

# *Les cahiers de l'Islam*

*Revue d'études sur l'Islam et le monde musulman*

*La Revue numérique - N°2 - Octobre 2013*



*Hommage au professeur Ridha Chaïbi*

## Les Cahiers de l'Islam

**N**otre objectif est de favoriser la diffusion de contributions sur l'Islam émanant de scientifiques ou d'auteurs spécialistes, à destination d'un public d'horizons divers, spécialisé ou non, en proposant une approche pluridisciplinaire, rigoureuse et renouvelée de l'Islam, à vocation culturelle, scientifique et pédagogique, dans la triple perspective :

- de valoriser et vulgariser le patrimoine spirituel et intellectuel de l'Islam
- de promouvoir et de contribuer à restaurer une image non altérée de l'Islam
- de susciter, à travers des contributions rigoureuses, des débats sur les défis & enjeux que traversent, de nos jours, les musulmans en Occident et les sociétés musulmanes.

Prenant acte des manquements dans ce domaine, en prise avec les réalités et les problématiques de notre temps, utilisant aussi bien les médias et les canaux de diffusion numériques que traditionnels, il s'agit de fournir au lecteur, en toute indépendance, des clés de compréhension de l'Islam avec tant que faire se peut : objectivité, probité, respect de la pluralité et de la diversité des opinions tout en restant conforme aux principes, valeurs et éthique Islamiques.

### *La version académique de la revue :*

La « Revue académique Les cahiers de l'Islam » est une revue francophone de recherche en sciences humaines. Elle accueille des travaux menés dans divers domaines reliés au « fait » Musulman.

#### **Raison du projet éditorial**

Partant du constat que de nombreux travaux universitaires autour du fait musulman sont menés alors que dans le même temps le nombre de revues scientifiques de langue française traitant du sujet reste singulièrement limité, l'association loi de 1901 « Les cahiers de l'Islam © » publiant la revue numérique du même nom et l'Institute for Epistemological Studies - Europe (IESE) ont choisi de mettre en commun leur effort afin de produire une revue académique.

#### **Projet éditorial**

La « Revue académique Les cahiers de l'Islam » a donc pour objectif de publier des travaux universitaires autour du fait musulman.

Bien que publiée en français, elle reçoit et traduit des articles écrits dans différentes langues (anglais, arabe, allemand, turc, etc.) et qui à ce titre peuvent représenter des traditions universitaires plurielles.

Dans une approche comparatiste, elle entend notamment mettre à contribution la multidisciplinarité et l'interdisciplinarité pour mieux éclairer les phénomènes étudiés.

Enfin, la « Revue académique Les cahiers de l'Islam » ambitionne de devenir la revue de référence pour les chercheurs intéressés au fait musulman, quel que soit le champ universitaire dans lequel ils s'inscrivent, et les choix épistémologiques ou méthodologiques qu'ils adoptent.

## Sommaire

### Hommage à Ridha Chaïbi

Le professeur Ridha Chaïbi  
par Marika El-Haki, p.5

A l'annonce de la mort de Ridha Chaïbi  
par Youssouf T. Sangaré, p.7

### En cours avec Ridha Chaïbi

Transcription du cours d'introduction à la « civilisation Islamique » donné par Ridha Chaïbi à l'IIIT France  
par Pascal LEMMEL , p.8

Compte rendu de la participation de Ridha Chaïbi au colloque "Censure et autocensure dans le discours islamique" (IIIT France, 2007), p.17

### Sous la plume de Ridha Chaïbi

*Le libéralisme et le défi du pluralisme*

Texte de l'intervention de Ridha Chaïbi lors du colloque intitulé *Pluralisme et Reconnaissance* (2008), p.19

### A la lecture de Ridha Chaïbi

Lecture critique de l'ouvrage de Ridha Chaïbi, *Liberté et paternalisme chez John Stuart Mill*(éd. L'Harmattan, 2008)  
par Arnaud Guillot, p.26



## Éditorial

*L'*annonce de la mort du professeur Ridha Chaïbi, le 21 octobre 2010, fut un choc pour ses proches, ses collègues et ses étudiants. Ridha Chaïbi, était docteur en philosophie, professeur à l'IESH (Institut Européen des Sciences Humaines) et à l'IIIT France (Institut International de la Pensée Islamique).

*Il a participé à plusieurs colloques dont : « The John Stuart Mill Bicentennial Conference 1806-2006 », University College London (Avril 2006) ; « Pluralisme et démocratie », CNRS (Février 2005) ; « Argent et Religion », U. R. T. (Utopies-Rencontres-Traditions), Bordeaux (Octobre 2004). Il fut un intervenant actif des nombreux événements scientifiques organisés à l'IIIT France, l'Unesco et l'IESH.*

*Auteur en 1993 d'une traduction en langue arabe du livre de Francis Fukuyama *The end of History and the last man* (La fin de l'Histoire et le dernier homme), il publiera en 2008 sa thèse de doctorat, chez L'Harmattan, sous le titre *Liberté et Paternalisme chez John Stuart Mill*.*

*Enseignant avec enthousiasme et rigueur méthodologique, le souvenir de Ridha Chaïbi reste vivant chez ses anciens étudiants et collègues. À travers donc ce dossier spécial, deuxième numéro de notre revue web, nous rendons hommage sa mémoire.*

*La Rédaction des Cahiers de l'Islam*

Une revue éditée par l'association de loi 1901 « Les cahiers de l'Islam © », sous le numéro ISSN 2269-1995.

Membres fondateurs & rédacteurs,  
Messieurs :

- Djebbar Amine
- Lemmel Pascal
- Sangaré Youssouf T.

Nous contacter :  
[redaction@lescahiersdelislam.fr](mailto:redaction@lescahiersdelislam.fr)



## Le professeur Ridha Chaïbi

par Marika El-Haki

Nous, étudiants à l'Institut International de la Pensée Islamique (IIIT), avons appris avec effroi le décès accidentel de notre professeur Ridha Chaïbi, le 21 octobre 2010, lors de son séjour en Tunisie. Aujourd'hui, plus que jamais, nous voulons nous associer à la douleur de son épouse, de ses enfants et à celle des siens. Nous soutenons leur courage et leur patience dans cette épreuve difficile. Nos Du'a iront vers eux. La mémoire de ce cher professeur et des heureux moments passés ensemble continuera à illuminer nos existences. R. Chaïbi était de ces hommes de haute droiture, avec une exigence morale importante.

Son souci et son effort furent de faire apparaître la complémentarité des différences, de réconcilier les oppositions, de transcender les divergences. Aujourd'hui il n'est plus là. Mais il nous reste en mémoire sa forte présence, sa générosité, son enseignement. Nous avons eu à faire, à chaque fois, à un cours magistral dans lequel sa pensée propre n'y paraissait pas. Il respectait dans les moindres détails la pensée des grands penseurs. Sa simplicité faisait de

lui un « accoucheur des esprits » de la lignée des grands philosophes d'abord commençons par les finalités relatives au niveau individuel: Une étudiante me rappelle un débat sur Karl Marx dans lequel Fatima était en désaccord sur la notion de partage. Ridha se faisait le chantre de l'argumentation marxiste qui laissait de plus en plus perplexe notre étudiante : « *Tout le monde obtient la même chose, peu importe si l'effort fourni est grand ou moindre...* ». Fatima débattit avec Ridha Chaïbi, ne sachant s'il était sérieux ou s'il la provoquait volontairement. Ridha finit par clore le débat en ces termes : « *Mais c'est parce qu'il te reste encore de la bourgeoisie en toi !* ». A ce moment précis, Fatima se sentit désabusée, choquée même ! Ridha continua : « *mais non, ce n'est pas moi qui parle, c'est Marx qui dit cela...* ». Il l'avait bluffée. C'était la pensée de Marx lui-même qui se trouvait devant nous ! Jusqu'au bout, notre professeur n'avait de cesse qu'il ne nous ait transmis avec justesse et passion les pensées philosophiques qui ont fait l'histoire de l'Occident.

Il y a bien un domaine où sa pensée trahissait son combat pour les libertés. Quand il dispensait les cours sur l'analyse de *La Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen*. « Que signifie liberté ? Pour nous aider à y répondre, Ridha passe par deux voies opposées qui s'affrontent : les pensées du marxisme et de l'utilitarisme. Leur point commun ? Récuser *La Déclaration des Droits de l'Homme*. En voici un aperçu : **La distinction marxiste entre les droits des libertés.** *La déclaration française des Droits de l'Homme est une déclaration « formelle » pour « reconnaître et mieux dominer ».* Ridha nous explique : « *Quand on déclare un individu libre de s'exprimer et quand il s'exprime et contredit les opinions de son patron ou de l'autorité, il se trouve être assassiné car privé de sa vie ou de ses biens, de son emploi. Cet individu agira donc de sorte que ses supérieurs ne soient pas choqués et fera qu'il leur plaise. C'est une liberté « formelle ».* **La seule liberté « réelle » c'est quand l'individu agit sans aucune crainte et ceci ne sera possible que quand on aura supprimé la propriété privée, celle-ci est source de tous les maux humains ».** **L'utilitarisme des libéraux : une liberté individuelle sans limite.** *Pour d'autres raisons que les marxistes, les utilitaristes considéraient*



*La Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyens comme un « contresens philosophique ».* Le Professeur Chaïbi nous éclaire encore : « On ne pourra jamais donc définir, selon eux, des principes moraux qui seraient universels et prétendre que ceux-ci sont les principes même de la raison « Selon la nature humaine il faut... », « Selon la raison il faut... ». Pendre la raison, la nôtre pour témoin, est irrationnel puisque la raison évolue « selon un calcul des plaisirs et des peines » et celles-ci évoluent selon les circonstances et les structures. Parler donc d'une déclaration universelle c'est vouloir se substituer au vrai décideur qui est l'individu. On a plus asservi, par cette déclaration, l'individu que l'on a libéré ce dernier... ». Il nous obligea à ouvrir notre esprit ; ce fut bien qu'il le fasse à travers le contenu de cette Déclaration. Une autre étudiante, F. D., se souvient de sa particularité à provoquer : « Ses interventions parfois brutales auraient pu choquer, braquer mais sa compétence était tellement avérée qu'il n'y persistait aucune réaction négative de la part des étudiants. Sa droiture et sa simplicité, sa capacité d'accueil au sourire radieux, d'un accès facile aux savoirs didactiques faisaient de lui un être sincère et bon ». Notre professeur nous aiguillait à la pensée critique avec la finesse d'esprit qui représentait toute sa personnalité. Le décret de Dieu voulut que le terme de sa vie coïncide avec l'immense bonheur d'avoir été promu maître de

conférences à la faculté de lettres de l'université de Kairouan (Tunisie). Et comme naguère les Compagnons, ce docteur en philosophie mourut sur le chemin de l'Hijra. Puisse Dieu l'honorer en son sein et continuer à travers nos esprits l'œuvre qu'il a semée.



