

PERSO

Regards personalistes

N° 3 – Mai 2004

VERS UN ISLAM DES LUMIÈRES ?

- ◆ *Transcendance et normativité de l'humain – p. 3*
- ◆ *Georges Friedmann et le personalisme – p. 8*
- ◆ *Le Sujet en islam – p. 11*
- ◆ *Critique musulmane de la réification – p. 15*
- ◆ *Le Voile et la Bannière – p. 19*
- ◆ *Un musulman nommé Jésus – p. 21*

COMITÉ DE RÉDACTION

Rédacteur en chef et éditeur responsable :

Vincent TRIEST

Rédacteur en chef adjoint :

Aaron MUNDAYA BAHETA

Secrétaire de rédaction :

Sully FAÏK

Trésorier :

Robert HENDRICK

Équipe de rédaction :

Aïcha BOULBAYEM

Jean-Marc CUVELIER

Arlette LENOTTE

Cathérine-Marie LEROY

Marie-Noëlle LIVYNS

Jean-Pierre PLUMAT

Illustrations :

Jean-Pierre LEMAÎTRE

Mise en page :

MUSANGU Bende

Ont aussi contribué à ce numéro :

Marcel BOLLE DE BAL, Malek CHEBEL
et Mohammed TALEB

PERSO

est une publication de l'asbl C@PP,
Centre d'Action pour un Personnalisme Pluraliste

Le C@PP a pour but d'approfondir l'humanisme fondé sur les philosophies personnalistes et d'en développer les applications dans la société, sur le plan culturel, social, économique et politique.

L'association réalise son objet social notamment par :

- l'organisation de conférences et de forums d'échanges : *L'Atelier du Personnalisme* ;
- des publications ;
- un travail de réflexion et d'animation en équipe : *Le Carré personnaliste*.

CONTACTS

Vincent TRIEST, Président du C@PP
4, rue Capitaine J.-M. de Vismes
B- 1348 LOUVAIN-LA-NEUVE
Belgique

☎ : 00 32 [0] 10 45 52 50

Courriel : <vincent.triest@skynet.be >

PRIX

Au numéro : 2,5€

Abonnement à 4 numéros :

Belgique : 8€

Europe : 16€

À verser au compte de l'asbl

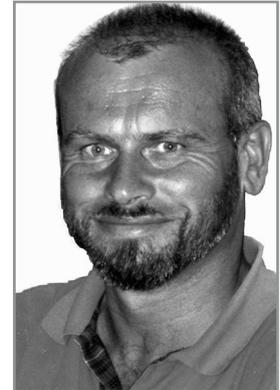
Centre d'Action pour un Personnalisme Pluraliste :

340-1826958-01

Iban BE43 3401 8269 5801 Code BIC : BBRUBEBB

RÉSISTER AUX « PURETÉS DANGEREUSES »

Les religions sont-elles facteurs de violence plutôt que de paix ? Nous avons tous à l'esprit les images sanglantes des attentats de Madrid. S'il y a un Dieu, comment une frange de ses adeptes peut-elle massacrer des innocents en invoquant son nom ? Bernard-Henri Lévy a livré une réflexion lucide sur ce paradoxe tragique, auquel aucune religion n'échappe, dans son livre *La Pureté dangereuse* (éd. Grasset 1994).



Depuis l'aube de l'humanité, le plus terrible grief qui nous oppose les uns aux autres n'est pas celui de la lutte pour la possession des choses. De cela nous pouvons encore nous arranger, vaille que vaille. Non, le vieux grief des origines, c'est le rejet de l'intolérable étrangeté de l'Autre, l'étranger qui met en question notre identité ou celui qui pense autrement. Que nous invoquions un dieu ou non – eh oui, il y a aussi des fanatismes laïques ! – les sirènes de la *pureté dangereuse* nous soufflent que posséder « la » vérité nous protégera de la mort qui nous guette.

Pour résister à ce chant des sirènes, nous devons sans cesse revenir à « la question de l'homme ». Pour les personnalistes, croyant en Dieu ou non, c'est-à-dire « croyant autrement », il faut plus que jamais s'intéresser à ce que disent les religions à propos de l'homme, en filigrane du discours sur Dieu. Il s'agit de relire leurs textes fondateurs en déchiffrant ce qu'ils racontent sur ce qui fait de nous des humains. Et aussi sur ce qu'ils ne racontent pas. Car, la religion étant désir de l'indicible, le « creux » l'emporte sur le « plein ». C'est la démarche que *Perso* propose ici, en compagnie de Malek Chebel et de Mohammed Taleb. Ils évoquent le personnalisme musulman dont les lueurs augurent d'un « islam des Lumières ». Une sacrée bonne nouvelle à l'heure où les fureurs de l'actualité donnent à penser que le « choc des civilisations » est inéluctable.

