droits. Mais, tout en prenant l'orientation du futur, nous devons tenir compte de ce passé et des obstacles dont il témoigne la présence avec force. L'humanité d'aujourd'hui serait obligée de dépasser toutes sortes de violations des droits humains, issues de ce passé. C'est donc dans l'espoir en la capacité des sociétés humaines actuelles de dominer leurs tendances agressives de destructions que se fonde la possibilité d'établir une société des droits. Ceci dit, nous pouvons maintenant chercher à déterminer quelques conditions nécessaires en vue de réaliser cette société :

- la première est que l'humanité devrait s'accorder plus que jamais avec tout ce qui assurera la paix dans le monde, sachant que cette paix

est la condition la plus générale qui permettrait de vivre selon les normes de droits de l'homme. Hors de l'état de paix, ce sont les conflits de guerre de toutes sortes qui créent l'opportunité de violation des droits de l'homme. Dans l'état de paix, les droits des peuples ainsi que ceux des individus sont assurés, particulièrement le droit à la vie et à la sûreté. Immanquablement, la paix mondiale favoriserait le travail commun des sociétés du monde pour satisfaire les besoins vitaux des humains. Ce sont les sociétés humaines qui, tout en coopérant entre elles pour vivre en paix, fourniront les conditions nécessaires pour la réalisation des droits de l'homme ;

- la deuxième condition consisterait en un choix délibéré de la démocratie. Nul doute que cette dernière est une condition *sine qua non* pour assurer la paix entre les différentes composantes sociales. L'absence de démocratie est équivalente à l'absence de plusieurs droits, notamment le droit qu'ont les peuples de choisir ceux qui méritent de les gouverner, le droit à la justice, le droit à l'égalité politique et juridique, le droit de tous à bénéficier des mêmes conditions de vie humaines ;
- la troisième condition serait la coopération des peuples pour une exploitation juste et efficace des résultats du progrès scientifique et technique réalisé jusqu'à nos jours. Évidemment, la dignité de l'homme serait impérativement respectée ainsi que sa vie et ses besoins vitaux. Tout usage scientifique et technique qui dépasserait les limites de cette norme serait une grave violation des droits de l'homme ;
- la dernière condition serait l'établissement de la société en conformité avec ce que nous appelons « la logique des droits de

l'homme ». J'entends par cette « logique » le système de pensée inhérent aux matières de la Charte internationale des droits de l'homme. Selon cette logique, les droits se rapportent à l'homme à la fois comme détermination universelle quant à sa vie et son existence, et comme valeur suprême sans relation aucune avec les différences réelles entre les hommes, leurs cultures et leurs sociétés. Les droits humains reposent sur une relation dialectique entre la personne morale et le citoyen. En tant que citoyen, l'homme est le sujet des droits déclarés universellement dans la Charte internationale des droits de l'homme. Il est également le sujet qui assume la responsabilité de son engagement envers les devoirs issus des contrats sociaux au sein de la société où il vit, sachant que ces devoirs sont des applications des droits dans ses rapports avec les autres. La notion de citoyenneté a évolué simultanément aux notions de droits et de contrat social. Ainsi, c'est l'individu, en tant que personne morale et citoyen, qui représente à la fois *le sujet* auquel s'appliquent les droits de l'homme, et *la norme* de cette application. Juger de la possibilité de réaliser la société des droits, dans chaque pays, est étroitement lié au succès atteint dans cette application.

Par ailleurs, la logique des droits de l'homme, telle que nous l'envisageons ici, s'identifie aussi à la prédominance des libertés dans la société. Le renforcement et la protection de ces libertés, qui se diversifient selon les champs d'activités humaines, sont un indice fort de la société des droits.

Enfin, la logique des droits de l'homme est une logique basée sur la reconnaissance de l'autre et de sa différence comme détermination essentielle au sein de l'unité du genre humain. De ce fait, la tolérance, qui

doit englober les convictions religieuses, idéelles et idéologiques, devient dans ce contexte une norme universelle de cette reconnaissance. On doit reconnaître le droit de l'autre à la différence. La non-reconnaissance ou l'exclusion ne mène inéluctablement qu'à des conflits meurtriers et absurdes.

La logique des droits de l'homme est en conformité avec le principe de contrat qui exige un respect inconditionnel des droits de l'autre. Aussi, la société contractuelle est-elle une société démocratique. La logique des droits de l'homme est par essence une logique de toute démocratie sociale.

Toutes ces conditions, que nous avons énumérées, rendent compte de la possibilité de la société des droits humains, possibilité qui n'est, certes, pas seulement idéelle (ou rationnelle), mais aussi réelle. Cette dernière ne représente pas seulement un stade historique où l'humanité accède à son mûrissement et à son unité ; elle est également un signe fort de son identité avec sa vérité en tant que valeur et finalité suprême.

L'espoir en la possibilité – idéelle et historique – de la société des droits se renforce avec les efforts des organisations internationales pour rendre publique la culture des droits de l'homme, et faire en sorte qu'elle devienne une réalité vivante dans le quotidien des hommes et des sociétés contemporaines.

---

## Religions et société ouverte

---

**Abdou FILALI-ANSARY\***

Chers amis,

J'aimerais tout d'abord remercier ceux qui ont bien voulu m'associer à cette table ronde organisée dans le cadre de la Journée mondiale de la philosophie, à savoir la fondation italienne *Reset* en la personne de son Président, des membres de son bureau mais aussi, et surtout de Mme Nina zu Fürstenberg.

Cela dit, comme nous célébrons aujourd'hui la Journée mondiale de la philosophie, j'aimerais commencer ma présentation par quelque chose qui est dit et redit constamment à propos de la philosophie, de ce qu'elle accomplit et de ce qu'elle n'accomplit pas. Ce qui est dit à propos de la philosophie, c'est qu'elle ne réalise pas de progrès, qu'elle ne produit pas d'accumulation, et qu'elle serait une conversation sans fin à propos des mêmes thèmes. Les philosophes seraient en quelque sorte constamment en train de tourner autour des mêmes questions sans pouvoir leur apporter de réponses. Alors que dans les sciences et dans la technique, on peut constater des avancées, des accumulations, des mouvements en avant, en philosophie il n'y aurait que d'« éternels retours ». Certains ont même dit que tout ce qui

---

\* Directeur-fondateur de l'Institut pour l'étude des civilisations musulmanes, (ISMC) à l'Université Agha Khan de Londres (Grande Bretagne).

s'est fait en philosophie jusqu'à présent, ce ne sont que des « notes de bas page » des dialogues de Platon, de petits commentaires de ce qu'il a fait. Platon aurait déjà identifié les grandes questions et les alternatives que les réponses à ces questions offriraient. Nous ne ferions donc que tourner en rond. Je voudrais répondre à cela en mettant l'accent sur certaines questions qui sont posées dans cette rencontre.

Il est vrai que ce qui se passe en philosophie n'a rien à voir avec le progrès et l'accumulation qu'on peut observer dans les sciences et les techniques. Mais il me semble aussi qu'il y a quelque chose d'autre qui ne ressemble pas à un constant piétinement. Ce « quelque chose », je le décrirais comme un processus continu d'apprentissage. De mon point de vue, l'histoire de la philosophie nous montre – et elle nous le montre encore davantage aujourd'hui face aux défis importants et aux questions qui se sont imposés récemment – qu'il y a un processus d'apprentissage, et c'est sur ce processus-là que je vous invite à réfléchir.

On dit aujourd'hui – c'est le titre de notre table ronde – qu'il y a une résurgence ou un retour du religieux et que de nouvelles questions et des difficultés ont ressurgi, que les philosophes – quelles que soient leurs spécialités – seraient appelés à résoudre ou à expliquer. On pourrait dire qu'il y a là un autre grand préjugé selon lequel le religieux – et cela a été dit et redit – n'a jamais disparu. Peut-être qu'il a changé de forme, de moule ou d'expression, mais il a toujours été là. Il y avait peut-être un moment où il paraissait affaibli, mais il ne faut pas parler de « retour » d'un disparu. Les médias aujourd'hui sont attirés par ce genre de questions, plus précisément par l'idée qu'il y a un retour, qu'il y a quelque chose qui n'était pas là avant,

alors que ce quelque chose a toujours été là, même s'il a peut-être changé d'expression et qu'il se présente à nous de façon différente.

Si nous prenons, par exemple, les discussions sur la laïcité, il est vrai que l'histoire nous apprend qu'il y a une certaine polarisation, que l'idée d'une confrontation irréductible entre la laïcité et son contraire s'est imposée très tôt et qu'il se trouve aujourd'hui – et peut-être pas très loin d'ici – des collègues, des chercheurs et des penseurs pour qui c'est l'un ou l'autre, « ou bien ceci », « ou bien cela », et il n'existe absolument aucun moyen ni de concilier, ni de faire communiquer, ni de rapprocher les deux. En fait, les concepts de laïcité et de son contraire ont peut-être fourni à la philosophie le moyen de procéder à certaines clarifications. Conceptuellement, je crois que l'idée d'un ordre social ou politique qui ne soit pas fondé sur une religion – quoiqu'une telle chose ne se soit peut-être jamais produite dans l'histoire, même quand on en a eu l'idée ou l'impression – a permis de développer un certain nombre de réflexions. Elle a été une utopie – mais peut-être une utopie utile – qui a permis de clarifier certaines choses et surtout de dire ce que nous voulons éviter, sans vraiment pouvoir atteindre l'horizon que nos discours tracent devant nous.