**Marika El-Haki**

journaliste et ancienne étudiante à l'IIIT France (Institut International de la Pensée Islamique).

## A l'annonce de la mort de Ridha Chaïbi

par Youssouf T. Sangaré

**L**a « nature humaine n'est pas une machine qui se construit d'après un modèle et qui se programme pour faire exactement le travail qu'on lui prescrit, c'est un arbre qui doit croître et se développer de tous côtés, selon la tendance des forces intérieures qui en font un être vivant. »

C'est par ces mots, de John Stuart Mill, que s'introduit l'ouvrage de Ridha Chaïbi sur Liberté et paternalisme (1). Plus que des mots, ces lignes nous révèlent le sens d'une existence. Une existence comme quête de l'intériorité, ou plus exactement de la profondeur. Cette profondeur qui donne sens à la vie et balise son chemin.

Notre cher professeur R. Chaïbi faisait partie de ces hommes qui, au-delà des apparences, scrutent les profondeurs pour s'approcher, plus sûrement, des asiles de la sagesse.

La recherche de la hauteur était le fondement même de l'enseignement de R. Chaïbi. Loin d'étouffer la curiosité de ses étudiants, le Pr. Chaïbi avait choisi, comme méthode, de la cultiver. D'ordinaire, par les

temps qui courent, le doute énerve, le questionnement scandalise ; ici, avec Ridha, ils transportent, enracinent et vivifient.

En plus de la méthode, le Pr. Chaïbi portait en lui cette bonté qui attire, rassure et invite l'étudiant au débat, à l'échange, à la profondeur. Ainsi enseignait-il avec un esprit de commisération qui non seulement m'a permis, personnellement, en tant qu'étudiant, d'échanger avec lui durant ses cours mais aussi, et surtout, en dehors.

Cher Pr. Ridha, ta rigueur, ton esprit critique – un esprit éveillé et capable d'éveiller – et ton humanité – au sens plein du mot – constituent des voies à suivre pour tes étudiants. À eux, maintenant, de les mettre à l'œuvre et de savoir les transmettre.

La miséricorde de Dieu est incommensurable; nous Le prions pour qu'Il en répande une partie sur toi et sur ton père (3).

Notes

1. Ridha Chaïbi, Liberté et paternalisme chez John Stuart Mill, L'Harmattan, Paris, 2008.

2. De l'année scolaire 2008-2009 à 2009-2010, le Pr. Ridha Chaïbi nous a enseigné, à l'IIIT France, l'histoire de la civilisation islamique, la philosophie (dans une vision comparative) et la méthodologie de recherche.

3. Le père de Pr. Chaïbi a également trouvé la mort lors de l'accident de la route qui a fait succomber R. Chaïbi et blessé grièvement plusieurs passagers.



**YOUSSEUF T. SANGARÉ**

doctorant en Études arabes, chargé de cours à l'Université de Strasbourg et Co-fondateur de la revue « Les cahiers de l'Islam ».

## T ranscription du cours d'introduction à la « civilisation Islamique » donné par Ridha Chaïbi à l'IIIT France

par Pascal LEMMEL

Nous présentons ici la transcription de la leçon d'introduction au cours de « civilisation Islamique » donné à l'Institut International de la Pensée Islamique (IIIT) par Ridha Chaïbi, docteur en philosophie de l'université Paris I-Panthéon-Sorbonne.

Auteur de *Liberté et Paternalisme* chez John Stuart Mill (Éd. L'Harmattan, Paris, 2008) et co-traducteur en arabe de l'ouvrage de Francis Fukuyama, *The End of History and the Last Man* (La Fin de l'Histoire et le Dernier Homme), il était régulièrement invité à participer à de nombreux colloques internationaux.

Avant d'aborder le texte à proprement parlé, qu'il nous soit donné ici la possibilité d'évoquer la mémoire de notre cher professeur disparu prématurément au cours d'un tragique accident de la route survenu lors de l'un de ses voyages en son pays natal, la Tunisie, où il venait d'obtenir le poste de Maître de conférence à l'université Kairouan.

Enthousiaste, passionné faisant preuve d'une immense érudition, Ridha Chaïbi avait une grande affection pour ses étudiants et ne

manquait jamais une occasion de leur montrer. Il nous respectait et nous considérait. Nous gardons ainsi le souvenir d'un professeur souriant, généreux et sincère, toujours disponible, nous encourageant et nous soutenant constamment.

Nous aurions tous souhaité prolonger ses interventions et les échanges enrichissants qui s'en suivaient. Chaque semaine nous étions plusieurs à suivre assidûment ce passionnant feuilleton d'un autre temps, ou le destin des califes croisait celui des docteurs en sciences islamiques, ou les intrigues politiques côtoyaient les philosophies grecques et qui se terminait systématiquement par une dernière question et un large sourire signifiant que la réponse ne viendrait qu'au prochain cours. Et curieux, nous revenions... Car Ridha Chaïbi savait captiver son auditoire. En effet, il était passé maître dans cet art « *de faire accoucher les esprits* », la maïeutique. Il considérait que son rôle n'était pas d'énoncer des vérités mais d'aider son auditoire à les découvrir. A mille lieues du cours magistral, c'est au travers du questionnement, du dialogue ou encore de la méthode inductive,

qu'il poussait ses élèves à acquérir une conscience claire des connaissances qui se forment dans leurs esprits. C'est pourquoi, inlassablement, il nous guidait, nous orientait. Nous avançons ainsi de concert, par étapes, d'accord en accord, de consensus en consensus nous faisant examiner les choses en détail, affinant progressivement.

En partant de notre propre expérience, il tentait sans cesse de nous impliquer dans la recherche de concepts, de nouvelles voies à explorer, déconstruisant les mythes, semant le doute, nous rendant acteurs de notre apprentissage, plutôt qu'en spectateurs de théories toutes faites. C'est ainsi que le groupe s'élevait dans la connaissance et que celle-ci s'imprimait en nous. Pour tout cela, nous lui sommes infiniment redevables.

Nous prions Dieu le Clément, le Miséricordieux de lui accorder son pardon et de lui faire miséricorde.



## De la civilisation

Commençons par poser la question de savoir ce qu'est une civilisation, un peuple civilisé, un homme civilisé ? Mais allons encore plus loin, peut-on différencier le concept de civilisation de celui de culture, voire les opposer ? Ou bien à l'inverse, s'agit-il de synonymes ? Pourrions-nous dire que civilisation islamique et culture islamique sont deux « concepts » identiques ? Et si nous admettons que la culture est un élément constitutif de la civilisation, quel est son rôle ? Dans le même esprit, quelle serait la réaction d'un homme à qui l'on dirait qu'il n'est pas civilisé, qu'il n'est qu'un barbare ? Sans attendre la réponse, nous pouvons certainement avancer que le mot civilisation possède plutôt une connotation valorisante et positive. Et cela, même si finalement, nous sommes certainement toujours le barbare de quelqu'un d'autre, comme le fut le Maghreb pour la France, la puissance colonisatrice ou bien encore désormais la France pour les USA si l'on ne juge que sur la base d'éléments économiques ou militaires. Cela m'amène à poser une dernière question: Toutes les civilisations se valent-elles? Peut-on en préférer une plus qu'une autre ? Doit-on considérer toutes les civilisations apparues au cours de l'histoire comme identiques en terme de valeur ou peut-on, voire doit-on, utiliser une échelle de valeur afin de les comparer ? A-

t-on le droit de le faire ?... Est-ce « correct » ? Nous pensons que non. Nous pensons qu'en réalité chaque civilisation a ses propres valeurs, sa propre richesse et qu'en conséquence, il devient difficile de placer les civilisations sur une échelle de valeur. Cependant un Musulman préférera certainement la « civilisation Islamique » aux autres, notamment aux moments où elle atteint des sommets. De même, un humaniste préférera le siècle des lumières. Ne trouvez-vous pas cela légitime de préférer une chaîne de valeur à une autre, une civilisation par rapport à une autre ? Ainsi tout le monde fustige la civilisation « américaine », mais est-ce que cela ne vient pas d'un préjugé « civilisationnel » qui dit que les valeurs de cette civilisation sont matérialistes ? A l'évidence, il est possible de préférer une civilisation par rapport à une autre. Du coup, ne peut-on pas affirmer que toutes les civilisations ne se valent pas ?

Quelles conclusions pouvons-nous tirer des réponses que nous tentons d'apporter à ces nombreuses questions ? Nous pourrions peut-être dire que la civilisation constitue une construction historique en « soi », autonome et que chacun d'entre nous se rattache à une civilisation et que d'autre part, il semble que nous ne puissions pas vraiment porter de jugement de valeur sur les civilisations. Toutefois, lorsque la civilisation est mise en rapport avec nos propres

convictions, nous en venons à la juger, au travers de notre « grille de référence », à partir de notre propre système de valeur, de notre propre philosophie, de notre propre conception du monde, du mal et du bien. C'est à partir de ce moment que l'on commence à différencier les civilisations, à préférer l'une ou l'autre, alors que dans l'absolu nous pourrions toutes les considérer comme équivalentes. Par ailleurs, comme évoqué précédemment, lorsque nous parlons de civilisation, nous rattachons très souvent ce concept à celui de culture. Or cela pose un réel problème. En effet, si la civilisation est en général valorisée et porte une connotation positive, ce n'est pas nécessairement le cas de la « culture ». Même si, nous devons indiquer que la « civilisation » n'a pas toujours eu cette connotation positive. Ainsi Rousseau a pu considérer que la civilisation est corruptrice de la nature humaine. En effet pour lui, l'homme est naturellement bon, mais le développement de la civilisation, loin de l'améliorer, a été funeste à sa vertu primitive. L'homme est corrompu par le biais de la civilisation. Le mensonge et l'égoïsme, disait Rousseau sont le fruit de la civilisation humaine et non pas de sa nature. De même Freud au sein de son ouvrage « Malaise dans la civilisation » critique la « civilisation ». Pour lui, elle oblitère le bon vouloir de l'homme, elle limite la liberté humaine. La civilisation endosse le rôle du « surmoi », c'est-à-dire

de l'ensemble des traditions, des coutumes, des règles qui finalement empêchent l'individu d'agir librement. Freud considère qu'en réalité l'homme agit toujours sous tutelle, sous le regard d'autrui, voire étouffé par autrui et refoule ses désirs. Plus on s'éloigne de la civilisation, nous dit Freud, plus l'individu recouvre sa liberté. Ici, la civilisation est donc source de « mal » et laisse à voir une image négative.