Vincent Triest, rédacteur en chef

TRANSCENDANCE ET NORMATIVITÉ DE L'HUMAIN

Aaron Mundaya Baheta

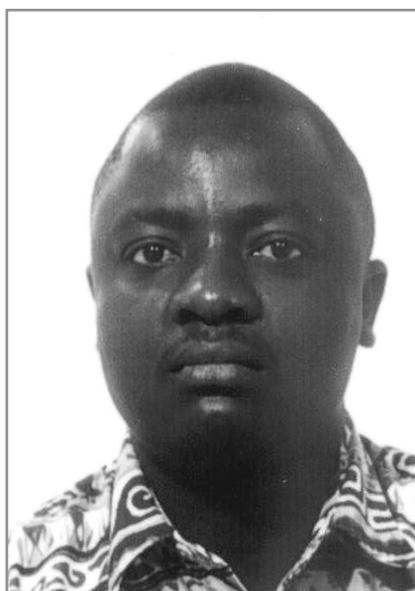
« *Transcendance et normativité de l'humain. Vivre et agir comme personne dans un contexte de pluralité culturelle* ». Cette réflexion touche à une question qui est aujourd'hui cruciale : celle de normes qui puissent fonder la nécessité, pour des individus libres et autonomes, différents les uns des autres, de vivre ensemble en vue de leur épanouissement mutuel, dans un contexte de diversité culturelle. À ce problème, il n'y a de solution que dans la « convocation » des individus à devenir non seulement « sujets »¹, mais surtout « personnes ». Une telle convocation suppose que chaque personne-sujet assume librement, comme un impératif absolu, l'exigence de valoriser l'humain et de lui rendre justice en soi-même et dans les autres. C'est là un enjeu majeur du personnalisme moderne².

À cette fin, il faut rendre compte de ce qui pourrait donner sens, pertinence et surtout force de conviction à une telle convocation. Cela permet d'éclairer le caractère normatif de l'humain, entendu non pas comme réalité empirique et comme disposition éthique de l'être-au-monde des personnes individuelles, mais comme transcendance. Avant d'élucider la transcendance de l'humain, doit être fondé le rapport de la pensée personnaliste à la pensée de la transcendance.

1. Penser la transcendance : un défi pour le personnalisme moderne

Le personnalisme moderne est à percevoir comme une pensée devant donner vie et force à l'espoir personnaliste dans le monde moderne d'aujourd'hui. Il devra y faire triompher l'exigence de l'humain afin de fonder autrement le lien entre personnes et servir de trame à une

certaine éthique de la discussion, permettant l'auto-crédation de soi des personnes dans des relations communautaires qui les ouvrent à la transcendance. On peut ainsi « s'interroger sur la pertinence d'un engagement personnaliste dans nos sociétés minées par le désenchantement et le découragement » (D. da Silva, 2001 : 23-24).



Aaron Mundaya Baheta, philosophe, rédacteur en chef adjoint de Perso

À nos yeux, la pertinence du personnalisme moderne ne peut tenir qu'à sa capacité théorique et pratique à ouvrir l'imaginaire de l'homme moderne à la perception de l'être humain comme liberté engagée dans le monde, dans la solidarité avec les autres, et comme incarnation des valeurs éternelles, seules susceptibles de le conduire à travailler pour le bien-être à la fois de lui-même et des autres. Il devra alors répondre à l'objectif de rendre possible la personnalisation, c'est-à-dire l'auto-crédation de soi des personnes, non plus à travers une incorporation aux exigences rationalistes et aux valeurs impersonnelles de l'universalisme de la raison moderne, mais à travers

l'incorporation à une transcendance qui libère l'homme, assure son autonomie, garantit son autodétermination et le responsabilise pour son existence autant que pour celle des autres.

Penser la transcendance de façon à mieux fonder le processus de personnalisation, à donner sa teneur à la praxis personnaliste et à rendre pertinent l'engagement personnaliste pour la cause de l'humain, dans le cadre de la société actuelle, reste ainsi un défi majeur pour cette pensée. Il s'agit d'élucider ce que représente cette transcendance sans s'enfermer ni dans une quelconque tradition religieuse ou culturelle, ni dans l'universalité idéologiquement affirmée de la raison moderne.