Je voudrais maintenant évoquer ce qui se passe à propos de ce débat dans le monde musulman, en montrant un exemple d'apprentissage par rapport à ce qu'il m'est arrivé de dire auparavant. Aujourd'hui, il paraît clair qu'au sein du monde musulman, l'espoir que la laïcité ou la sécularisation soient acceptées semble vraiment éloigné. L'idée est que la contradiction est là et qu'elle est bien réelle. J'avais dit auparavant que cela me semblait être une opposition qui s'est construite dans l'histoire et qui n'est pas inscrite dans les croyances enseignées par la religion musulmane (pas plus que du

christianisme). J'ai traduit cet ouvrage<sup>1</sup> que j'admire toujours, celui d'Ali Abderraziq, le théologien d'Al-Azhar qui a montré qu'on ne peut pas dire que la laïcité est rejetée par l'Islam ou qu'elle lui est opposée. Il a procédé à une démonstration rigoureuse, en allant directement aux sources ; il a énuméré tous les versets coraniques où on peut considérer ou croire qu'il y a une conception ou des indications politiques et où serait décidée la manière dont la communauté musulmane devrait être gouvernée. Il a également passé en revue l'ensemble des *hadiths*, des traditions du Prophète où il pouvait être question de la politique, et a découvert que dans tous ces versets, dans tous ces *hadiths*, il n'y a absolument rien qui indique que les musulmans soient tenus à une certaine attitude ou à certaines formes qu'on puisse appeler système politique *islamique*. La leçon qu'il nous donne – et que nous devons, à travers cet apprentissage, continuer à apprendre –, c'est l'idée qu'il y a une distinction fondamentale à faire ici entre islam et musulman.

Un historien américain a proposé de distinguer *Islam* et *Islamdom*. Il a remarqué que lorsqu'on parle de l'héritage des chrétiens on distingue très facilement et automatiquement, sans même y réfléchir, christianisme et chrétienté. Le terme christianisme renvoie à l'ensemble des croyances, des rituels, la théologie, etc., alors que la chrétienté renvoie à l'histoire de ce que les chrétiens ont fait avec leurs croyances, leurs attitudes, leurs interprétations et leurs actions, bref, tout ce qu'ils ont construit dans leur histoire. Et nul n'a l'idée de confondre les deux. Ce qui s'est passé dans la nuit de la Saint-Barthélemy en France n'est jamais rattaché au christianisme

---

<sup>1</sup> Abderraziq, Ali. 1994. *L'Islam et les fondements du pouvoir*. Trad. Abdou Filali-Ansary. Paris : éditions La Découverte.

en tant que religion. On accuse le pouvoir français, les autorités catholiques, la chrétienté, les chrétiens, mais jamais le christianisme.

Pourtant, lorsqu'on passe de l'autre côté et qu'on s'intéresse aux traditions des musulmans, le même mot « Islam » renvoie à deux réalités d'ordre différent : à l'ensemble des croyances, aux rituels et aux dogmes et, en même temps, à l'histoire ou plutôt aux « histoires » des peuples musulmans à travers l'espace et le temps. Ce qui fait qu'aujourd'hui, autour de nous, personne ne trouve de problème à ce que les gens puissent lier ce que Ben Laden a fait, à « l'Islam » tout simplement. Si un ou plusieurs individus quelque part font quelque chose, comment peut-on se permettre de mettre en question l'ensemble d'une religion, un complexe de croyances, de traditions, de pratiques qui se sont exprimées de mille façons à travers les âges ? Il me semble donc qu'il y a là, encore une fois, un processus d'apprentissage : nous partons de certaines positions et nous arrivons à d'autres. J'avais dit que l'idée d'opposition irréductible entre islam et laïcité est quelque chose qui m'est apparu dans le temps, et qui me paraît toujours se construire dans l'histoire récente. J'avais souligné, qu'au cours du XIX<sup>e</sup> siècle, lorsque des auteurs musulmans ont voulu traduire le terme « laïcité » en arabe ou dans des langues qui utilisent des racines arabes comme le turc ou le persan, ils ont trouvé et adopté un terme évoqué par un verset coranique qui renvoie à une polémique entre le Prophète et des gens qui sont venus lui dire : « Vous êtes en train de nous parler de réalités supranaturelles et de choses que nous ne pouvons pas voir. La seule réalité qui soit acceptable pour nous, parce que visible et palpable, c'est le changement. » Le verset rapporte que les partisans de ce point de vue professent que tout ce que nous savons est que nous naissons, nous vivons et nous mourons. Le fait donc de décrire dès le

début la laïcité de cette façon a immédiatement créé l'impression que la laïcité et le sécularisme étaient deux choses d'irréductiblement opposées à l'Islam, une attitude de rejet vis-à-vis de la croyance religieuse.

Évidemment, certains ont très vite réagi en disant : « Non, cela n'est pas la meilleure façon de traduire ce terme. » On est donc passé à un autre terme, celui de *La-dini*. Or, *La-dini* signifie « areligieux » ou « non religieux ». Et là aussi l'idée d'une contradiction irréductible, d'une dichotomie, « ou bien » « ou bien », s'est imposée. Être laïque voulait dire sortir de la religion, la rejeter. C'est ainsi que les musulmans ont reçu la laïcité au début. Il a fallu des années pour qu'on en vienne à inventer un autre terme : *Almania*, qui est adopté de nos jours. Toutefois, il me semble qu'il est resté dans les esprits des musulmans des traces des premiers usages. Et c'est pour cela que l'opposition entre sécularisme et islam est une opposition artificielle et qu'on peut – et on doit peut-être – la dissoudre plutôt que d'essayer de la résoudre. Il n'y a aucune concession qu'il soit nécessaire d'admettre à ce propos.

Le livre d'Ali Abderraziq publié en 1925 est toujours réédité ; c'est un essai d'une centaine de pages qui a fait l'objet, l'année de sa publication, de trois « réfutations » ; et de 1925 à nos jours les réfutations n'ont jamais cessé de paraître. Cela est dû au fait que les défis qu'il adresse à tous ceux qui disent le contraire sont très importants. Il énumère toutes les sources sans fonder ses réflexions sur les théories philosophiques modernes et sans adopter les points de vue des sciences sociales, mais en lisant et relisant les sources de la façon la plus directe et spontanée. Toutefois, force est de constater que la polarisation a été créée, et elle est là ; elle alimente le rejet de la laïcité.

Maintenant – et c'est là que j'avoue que je dois me remettre à l'école et que je dois accepter d'apprendre – le fait est qu'aujourd'hui, autour de nous,

dans les sociétés musulmanes, l'opposition est là. Elle est profondément enracinée dans les esprits et elle détermine non seulement la façon dont la société voit les choses autour d'elle, mais aussi des attitudes vis-à-vis du politique et de la religion. Il se trouve que nous sommes dans une situation où la société entière, au plus profond d'elle-même, paraît réclamer une certaine forme, non pas de théocratie, mais de moralisation de la vie publique en utilisant le langage religieux. Il me semble qu'il y a là un devoir pour les modernistes et les démocrates d'apprendre et d'écouter la société autour d'eux. Et j'ai été ravi d'apprendre qu'un certain apprentissage est en cours parmi les philosophes ; cela même si, autour de nous, certains ont hypostasié ou substantifié l'opposition entre islam et laïcité, et disent, comme le fait Bernard Lewis par exemple, que les musulmans sont condamnés à vivre dans un monde enfermé dans le religieux et qu'ils ne seront jamais démocrates. Les musulmans seraient enfermés et n'évolueraient jamais parce qu'ils sont ce qu'ils sont, à cause de leur identité et de leur héritage. Cela n'est pas dans leurs gènes, mais c'est dans leur culture, ce qui est peut-être pire. Cette idée a tenté de nombreux penseurs, même au sein du monde musulman, et non pas seulement des orientalistes comme Bernard Lewis. L'idée est qu'il y a quelque chose dans la nature de la culture de l'héritage musulman qui bloque le développement des musulmans, et que ces derniers n'ont qu'à l'accepter ou choisir d'être exclus de leur société.

Je crois qu'il y a une lueur d'espoir qui vient d'ailleurs : au lieu de substantifier ou de fétichiser des oppositions d'une manière mécanique, si je puis dire, les philosophes sont en train d'explorer des directions dans lesquelles il serait possible, non pas de concilier des inconciliables, mais de

comprendre ce qui se passe dans les esprits. De comprendre que, par exemple, la laïcité a constitué une sorte d'utopie et qu'il n'y a jamais eu de régime véritablement, entièrement, intégralement, laïc. Que même si on « chasse la religion par la porte », elle « revient par la fenêtre », comme on dit, qu'elle peut prendre parfois la forme de religion séculière, comme l'a été le communisme.