Si nous en venons aux historiens et aux philosophes, Oswald Spengler, auteur de l'ouvrage « le déclin de l'occident » considère que la culture est la phase ascendante de la civilisation humaine. La culture est synonyme de spontanéité créatrice. Lorsqu'un peuple est en pleine « création » quand la spontanéité individuelle, la liberté individuelle prédomine, le peuple avance, la culture s'enrichit et fait progresser l'homme. Cependant, dès que cette recherche de nouveauté, cette curiosité, cette spontanéité est bridée, alors pour Spengler, l'homme a atteint le degré que l'on nomme « civilisation ». La civilisation, nous dit Spengler, est l'annonce de la phase décadente de l'histoire humaine. Un peuple civilisé est un peuple décadent. Pourquoi décadent ? Parce que, d'après Spengler, ce peuple devient un « amoncellement » de consommateurs.

Ce peuple devient hédoniste, se réfugie dans les plaisirs et cesse donc de progresser, d'innover,

entamant ainsi son déclin. On gardera donc à l'esprit deux phénomènes : La période ascendante qui correspond à la culture, synonyme de créativité et de liberté et la période de déclin.

Par quoi se caractérise la civilisation chez Spengler ? Pour lui, la civilisation est synonyme d'excès de rationalité ou de rationalisme. Ce n'est pas la rationalité qui pose problème en soi ; mais l'excès, lorsque qu'il ne reste que le calcul. Car dans ce cas, on en vient le plus souvent à « éliminer » tout ce qui ne cadre pas avec cette rationalité. En clair, seront adoucies les sciences « dures », car répondant aux besoins humains, alors que seront plus ou moins rejetées les disciplines philosophiques, la poésie, etc. car considérées comme superflues.

Lorsqu'une civilisation atteint ce degré, elle entame son déclin. A noter que Spengler fait de la démocratie libérale un marqueur de la civilisation, qui caractériserait donc le déclin. Cela en fait-il pour autant un non démocrate ? Non. Simplement, pour lui, le propre de la démocratie libérale, malgré une apparence d'égalité et de libéralité, est d'être en réalité un « terrain de jeux » pour les groupes de pression au travers de la mise en place d'un pouvoir détenu par une minorité, intéressée et agissant au nom du peuple. Il alerte sur les effets néfastes d'une telle démocratie, au même titre qu'il alerte sur les

effets néfastes d'un excès de rationalité. C'est pourquoi, dans le même temps, il propose de développer toutes les qualités humaines, celles attachées à la rationalité comme celles rattachées à la spontanéité, à la révolte, qualités permettant de cultiver les différences. Pour Spengler la civilisation est donc une caractéristique annonciatrice du déclin d'un groupe humain, d'un peuple.

Dans la même période, un autre historien, Arnold Toynbee, amende la théorie de Spengler. Il définit la civilisation plutôt comme une entité organique. Une entité en interaction avec les autres civilisations. Pour lui, on ne peut pas concevoir une civilisation évoluant indépendamment des autres civilisations. Une civilisation n'est que la résultante des autres civilisations l'ayant précédée et participe elle-même à l'émergence de la « Civilisation humaine ». Elle ne doit pas être vue comme une entité indépendante. Au-delà de l'aspect « organique », pour Toynbee, une civilisation est une sorte particulière de société : une société qui est un ensemble social, conçu rationnellement avec « rien d'autre qu'une base commune entre les réseaux de relations d'un individu et les autres réseaux. Elle n'a pas d'existence en dehors de l'activité des individus qui, pour leur part, ne peuvent exister en dehors d'une société ».

Finalement, l'historien cherche

toujours la force motrice d'une civilisation, ce qui fait qu'elle « avance », ou bien qui provoque son arrêt ou son recul. Nous l'avons vu, pour Spengler la force motrice est constituée de la spontanéité et de la liberté, alors que pour Toynbee, ce qui fait avancer une civilisation ce n'est pas le « peuple », mais plutôt les élites, les individualités fortes. Selon lui, une civilisation croît lorsque son élite suscite l'adhésion interne et externe grâce à sa capacité créative. Elle cesse de croître lorsqu'une cassure se produit et que cette élite cesse d'être créative, se transformant peu à peu en minorité dominante et fonctionnant sur une logique de contrôle. Thomas Carlyle dans son livre « les héros », précisait que « *ce sont les héros qui font naître et avancer la civilisation* ». En conséquence de quoi, Toynbee estime que pour faire « avancer » une civilisation, il convient de faire émerger une élite et de laisser libre cours aux agissements de celle-ci en encourageant les individualités fortes.

Nous avons donc ici deux visions de la civilisation et de la culture. Deux visions de ce qui pourrait la constituer force motrice d'une civilisation. Il convient de bien garder en tête ces éléments, car ils nous seront utiles par la suite.

Venons-en maintenant à la notion de civilisation chez Ibn Khaldoun. Pour ce dernier toutes les civilisations suivent

impérativement un schéma d'évolution similaire qui comporte une phase ascendante à laquelle succède une phase de déclin. Ici, l'élément moteur de la civilisation est ce qu'Ibn Khaldoun nomme « asabiyya ». L'asabiyya correspond au degré d'attachement d'un groupe d'individu, d'un peuple, d'une tribu à un système de valeur commun, à une personne ou à des liens de sang. Le lien peut-être intellectuel, culturel, moral, religieux ou tout simplement racial. Pourquoi cet attachement ? En réaction à une menace en provenance de l'extérieur du groupe en question. Peu importe le contenu des valeurs. L'asabiyya doit permettre au groupe de survivre, de contrer toute menace. Ce faisant, ce dernier va essayer de se renforcer, de se fortifier pour pouvoir, à terme, dominer. Pour se protéger, il va innover, produire, « donner » de lui-même, combler tout vide, pour gagner en puissance et ne plus craindre personne. Quand le peuple arrive à ce but, il devient alors un peuple civilisé. Il atteint la civilisation. La civilisation est donc le stade dans lequel le peuple réalise, en quelque sorte, certains progrès qui le font se sentir invulnérable. Cependant, arrivé à ce stade, après avoir produit et avoir acquis de nombreuses richesses, le peuple devient alors « consommateur ». Il ne produit plus, il baisse sa garde contre toute attaque extérieure et se limite à la simple consommation. Il se retourne, comme l'a souligné Spengler,

vers l'hédonisme sans se soucier de la production et de l'innovation. Commence alors la phase de déclin.

Dans le modèle d'Ibn Khaldoun, lorsqu'une civilisation est dominée par une autre, elle se met à la « singer », à l'imiter. Peu importe l'arrière-plan en terme de culture, de religion, d'organisation sociale, de philosophie du dominant. D'après Ibn Khaldoun, le dominé finira toujours par vouloir ressembler au dominant. Dans tous les cas, un rapport d'influence, de subordination, même inconscient s'établit entre civilisation dominatrice et civilisation dominée.

## **Civilisation « Arabe » ou Civilisation « Islamique » ?**

Considérons maintenant le terme « civilisation Musulmane » ou le terme « civilisation Islamique » ? Ne pourrait-on pas plutôt utiliser le terme « civilisation Arabe » ? Pourquoi choisir délibérément de qualifier cette civilisation d'Islamique et non pas d'Arabe, alors qu'elle prit son essor du cœur même de l'Arabie ? Nous pourrions soutenir que cela est dû au fait que le terme « Arabe » est beaucoup plus restrictif que le terme « Islamique ». Est-ce parce que les valeurs auxquelles se sont référés les membres de cette civilisation étaient religieuses et en l'occurrence Islamique ?

Pour autant, parmi les peuples

et les élites ayant évolués au sein de la « civilisation Islamique » nous retrouvons aussi bien des juifs, des chrétiens, des mazdéens ou même des athées qui s'opposèrent à l'Islam. A priori, le terme « Islamique » est donc employé, dans la mesure où tous ces acteurs interagissaient dans la « sphère » Islamique, sans prendre en compte les valeurs de ces acteurs.

Pourquoi ne pas parler de civilisation Arabe ? Pour répondre à cette question essayons de défendre l'antithèse. Dans la préface de son livre « le soleil d'Allah brille sur l'Occident », Sigrid Hunke défend la thèse que la civilisation est « Arabe » et surtout pas « Islamique ». Sur une dizaine de pages, elle développe l'argumentation selon laquelle la civilisation doit-être appelée « Arabe » et non pas « Islamique » : *« cet ouvrage parlera des « Arabes » et de la civilisation « arabe » et non de la civilisation islamique, car il est notoire que non seulement des chrétiens, des juifs, des persis, et des Sabéens ont contribué à cette civilisation mais qu'encore bon nombre des plus éclatantes réalisations de celle-ci se sont précisément effectuées contre l'Islam orthodoxe. En effet, bon nombre des éléments qui constituent le génie spécifique de cet univers spirituel existaient déjà dans le caractère de l'Arabe préislamique. »*

A ceux qui lui rétorquèrent, que des personnalités comme Avicenne ou le grammairien arabe Sibawayh étaient d'origine perse et donc non arabe, Sigrid

Hunke leur opposa un Hadith du prophète (ﷺ) : « *Est arabe, celui qui parle arabe* ». Comment dire d'un individu qui a posé la grammaire arabe, qu'il n'est pas Arabe, quand par ailleurs nombre de Qoraychites ne connaissaient pas les règles de la langue arabe ? Qui est le plus Arabe ?... L'appellation de civilisation « Arabe » se rattacherait donc à la sphère linguistique. Cependant, notons que nous sommes au-delà du simple élément linguistique. Il s'agit d'«acteurs», d'«agents» contribuant et enrichissant la civilisation par leurs productions en langue arabe. Or ces productions ne sont possibles qu'après avoir ingéré et digéré « l'esprit », la culture, substrat de la civilisation dans laquelle elles sont produites. C'est la conjonction des deux éléments, qui permet de parler de civilisation « Arabe ». Autre point, pour Sigrid Hunke, toute civilisation n'est que la résultante de la langue utilisée dans le cadre de sa gestation. La langue est l'élément qui véhicule, qui donne corps, qui forge l'esprit de la civilisation. Ainsi, dans notre cas, la matrice de cette civilisation n'est autre que la matrice de la langue Arabe. Peu importe que nous parlions d'un musulman ou d'un non-musulman, qu'il soit arabe ou nom. La langue agit ici comme un élément unificateur, un dénominateur commun. Ce sont les arguments les plus forts de Sigrid Hunke. Il faut d'ailleurs savoir que jusqu'à la fin du XIXe, sous la plume de la majorité des auteurs,

le mot Arabe était synonyme de Musulman au même titre qu'au XVIIe siècle, dans les pièces de Molière, le mot « Turc » est synonyme de Musulman. Ce dernier point étant dû au fait que le Khalifat, « centre » de l'empire Islamique, était à l'époque à Istanbul. Quel argument peut-on alors opposer à Sigrid Hunke, tout en prenant en compte que l'ensemble des acteurs de la vie civile connaissait la langue arabe, son esprit et produisait en langue Arabe ?