De cette manière, le personnalisme doit se démarquer de l'humanisme issu des Lumières, qui présuppose le souci de soi de l'individu face à l'autre et son affranchissement à l'égard de tout interdit et de toute volonté extérieure de contrainte ou d'obligation. Sinon, il ne saurait fonder l'ouverture à la transcendance comme condition fondamentale de l'engagement des sujets individuels à la cause de l'autre par-delà la recherche de leur bien-être propre, sur fond de valorisation de l'humain en eux et dans les autres. Pour cela, le personnalisme moderne doit penser la transcendance en terme d'horizon de sens qui parte de l'humain pour revenir à l'humain, sans sortir de son champ de pertinence en tant qu'exigence d'absolu.

2. De l'humain comme exigence d'absolu

Assumer l'exigence de l'humain comme exigence d'absolu c'est souscrire librement au projet de coexistence avec les autres, quelles que soient leurs différences par rapport au mode d'être au monde qui est le mien. Ce projet de coexistence ne peut être réduit à un simple projet de cohabitation pacifique ou de bon voisinage dans l'indifférence quasi totale vis-à-vis des autres. Car il suppose que chaque personne adopte un mode de vie qui le dispose à avoir de l'intérêt pour toute personne qui rencontre,

d'une certaine façon, sa trajectoire existentielle. Souscrire au projet de coexistence avec les autres revient donc à cultiver en soi-même l'ouverture altruiste aux autres, en étant amené à assumer les exigences qu'elle implique.

Cette ouverture implique trois faits majeurs : d'abord que la personne consente à agir selon une logique de vie non utilitariste ; une logique de vie qui rejette l'escamotage des exigences et des impératifs des vécus des personnes, considérées dans toute la complexité de leur être ou de leur existence. Cette logique est celle d'une authentique intersubjectivité, fondée dans l'ouverture mutuelle des sujets dans la communication et dans le dialogue, bien conscients à la fois de leurs différences respectives et de la nécessité d'être mutuellement présents dans l'appel et l'attente du sens, en vue de bâtir un espace de vie en commun et de bien-être pour tous.

Ensuite, que la personne reconnaisse l'humanité dans toute autre personne, comme ce qu'il a lui-même en partage avec les autres. Cette humanité ne se détermine pas seulement comme principe universel qui rend compte de ce à quoi tient essentiellement l'espèce humaine dans sa totalité, mais comme lieu focal à la fois de l'intériorité et de l'extériorité de la personne qui lui ouvre des possibilités de pensée et d'action créatrices pour lui-même et pour les autres.

La Transcendance qui nous est immanente, c'est le Divin qui nous habite.

Karlfried Graf DÜRCKHEIM, *L'Expérience de la transcendance.*

Ce à quoi nous ne pouvons pas atteindre, le transcendant, c'est notre patrie.

Simone WEIL, *Cahiers.*

Pour l'homme, l'Absolu est inéluctable. Il doit nécessairement posséder un Absolu. Sans un Absolu [...] l'être humain est incapable d'exister.

Wilfried DAIM, *Transvaluation de la psychanalyse – L'Homme et l'Absolu.*

L'humain a besoin d'accomplissement.

Isabelle FILLIOZAT, *L'Intelligence du cœur.*

J'appelle humain ce qui est transparent au divin.

Christiane SINGER, *Une passion – Entre ciel et chair.*

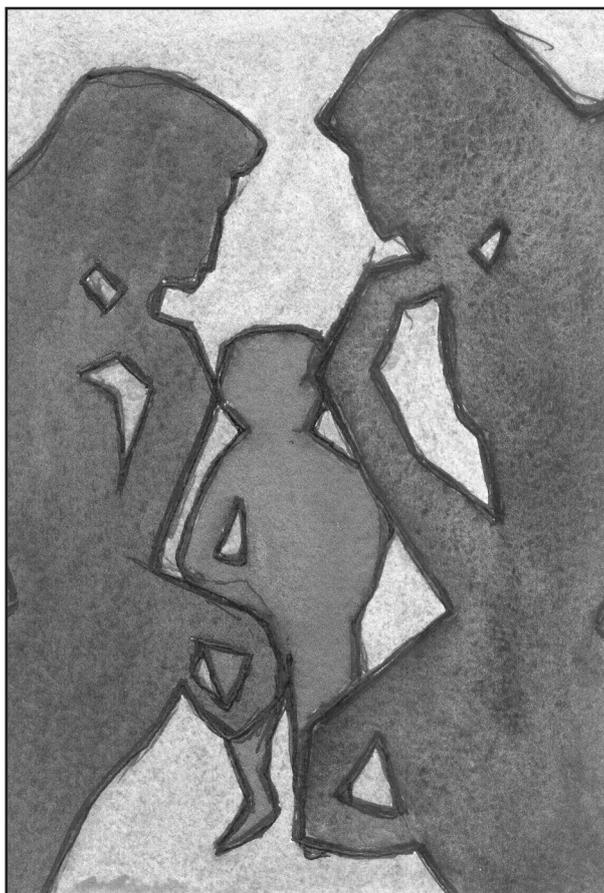
[...] l'humanité n'est pas une simple espèce naturelle : elle ne cherche pas à se maintenir en tant qu'espèce ; son projet n'est pas la stagnation : c'est à se dépasser qu'elle tend.