Le communisme a joué le rôle, dans certaines sociétés, de religion séculière. Il n'a pas survécu, disent les observateurs, parce qu'il n'avait pas de références extranaturelles. Il a placé toute la « Vérité » dans l'histoire. Cette discussion sur la notion de laïcité nous amène donc à un point où nous pouvons voir qu'elle constitue un idéal, peut-être un idéal type qui, tout comme l'idée d'un État religieux ou d'une théocratie, ne s'est jamais totalement réalisée. La nostalgie, dans les sociétés musulmanes, pour l'âge d'or du califat bien guidé n'a jamais été en mesure de faire vraiment revivre l'idéal de gouvernement ou d'État entièrement défini ou gouverné par des règles empruntées à la religion.

Nous avons donc peut-être affaire à deux « utopies » qui nous ont aidés à clarifier nos propres idées et nous aident à poser d'autres questions aujourd'hui. Des questions sur les distinctions que nous pouvons faire entre l'absolu et l'historique, entre les principes que nous pouvons accepter et ceux que nous pouvons négocier. Où va-t-on placer la limite ? Où doit passer la ligne entre l'acceptable et le négociable ? Il ne s'agit pas de faire des concessions sur l'idéal de la laïcité, ni de devenir des « hérétiques » de la laïcité, quand on accepte de se poser des questions de ce genre. Je dirais aussi que cela nous amène à poser la question de la démarcation entre ce qui relève des questions de principe et ce qui est historique, les principes

universels, et les formulations ou les expressions qu'ils prennent dans l'histoire. Pour les musulmans, et je crois que cela vaut aussi pour les non musulmans, c'est une question essentielle, puisque les principes ne nous viennent jamais à l'état pur, ils ne nous sont jamais transmis comme cela, mais nous parviennent à travers des exemples et des formes historiques bien déterminés. La distinction que faisait Ali Abderraziq due à la rupture qui s'est produite chez les musulmans entre la mort du Prophète, considéré comme le dernier homme (dans l'histoire) qui a reçu une révélation, et ce qui vient après, entre l'islam enseigné par le Prophète et ce que les musulmans en ont fait, est une distinction sur laquelle nous devons encore travailler. Elle doit nous aider à bien voir que beaucoup de choses que nous considérons aujourd'hui comme islamiques, ou comme chrétiennes, sont plutôt des choses que des musulmans ou des chrétiens ont proposé à travers le temps ; des réponses qui ont été apportées par des individus qui ont vécu dans des endroits et à des moments déterminés. Elles ne sont en aucun cas des réponses qui nous obligent, ni des obligations religieuses qui s'imposent à nous comme des règles insurpassables.

---

## Qu'est-ce que la solidarité ?

---

**Tanella BONI\***

Il y a sans doute plusieurs formes de solidarité renvoyant toutes à la reconnaissance de chaque humain en tant qu'humain dans un cadre familial, étatique, international ou mondial. L'idée sous-jacente à ces formes est celle du souci de l'autre logé à la même enseigne que soi, cet autre lié par un même destin à porter, une même dette à payer, un même mal à affronter, un même risque à prendre ensemble. Mais la notion est bien complexe et connaît un regain d'intérêt depuis le milieu du XIX<sup>e</sup> siècle. Elle a donné lieu chez Léon Bourgeois<sup>1</sup>, d'un point de vue laïc, au solidarisme ou chez Édith Stein au début du XX<sup>e</sup> siècle<sup>2</sup>, à une doctrine plus complexe prenant appui sur la phénoménologie husserlienne. Mais de la solidarité au solidarisme peut-être passe-t-on de l'idée de dette contractée ensemble à celle de devoir social.

---

\* Professeur de philosophie à l'Université de Cocody, Abidjan (Côte d'Ivoire).

<sup>1</sup> Comme le montre François Ewald dans l'article « Solidarité ». *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Monique Canto-Sperber (dir.). Paris : PUF, 1996, p. 1 433 sqq.

<sup>2</sup> Voir : Aucante, Vincent. 2006. *De la solidarité, essai sur la philosophie politique d'Édith Stein*. Paris : Parole et Silence, coll. Signatures.

Si le cadre de cette table ronde nous invite à situer l'agir solidaire dans un ordre mondial pour en montrer les enjeux aujourd'hui en période de mondialisation, force est de reconnaître que c'est d'abord à un niveau local qu'il nous faut commencer notre enquête, pour en montrer les sens possibles. Car l'usage du mot « solidarité » n'est pas réservé à quelques experts en développement ou à quelques initiés dans un autre domaine. Des campagnes annuelles de sensibilisation organisées par des institutions étatiques ou des ONG sont effectuées çà et là, appelées « Semaine nationale de la solidarité », d'un pays à l'autre. Des catastrophes naturelles ou d'autres provoquées de toutes pièces, par ce que l'homme est capable de faire à son semblable, renvoient à l'ordre du jour l'agir solidaire en faveur d'humains fragilisés et démunis face à toutes sortes de violences. Cela ne signifie pas, pour autant, que du regain de popularité du mot à l'effectivité de la solidarité, il n'y a qu'un pas, car de la solidarité en acte que savons-nous exactement ? D'où vient l'idée de solidarité et à quoi est-elle destinée si ce n'est à rendre le monde meilleur ? C'est à ce niveau que se situent les enjeux de la solidarité aujourd'hui : rendre le monde habitable, vivable et heureux pour chacun et pour tous et non pas seulement pour une minorité de nantis.

## **Agir ensemble pour une vie plus humaine**

La solidarité se situe dans le domaine de l'action, plus précisément des relations humaines. Elle est d'ordre éthique bien plus que politique, c'est par sa dimension sociale qu'elle apparaît au grand jour, dans le « vivre ensemble ». Elle concerne tout aussi bien la vie biologique des êtres

humains<sup>3</sup> que la vie morale et sociale. Car toute réflexion sur la solidarité, sa nature, son sens, ses enjeux, me semble porter sur l'humanité de l'enfant, de la femme, de l'homme, concrets, engagés dans des rapports sociaux. En ce sens, « agir par solidarité » est une manière d'humaniser la vie dans un monde de dette, de don, de distribution et d'aide. Un monde d'inquiétude grandissante pour les plus démunis. Ces mots, comme on pourrait le montrer, désignent, d'une manière ou d'une autre, des rapports de pouvoir dans lesquels il y a des puissants et des faibles. Et, entre puissants et faibles, ce qui est en jeu ne s'exprime pas seulement en termes de domination ou de sujétion mais aussi de connaissance et de reconnaissance, là où l'éthique va de pair avec l'anthropologie et d'autres sciences humaines et sociales, de même qu'avec la politique.

S'il en est ainsi, la reconnaissance de chaque humain comme étant un humain – une fin en soi – semblable à un autre et non pas comme une bête de somme, un objet ou une marchandise, est d'autant plus difficile que les regards qui imaginent et conçoivent des rapports entre humains d'horizons divers n'admettent pas la réciprocité dans la relation. Il y a par exemple « ceux qui aident » d'un côté et, de l'autre, « ceux qui sont assistés ». C'est par ces mots que se présente à nous « un ordre mondial », éloigné de la « beauté et harmonie » cosmique, ou de la « concorde » sociale entre humains, que les Grecs, dans leur philosophie et en leur temps, avaient pu penser. Ici, dans un tel ordre qui se construit sous nos yeux, il pourrait s'agir de « déséquilibre » et « d'inégalité ». Il y a en effet déséquilibre quand, de part et d'autre d'une mesure donnée, un poids, une masse, une quantité pèse

---

<sup>3</sup> Celle qui, d'après Aristote au Livre II, 1 du *Traité de l'âme* appartient aux substances qui sont des corps naturels capables de « grandir, se nourrir et de dépérir par soi-même ». Mais il existe d'autres formes de vie, notamment politique, morale, intellectuelle, etc.

lourd faisant pencher la balance (à supposer qu'elle soit celle de la juste mesure) d'un seul et même côté. Mais qui dit ou donne la mesure ? Aussi paradoxal que cela puisse paraître, le côté de la balance qui pèse lourd, celui de la quantité, pourrait être celui qui représente les pays endettés, « pauvres », « en développement » comme on les appelle. C'est le plateau du grand nombre. Ces pays où la politique est instable voire chaotique, où les droits humains, dans leur effectivité, sont loin d'être respectés, où la précarité de la vie humaine est monnaie courante. Le plateau de la balance qui domine et tend vers le haut, notamment par sa légèreté et certainement par sa « qualité de la vie », est celui qui représente les pays industrialisés et dits « développés ». L'agir solidaire, dans un ordre mondial déséquilibré est celui qui, d'emblée, pose les humains sur un même plateau avec la finitude et la vulnérabilité de chacun d'eux, quelles que soient leurs appartenances et provenances. L'agir solidaire prend donc en compte un destin commun et cela ne peut se faire que par le détour de l'idée de reconnaissance. Quant à l'ordre mondial inégal, il se fonde sur l'idée de répartition des biens matériels et des maux. Les pays riches et les pays pauvres se retrouvent face à face dans un tel ordre, dans des mondes différents, plus ou moins cloisonnés, comme si les humains, rejetés dans leurs différences (culturelles, linguistiques, politiques, religieuses...) ne pouvaient entretenir de relations entre eux que par accident. Les frontières, d'un pays à l'autre et, surtout quand elles doivent être franchies à partir des pays « pauvres » vers les pays « riches », sont pensées, aujourd'hui, comme des barrières de sécurité mettant à mal le droit fondamental de l'être humain à circuler librement.