Partons du constat qu'il exista un Arabe avant l'Islam et qu'il y eut un Arabe après l'Islam. Or, comme nous l'avons expliqué dans notre introduction, l'Arabe « Antéislamique » possédait une civilisation. Peu importe le « degré » de cette civilisation. Cependant beaucoup admettent qu'aucun peuple n'a été plus sensible que les Arabes à la beauté de l'expression verbale des sentiments et de la pensée ; aucun ne s'est voué avec plus de ferveur au noble jeu des mots et n'a porté à un plus haut degré de virtuosité la magie de la parole et l'art de la versification. C'est d'ailleurs pour cela qu'en Islam, l'un des miracles du Coran est qu'il fut révélé dans une langue d'une telle beauté et d'une telle pureté, qu'il emporta l'adhésion de l'Arabe antéislamique. En effet, on considère en Islam que Dieu fit du Coran, un défi linguistique à l'Arabe Antéislamique qui maniait parfaitement le verbe Arabe.

C'est pourquoi à deux reprises dans le Coran, Dieu invite l'Arabe antéislamique à reproduire ne serait-ce qu'un seul verset du Livre sacré. Dans le même ordre d'idée, on rapporte d'Ibn Abbâs les propos suivants: *"La poésie est l'archive des Arabes ('as-shi'r dîwân ul-'arab"). Aussi, lorsqu'il nous arrive de ne pas comprendre le sens d'un mot employé par le Coran, que Dieu a révélé dans la langue des Arabes, nous nous référons à leur archive et y recherchons le sens."* Et, en effet, questionné au sujet du sens de certains mots, il citait parfois un vers de la poésie anté-islamique où ce mot avait été utilisé (Al-Itqân, 1/381-416). Questionné après la mort du Prophète au sujet du sens de certains mots employés dans le Coran, Ibn Abbâs disait d'ailleurs parfois: *"Ce mot signifie telle chose, il relève du vocabulaire du dialecte des Hawâzin" ou "de Oman" ou encore "de Hudbayl" (Al-Itqân, 1/418-419, chapitre 37 : Les mots de dialectes arabes autres que le dialecte quraysbite dans le Coran).* De nos jours, cela aurait peu de sens dans la mesure où quasiment personne ne parle l'Arabe au niveau de l'Arabe antéislamique. D'autre part, il est connu que l'Arabe Antéislamique était aussi un bon commerçant, en conséquence de quoi l'activité économique était développée. Le Hedjaz, région occidentale de l'Arabie se situait au carrefour d'un mouvement commercial important entre le Yémen (océan Indien) et la Syrie (mer Méditerranée), mais aussi entre l'Arabie et l'Abyssinie chrétienne (l'actuelle Éthiopie).

Nous pouvons donc en conclure que tous les ingrédients semblaient donc présents pour provoquer un élan « civilisationnel ». Or en y regardant de plus près, nous constatons que ces tribus arabes antéislamiques, étaient plutôt dominées par leurs voisins Perses et Byzantins. En définitif, ils n'étaient guère maîtres de leur destin, alors qu'ils semblaient posséder toutes les « capacités » pour fonder une civilisation.

Finalement, quel élément, quel facteur donna l'impulsion, et contribua à produire cet « élan primordial », faisant en sorte de transformer l'Arabe antéislamique ? Le transformant à tel point, que de soumis aux puissances étrangères, il devint un conquérant, un novateur, aussi bien dans les domaines culturels et scientifiques, que dans le domaine économique, donnant ainsi naissance à un nouveau « corps » qui « embrasera » le monde.

Comment l'avènement de l'Islam a pu « transfigurer » l'Arabe Antéislamique au point qu'il finit par faire jaillir une nouvelle manière d'être, une nouvelle manière de faire ? Dire que cela provient du fait que l'Islam a réussi à fédérer les tribus d'Arabes ne me paraît pas un argument valable. En effet, pendant de nombreuses années le nombre de convertis à la nouvelle religion resta fort limité, quelques dizaines seulement. Les tribus arabes ne se convertirent

pas assez rapidement pour pouvoir constituer un bloc « cohérent » instantanément. En revanche, si l'on en croit les récits décrivant ce qu'ils durent supporter et endurer, de la diffamation à la torture, nous pouvons penser que ces individus, nouvellement convertis, possédaient une motivation sans faille. De quoi était constituée cette motivation ? Quel en était son substrat ? Le message Islamique est fondé sur trois dimensions essentielles qui vont « fouetter » l'âme préislamique, la conscience préislamique, cet arabe tribal, « *recroquevillé* » sur lui-même.

Le premier de ces principes est le « Tawhîd », la croyance en l'unicité de Dieu. Arrêtons-nous sur ce concept majeur. A tel point majeur, qu'il me semble possible de réduire l'ensemble de l'islam à la Wahdaniyah (l'Unicité de Dieu). Dieu en Islam est le même Dieu que le dieu des chrétiens ou des Juifs. Cependant, d'une certaine manière, c'est un autre. Il est commun aux trois religions dans le sens où pour chacune d'elles, il est le créateur unique des univers et des hommes. Toutefois dans la conception chrétienne de l'époque, il se différencie de la conception Musulmane au travers de la notion de « Trinité ». Dans la conception Musulmane, Dieu est unique, principe de la création, restant « indéfinissable », ne ressemblant à rien d'imaginable.

Dans le Coran, Dieu ne se définit pas de façon positive mais en

négatif, en « creux ». C'est ainsi que lorsque les Qoraychites demandèrent au prophète de définir son Dieu, Dieu répondit par la sourate « Al Ikhlas ». « *Ne cherchez pas à me connaître* », car votre intellect ne peut pas me saisir peut-on y lire en substance. Le fini ne peut pas contenir, ou concevoir l'infini. Dieu se définit comme un abstrait, principe de la création, degré d'abstraction extrême qui ne ressemble en rien à l'homme. Ceci fonde une différence essentielle d'avec le Dieu Chrétien ou Juif, qui crée l'homme à son image. Ce principe de l'unicité et de la nature divine de Dieu lui-même, fait de Dieu un transcendant par rapport à l'homme.

Second point, en demandant au musulman de croire uniquement en un seul Dieu, on exclut consciemment toute puissance, toute domination, toute hégémonie, tout ordre en dehors de celui de l'ordre Divin. Toute soumission existante ne peut être uniquement que par convention. On se soumet à quelqu'un d'autre de Dieu uniquement dans le cadre d'un contrat. Un contrat avec ses parents, avec la société, avec une entreprise, etc... Tous les rapports humains sont régis par des contrats et la seule soumission « réelle », effective, possible ne peut-être que celle à Dieu, qui est tout puissant. Or, contrairement aux apparences, il nous semble qu'il s'agit là d'un acte libérateur. En ce sens, la croyance en l'Islam, accueillie par l'Arabe antéislamique touché par

le Verbe, engendra une transformation radicale. On pourrait me poser la question de savoir pourquoi, de nos jours, les gens ne réagissent pas nécessairement de la même façon ? C'est que le message coranique fut transmis sous une forme, dans un langage, que seul l'Arabe antéislamique a eu les moyens d'apprécier à sa juste valeur. De nos jours, on n'entend pas la même chose et il est très difficile de comprendre ce qui a été transmis. Aujourd'hui, le voyage de celui qui souhaite arriver à comprendre le message est long et parsemé d'embûches. Tandis qu'à mon sens, au moment de la révélation, la compréhension était « naturelle », « coulait de source ».

Aussi, cette « absorption » quasi instantanée du message Coranique par l'Arabe antéislamique a-t-elle provoqué une réaction, une réponse immédiate. Nous pouvons prendre l'exemple d'Omar ibn el-Khattâb, homme de fort caractère selon les chroniqueurs, et qui se convertit suite à l'écoute de quelques versets à une époque où les croyants étaient torturés. Il n'hésita pas ensuite à clamer sa conversion et à défier quiconque souhaiterait le combattre pour sa foi.

Voici une démarche qui pourrait nous sembler irrationnelle, mais qui peut aussi s'expliquer par une compréhension pleine du message par d'Omar ibn el-Khattâb, une compréhension pleine de la shahada. Si je suis un vrai croyant, un vrai converti, en

conformité avec le Tawhîd, je ne dois craindre personne, je me libère. D'autant plus que la mort n'est désormais qu'une étape intermédiaire avant l'accession au paradis, le moment où je rejoindrai Dieu. C'est pourquoi, il ne dû pas y avoir de crainte pour Omar ibn el-Khattâb lorsqu'il affirma sa foi. Voici une conduite, qui semble sonner faux à nos oreilles, mais qui dans le contexte de cette époque peut nous paraître finalement rationnelle.

C'est pourquoi l'on peut aisément penser que le concept de « Tawhîd », « d'unicité de Dieu » va « libérer » instantanément l'Arabe antéislamique du polythéisme. Rappelons d'ailleurs, que ce dernier ne niait pas l'existence de Dieu. Cependant, il associait à Dieu d'autres divinités ou passait par des intermédiaires pour accéder à Dieu.

Dans la foulée, l'Arabe antéislamique va s'affranchir de l'autorité politique et tribale, des coutumes, de la tradition, de l'acquis culturel, c'est-à-dire de tout ce qui enchaîné sa créativité. Voici pour ce principe, qui est certainement le plus important.

La liberté humaine découle donc du principe précédent. Celle-ci n'est pas absolue dans la mesure où elle est contenue dans des limites, certes larges, mais existantes tout de même. Elle est limitée notamment par des principes moraux.

Enfin en Islam, afin que cette liberté soit active et efficace, l'homme est rendu responsable.

La clé de voute de la « révolution » de l'Arabe antéislamique est donc la croyance en l'Unicité de Dieu, fondant la liberté humaine associée à la responsabilité. Que veut dire ici responsabilité au juste ? Une fois Musulman, l'homme se doit de se mettre sur le chemin du savoir. Nous nous rapprochons ici de la notion de civilisation. En Islam, le savoir (el 'Ilm) est un devoir au même titre que la Foi (el 'imân). Cela signifie que selon le message coranique, dans la mesure où l'on ne peut pas hériter de la Foi car il convient de faire une attestation de foi qui est une attestation « renouvelée », on n'hérite pas de l'Islam. L'individu doit faire personnellement le chemin de la conversion, il s'agit d'une démarche personnelle. Il se doit de comprendre, sa foi doit s'accompagner d'un apprentissage.