Simone de BEAUVOIR, *Le Deuxième Sexe.*

Enfin, que la personne s'oriente librement vers ce lieu de sens de l'existence, par-delà ses possibilités propres de pensée et d'action. Ce sens définit l'humain non pas comme réalité empirique et morale de l'être de toute personne, mais comme horizon de transcendance pouvant offrir aux différents sujets des raisons et des motivations d'action, allant dans le sens d'une valorisation de l'humain dans toute personne.

Ainsi, assumer l'exigence de l'humain c'est accepter librement de souscrire à des principes de vie et à des normes d'action prescrites par une transcendance pour donner sens à l'existence humaine, en soi-même et dans les autres, dans le cadre d'une relation aux autres à construire sous la forme d'une intersubjectivité authentique.

C'est dire que, pour nous, l'humain n'a de sens et ne devient normatif que perçu comme transcendance dans l'entrelacement des événements historiques constituant, de manière toujours relative et contingente, la trame de l'existence des personnes individuelles dans leurs contextes de vie et d'existence particuliers.



Les Penseurs

3. De la transcendance et de la normativité de l'humain

Il ressort, de ce qui précède, que l'humain ne devient normatif que s'il définit, pour toute personne engagée dans le projet de coexistence solidaire, une dimension de contrainte pour l'amener à agir raisonnablement et de façon conséquente, pour la cause de l'autre. Cela veut dire que le sujet est tenu de passer librement, c'est-à-dire sans contrainte, sinon celle qu'il se donne lui-même, de l'instance du simple pouvoir à celle du devoir ou de la décision personnelle raisonnable. Cette décision requiert un lien intrin-

sèque entre une loi, qui peut être religieuse, morale ou simplement juridique, mais orientée vers la valorisation de l'humain dans n'importe quelle personne, et son acceptation par le sujet. Ce lien relève de moralité de ce dernier, même si l'impulsion à agir lui vient d'une contrainte extérieure, définie dans le cadre de cette loi³.

Ce qui est déterminant ici est d'élucider la nature de la contrainte ou de l'obligation pouvant raisonnablement assurer ce passage dans la personne. Cette contrainte ne peut être comprise ni comme une obligation morale purement formelle, ni comme une obligation simplement juridique. Car cette obligation n'est pas inconditionnelle, mais seulement permissive, d'autant plus que le droit indique ce que l'on *peut* et non pas ce que l'on *doit* faire à l'intérieur de la sphère strictement limitée d'un espace juridique de vie. Aucune de ces obligations, prise absolument, ne détermine pour la personne le caractère contraignant de son engagement pour la cause de l'autre. En effet, ni l'obligation morale ni l'obligation juridique ne lui offrent pratiquement le principe de son auto-obligation en faveur de la cause de l'autre.

Pour essayer de mieux comprendre ce à quoi doit tenir le lien entre la loi et son acceptation, pour la décision du sujet, il nous faut penser le rapport du principe d'une obligation morale à celui d'une obligation juridique, à l'horizon d'une détermination subjective de l'homme. Il s'agit, autrement dit, de penser et fonder l'existence d'une instance de détermination extrinsèque, susceptible de déterminer le sujet à agir de sorte que le lien intrinsèque entre la loi et sa libre acceptation soit fondé en lui. Cette instance définit un horizon de sens auquel peut

s'ouvrir la pensée, en tant qu'exigence de s'élever au-delà des conditions subjectives de jugement, pour réfléchir et agir à partir du point de vue de l'universel.

Ce point de vue n'est pas celui de la raison de l'homme. Car c'est tomber dans un cercle vicieux que de voir en la raison le principe permettant de s'élever au-delà des conditions subjectives de jugement alors que c'est cette raison même, à en croire Hegel, qui définit la subjectivité de l'homme et détermine ces conditions de jugement. Pour nous, ce point de vue est celui de la transcendance, dans le sens où la transcendance définit l'horizon de l'universel auquel il importe de destiner, comme le dit A. Badiou, la connexion du sujet et de la loi. La transcendance se donne dans une universalité qui traverse les différences humaines et se situe au-delà de tout particularisme. Mais, tout en restant universelle, sa vérité doit être entièrement subjective, c'est-à-dire saisissable dans l'expérience subjective⁴.