Or, il n'y a de solidarité que dans le lien qui dit le partage des biens et des maux. Et le partage n'est pas la répartition quantitative de possessions,

d'avoirs, ou de leur manque. Il faut le concevoir comme le lot commun qui fonde chaque différence, dans sa particularité. Partager n'est donc pas « prendre part à une répartition », à une distribution ou redistribution d'avoirs mais « assumer ensemble », comme une charge symbolique, un lot commun ou une « faveur divine » (*théia moira*), au sens platonicien du terme. Il faut supposer, à titre d'hypothèse de travail, que cette « faveur divine » ne soit pas seulement exclusive, qu'elle sommeille en chacun de nous. Prenons l'exemple du personnage de Socrate.

C'est sans doute la prise en compte d'une telle charge qui permet à Socrate de s'ingérer dans les affaires humaines, d'être possédé par « son démon ». Ce « démon », à vrai dire, est ce génie qui pousse le philosophe à être un homme vivant, à parcourir les ruelles de sa cité, à prendre sur soi les questions que chacun se pose, à interroger chacun, riche ou pauvre, faible ou puissant, en vue de dire le juste et le vrai, le bon et le beau, ces idées capables de lier la population d'une cité ensemble : maîtres, esclaves, métèques, femmes et enfants. En ce sens, on pourrait concevoir l'interrogation socratique comme un moment de solidarité non seulement intellectuelle mais aussi agissante, car faire « accoucher les esprits », comme le montre la méthode socratique, c'est aussi éduquer, aider chacun à se prendre en charge intellectuellement et moralement, à vivre en accord avec ses propres aspirations et d'abord faire prendre conscience de ces aspirations. En ce sens, Socrate apprend à ses contemporains vivant dans la cité d'Athènes au V<sup>e</sup> siècle av. J.-C. à faire la différence entre « être » et « avoir ». Le partage des connaissances aide donc à combattre l'ignorance mais encore transforme les individus qui y prennent part. C'est en cela qu'il peut être conçu comme une solidarité agissante. Après Socrate, cette manière

de philosopher ne disparaît pas. Dans l'Académie de Platon et dans les écoles philosophiques de l'Antiquité à partir du IV<sup>e</sup> siècle, la *philia* est ce lien qui lie par exemple maîtres et disciples et engage la connaissance théorique mais aussi tout l'être.

Penser avec Socrate « philosophe de la vie »<sup>4</sup>, suivre son héritage, est un risque à prendre ensemble qui nous montre en quel sens être solidaire est un mal nécessaire dans l'ordre de la pensée et de l'action. En un sens, Socrate n'est nullement solidaire de la pensée des sophistes, comme le montrent les dialogues et pourtant, n'est-ce pas lui qui les « aide » à se retrouver eux-mêmes, parce qu'ils entrent en conflit au cœur du « dialogue »<sup>5</sup> ? Aide et dialogue, voilà donc des mots qui, aujourd'hui encore, font partie du vocabulaire qui permet de penser la solidarité. Mais il reste que la notion de solidarité ne manque pas d'ambiguïtés.

## Au-delà de la loi

La solidarité semble être aussi l'agir qui indique le sens d'un lien juridique et par la même occasion se situe en marge de toute loi morale ou religieuse. En effet, la solidarité n'est ni générosité, ni charité, ni fraternité, ni compassion. Elle commence par cette tendance à aller vers l'autre, à lui « porter secours ». Quand je compatis, je ne suis pas confronté au même mal que l'autre en face de moi. Je compatis quand je me sens indemne, sain et sauf devant l'autre accablé. C'est pour cela que sa situation ne me laisse pas indifférent. Mais je pourrais aussi secourir par charité parce que c'est

---

<sup>4</sup> Comme nous le montre Platon dans ses premiers *Dialogues* ou *Dialogues socratiques*.

<sup>5</sup> Voir, entre autres, Socrate et Thrasymaque dialoguant à propos du juste et de l'injuste, au Livre I de la *République* de Platon.

prescrit par ma religion. Je peux aussi secourir une personne parce que les lois de la parenté ou de la communauté l'exigent. Compassion, charité et fraternité<sup>6</sup> trouvent leur limite dans le fait que l'autre accablé peut ne pas être un proche, un frère, une sœur ou un prochain mais une femme, un homme, un enfant à l'autre bout du monde. Car ce sur quoi insiste l'idée de solidarité n'est-il pas la nature de ce lien entre humains et le sens de ce lien ?

Le mot solidarité, de *soliditas*, mot du vocabulaire juridique du Code justinien<sup>7</sup>, nous renvoie d'abord à l'idée de « dette contractée ensemble ».

Ce contrat engage la responsabilité de chacun des contractants. Dans ces conditions, rembourser la dette contractée en commun c'est non seulement le faire pour soi-même mais aussi pour tous les autres contractants qui, de ce fait, se trouvent libérés du contrat. Être solidaires renvoie à ce lien tissé ensemble avec d'autres, sur la base d'un contrat qui rend les individus libres ensemble mais liés ensemble<sup>8</sup>. En d'autres termes, il s'agit là de ce qu'on pourrait appeler « une communauté de destin ». Un exemple bien connu par les femmes en Afrique subsaharienne peut être cité ici : la tontine. Celle-ci n'est pas seulement une sorte d'épargne pour les pauvres. Elle établit un lien

---

<sup>6</sup> Même si d'autres formes de fraternité, non fondées sur des liens de sang peuvent être conçues dans les religions révélées mais aussi par des philosophes tels que Lévinas (voir par exemple Lévinas, Emmanuel. 1971. *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*. La Haye : Martinus Nijhoff). Tout se passe comme si des individus venant d'horizons divers avaient le même « père » et étaient tenus, par conséquent, de s'entraider comme frères et sœurs. Dans de nombreuses cultures, notamment en Afrique subsaharienne, les notions de fraternité et de sororité existent faisant du lien social, qui parfois s'établit au cours d'une initiation ou d'une épreuve commune, un lien solidaire, comme d'autres types de liens qui lient les familles et les individus.

<sup>7</sup> De Justinien 1<sup>er</sup> (482-565), empereur byzantin, grand législateur après 527.

<sup>8</sup> Vincent Aucante, dans un livre récent, *De la solidarité, Essai sur la philosophie politique d'Édith Stein*, donne un autre exemple, celui des « poutres solidaires » : il s'agit de lier les membres d'un même « corps » avant ceux d'une « corporation ».

entre les contractantes, ce lien se fonde sur la confiance et l'honnêteté, seules garantes du contrat. Or la confiance et l'honnêteté sont des vertus humaines non quantifiables par conséquent. Seule la parole donnée, valeur fondamentale dans les sociétés où fonctionne ce système, reste la loi tacite. La parole est un engagement qui lie celle qui la donne à celles qui la reçoivent et inversement. Si elle venait à ne pas être respectée, le système perdrait sa crédibilité car le poids d'un seul manquement à la règle est supporté par l'ensemble du groupe. Mais la parole donnée n'est pas valable en dehors du groupe d'individus qu'elle lie ensemble. Elle n'est pas valable pour l'ensemble de la société ou de la communauté politique.

En ce sens, ce qui lie des individus vivant dans une communauté politique pourrait être appelé *loi* comme le montrent Hobbes et surtout Rousseau, théoricien du Contrat social. Dans le cadre dudit Contrat, les citoyens sont libres et égaux devant la loi. Cette égalité va de pair avec la liberté individuelle. Mais la loi comme juste mesure devant laquelle toute liberté individuelle s'exerce ne fonde pas la solidarité dans une communauté politique. Le lieu de la solidarité se situe donc au-delà de la loi valable pour tous, dans une société démocratique.

### **La solidarité dans le cadre de l'ordre mondial**

Plusieurs questions surgissent en ce lieu, ici et maintenant. Les lois en vigueur dans telle société sont-elles justes et droites ? Encore faudrait-il que les individus, dans les sociétés dites démocratiques, fassent confiance non seulement aux lois mais aussi à ceux qui les instaurent et à ceux qui les appliquent. Tout se passe comme si le manque de confiance et l'inquiétude – on serait tenté de dire l'inconfort – qui gagnent de nombreux individus dans

des pays dits « riches » étaient le signe de ce que l'agir solidaire naît de la prise de conscience d'inégalités sociales. Celles-ci conduisent à s'interroger sur la justice sociale et la justesse des lois. Car la justesse de la loi nous renvoie non pas à l'idée de la loi en tant que telle mais bien à son application. Parler de « l'agir solidaire », c'est prendre en compte le dysfonctionnement des lois à un niveau local, dans la société où l'on habite, mais aussi à un niveau mondial. Tels sont les enjeux de la solidarité aujourd'hui, même si les différents sens de ce mot nous poussent à aller plus loin que les lois sociales et les exclusions et injustices qu'elles peuvent engendrer.