Dans le Coran, Dieu pose la question « [...] Dis : Sont-ils égaux ceux qui savent et ceux qui ne savent pas » (S39/V9). C'est pourquoi dans un autre verset Dieu indique que ceux qui le craignent « réellement » ce sont les savants, ceux qui ont compris et appliqué le message. « Parmi Ses serviteurs, seuls les savants craignent Allah » (S35/V28). Ceux qui le craignent réellement, ce sont les savants, ceux qui connaissent le Coran, la sunna etc. et qui appliquent les enseignements. Il s'agit d'une injonction au croyant d'étudier les signes afin de comprendre la création, la sagesse de la création et donc in fine de revenir vers le créateur en considérant que

l'ordre du cosmos n'est pas un hasard. Injonction au croyant d'aller voir de près la sagesse de la création. C'est pourquoi il y eut de grands astronomes dans l'empire, en lien avec les nombreuses injonctions et références figurant dans le Coran pour étudier les étoiles, le rôle de la lune au soleil. Une injonction pour étudier la création pour mieux revenir au créateur.

Dans un autre verset, Dieu apostrophe les polythéistes, les hommes : « S'il y avait dans le ciel et la terre des divinités autre qu'Allah, tous deux seraient certes dans le désordre... » (S21 /V22). Il y a un appel incessant au savoir, à la quête du savoir pour tout croyant (homme ou femme). Si l'on reconnaît l'unicité de Dieu sans Savoir, nous sommes « vides », dans le sens où la paresse intellectuelle nous empêche de faire le chemin nous-même en conscience. Il faut « goûter » l'Islam. Il s'agit d'une démarche bien différente de ce que nous pouvons voir autour de nous. C'est à cet instant que l'arabe préislamique qui était très hédoniste, en entendant ce message va voir son esprit « refaçonné ». Il va renaître. Il devient Musulman, il n'est plus arabe au même titre qu'un Avicenne, qu'un Al-Fârâbî, qu'un Al-Bokhari, tous non arabes qui deviendront plus tard des Musulmans.

Tout ce qui suivra, va donc découler de cet instant. L'arabe va changer d'échelle de valeur. Abandonnant les valeurs tribales,

désormais, le proche est le proche en Dieu, mon bien doit être dépensé dans le chemin de Dieu, je fais preuve d'abnégation pour défendre, propager et m'inscrire dans la voix de Dieu. Le même arabe (pas les générations suivantes), qui ne vivait que pour devenir un héros au travers de la poésie ou de la guerre, ne souhaite plus désormais que de servir Dieu, s'effaçant devant lui et se mettant au service des autres. C'est un changement énorme, le même noble qui tenait Bilal comme un esclave finira par tenir ce dernier comme un égal. Or cet acte, cette révolution n'a pris que quelques années, là où les phénomènes de mutations sociologiques mettent en général plusieurs générations à s'accomplir. Ici, les changements eurent lieu instantanément. Ces éléments conjugués ensemble, cet homme remodelé qui renaît sera le moteur de la naissante civilisation Islamique.

Mais revenons au concept de civilisation islamique.

A mon sens, la langue arabe préexistait à l'Islam. Avant l'Islam donc, il y avait la langue et bien entendu elle avait une grande importance.

Toutefois, il apparaît que « L'Arabité » n'eue pas autant de force, ne participa pas avec autant de génie à l'existence et à l'épanouissement de la civilisation de l'Islam que le message islamique, coranique. L'arabe en tant que langue avait donné de



l'élégance à ce message, de la finesse, de la précision mais il n'en donnait pas l'âme, l'esprit. C'est le message « décoré », « drapé » dans le verbe arabe qui lui a donné toute sa majesté. Deuxième élément, déjà évoqué précédemment, cette civilisation ne sera pas uniquement composée d'arabes et de tribus d'arabes.

De nombreux acteurs en provenance d'autres aires géographiques allant de l'extrême orient à l'occident participèrent au développement et à l'enrichissement de cette civilisation.

Troisième élément, cette civilisation ne fut pas toujours en relation avec le verbe Arabe. Elle prit naissance sur les cendres de la philosophie grecque, des médecines chinoise et indienne, des architectures byzantine et romaine etc... Cette civilisation ne se fondait pas uniquement sur le verbe Arabe et possédait donc plusieurs « sources ». Cependant son islamité provient de ce qu'à chaque fois qu'elle touche à un domaine, elle « l'Islamise ». C'est-à-dire qu'elle va garder de chaque domaine que ce qui est en conformité avec les principes islamiques. Henri corbin trouvait le terme « Arabe » restrictif pour parler de la civilisation islamique. Il en voulait pour preuve qu'il est était certainement plus difficile de transformer un perse, d'une part à cause de la barrière de la langue et d'autre part en raison du statut de sa civilisation, bien supérieure à celle de l'arabe « antéislamique ». De ce fait,

pour Henri corbin, la vraie révolution est chez les perses et ne put se produire qu'à partir du message révélé.

Enfin pour clore ce chapitre, nous pourrions dire aussi que nous retrouvons ici la règle immuable d'Ibn khaldoun : le plus fort impose aux vaincus sa religion, s'impose en maître. Les arabes, en règle générale ne détruiront pas les villes conquises et chercherons plutôt à préserver le savoir, les livres les bibliothèques. D'ailleurs, dans certains traités de paix, le tribut réclamé par les vainqueurs sera constitué de livres de tel ou tel auteur antique. La science était sacrée en Islam. Pour répondre à l'appel du savoir les arabes avaient certainement compris qu'ils ne pourraient pas le faire seuls. Il fallait s'enrichir des apports des autres civilisations.



## Pascal LEMMEL

Co-fondateur de la revue *Les Cahiers de l'Islam*, Pascal LEMMEL est ancien élève de *l'Institut International de la Pensée Islamique* (International Institute of Islamic Thought, IIIT France) où il a suivi le cursus du LMD d'études Islamiques interdisciplinaires.



## Compte rendu de la participation de Ridha Chaïbi au colloque "Censure et autocensure dans le discours islamique"

# Compte rendu

Lors du colloque, « **Censure et autocensure dans le discours islamique** », organisé à l'IIIT France en décembre 2007, Ridha Chaïbi est intervenue sur le thème de « l'évolution historique des formes et expressions de la censure et de l'autocensure ».

Dans son intervention, il s'est attaché à présenter la réalité et les aspects de la censure sur les plans philosophique et psychologique, au cours de l'histoire.

Constatant que la demande de vérité réside dans la nature même de l'être humaine, il a considéré que la censure peut être mise en corrélation avec un certain retour du refoulé, à une demande insatisfaite qui amène l'homme à rechercher constamment la vérité. Selon Ridha Chaïbi, parallèlement à la quête universelle de l'Homme pour trouver la vérité et les réponses à ses questionnements existentiels éternels, la censure peut se présenter comme un ciment social dans la mesure où des valeurs sociales et morales sont indispensables aux hommes pour vivre ensemble. Il a ainsi expliqué que les limites imposées par la censure, création humaine, changent de nature et de grandeur avec l'histoire. Dans cette perspective, a conclu Ridha Chaïbi, la tendance moderne serait plutôt à la recherche de la construction de la vérité en évitant le plus possible la censure.



# *Les cahiers de l'Islam*





## Ridha Chaïbi, *Le libéralisme et le défi du pluralisme*

Texte de l'intervention de Ridha Chaïbi lors du colloque intitulé Pluralisme et Reconnaissance (2008)

*Acte du colloque Pluralisme et Reconnaissance, (éd. IIIT France, 2008, p.131-142). Colloque organisé par l'Unesco et l'IIIT France à Paris du 22 au 24 juin 2006.*

Le pluralisme social et culturel, pluralisme des valeurs et des intérêts, est à l'évidence l'une des caractéristiques marquantes des démocraties libérales. Toutefois, si l'expression plurielle des opinions et des modes de vie peut être synonyme de richesse, elle est aussi source de conflits. Si la liberté d'association constitue l'un des piliers des droits fondamentaux, comment l'Etat libéral doit-il réagir face à des minorités (culturelles, religieuses, politiques ou autres) dont les systèmes de valeurs sont clairement anti-démocratiques et anti-libéraux ? Comment peut-il justifier son intervention pour protéger des « victimes » qui ne réclament pas son secours ?

J'essaierai dans un premier temps de tracer brièvement le schéma du débat actuel sur ce sujet. Ensuite, je tenterai de résoudre la question à travers une relecture du principe absolu de la liberté de l'un des pères fondateurs du libéralisme, le philosophe anglais John Stuart Mill.

Daniel Weinstock distingue trois points de vue sur la question : les

perfectionnistes, les pluralistes et les associationnistes.

Les défenseurs de la première théorie placent l'autonomie au centre de la doctrine libérale. Contrairement à la société traditionnelle qui fige l'individu dans un statut prédestiné par l'accident de la naissance, la société libérale veille à ce que chacun de ses membres puisse choisir sa propre destinée. L'Etat libéral se doit donc de renforcer l'autonomie de ses citoyens et d'intervenir à chaque fois que celle-ci se trouve menacée. Le deuxième point de vue, celui des pluralistes, met en exergue le pluralisme moral qu'il considère comme l'essence même des sociétés libérales. Sans

méconnaître la valeur de l'autonomie individuelle, les pluralistes placent au même niveau les autres modes de vie fondés sur le respect des traditions, des valeurs communautaires ou de l'autorité religieuse. A moins de se dénaturer, l'Etat libéral doit donc tolérer et traiter sur le même pied d'égalité les différents systèmes de valeurs.



Le troisième point de vue, celui des associationnistes, brandit le sacro-saint principe libéral de la liberté d'association.

Comme les perfectionnistes, les associationnistes pensent que la démocratie libérale permet aux individus de concevoir leur *way of life* comme bon leur semble. Cependant, alors que les premiers insistent sur le processus du choix autonome, les seconds ne s'intéressent qu'à son résultat. Si l'Etat libéral respecte cette autonomie, il se doit par conséquent de respecter aussi ses fruits.

Il doit donc se garder d'intervenir dans les affaires internes des minorités. Autrement, il contredirait son attachement au principe de la liberté d'association. Il existe deux formes d'association : ou l'individu choisit lui-même de s'associer à d'autres (comme s'inscrire dans un club sportif, une association culturelle, etc.), ou il appartient, par le hasard de la naissance, à un groupe. La notion d'autonomie ne s'applique qu'au premier cas.

Dans le deuxième, (appartenance religieuse, nationale), la relation qui lie l'individu au groupe est très forte et si complexe qu'il n'ose que rarement la briser. L'appartenance religieuse ou nationale offre le cadre dans lequel l'autonomie du choix peut s'exercer ; mais ce cadre est très rarement mis en doute. Renier sa religion ou sa nationalité est par conséquent considéré comme un acte grave et dramatique.