L'universalité de la transcendance tient à la soustraction de sa vérité de toute emprise empirique, individuelle ou communautaire, de sorte qu'elle peut prescrire une loi sans support social ou culturel, destinée à des sujets sans identité, telle que cela apparaît dans la connexion paradoxale qu'invente St. Paul et qui fonde la possibilité dans l'histoire d'une prédication universelle (A. Badiou, 1997 : 6). Cette transcendance se révèle dans l'humain, pour autant qu'il nous permet de rester en présence de nous-mêmes, c'est-à-dire d'exister et de toujours prendre la vraie et réelle mesure de ce que nous sommes en tant que mixtes de nature et de société, de corps, d'âme et d'esprit. Il le permet dans la mesure où il peut mobiliser la raison et la liberté de l'homme sur fond d'assomption de l'exigence de l'humain en vue de rendre possible le respect

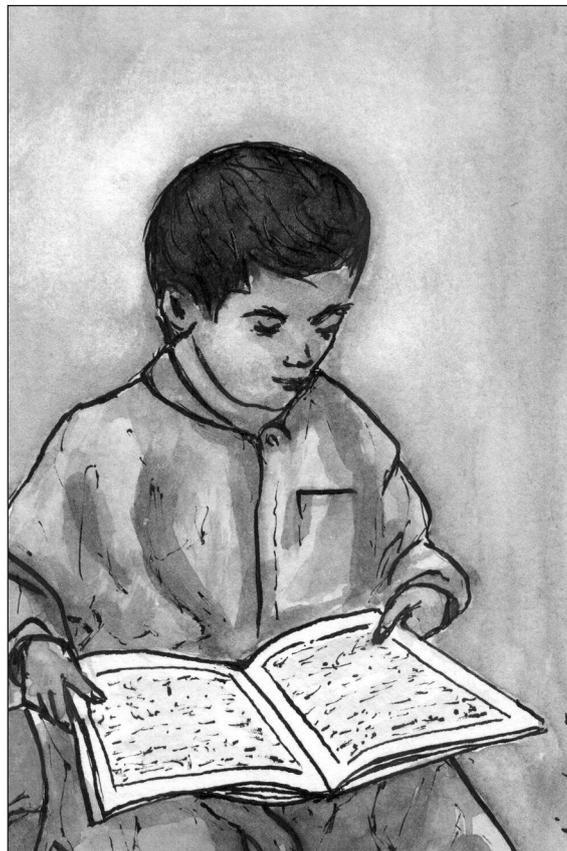
de l'autre sans émousser l'élan d'autonomie de la personne.

Ainsi, tout en définissant un plan d'universalité qui dépasse le plan même de la raison humaine, la transcendance doit s'incarner dans le sujet même, sans nullement coïncider avec ce qui constitue la réalité proprement humaine de ce dernier, ni simplement renvoyer à une extériorité radicale. C'est pourquoi nous la concevons comme un « au-delà » humain de la raison et de la liberté humaines. En ce sens, la transcendance coïncide avec l'« humain », en tant qu'il sert de référence prescriptive, sollicitant en toute chose la décision libre de l'homme en faveur de la valorisation de tout ce qui est humain et de la reconnaissance de la liberté de l'autre.

Ce qu'elle prescrit, c'est l'amour de soi-même et de l'autre, traduit fondamentalement dans l'exigence du respect de l'autre par amour à la fois pour soi-même et pour l'autre. Cette exigence éthique définit ainsi la norme fondamentale d'une action orientée vers la valorisation de l'humain dans l'homme. Elle ouvre, de ce fait, le champ de la normativité de l'humain car c'est

par rapport cette norme fondamentale que la loi de la solidarité, devant régir la concrétisation du projet de coexistence entre personnes, tire sa force de contrainte.

Cette force de contrainte tient à une détermination à la fois « extra-subjective » et « intra-subjective » de la personne et à la libre acceptation par elle de la loi du respect de l'autre, comme une loi inconditionnelle qu'elle se donne elle-même en toute responsabilité ; une loi dont l'inconditionnalité reste pratiquement conditionnée, car sa force de contrainte dépend du libre vouloir du sujet. Cette loi donne à la loi morale une base de traduction effective et à la loi juridique un horizon de sens et de validité du point de vue



Enfant lecteur du Coran

de l'humain. De cette manière, elle constitue, du point de vue des rapports intersubjectifs authentiques, le lieu d'une articulation positive et complexe entre la morale et le droit, en vue de rendre efficace l'engagement personnaliste de l'homme.