En effet, dans quelques vieilles démocraties occidentales, comme en France, on remarque que la précarité, cette manière d'affronter le temps en vivant au jour le jour, en risquant sa vie dans l'habitation de la rue ou de la ville ne disparaît pas malgré toutes les lois en vigueur concernant la sécurité et le bien-être des individus.

De même, les guerres et les violences dans de nombreux pays, notamment en Afrique subsaharienne, poussent des populations entières à parcourir les routes en tant que « déplacés » ou « réfugiés » risquant leur vie. Dans ces conditions, l'agir solidaire prend la forme de « l'humanitaire », cette action en faveur de celles et ceux dont la vie passe de l'humanité, par-delà toute précarité, à un degré inférieur. À ce niveau, non seulement les besoins élémentaires ne sont pas satisfaits mais encore le vivre au quotidien se situe entre la survie et la mort clinique. Les catastrophes naturelles sèment la désolation et jettent des humains dans des situations d'extrême urgence faisant aussi appel à « l'aide humanitaire ». Au cours de ces moments, l'agir solidaire se manifeste non pas comme réparation d'une injustice ou d'une

inégalité devant la loi mais bien comme lien d'un humain à un autre humain en détresse.

Cependant, on pourrait se poser bien des questions autour de ces « moments de solidarité ». L'exemple précis du tsunami du 26 décembre 2004 montre à quel point ce lien humain dont nous parlons ne se crée pas, aujourd'hui, en dehors du cadre d'un ordre mondial fondé sur une économie libérale mettant en exergue l'avoir, les moyens financiers, la marchandise bien plus que l'être. Car cet ordre dont nous parlons est aussi audible, visible et lisible par l'information véhiculée et régulée par les médias. Ces médias ne sont pas des messagers ou des intermédiaires entre les dieux et les humains. Ce sont plutôt des lieux de fabrication d'injustices et d'inégalités dans le monde au XXI<sup>e</sup> siècle. Car ils amplifient les événements qui doivent l'être et réduisent à leur plus simple expression ceux qui ne méritent pas d'être retenus par l'opinion publique. Les médias ont-ils pour rôle exact d'informer ? Ce « quatrième pouvoir », autre nom par lequel ils sont nommés, classe les événements par ordre de priorité, d'après le regard de ceux qui possèdent les moyens de fabrication d'idées, de diffusion des sentiments et des émotions dans le monde. Ce 26 décembre 2004, lendemain de Noël, des Occidentaux étaient aussi en vacances sur les lieux de la catastrophe, ils étaient aussi touchés de très près. La catastrophe n'était pas seulement l'affaire des autres lointains, vivant sur un autre continent. En ce sens, porter secours à l'autre, c'était aussi le faire pour soi-même. Des individus qui avaient perdu des proches, des rescapés du tsunami mais aussi des ONG qui travaillent dans l'action humanitaire ont bénéficié d'une médiatisation sans précédent. Dans le même temps, on a pu se poser la question de savoir pourquoi une telle médiatisation pour ce cas et pas pour d'autres catastrophes similaires ? La

solidarité, aujourd'hui, serait-elle en passe de se régler aussi sur la boussole qui indique l'endroit où tous les regards doivent nécessairement se porter ? Un autre exemple est tout aussi significatif : le cyclone Katrina qui a ravagé le sud des États-Unis à la fin août 2005. Les plus pauvres ont perdu tous leurs biens et parfois la vie. La manière dont les habitants de la Nouvelle Orléans ont été secourus montre, à l'évidence, que la solidarité avec des humains en détresse dans cette ville dépend des priorités d'une politique, celle d'un État aux prises avec les priorités et les injonctions de l'État fédéral le plus puissant du monde...

Ainsi, la solidarité n'est donc pas la « philanthropie », cette manière de porter secours parce qu'on aime les humains. Peut-être aide-t-on l'autre proche ou lointain parce qu'on fait son devoir d'homme, de femme ou d'État. Et ceux qui perdent des proches dans une catastrophe aident parce qu'ils se sentent fragilisés, écrasés par un destin auquel ils ne s'attendaient pas. Quant aux nombreuses fondations qui fleurissent dans les sociétés néolibérales<sup>9</sup>, aidant en période de paix des pays « pauvres » dans les domaines de la santé, l'éducation et les services sociaux de base, n'autorisent-elles pas les heureux donateurs à payer moins d'impôts et à continuer d'amasser une fortune confortable ?

La solidarité comme lien entre humains peut donc souffrir ou, au contraire, bénéficier de circonstances extérieures inhérentes aux inégalités devant l'information, aux discriminations, aux exigences des sociétés dans lesquelles la finance et la marchandise gouvernent le monde. Dans un tel

---

<sup>9</sup> Voir entre autres Chervalier, Benoit ; Zimet, Joseph. Les fondations philanthropiques américaines, acteurs émergents de la mondialisation et piliers du dialogue transatlantique. Document de travail n° 22, Paris : AFD, 2006.

monde, quel type de lien s'établit-il entre ceux qui portent secours et ceux qui reçoivent l'aide ? Telle est l'une des questions qui se posent quand nous essayons de cerner la notion de solidarité dans le cadre d'un ordre mondial inégalitaire, gouverné par des multinationales qui privatisent le monde, des médias qui le divisent à l'avantage des plus puissants et ceux qui sont aptes à donner aux plus pauvres, comme les fondations<sup>10</sup>.

### Conclusion : par-delà dette et dépendance

Si la solidarité est un lien humain d'ordre éthique et non pas juridique, politique ou économique, l'agir solidaire est comparable à ce que Ricœur appelle « donner quelque chose de soi en donnant une simple chose »<sup>11</sup>. Pour employer une métaphore, la solidarité est le fait, pour une main, de laver une autre main. Seules deux mains, parce qu'elles appartiennent au même corps, peuvent se laver ensemble<sup>12</sup>. D'un autre point de vue, la solidarité est, à l'échelle mondiale, mais aussi continentale – en prenant en compte l'Afrique – l'ensemble « des mains rassemblées autour de la jarre trouée »<sup>13</sup>. Chacun, en prêtant sa main, donne une partie de sa force physique et spirituelle, son énergie et son attention au soutien de la communauté en détresse représentée par la jarre trouée.

---

<sup>10</sup> On pourrait parler ici de la subversion de cet ordre mondial par l'Internet. Mais combien d'individus ont-ils accès à cette technologie dans les pays du Sud, en Afrique notamment ?

<sup>11</sup> Ricœur, Paul. 2005. *Parcours de la reconnaissance*. Paris : Gallimard, coll. Folio essais, p. 373.

<sup>12</sup> Comme le dit un proverbe que l'on retrouve dans plusieurs langues de Côte d'Ivoire.

<sup>13</sup> Cette phrase est attribuée au Roi Ghezo, Roi d'Abomey de 1818 à 1858. Les mains rassemblées autour de la jarre trouée symbolisaient l'unité et la solidarité. Les étudiants de la Fédération des étudiants d'Afrique noire en France (FEANF) – fin de la période coloniale et début des indépendances – en avaient fait tout un symbole, pour la construction de l'Afrique.

La solidarité n'a pas pour symbole, comme on a tendance à le penser aujourd'hui, la main qui donne parce qu'il existe des mains tendues. Cette manière de penser le lien entre riches et pauvres crée la dette et la dépendance. Or la solidarité nous pousse à aller au-delà des schémas qui entérinent les inégalités dans le monde et nous orientent vers une notion du partage difficile à penser dans le cadre des sociétés néolibérales face à d'autres qui cherchent leur place sur l'échiquier mondial. Ainsi s'inscrit la solidarité dans l'ordre de la construction d'une humanité libre et heureuse dans un monde habitable. Mais ce partage solidaire ne s'effectue que de proche en proche, d'individu à individu, même si d'un individu à l'autre, du point de vue géographique, la distance peut être incommensurable. L'ordre du monde dont nous parlons, avec ses inégalités flagrantes, ne peut disparaître sous l'effet d'une baguette magique à cause de quelques actions de solidarité. Il s'agit simplement d'établir le lien avec les plus démunis, là où c'est possible, à un niveau local, d'un lieu à un autre lieu où la vie est menacée de disparaître ou mérite d'être améliorée.

---

## Le philosophe et la citoyenneté

---

**Mouncef ABDELHAK\***

Les droits de l'homme ont été, depuis deux siècles presque, un sujet privilégié de la philosophie. Or, quel sens le philosophe a-t-il donné à la notion de citoyenneté en relation avec les droits de l'homme ? Pour chercher une réponse à cette question, on devrait, peut-être, distinguer deux types d'approches :

- la première cherche à identifier le sens (ou les sens) que donne le philosophe à la notion de citoyenneté comme objet de la pensée philosophique : comment se détermine la citoyenneté en tant que question majeure de la philosophie pratique surtout ? Quoique cette approche soit fort instructive pour ceux qui s'intéressent à la philosophie politique, elle ne nous importe ici que partiellement. L'histoire de la philosophie donnera une série de réponses depuis Aristote jusqu'à notre époque ;
- la deuxième, qui nous intéresse, cherche à établir le sens ou la représentation que donne le philosophe à sa propre citoyenneté en tant que philosophe : comment éprouve-t-il, en méditant les choses du

---

\* Professeur de philosophie à l'Université Moulay Ismail (Maroc).

monde, sa propre citoyenneté ? Quelles limites donne-t-il à cette citoyenneté ?