Si la minorité met des garde-fous pour empêcher ses membres de désertir, la majorité ou même les grandes minorités n'ont pas ce souci. Ils n'ont pas des polices pour ramener les brebis égarées à leurs troupeaux ; leur grand nombre suffit à garantir leur survie.

Jeff Spinner-Halev considère que l'appartenance à un groupe, que ce soit un choix autonome ou dicté par notre conscience, est compatible avec le principe libéral de la libre association, tant que l'individu a la faculté de changer d'avis. Halev ignore ou ne semble pas tenir compte de la pression très forte que le groupe

fait peser sur l'individu, en fait elle est si forte que le sujet perd cette faculté de critiquer. L'individu n'est plus un sujet libre mais un membre complètement conditionné.

La thèse pluraliste pose un problème de fond : si comme l'écrit John Gray, nous pouvons concevoir le libéralisme comme un *modus vivendi* entre les différents groupes, un mécanisme d'arbitrage pour réconcilier les exigences de valeurs antagonistes ; si toutes les valeurs se valent, au nom de quel principe devons-nous être tolérants ? L'argument pluraliste met en relief le fait que la pluralité des modes de vie sert de ressources intarissables offrant aux citoyens la possibilité de comparer pour mieux choisir. L'expérience nous montre cependant les limites de cette idée. Pour juger ou agir, les groupes ethniques et religieux n'ont de référence que leurs propres systèmes de valeurs. Le pluralisme des modes aide moins l'individu à émigrer vers un autre groupe qu'à faire évoluer le sien. Plutôt que de sortir du groupe et payer un prix psychologique très fort, on tente souvent de le réformer.

Par ailleurs, la thèse perfectionniste se trouve confrontée à un dilemme : si le critère de l'autonomie consiste à agir conformément à une échelle de valeurs, les membres des groupes sectaires excellent dans cet exercice. Si, maintenant, on y ajoute l'expression : « à condition de pouvoir former et soumettre à

l'examen critique son propre plan de vie, de forger sa « conception du bien » et de s'y référer dans toute circonstance », on exclut de facto la grande majorité des acteurs moraux. A force de tout planifier, à force de se conformer à des règles trop rigides, on s'éloigne de l'idéal libéral, synonyme d'ouverture. D'ailleurs, en poussant jusqu'au bout cette définition du libéralisme, l'orthodoxie religieuse devient le porte drapeau de cet idéal. Aussi, l'« *exit rights* » sur lequel insiste les perfectionnistes ne suffit pas à lui seul certifier l'autonomie individuelle. Il n'est pas sûr qu'en laissant à l'individu le choix entre rester au sein de son groupe identitaire non démocratique et le renier, celui-ci choisisse la dernière solution.

Que fait l'Etat libéral face à des minorités aux normes autoritaires et intolérantes ? La question demeure entière.

Pour Daniel Weinstock, la question est mal formulée. Au lieu de dissenter, suggère-t-il, sur le code de conduire à adopter face aux minorités non libérales, nous devons essayer de comprendre pourquoi et comment ces minorités se sont-elles enfermées dans leurs logiques isolationnistes, dans ce que Schachar appelle « un culturalisme réactif » ? Weinstock pointe du doigt deux problèmes responsables de ce comportement réactif : le problème de l'Histoire, (l'esclavage, le passé colonial, privation des droits civiques des indigènes) et le facteur du

nombre (la menace de l'extinction). Pour y remédier, il suggère une réforme électorale permettant une représentation politique des minorités, la neutralité de l'Etat pour un traitement égalitaire de tous dans un contexte multiculturel et des commissions pour rétablir la vérité et œuvrer à la réconciliation.

Tout en reconnaissant la justesse de ce diagnostic, et en supposant que la majorité accepte ce projet, rien ne garantit que les minorités conformistes, longtemps ghettoïsées, changent de comportement. Ainsi, la question « Que faire ? » s'impose toujours.

Je tenterai d'y répondre, en proposant une relecture de John Stuart Mill qui permet d'esquisser une solution compréhensive et plus efficace. Sans perdre de vue l'idéal libéral, Mill rappelle la complexité de la réalité sociologique et propose une application hiérarchisée de son principe absolu de la liberté. Dans ce que j'appelle la « dimension abstraite » de son essai *On liberty*, Mill fait abstraction de la réalité politique, sociale et économique et s'adresse « à l'homme en tant qu'être susceptible de progrès » [1]. Il prédit les conséquences à long terme de l'effort éducatif et du respect strict et durable du principe de la liberté. Le public sera beaucoup plus ouvert, tolérant et plus cultivé. Aussi, à force de débattre avec autrui, on finit par mieux le comprendre. La société plurielle, sous l'effet de la délibération publique,

prendra conscience non de son devoir de tolérer l'existence de ses composantes mais de son intérêt à protéger leurs différences. Il n'est pas question d'ordre social simplement ; mais de ce que je suis tenté d'appeler « l'élan vital » du vivre ensemble. Le progrès de la découverte scientifique – selon Mill toujours – fera régresser l'influence des préjugés populaires et religieux [2]. Par conséquent, l'individu sera de plus en plus libre et, conscient de ce bien supérieur, il mettra sa liberté au profit de son propre bonheur, de celui de son prochain et de l'humanité toute entière [3].

Si les guerres et les crises en tout genre qu'à connues le XXème siècle, dont les progrès techniques étaient au contraire un élément aggravant, semblent opposer un démenti affligeant à l'optimisme naïf de Mill, son principe de liberté ne s'en sort pas entaché. Ce principe « absolu » n'est pas une règle de conduite qu'on peut appliquer absolument et rigoureusement à toute société démocratique. C'est, plutôt, une règle à laquelle ces sociétés et l'humanité entière doivent aspirer. C'est un principe en devenir. Il commence à germer dans les sociétés « capables de s'améliorer par la libre discussion entre individus égaux » [4]. Puis, il se développe progressivement avec les sociétés démocratiques « libres » [5] qui respectent « globalement » [6] les libertés [7] de conscience, d'expression, de publication, la liberté des goûts et des occupation ; ainsi que la

liberté d'agir à notre guise – tant qu'on ne nuit pas *directement* à autrui-, de risquer toutes les conséquences qui en résultent et de d'associer avec autrui dans « n'importe quel but » [8]. Enfin, dans sa forme la plus complète et la plus absolue, le principe de la liberté est un projet à réaliser, un « vœu » à accomplir. Le principe absolu exige, Mill l'écrit, une société « complètement libre » [9], une société où toutes ces libertés j'ai citées « sont absolues et sans réserves » [10].

Evidemment, il ne s'agit nullement dans l'esprit de Mill de la société anglaise victorienne, celle-là même dont il dénonçait la décadence, l'intolérance et le conformisme [11]. Il s'agit encore moins pour lui des autres sociétés européennes [12]. Même aux Etats-Unis, « qui ont la société et le gouvernement les plus démocratiques » [13], où le système administratif est décentralisé et où l'individu est beaucoup plus entreprenant qu'en Europe, la « tyrannie de la majorité », comme l'appelle A. de Tocqueville, réduisait au silence les minorités politiques et radicales. En fait, du temps de John Stuart Mill, aucune société [14] ne correspondait à sa définition de la société « complètement libre ». En conclusion donc, cette société n'était que pure abstraction. C'est un idéal vers lequel Mill espère bien orienter le « combat » historique qui oppose la liberté à l'autorité. Sa réalisation dépendra, par exemple, du genre d'éducation aux nouvelles

générations, du système politique et économique [15] qu'on adoptera, de ce que sera la situation du développement social, intellectuel et économique de la classe ouvrière.

Je pense même que, dans l'esprit de Mill, - c'est au moins ce que semble suggérer son intérêt pour « le progrès » et le « développement » de l'Europe- la réalisation de la « société complètement libre » ne dépendra pas seulement de la bonne volonté de ses membres mais aussi de la bonne volonté des sociétés environnantes. Un danger extérieur, la guerre froide entre les deux blocs communiste et capitaliste ou encore la guerre contre le terrorisme l'ont bien démontré, peut justifier beaucoup d'interventions de l'Etat libéral dans la vie privée de ses citoyens ; interventions qui, en temps de paix, seraient inconcevables ou, du moins, complètement injustifiables (je pense ici aux mesures restrictives contre la communauté japonaise aux Etats-Unis après les attaques de Pearl Harbor et contre la communauté musulmane après les attaques du 11 Septembre. Je pense aussi à la légitimation des écoutes téléphoniques et aux lois anti-terroristes votées aux Etats-Unis, suivies par presque tous les Etats démocratiques Occidentaux.)

Mais, en attendant l'avènement de la société libérale promise, parfaitement harmonieuse, il faut résoudre les conflits d'intérêts et de valeurs qui opposent la majorité aux minorités ou les

individualités dissidentes à leurs groupes conformistes. Pour cela, Mill jette les bases d'une solution qui sera reprise et développée après lui. On pourrait brièvement la résumer en trois points :

Le premier est d'ordre politique. Toute démarche de résolution de conflit, toute recherche de consensus rationnel, doit reposer non sur un rapport de force mais sur l'idée de citoyenneté commune qui est le fondement même de la démocratie. Cette idée fait d'abord référence à un statut juridique défini par une série de droits et de responsabilités, mais elle réfère plus largement aux droits fondamentaux par lesquels les démocraties libérales expriment leur engagement moral et politique en faveur de l'égalité des personnes. L'idée de citoyenneté commune implique alors que tout citoyen a un droit à la reconnaissance de cette égalité fondamentale et, en retour, l'obligation de reconnaître cette égalité à tout autre. Le deuxième point est d'ordre épistémologique. Tous les hommes reconnaissent sans difficulté qu'ils sont, de nature, faillibles. Mais, leur faillibilité est loin de gagner dans leur jugement pratique le poids qu'ils lui accordent en théorie. Reconnaître notre faillibilité signifie que toutes nos idées et nos croyances sont provisoires, qu'elles sont aussi relatives que celles des autres, et que le seul moyen de vérifier leur véracité est de s'assurer qu'aucune opinion contraire n'a été négligé.

Cela signifie aussi qu'il n'existe aucune assise rationnelle à la censure des opinions dissidentes. D'où cette phrase célèbre de Mill : « Si tous les hommes moins un partageaient la même opinion, ils n'en auraient pas pour autant le droit d'imposer silence à cette personne, pas plus que celle-ci, d'imposer silence aux hommes si elle en avait le pouvoir » [16]. La libre discussion entre individus égaux ou « démocratie délibérative » impliquant l'ouverture des procédures de formation de l'opinion et de la décision politique à un échange discursif de raisons entre citoyens, s'impose comme seul moyen d'atteindre ce que Habermas appelle un « consensus rationnel ».