En conclusion, ce qu'il convient d'appeler le *personnalisme moderne* est bien en mesure de susciter dans le monde actuel un réel espoir pour la prise en compte du respect de l'humain et pour la défense de sa dignité intrinsèque. Un des pans majeurs où émerge cet espoir est celui de voir les hommes s'engager à construire un espace commun de vie et d'agir de concert, en dépit de leurs différences, pour travailler à leur bonheur collectif. La construction d'un tel espace de vie implique la définition de principes normatifs devant régir l'action, de sorte qu'elle concoure à l'enrichissement humain et/ou matériel des uns et des autres. De telles normes ne peuvent ressortir que de l'exigence de l'humain, perçu dans sa dimension de transcendance.

- 1 A. Touraine développe ce point de vue, en rapport avec la société occidentale actuelle, dans son livre intitulé « *Pouvons-nous vivre ensemble ? Égaux et différents*, Paris, Fayard, 1997. Nous avons déjà discuté ce point de vue et proposé le nôtre qui est d'inspiration personnaliste dans notre réflexion sur des rapports Nord-Sud. Cf. A. MUNDAYA BAHETA, *Exigence de solidarité et rapports Nord-Sud. Essai d'une éthique de la coopération au développement*, thèse de doctorat, ISP, Louvain-la-Neuve, 2001.
- 2 Cf. D. da SILVA, *Imprimer l'infini dans la personne*, dans D. da SILVA et R. GUELLEC (dir.), *La personne à venir. Héritage et présence d'Emmanuel Mounier*, Au signe de la Licorne, 2002, pp.15-24.
- 3 Nous ne nous attachons pas à la loi en tant que loi religieuse, mais plutôt en tant que loi morale ou loi juridique. Car une loi religieuse ne peut être déterminante, à nos yeux, pour l'action de la personne que si elle se laisse assumer dans l'expérience subjective de la personne comme loi morale ou loi juridique, ou alors comme loi qui articule la dimension morale et la dimension juridique de l'engagement personnaliste de l'homme.
- 4 A. BADIOU, *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, Paris, Presses universitaires de France, 1997, p. 8.

Il faut remettre de l'humanité dans le monde.

Louis PAUWELS, *Apprentissage de la sérénité*.

L'homme ne s'atteint que s'il vise au-dessus de lui-même.

Emmanuel MOUNIER, *Introduction aux existentialismes*.

L'homme étouffe dans l'homme.

Jean ROSTAND, *Pensées d'un biologiste*.

L'homme est celui qui porte en soi plus grand que lui.

Antoine de SAINT-EXUPÉRY, *Citadelle*.

Tous les êtres sont ce qu'ils sont : l'homme seul devient ce qu'il est. Il doit conquérir son essence.

Gustave Thibon, *L'Échelle de Jacob*.



GEORGES FRIEDMANN ET LE PERSONNALISME

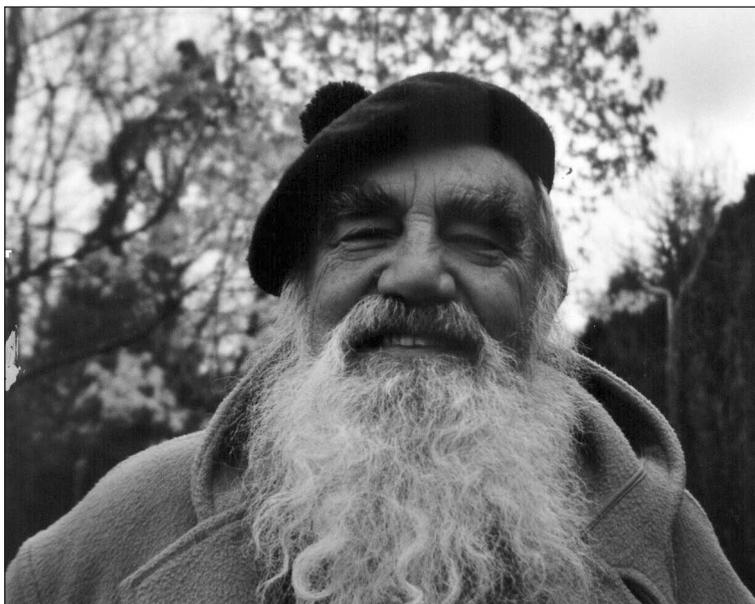
Marcel Bolle De Bal

Stimulé par l'action de Vincent Triest et de son groupe Pour un personnalisme pluraliste, je viens de retrouver une ancienne communication – momentanément inédite – que j'avais présentée en 1987 dans le cadre d'un colloque organisé par l'Institut de Sociologie de l'ULB pour le 10^e anniversaire de la mort de Georges Friedmann¹. Georges Friedmann : l'un des maîtres-à-penser de mon adolescence de jeune chercheur en sociologie du travail, le patron de ces autres modèles