À l'époque de la Grèce Antique, le philosophe (Aristote par exemple) se situait hors des limites de la citoyenneté. La vie dans la cité n'était pas réduite aux seuls objectifs de la pratique politique, à la seule citoyenneté (qu'Aristote identifiait à la participation aux fonctions qui se rapportent au pouvoir judiciaire et à celles attachées au pouvoir délibératif, à la magistrature notamment)<sup>1</sup>. La fin ultime de la vie politique est de former les âmes des citoyens et de les orienter vers l'accomplissement des vertus<sup>2</sup>. Or, la citoyenneté n'était pas une vertu sacrée ; elle était seulement un état de fait qui médiatisait deux autres états que sont : l'état de la non-vertu (de l'animalité) et celle de la vertu absolue (de la divinité) où le bien suprême devient une fin en soi. Le citoyen a dépassé le stade animal, mais il n'est pas encore un dieu<sup>3</sup>. En ce sens, la vie politique était une étape qui préparait tout accès au bien suprême, lui-même lié à la vie contemplative tant que la sagesse et la contemplation étaient considérées comme des vertus suprêmes. En somme, le philosophe n'acceptait sa condition de citoyen que pour s'orienter ou se mouvoir vers une autre condition universelle cette fois-ci, celle de la vie contemplative comme valeur ultime de l'existence humaine.

À l'époque moderne, après la disparition du cosmos des anciens et la découverte scientifique d'une nouvelle conception du monde avec la nouvelle physique, le philosophe n'a pu concevoir aucune autre possibilité

---

<sup>1</sup> Aristote. 1993. *La politique*. Trad. Pierre Pellegrin. Paris : GF Flammarion, 2<sup>nd</sup>e édition revue et augmentée, p. 207-9.

<sup>2</sup> Aristote. 1992. *Éthique à Nicomaque*. Trad. Barthélémy St-Hilaire, revue par Alfredo Gomez-Muller. Paris : Librairie générale française, p. 61.

<sup>3</sup> Aristote. *ibid.*, p. 90-2.

d'exister hors de la citoyenneté. L'acte de philosopher est devenu en lui-même une fondation de l'appartenance de l'homme qui pense au Nouveau Monde. Exister, c'est en quelque sorte être un citoyen, et ce de deux manières :

- la première est celle de la citoyenneté dans le monde : le philosophe s'est considéré lui-même comme un citoyen du monde. Il pense au nom de l'humanité même s'il traite un certain sujet particulier. La vie animale n'est abordée que comme un prétexte à une profonde compréhension de la distinction de l'homme et de sa spécificité quant au monde animal (l'on peut ici songer aux essais et traités sur les animaux au XVIII<sup>e</sup> siècle surtout). Le philosophe s'est même doté d'un cosmopolitisme sans limites. Cela lui a permis de penser les affaires humaines dans un langage universel assez proche de l'utopie humaniste sans s'engloutir dans un nationalisme fermé sur lui-même. D'Holbach (1723-1782) déclarait déjà : « La justice est la base du droit des gens ; les nations ne sont que des individus de la société universelle et de l'espèce humaine. Un peuple doit à un autre peuple tout ce qu'un homme doit à un autre homme. Il n'y a point deux morales pour les êtres de notre espèce ; les mêmes liens qui subsistent entre des amis subsistent entre des nations alliées ; les liens de l'humanité et de l'égalité unissent entre eux les peuples, même les plus étrangers, les plus éloignés, les plus divisés d'intérêts. »<sup>4</sup>. Et Voltaire soulignait dans l'image qu'il forgeait du personnage philosophique, que « le philosophe

---

<sup>4</sup> Ruysen, Théodore. 1958. *Les sources doctrinales de l'internationalisme*, T. II. Paris : PUF, p. 337.

n'est d'aucune patrie, d'aucune faction »<sup>5</sup>. Presque tous les philosophes des Lumières partageaient la même conviction. Pierre Bayle (1647-1706) écrivait en 1700 : « Je suis citoyen du monde, je ne suis ni au service de l'Empereur ni au service du Roi de France, mais au service de la vérité. »<sup>6</sup> À la fin du siècle, Friedrich Schiller se pressait d'avouer à son tour : « J'écris en tant que citoyen du monde, qui ne sert aucun prince. Très tôt j'ai perdu ma patrie, pour la changer contre le monde. » ;

- la deuxième concerne la citoyenneté dans l'État. Le philosophe a pris aussi conscience de la nécessité préalable de parler le langage de son pays, de sa propre culture d'origine. Depuis le XVIII<sup>e</sup> siècle, le philosophe n'est plus un penseur indépendant de la machine étatique : il est professeur dans l'université, un fonctionnaire de l'État. Ceci le met dans l'obligation de respecter les exigences de l'usage public et de l'usage privé de la raison selon une expression héritée de Kant. C'est dire aussi que la parole philosophique a un lieu ; c'est l'espace public, l'université notamment.

D'une part en tant que voix d'un citoyen du monde, cette parole s'adresse, il est vrai, aux autres citoyens du monde, à toute personne dotée de raison et capable de penser, de s'investir dans un dialogue, en somme, capable de cohabiter culturellement avec les autres. D'autre part, cette parole doit surgir d'un lieu déterminé historiquement, un lieu public régi par les lois de l'État touchant la liberté d'expression en particulier.

---

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 338.

<sup>6</sup> Im Hof, Ulrich. 1993. *Les Lumières en Europe*. Paris : Seuil, p. 102.

De ce qui précède, l'on peut souligner l'existence d'un abîme ou d'un paradoxe qui traverse l'expression de la parole philosophique. C'est au nom de la personne morale que le philosophe, en tant que citoyen du monde, s'adresse du même coup aux autres citoyens du monde, aux êtres raisonnables. Il parle un langage universel ; il fait usage d'un style dont les termes sont dotés d'une abstraction sans limite. Cependant, en tant que citoyen dans un État particulier, il est contraint d'intervenir en se situant dans une période de l'histoire, tout en tenant compte de la particularité de la vie sociale et des grands problèmes que les hommes y affrontent.

En somme, l'expérience du philosophe a été marquée (et demeure à l'être) par ce dualisme éthicopolitique. Au nom du discours de la personne morale, le philosophe institue l'universalité de sa pensée au risque même d'adopter une vision utopique des choses. D'un autre côté, au nom du discours social et politique, le philosophe s'oriente vers l'histoire où les problèmes socioculturels deviennent plus importants et moins énigmatiques. À cet égard, la philosophie se donne une place publique. Elle se situe par le même fait dans le champ de la différence et de la diversité politique, sociale et culturelle. Or, dans ce champ actuellement, il se trouve que le philosophe n'est plus un législateur universel qui se donne pour tâche la fondation des concepts, la formulation des grandes problématiques et la légitimation rationnelle de l'approche adéquate.

Aujourd'hui, la scène publique est occupée par plusieurs discours, chacun s'attribue une légitimité propre : discours économique, discours politique, discours sociologique, discours psychologique, discours religieux... Il faut avouer que le statut de la philosophie au sein du système social du savoir a changé. Le discours philosophique n'est plus prédominant ; il n'est qu'un

discours parmi d'autres. D'autres légitimités discursives partagent avec lui le champ du savoir, de la formation et même le droit d'intervenir dans le domaine pratique des hommes.

En outre, la notion du monde, nous l'avons dit, a changé. L'Occident n'a cessé, depuis sa première modernité, de reconstruire sa nouvelle conception du monde et de la « mondialiser ». De nos jours, le nouvel ordre mondial (ce qu'on a pris l'habitude de désigner par le terme de « mondialisation ») n'est qu'un stade plus évolué de l'histoire de l'Occident. Le globalisme qui s'est développé au sein de la mondialisation a créé des nouvelles conditions d'universalité. Ce n'est plus l'universalité basée sur les concepts, tant défendue par la philosophie. C'est une « universalité » basée sur une technologie complexe (technologie du savoir, technologie de la communication, technologies audiovisuelle et informatique). La mondialisation est un phénomène global et multidimensionnel qui recouvre tous les champs de la vie contemporaine : le champ de l'économie et des finances, le champ politique, le champ de la culture et de l'éducation... Elle a même pénétré des domaines qui sont restés jusqu'au milieu du XX<sup>e</sup> siècle assiégés dans les limites de ce qu'on appelait le secteur privé. Le grand trait de la mondialisation est qu'elle vise la pénétration culturelle des sociétés du globe (pénétration qui est souvent comprise comme conquête mobilisée par le pouvoir du capital financier). La réussite de son projet économique et politique est conditionnée par l'ébranlement des structures culturelles en chaque société et l'implantation des représentations et des valeurs d'origine occidentale. L'objectif général de la mondialisation donc est d'uniformiser les sociétés du globe selon un seul paradigme dominant de la société occidentale. Le premier aspect de cette uniformisation est l'unification ou

l'intégration des marchés nationaux en un marché mondial unique. Cette intégration totale permet une commercialisation libre et sans bornes du produit quel qu'il soit : matériel ou informatique ou culturel. La base de ce marché mondial est donc la liberté complète de la mobilité des capitaux et des investissements et la redistribution des zones de production. Ce qui exige la disparition des frontières géographiques et culturelles laissant libre cours à la circulation des valeurs financières et des produits industriels et informatiques.