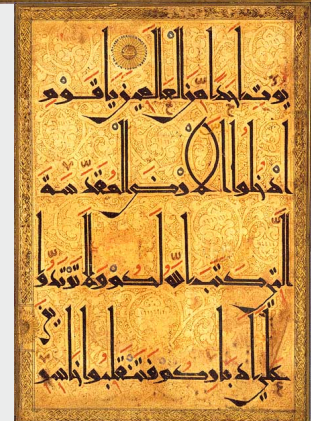
Cet argument se confronté à deux objections majeures : « Les discussions portant sur les questions morales et/ou éthiques, objecte Dominique Leydet, risquent le plus souvent de mener à une impasse, et cela d'autant plus qu'il nous faut aussi prendre en compte, au delà des difficultés de jugement proprement dites, les contraintes empiriques, notamment d'information, de ressources, et de temps, qui entourent la recherche du consensus » [17]. Pour parer à cette difficulté, sans toutefois renier l'utilité de la délibération publique, Leydet propose le « compromis », un mécanisme intermédiaire qu'elle situe entre le marchandage et la délibération. Aussi, pour Hervé Pourtois, la focalisation sur la quête d'un consensus rationnel risque de faire apparaître le concept de



démocratie délibérative trop abstrait. Les minorités culturelles ne demandent pas seulement que leur discours soit entendu ou même débattu mais surtout que leurs pratiques et leurs modes de vie soient reconnus et protégés. De surcroît, la forme d'argumentation prônée par les théoriciens de la démocratie délibérative ne serait pas neutre et pourrait contribuer à la reproduction d'une domination culturelle qui opprime ces minorités. Elle fragiliserait davantage leur position qu'elle ne l'améliore. « [...] il est tout aussi vrai, écrit-il, que dans certaines circonstances, l'expression publique de raisons peut générer de la mésestime qui à son tour inhibe et handicape la participation au débat public. ». En guise de solution, il recommande de manier avec prudence les arguments ad hominem qui mettent en question les aptitudes de certaines personnes à poser des jugements, à argumenter ou à contribuer à la vie sociale, ce que J. Rawls aurait appelé « un devoir de civilité » [18]. Selon Hervé Pourtois, l'aptitude et la disposition des citoyens à entrer dans le processus délibératif présuppose des formes de reconnaissance pré délibératives.

Le troisième point de la solution millienne, d'ordre sociologique, confirme la nécessité du compromis. A mesure que progresse la délibération publique et que le consensus rationnel gagne du terrain, minorités et majorité sont appelées à rechercher des

compromis provisoires dont la discussion se charge de pousser toujours plus loin leurs limites. Les applications de son principe absolu de la liberté dans le chapitre V de son essai font apparaître de nombreuses exceptions. L'élasticité de la limite de la liberté, « ne pas nuire à autrui », permet en effet son accommodation aux données objectives de la réalité sociologique changeante. Là où les théoriciens de la démocratie délibérative cherchent un socle de principes communs, un consensus rationnel, au dessus de toute discussion, Mill défend l'idée d'une société beaucoup plus ouverte. Si la délibération publique avec ses difficultés et ses imperfections permet à un moment donné l'émergence d'un consensus sur un ou quelques principes, rien n'empêche de questionner à tout moment cette vérité qu'on croit établie.





## Notes

[1] Ibid., p.76. Dans *L'Utilitarisme*, Mill considère que « Les corollaires du principe de l'utilité, comme les préceptes de tous les arts pratiques, [notamment la rivalité des intérêts] sont susceptibles d'un progrès indéfini, et, lorsque l'esprit humain est en progrès, ces perfections sont incessants. » p.79

[2] Cf., « Utilité de la religion », in *Essais sur la religion*, p.111.

A mesure que les hommes progressent, ils renoncent au seul avantage que leur promet la religion « surnaturelle » et que la religion de l'Humanité ne permet pas, à savoir la promesse de l'immortalité. « Il me semble non seulement possible, mais probable, que dans une condition supérieure et surtout plus heureuse de la vie humaine, ce ne serait pas l'anéantissement, mais l'immortalité qui serait insupportable ; et que l'homme, bien que content du présent et nullement pressé de le quitter, trouverait une consolation et non une cause d'affliction à penser qu'il n'est pas enchaîné pour l'éternité à une existence consciente qu'il ne saurait être sûr de vouloir toujours conserver. » Ibid., p.115.

[3] Selon Mill, cet individu « parfait » s'élèvera par sa noblesse morale au-dessus des fondateurs de l'utilitarisme (Bentham), de l'idéalisme (Socrate) et du moralisme politique (Marc Aurèle). Il sera, cela n'enlève rien à ses critiques de la religion surnaturelle, une sorte de « réincarnation » morale de Jésus Christ. « Il me semble que l'idéal propre à l'existence humaine serait tout autre que cet idéal de fantaisie, sans être pour cela moins poétique : ce serait tout autre que cet idéal d'une personne complète dans toutes ses facultés, propre à toutes les tâches et à toutes les épreuves de la vie, mais qui les remplirait avec une grandeur d'âme, une force de raison et une tendresse de cœur très au-dessus de ce qui a lieu maintenant, sauf peut-être chez les plus admirables caractères dans leurs moments de plus grande exaltation. Si cet idéal a jamais été offert au genre humain c'est dans le Christ, et je ne sais pas ce qu'on pourrait demander de mieux soit à un homme soit à une femme sous le rapport du perfectionnement moral que de lui ressembler. » Mill à Frédéric Mistral, (Avignon, 6 Octobre 1869), in, *The later letters*, op. cit., vol. XVII, letter n°1482, p.1646. (Lettre rédigée en français).

[4] *De la liberté*, p.75.

[5] Ibid., p.79.

[6] Ibid.

[7] Cf., Ibid., pp.78 ; 79.

[8] Ibid., p.78.

[9] Ibid., p.78.

[10] Ibid.

[11] Cependant, l'égoïsme culturel et le conformisme moral ne semblent pas être absolument mauvais pour John Stuart Mill. Cette intolérance est condamnable pour son soutien du despotisme dans le combat historique qui oppose « la liberté » à « l'autorité ». En revanche, elle se révèle salutaire et même un facteur de progrès pour le rôle qu'elle tient dans le « combat des valeurs » que les sociétés civilisées mènent contre les sociétés barbares ou semi-barbares : « Les Anglais sont probablement les mieux à même de régner sur les nations barbares et semi-barbares, comme celles de l'Est ; parce que, de tous les peuples civilisés, les Anglais sont précisément le peuple le plus inflexible sur ses valeurs et le plus attaché à ses propres coutumes. Tous les conquérants précédents de l'Orient se sont laissés séduits et absorbés par celui-ci. Ils ont adopté ses modes de vie et ses coutumes au lieu de lui communiquer les leurs. C'est le cas des Portugais et des Français. Ce ne sera pas le cas de John Bull. S'il avait un pied en Inde, il gardera toujours l'autre pied sur la côte anglaise. » « Diary », 26 Janvier 1854, *Journals and debating speeches*, in *Collected Works of John Stuart Mill*, vol. XXVI, p.647.

[12] « De cette façon, un pouvoir central, despotique en principe, quoique généralement très restreint en pratique, fut le principal instrument qui fit franchir au peuple une phase nécessaire du progrès, dont, selon toute apparence, il n'aurait jamais pu approcher avec un gouvernement véritablement représentatif. Il y a des parties de l'Europe où la même œuvre est encore à faire, et n'a aucune chance d'être accomplie par d'autres moyens. Rien autre chose qu'un gouvernement despotique, ou un massacre général, ne pourrait effectuer l'émancipation des serfs dans l'empire russe. » Le gouvernement représentatif, p.92.

[13] *De la liberté*, p.196.

[14] Mill le mentionne expressément dans sa *Logique* : « Enfin, il [le sentiment d'allégeance ou loyauté] peut aussi, et c'est



vraisemblablement la seule forme sous laquelle il existera dans l'avenir, s'attacher aux principes de la liberté individuelle et de l'égalité politique et sociale, réalisés dans des institutions qui jusqu'à présent n'existent nulle part ou n'existent qu'à un état rudimentaire ». Système de logique, op. cit., tome II, p.523. Je souligne.

[15] On rappelle rarement que John Stuart Mill, comme Karl MARX et contrairement à beaucoup de libéraux, associe fermement les libertés politiques de l'individu à sa « sécurité » économique, à l'assurance que l'usage de sa liberté d'expression ou d'agir ne soit jamais altéré par sa crainte d'être privé de son travail ou de ses moyens de subsistance. « [...] il revient au même que les hommes soient emprisonnés qu'empêchés de gagner leur pain. Ceux dont le pain est déjà assuré et qui n'attendent la faveur ni des hommes au pouvoir, ni d'aucun corps, ni de public, ceux-là n'ont rien à craindre en avouant franchement n'importe quelle opinion si ce n'est le mépris ou la calomnie, et, pour supporter cela, point n'est besoin d'un grand héroïsme. Il n'y a pas lieu d'appeler ad misericordiam en faveur de telles personnes. » (De la liberté, op. cit., p.108). Une société en proie au chômage, dont les salariés vivent dans la crainte de l'exclusion et de la faim, n'est pas une société « complètement libre », quand bien même elle déclarait tous ses membres égaux et leurs droits d'expression et d'agir absolus.

[16] *De la liberté*, p.85.

[17] Dominique Leydet, « Pluralisme et compromis », acte du colloque *Les raisons du compromis. Pluralisme et justice sociale dans l'espace démocratique*, Paris, 2004.

[18] John Rawls, *Political Liberalism*, Columbia University Press, New-York, 1993, p.217.



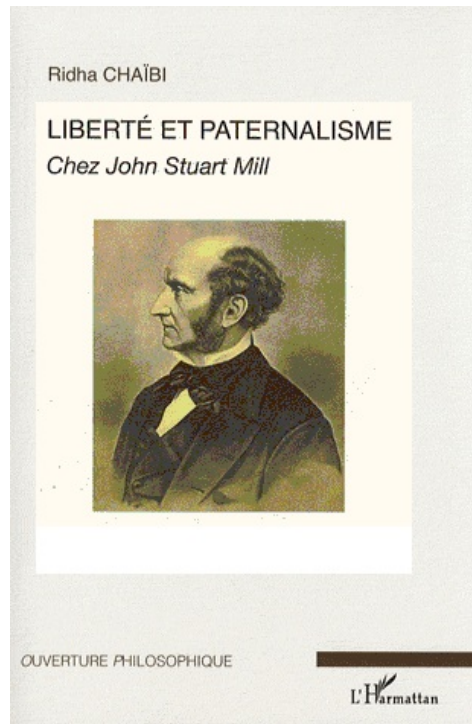
Commentaire de Françoise Duthu, une ancienne élève de Ridha à l'IIIT France, sur cette photo : « *il y a tellement de nuances dans cette image qui expriment ce qu'il était. Ce sourire subtil, cette réflexion en marche... Si présent, si dense, si profond, si droit...* »

(source : <http://www.saphirnews.com>).