que furent pour moi Michel Crozier et Alain Touraine, ainsi que Jacques Dofny, Jean-Daniel Reynaud, Edgar Morin, Joffre Dumazedier, et tant d'autres... tous disciples et poulains de ce grand promoteur de la sociologie de terrain en France. Relisant le texte de cette communication, j'y ai (re)découvert – il n'est point de réel hasard dans l'existence intellectuelle – l'importante

dimension personnaliste de Georges Friedmann... et donc, indirectement, de mes propres orientations.

Peut-être les lecteurs de Perso seront-ils intéressés de prendre connaissance de ce que j'ai écrit alors, in tempore non suspecto, dans le cadre de cette communication.



Marcel Bolle De Bal, professeur émérite de l'Université Libre de Bruxelles

travail à la chaîne, par exemple) mais aussi – et cela est rarement compris – découvrir la juste « attitude intérieure » à l'égard des réalités techniques³. Ici le séduit tout particulièrement Emmanuel Mounier, bien connu pour la part active qu'il a prise dans la mise sur orbite du courant personnaliste : « ce n'est pas une facilité que la machine apporte aux hommes, ou le bonheur, c'est un drame nouveau, une provocation à sortir de leur sommeil naturel, à con-

quérir la royauté dont ils se flattent ». Jouir des possibles offerts par la technique, apprendre à être homme, maîtriser les outils techniques (les rendre conviviaux, selon l'expression originelle d'Illitch, expression dont le sens a été bien dévoyé – pas par hasard ! – depuis qu'il l'a lancé sur le marché des concepts sociologiques...): Georges Friedmann fait siens ces divers

objectifs de la doctrine personnaliste⁴. Dans les perspectives de celle-ci, une antithèse est essentielle : celle qui oppose l'« univers technique » à l'« univers des personnes ». Pour Mounier, « certaines des menaces les plus directes à la constitution d'un univers de personnes naissent du cœur même de l'univers technique »⁵. Mais ni pour Mounier, ni pour Friedmann, ceci n'est une raison suffisante pour sombrer dans la morosité, l'apathie, la retraite et/ou le retrait.

L'important est de travailler à dominer le milieu technique : « alors, la machine, elle-même maîtrisée, asservie par l'homme à ses fins, deviendrait pour tous (comme elle l'est aujourd'hui pour quelques-uns) capable de servir très efficacement leur vie intérieure, leur liberté »⁶. Maîtriser l'univers technique pour aider à l'avènement de l'univers de personnes : tel est leur commun message.

De l'univers des techniques à l'univers des personnes

« La conquête de soi qui ne finit jamais »² : cet effort de l'homme pour, en maîtrisant la puissance toujours accrue qu'il se donne, réaliser sa condition d'homme, a fasciné le philosophe Karl Jaspers et, à travers lui, Georges Friedmann. Pour lui, il ne suffit pas, en effet, d'appliquer les remèdes « extérieurs » qu'il a pris tant de peine à répertorier (combattre par des mesures appropriées les dangers psychophysiologiques du

Ainsi formulé, ce message suscite plus de méfiance que d'enthousiasme dans le petit monde de la sociologie dominante. La personne n'y rencontre guère d'audience. Elle semble durablement entachée d'un double péché : ses connotations morales et sa bonne fortune en psychologie. Malgré cela, ou à cause de cela, j'ai tenu à intituler mon « adresse présidentielle » au XI^e colloque de l'Association Internationale des Sociologues de Langue Française : *La sociologie... et la personne ?* J'ai plaidé avec conviction en faveur d'une *sociologie existentielle*, centrée sur la prise en considération de la personne⁷. Ceci en ayant oublié, au niveau de la conscience en tout cas, l'engagement de Georges Friedmann dans la même direction. C'est-à-dire aussi le plaisir d'avoir découvert cette convergence supplémentaire entre nous, par-delà le silence des époques troublées et l'éloignement apparent dû aux impératifs de la vie quotidienne. C'est aussi me donner envie de me risquer à émettre une hypothèse fondée sur quelques signes perçus de-ci, de-là : n'allons-nous pas, dans

les prochaines années, assister, après une période de néo-libéralisme intensif et de crises des sociologies à la mode, à un retour en force du personnalisme, à la fois dans le champ de la sociologie et dans celui de l'action politique ?