L'un des aspects de l'universalité, constituée par le nouvel ordre mondial, est son effet déstabilisateur. La mondialisation a déséquilibré les cultures régionales fermées sur elles-mêmes. La soi-disant spécificité culturelle n'est plus un prétexte pour enfermer ou endoctriner les petites sociétés. Dorénavant, les sociétés seront obligées d'accepter les autres normes culturelles et de s'intégrer de plus en plus dans la représentation mondialisée portant sur *les valeurs sociales* (la liberté, la justice et le droit...), ou sur les nouveaux critères économiques (la compétitivité, la productivité et la qualité...), ou sur quelques thèmes moraux communs (la tolérance, la solidarité et la cohabitation...), ou enfin sur les grandes problématiques mondiales (le sida, l'environnement, la guerre et la paix, l'immigration clandestine entre pays et continents, la femme et l'enfant...).

En outre, la mondialisation a déstabilisé les représentations et les systèmes traditionnels dans les sociétés autres que la société occidentale, tel que le système éducatif ou le système de gestion administrative... Ce qui a poussé les gouvernements dans ces sociétés à réviser leurs critères d'organisation de ces systèmes et à renouveler leurs mécanismes de fonctionnement en insérant de nouvelles normes d'évaluation et de régulation permanente.

Dans ce nouvel ordre mondial, le savoir a cessé de prendre la forme de « disciplines » séparées les unes des autres. Il s'est organisé sous forme de « champs disciplinaires » unissant diverses recherches complémentaires. Cette situation s'applique aujourd'hui beaucoup plus aux recherches dans le domaine des sciences humaines et sociales. Il paraît que l'efficacité de ces champs d'investigation se mesure aux résultats réalisés grâce aux études et aux programmes de recherches menées par différents spécialistes dans les domaines pratiques de la société. Le travail d'équipe ne revient pas seulement aux exigences épistémologiques concernant la complexité des phénomènes étudiés ; il se rapporte également à la nature de l'organisation technique et institutionnelle de la recherche dans la société contemporaine. Cette organisation a fait du savoir l'un des nouveaux pouvoirs de la mondialisation. Cela lui revient au moins pour deux raisons majeures :

- la première concerne son applicabilité technique : il peut prendre une forme matérielle consommable ou médiatisable. La valeur de vérité n'est plus en effet le seul critère déterminant du champ du savoir. Son applicabilité est devenue une norme principale de son efficacité technique et sociale. La société du savoir, en ce sens, est celle où le savoir ne représente pas seulement une valeur de vérité spirituelle, mais acquiert le statut de technique de production d'objets matériels consommables ou médiatisables ;
- la deuxième concerne son historicité. Il est devenu en réalité un moteur de changement. La société du savoir ne repose pas seulement sur les idées, mais sur les grands projets. Le champ du savoir est un champ où se décide l'avenir de la vie sociale. C'est dans les espaces de construction du savoir que se constituent les technologies de

conception, de planification, de fabrication, d'évaluation et de valorisation... C'est dire en somme que derrière la machine du savoir actuel fonctionne toute une technologie du développement. C'est grâce à ces différentes technologies du savoir et à la compétitivité et la créativité des experts scientifiques que la production du savoir a connu une accélération unique en son genre dans la société actuelle.

Dans ces conditions, ce n'est plus à la philosophie seule que revient la formulation des grandes problématiques du monde. Dorénavant, c'est également le contexte mondial qui en est responsable. La nature même des problématiques a radicalement changé (le sida, la pauvreté, les armes de destruction massive, le clonage des humains, l'environnement, la guerre, la cohabitation et la tolérance, le terrorisme, la religion, le dialogue des cultures, etc.).

En bref, la philosophie, tout en fêtant sa Journée mondiale au Maroc (pays arabo-musulman), doit repenser sérieusement aux conditions de son universalité dans un monde qui cède à chaque instant aux pouvoirs de la mondialisation. Pourtant, celle-ci offre à la pensée philosophique des possibilités de pensée grandement ouvertes. Les grands problèmes mondiaux, qui nécessitent actuellement une approche diversifiée, constituent, en fait, un vrai chantier et pour la réflexion philosophique et pour les ouvertures que doit établir la philosophie avec les autres formes de discours qui s'étendent de plus en plus dans le champ public du savoir. Évidemment, la guerre, la justice, les droits de l'homme, le terrorisme, la violence, la pauvreté, le sida, l'environnement, la culture, la tradition et la modernité, la tolérance, le dialogue, etc., seraient entre autres parmi les grands thèmes de la réflexion philosophique en collaboration avec les autres

formes du savoir. L'université comme champ de la formation et de la recherche approfondie dans les divers domaines du savoir, sera un espace privilégié du dialogue tant voulu. Une réforme en profondeur dans les disciplines et leur structuration est exigée pour que la formation et la recherche académique s'établissent sur une base d'interdisciplinarité tant motivante que rentable. Sur cette base seulement, on peut espérer orienter nos recherches philosophiques et sociales afin d'élaborer une meilleure compréhension de notre citoyenneté mondaine ou étatique. L'analyse et la critique des aspects conquérants et destructeurs de la mondialisation sont également fortement requises pour la pensée philosophique.

Il est chose évidente qu'un tel changement dans les orientations de la recherche en philosophie, en collaboration avec les sciences de l'homme et de la société, repose sur une restructuration de la recherche. Superviser une politique favorable à la recherche est une mission d'orientation stratégique qui touche l'engagement des espaces et des instances publiques et civiles. Ce qui entraînera nécessairement une redéfinition du métier du chercheur en philosophie surtout et de sa formation sociale. Nos sociétés seront obligées de revaloriser le savoir philosophique et social de sorte qu'il devienne l'un des piliers du développement social espéré dans nos sociétés. La création des centres de recherches philosophiques et scientifiques, bien équipés et fortement financés, sera le premier pas dans ce sens. Au niveau de l'organisation des études universitaires, la formation des chercheurs doit les préparer, dans le domaine de la philosophie et des sciences humaines et sociales, à travailler dans un esprit d'interdisciplinarité. Le chercheur en philosophie devrait intégrer les données de la recherche dans les autres disciplines concernées par les affaires humaines (telles les affaires

économiques, les questions de l'environnement, de l'organisation sociale, du développement, de la culture, le langage et la communication, l'histoire, la pensée...). Le philosophe comme le chercheur dans le domaine de la philosophie éprouveront dans ces conditions de travail une nouvelle expérience de citoyenneté basée sur l'intérêt commun et la collaboration, la compétitivité et la modération des jugements et des évaluations axiologiques.

---

## Présentation des auteurs

---

### **Mouncef Abdelhak (Maroc)**

Professeur de philosophie à l'Université Moulay Ismail de Meknès (Maroc). Directeur adjoint des Études et recherches au Conseil supérieur de l'enseignement au Maroc. A notamment publié en langue arabe : *Écriture et expérience mystique chez Ibn Arabi*, 1987 ; *Dimensions de l'expérience mystique : l'amour, l'écoute, le récit*, 2006 ; *Les enjeux de la pédagogie contemporaine*, 2007 ; *Les enjeux de la pensée philosophique chez Kant*, 2008 ; *Morale et politique : Kant et la modernité*, 2010.

### **Abdessalam Benmaïssa (Maroc)**

Professeur à l'Université Mohammed V de Rabat-Agdal (Maroc), responsable de la Chaire UNESCO en philosophie et pensée critique, spécialisé en logique et épistémologie. Lauréat en 2006 du Prix national de la pensée et de la recherche, accordé par l'Institut royal de la culture amazighe (IRCAM). A notamment publié : « Averroestic Foundations of Western Enlightenment », *in* : Quesada Juan Martos ed. 2007 ; *Razón y religión en las dos orillas. Encuentro hispano-marroquí de filosofía*, 2007 ; « Logic in The Maghrebian Thought », *in* : Abattoy M. ed., 2007 ; « Les Sciences dans les sociétés islamiques, Fondation al-Saoud ; Philosophie au

Maroc », in : *Prospectives Universitaires*. Revue de l'Université Mohammed V-Agdal, Rabat, n° 1, 2008.

### Ali Benmakhlouf (Maroc)

Professeur à l'Université de Nice-Sophia Antipolis (France). Professeur des universités. Agrégé de philosophie. Membre de l'Institut international de philosophie. A notamment publié : *B. Russell, l'atomisme logique*, 1996 ; *G. Frege, logicien philosophe*, 1997 ; *Averroès*, collection « Figures du savoir », 2000 ; *Le vocabulaire de G. Frege*, 2001 ; *Le vocabulaire de B. Russell*, 2002 ; *G. Frege le nécessaire et le superflu*, 2000 ; *Bertrand Russell, Belles lettres*, 2004, et *Le vocabulaire d'Averroès*, 2007.