## Ridha Chaïbi, *Liberté et paternalisme chez John Stuart Mill*, par Armand Guillot, docteur en philosophie et spécialiste de John S. Mill

Le livre de Ridha Chaïbi, *Liberté et paternalisme chez John Stuart Mill*, est une étude de la définition et des limites du principe de liberté individuelle, tel qu'il est formulé dans *On liberty*. En se référant à cet ouvrage, qu'il s'agit de replacer dans l'ensemble de l'œuvre, l'auteur entend déterminer si ce principe est réellement, comme l'affirme John Stuart Mill, « très simple » et « absolu ». Dans ce contexte, le « paternalisme » doit être compris comme le principe qui justifie l'intervention d'une puissance extérieure dans la conduite d'un individu, soit pour l'empêcher de se nuire à lui-même, soit pour qu'il contribue positivement à son propre bien. Le terme de « paternalisme » ne doit pas masquer la diversité des modes d'intervention possibles. Ainsi, on peut agir sur la conduite d'un individu, par exemple, par l'information et le conseil. Dans ce cas, il n'y a aucune raison de s'opposer au paternalisme au nom du principe de liberté. Mais l'intervention peut prendre la forme de la contrainte. Or, lorsque l'information et le conseil sont impossibles ou inefficaces, cette contrainte peut s'avérer légitime selon John Stuart Mill. La difficulté est alors de déterminer comment le principe de liberté individuelle peut être à la fois « absolu » et limité par le principe

paternaliste.



**Editeur :** L'Harmattan (2008)  
**Collection :** Ouverture philosophique  
**Nombre de pages :** 340 pages

Confronté à cette difficulté inhérente à *On Liberty*, l'auteur souligne que l'utilitarisme rend inévitable la justification du paternalisme. Ce dernier n'est en effet que la prévention des peines qu'un individu s'inflige à lui-même, or, de telles peines ne peuvent pas être exclues du calcul d'utilité, elles feront nécessairement partie de la somme totale des peines qu'il s'agit de minimiser. Le problème, précisément déterminé, est donc de penser une forme de

paternalisme compatible avec un principe « absolu » de liberté individuelle. La force de l'ouvrage est alors de mettre en évidence la cohérence de la pensée de John Stuart Mill, et de ne pas la réduire à un libéralisme inabouti ou inconséquent, en montrant qu'il y a bien une solution utilitariste aux difficultés soulevées par le principe paternaliste. Ainsi, l'utilitarisme impose notamment de prendre en compte le « coût » de l'intervention paternaliste, ce qui entraîne une limitation de celle-ci ; limitation qui se révèle, par ailleurs, bien plus grande que celle qui serait nécessaire dans la simple application du critère libéral d'un « consentement idéal ». En effet, dès lors qu'une intervention paternaliste est jugée conforme à l'intérêt à long terme d'un individu, il est toujours possible de feindre le « consentement » de ce dernier, en tant qu'il est un être rationnel. Comment un tel être pourrait-il, en effet, ne pas consentir à ce qui est conforme à son propre intérêt ? On le voit, avec un tel critère, les limites du paternalisme deviennent problématiques. A l'opposé, les critères utilitaristes imposeront toujours, par exemple, de privilégier l'information et le conseil à la coercition et à la manipulation, en tant que ces dernières formes d'intervention sont particulièrement « coûteuses

». A cela s'ajoute le principe, défendu par John Stuart Mill, selon lequel l'individu est toujours le meilleur juge de ses intérêts, c'est-à-dire de ses besoins et de ses préférences. Ce qui implique que le paternalisme ne peut être justifié que dans les cas où l'action, que l'on se propose d'empêcher, s'accompagne de l'ignorance des circonstances dans lesquelles elle se déroule, ou des conséquences qu'elle doit engendrer.

Selon l'auteur, le paternalisme n'est qu'une manière de limiter la liberté d'action au nom du principe d'utilité. Ainsi, penser les limites du paternalisme revient à penser les limites de l'intervention utilitariste en général. Mettre en évidence la cohérence de la thèse de John Stuart Mill, lorsqu'il s'efforce de concilier le principe d'une liberté absolue et l'application rigoureuse du critère d'utilité, signifiera donc mettre en évidence la cohérence et l'autosuffisance de la position utilitariste elle-même. C'est donc bien ce que l'auteur s'efforce de faire en montrant que le principe « très simple » et « absolu » de la liberté n'est pas contraire au principe d'utilité, et que la théorie qui en résulte ne nécessite pas, pour être rendue cohérente, le recours à des principes extérieurs à l'utilitarisme.

La discussion du principe paternaliste permet également à l'auteur de préciser la relation de John Stuart Mill au socialisme.

*On Liberty* est un ouvrage libéral, une défense de la liberté individuelle contre l'intervention de la société et de l'Etat. Dès lors, insister sur cet ouvrage doit inévitablement conduire à percevoir comme une incohérence la proximité des thèses de John Stuart Mill et des thèses socialistes. Pour autant, l'auteur ne se limite pas à répéter les arguments libéraux de *On Liberty*, tout en ignorant le reste de l'œuvre de John Stuart Mill, il entend au contraire démontrer que le libéralisme que l'on attribue à ce dernier n'est pas seulement l'effet d'un parti-pris de lecture, ou d'une approche partielle de son œuvre. Ainsi, il souligne notamment la défense constante de la concurrence par John Stuart Mill. Selon ce dernier, la concurrence est le ressort de l'activité et du développement des facultés supérieures, et tout ce qui l'entrave favorise au contraire l'oisiveté, l'inaction intellectuelle. Toutefois, dans la société idéale de John Stuart Mill, la concurrence entre les individus ne doit pas avoir pour but l'enrichissement personnel ou la domination. Il doit y avoir une autorégulation du désir de richesse, et la société doit finalement réaliser un « état stationnaire », c'est-à-dire une stagnation délibérée et entretenue artificiellement de la population et de la production. Quoi qu'il en soit de l'idéal de John Stuart Mill, il ne peut pas, selon l'auteur et pour les raisons évoquées précédemment, être qualifié de « socialiste ». Si le socialisme a pu

ponctuellement séduire John Stuart Mill, cela n'irait jamais jusqu'à une adhésion réelle et conséquente (comment, en effet, rendre compatible une telle adhésion et la défense permanente de la concurrence ?).

Dans son ouvrage, l'auteur s'attache donc à corriger les fausses interprétations du principe de liberté proposé par John Stuart Mill, celles qui le confondent avec un principe d'indifférence et d'égoïsme, comme celles qui l'érigent en principe antidémocratique et élitiste. Dans ce travail, on peut regretter que le cas des « barbares » soit délaissé. Ainsi, l'auteur souligne bien que les enfants et les barbares sont exclus de l'application du principe « absolu » de liberté. La situation des enfants fait alors l'objet d'une étude spécifique, mais celle des barbares est ignorée. Or, par la suite, l'auteur s'attache à distinguer le principe « absolu » et « très simple » de la liberté, de son application nécessairement relative et complexe, pour souligner que le principe doit être adapté à la « spécificité culturelle » et « au degré de progrès » des différentes sociétés concernées. Si cela explique effectivement ce qui pourrait autrement apparaître, dans la défense d'un principe « absolu » de liberté, comme un ensemble d'incohérences ou d'insuffisances de la part de John Stuart Mill, il resterait à s'interroger sur le bien-fondé de la distinction entre sociétés « civilisées » et « barbares », sur la définition des sociétés « barbares » comme « incapables de progresser par la libre discussion entre

individus égaux », sur la différence de traitement qui résulte d'une telle distinction... N'est-il pas réellement antidémocratique et élitiste de réserver l'application du principe de liberté aux sociétés que l'on jugera « civilisées » ? L'ouvrage ne répond malheureusement pas à cette question.

Enfin, dans son effort pour souligner que John Stuart Mill n'ignore pas la dimension sociale de l'individu, et qu'en conséquence le principe de liberté n'est pas un principe d'égoïsme, l'auteur oppose régulièrement « l'utilitarisme atomique » de Bentham, et « l'utilitarisme organique » de John Stuart Mill. Or, la relation entre les individus, ou entre les groupes sociaux, est un élément essentiel de l'utilitarisme benthamien. A l'opposé, John Stuart Mill s'efforce de promouvoir la notion de « caractère » individuel ou national, ce qui le conduit régulièrement à appréhender l'individu ou la nation isolément, en dehors des relations qui les constituent. L'opposition proposée par l'auteur entre deux utilitarismes, « atomique » et « organique », apparaît donc injustifiée dès lors que l'utilitarisme « atomique » est attribué à Bentham, et, d'une manière générale, elle appelle au moins une justification plus développée, dans la mesure où elle ne peut en aucun cas apparaître comme une évidence ou comme un acquis.

## Arnaud Guillot

professeur agrégé de philosophie. Après un master de philosophie consacré à « La notion de peuple dans la philosophie de Jeremy Bentham », et en préparation d'une thèse, il poursuit ses recherches sur cette notion. Il étudie plus précisément la manière dont un peuple, mais aussi les individus qui le composent, sont constitués par les différentes relations de pouvoir dans lesquelles ils se trouvent engagés.

**Source** : article publié avec l'aimable accord de la "Revue d'études benthamiennes". **Site** : <http://etudes-benthamiennes.revues.org>



*Les cahiers de l'Islam*



# Les cahiers de l'Islam

Soutenir *Les Cahiers de l'Islam*

## Dons

Les Cahiers de l'Islam est un média indépendant animé par des bénévoles. Pour assurer notre développement tant au niveau technique que rédactionnel, nous comptons sur le soutien de nos lecteurs. En garantissant notre autonomie financière, ils nous permettent de poursuivre notre engagement pour une information libre et indépendante.

C'est pourquoi tout don sera le bienvenu.

Lien : <http://www.lescahiersdelislam.fr/>

## Les cahiers de l'Islam

Revue d'études sur l'Islam et le monde musulman

La Revue numérique - N°1 - Août 2013



### Sommaire

Éditorial, p.2

Rencontre, p.3

Des féminismes islamiques, p.5  
*par Zabira ALI*

Le Prophète de l'Islam, p.15  
*par Moshayidin Yahia*

La Foi, la Loi et la Voie, p.21  
*par Tariq OUBROU*

Livre : Le soufisme, p.27  
*par Éric Geoffroy*

## Déjà publié :

*Le premier numéro de la revue numérique « Les Cahiers de l'Islam »*

<http://www.lescahiersdelislam.fr>