### Tanella Boni (Côte d'Ivoire)

Professeur de philosophie à l'Université de Cocody, Abidjan (Côte d'Ivoire). Docteur d'État de l'Université de Paris-Sorbonne (France) (1987). Poète, philosophe, romancière, nouvelliste, critique littéraire et critique d'art. A occupé plusieurs fonctions scientifiques et administratives, dont vice-présidente du Conseil international de la philosophie et des sciences humaines – CIPSH (2002-2006). Membre de l'Académie mondiale de poésie et de plusieurs comités scientifiques. A publié : *Lettre aux générations futures*, UNESCO, 1999 ; *Matins de couvre-feu* (primé en 2005) et *Les nègres n'iront jamais au paradis*, 2006.

## Mustapha Cherif (Algérie)

Professeur de philosophie à l'Université d'Alger (Algérie). Docteur d'État ès lettres en philosophie de l'Université de Toulouse (France) (1988). Docteur en sociologie de la Sorbonne (France) (1978). Professeur invité au Collège de France à Paris (2004). Ancien Ministre algérien de l'Enseignement supérieur. A notamment publié : *L'Islam, tolérant ou intolérant ?*, 2006 et *Islam-Occident, dialogue avec Jacques Derrida*, 2006.

## Aminata Diaw-Cissé (Sénégal)

Professeur de philosophie politique au département de philosophie de l'Université Cheikh Anta Diop de Dakar (Sénégal). Docteur en philosophie de l'Université de Nice (France). Présidente de la sous-commission Sciences humaines et sociales de la Commission nationale de l'UNESCO, vice-présidente de la West African Research Association, ancienne secrétaire générale du Conseil sénégalais des femmes. Ancienne directrice de l'animation culturelle et scientifique au Rectorat de l'Université Cheikh Anta Diop de Dakar. Actuellement Administrateur principal de programme au Conseil pour le développement de la recherche en sciences sociales en Afrique (CODESRIA). A notamment publié : la monographie au CODESRIA *Démocratie et logiques identitaires en Afrique* et avec Esi Sutherland, Addy et Aminata Diaw, *Women writing Africa* (volume Afrique de l'Ouest et Sahel) à la Feminist Press de New-York.

## Jean Ferrari (France)

Actuellement, Professeur émérite de philosophie de l'Université de Dijon (France). Agrégé de philosophie, Docteur d'État. A enseigné aux universités de Rabat, de Vienne et de Bourgogne où il fut deux fois doyen. A fondé en 1988 la Société d'études kantienne de langue française dont il est le Président. A été élu en 1996, Président de l'Association des sociétés de philosophie de langue française et, en 1998, vice-président de la Fédération internationale des sociétés de philosophie. Docteur *honoris causa* de l'Université de Mayence et membre de nombreuses sociétés savantes françaises et étrangères. Collaborateur de plusieurs revues philosophiques. A publié sur Kant plusieurs ouvrages, de nombreux articles et des traductions parues à la Bibliothèque de la Pléiade.

## Abdou Filali-Ansary (Maroc)

Directeur-fondateur de l'Institut pour l'étude des civilisations musulmanes (ISMC) à l'Université Agha Khan de Londres (Grande Bretagne). A été Directeur fondateur de la Fondation du Roi Abdul-Aziz pour les Études islamiques et les Sciences humaines de Casablanca, Maroc, et Secrétaire général de l'Université Mohammed V à Rabat, où il a également enseigné la philosophie moderne. Est l'auteur de plusieurs ouvrages et articles sur les traditions réformistes de l'Islam, notamment : *L'islam est-il hostile à la laïcité ?* et *Réformer l'islam : une introduction aux débats contemporains*. En 1993, il a cofondé « Prologues : revue maghrébine du livre ».

## Bensalem Himmich (Maroc)

Philosophe, romancier et scénariste marocain. Auteur de nombreux ouvrages (en arabe et en français). Trois de ses romans sont traduits en différentes langues. Est lauréat de plusieurs prix et distinctions : Prix de la critique arabe (1990), Prix Naguib Mahfouz (2002), Prix Grand Atlas (2003), Prix Sharjah-UNESCO (2003), Diplôme et médaille de la Société académique Arts-Sciences-Lettres (Paris, 2009) pour l'ensemble de son œuvre, Prix Naguib Mahfouz de l'Union des écrivains d'Égypte (2009), etc.

Est actuellement Ministre de la culture dans le Gouvernement marocain.

## Azelarabe Lahkim Bennani (Maroc)

Professeur de philosophie à l'Université Sidi Mohammed Ben Abdellah de Fès (Maroc). Docteur en philosophie du langage et philosophie analytique de l'Université de Paris-Sorbonne (1988), Docteur d'État de l'Université de Fès (1996) (thèse sur Merleau-Ponty). Professeur *visiting* à Vienne (2001). Membre de l'association « Histoire de la science de la langue », Munster, Allemagne. A publié plusieurs articles et un livre sur *La phénoménologie et la philosophie de la langue*, 2003.

## Mohamed Maouhoub (Maroc)

Professeur de philosophie à l'Université Cadi Ayyad de Marrakech (Maroc). Docteur de l'Université Paris-Sorbonne (France) (1990). A travaillé sur la philosophie allemande : *Heidegger critique de Husserl : de la représentation à la technique*. A traduit pour des éditeurs français : le roman de Sahar Khalifa, *L'impasse de Bab Essaha* ; un recueil de poésie de Azzeddine el

Manasra, *Le crachin de la langue* ; Trois anthologies *La nouvelle marocaine*, *La nouvelle algérienne*, *La nouvelle palestinienne*. A écrit des textes sur la traduction, la littérature, le roman et leur rapport à la philosophie.

### **William L. McBride (États-Unis d'Amérique)**

Professeur de philosophie à Purdue University de West Lafayette (États-Unis). Président de la Fédération internationale des sociétés de philosophie. Co fondateur de la Société Sartre nord-américaine. Ex-président de la Société américaine de philosophie de langue française et de la *North American Society for Social Philosophy*. A publié *The Philosophy of Marx*, 1977, *Sartre's Political Theory*, 1991, *Philosophical Reflections on the Changes in Eastern Europe*, 1999, *From Yugoslav Praxis to Global Pathos: Anti-Hegemonic Post-Post Marxist Essays*, 2001. A rédigé le volume des Actes du 21<sup>e</sup> Congrès mondial de la philosophie, *Social and Political Philosophy*, Ankara (Turquie), 2006.

### **Jean-Louis Poirier (France)**

A été professeur de philosophie dans divers lycées français, puis Inspecteur général de l'Éducation nationale en 1998. A piloté, dans le cadre de la coopération franco-marocaine, la mise en place de l'agrégation de philosophie marocaine.

Auteur de nombreux articles, notamment sur l'enseignement de la philosophie, et d'un commentaire des *Méditations métaphysiques* de Descartes. A collaboré à la traduction française des *Présocratiques* parue dans la Bibliothèque de la Pléiade.

## Juan Martos Quesada (Espagne)

Docteur en philologie sémitique de l'Université de Grenade (Espagne) (1982). Directeur du département d'Études arabes et islamiques de l'Université Complutense de Madrid (Espagne). Professeur à l'Université d'Oran (Algérie) (1976-1977). Secrétaire général du Centre culturel Espagnol, Alger (1977-1979). Membre de l'Association européenne des arabistes et islamologues, coordinateur des centres éducatifs espagnols à l'est du Maroc. Secrétaire de la revue *Anales des études arabes*, Directeur de la revue *Hesperia : cultures de la Méditerranée*. A publié : *Les muftis d'Al Andalus*, 1987 ; *Introduction au monde juridique de l'Espagne musulmane*, 1999 ; *Le monde juridique d'Al Andalus*, 2004.

## Mohamed Wakidi (Maroc)

Professeur de philosophie à l'Université Mohammed V de Rabat-Agdal (Maroc). Membre fondateur de l'Association philosophique arabe (1983), de l'Association philosophique marocaine (1995) et de l'Organisation marocaine des droits de l'homme. Membre de l'Organisation arabe de traduction. A publié : *L'Épistémologie de Gaston Bachelard*, 1980 ; *Qu'est-ce que l'épistémologie ?* 1983 ; *L'Épistémologie génétique de Jean Piaget*, 2006 ; *Sciences humaines et Idéologie*, 1983 ; *Écriture de l'Histoire nationale*, 1990 ; *Dialogue philosophique*, 1985 ; *Élaboration de la théorie philosophique*, 1990 ; *L'audace philosophique*, 1999. A publié plusieurs articles et études dans des revues spécialisées marocaines et arabes et participé à plusieurs colloques et congrès à l'échelle nationale, arabe et internationale.





*Ali Benmakhlouf  
Bensalem Himmich  
Jean-Louis Poirier  
Abdessalam Benmaïssa  
Juan Martos Quesada  
Mohamed Maouhoub  
Azelarabe Lahkim Bennani  
Mustapha Cherif  
Jean Ferrari  
William L. McBride  
Aminata Diaw-Cissé  
Mohamed Wakidi  
Abdou Filali-Ansary  
Tanella Boni  
Mouncef Abdelhaq*



Organisation  
des Nations Unies  
pour l'éducation,  
la science et la culture

Secteur des sciences  
sociales et humaines

Bureau multipays de  
l'UNESCO à Rabat



9 789230 010348