Sociologie du travail et philosophie : au-delà du siècle et au cœur du spirituel

Où nous ressourcer ?

À cette question existentielle, Georges Friedmann, au crépuscule de sa vie, consacre la partie centrale de son livre au titre significatif : *La Puissance et la Sagesse*.

« De quel côté, dans quelle religion, quelle doctrine, quel mouvement social l'homme peut-il aujourd'hui puiser les forces morales qui l'aident à équilibrer la puissance matérielle dont il s'est doté, à la dominer

L'outil valorise, la machine déshumanise.

Gui ÉRICX, *Maximes pour un monde meilleur*.

[...] aucune machine n'est innocente ; chacune façonne celui qui l'utilise : nos outils nous transforment, nos maisons nous habitent.

Robert GUELLUY, *Présent et futur de la prière*.

Prométhée, nous dit le mythe, transmet le feu aux hommes pour les libérer de la domination de la nature. Au stade où en est l'homme de son histoire, il semblerait qu'il se soit précisément assujéti au feu qui était censé le libérer. Sous son masque de géant, l'homme, aujourd'hui, est faible, en détresse, dépendant des machines faites par lui, dépendant des leaders assurant un fonctionnement impeccable d'une société productrice de machines [...]

Erich FROMM, *L'Art d'être*.

Si la machine vous est utile, servez-vous d'elle ; mais si elle vous est nécessaire, alors le devoir devient urgent de la jeter loin de vous car il est fatal qu'elle vous enchaîne et prenne dans son engrenage.

Lanza DEL VASTO, *Le Pèlerinage aux sources*.

La hideuse civilisation mécanique [...] n'a pas seulement prolétarisé les hommes, elle a prolétarisé les consciences.

Georges BERNANOS, *Le lendemain c'est vous*.

[...] le matérialisme c'est réduire et asservir, sur tous les plans, le supérieur à l'inférieur.

Emmanuel MOUNIER, *Des pseudo-valeurs spirituelles fascistes*.

En travaillant pour les seuls biens matériels, nous bâtissons nous-mêmes notre prison. Nous nous enfermons solitaires, avec notre monnaie de cendre qui ne procure rien qui vaille de vivre.

Antoine DE SAINT-EXUPÉRY, *Terre des hommes*.

en se comprenant lui-même ? »⁸. Ainsi se trouve résumée, de sa propre main et de maîtresse façon, l'interrogation qui est la sienne tout au long de cet ouvrage. Après l'économie, la sociologie et la psychologie, c'est l'heure de la philosophie qui a sonné. Après le travail et la technique, la quête de la sagesse, le temps de la personne. Ce mouvement qui est le sien, Friedmann l'étend à l'ensemble de l'humanité, et plus particulièrement à l'humanité travailleuse et souffrante, celle dont il a dévoilé et dénoncé la misère affective, l'aliénation corporelle, le désarroi spirituel. Pour elle – et pour lui – il va interroger le christianisme, le judaïsme, la spiritualité hindoue, le marxisme, la science en quête de réponse, de pistes, d'espoirs. Pour elle – et pour lui – il va inventorier les moyens non pas de « retrouver » le sens de la vie, mais de le trouver, de découvrir de nouveaux sens à la vie, de réaliser une « révolution spirituelle ». Bref, comme il l'affirme avec conviction : développer « le potentiel des forces d'intelligence et d'amour dont l'homme, quelque défavorisé soit-il par le sort, dispose et qui sont à l'origine, à la mesure aussi, de sa liberté »⁹. Assurer la croissance harmonieuse et parallèle¹⁰ de « l'en dehors » (préoccupation essentielle, mais trop limitée, des marxistes) et de « l'en dedans » (souci privilégié, mais également réducteur, de la spiritualité hindoue). Grâce à cela, compenser l'hypertrophie de l'Avoir (et du Pouvoir), caractéristiques des pays industrialisés (de l'Ouest et de l'Est) – par un renforcement de l'Être¹¹. Construire une science imprégnée de conscience. Réconcilier la mécanique et la mystique (ou le mythique ?). Ici se produit pour lui – et pour nous ? – une rencontre essentielle, celle de Karl Jaspers. Écoutons quelques paroles de ce « sage octogénaire », qui s'appuyant sur la foi en l'homme et non sur une quelconque Révélation, affirme la nécessité, pour la survie de l'humanité, d'une révolution spirituelle : « toute liberté réside dans l'homme en tant qu'individu. Ce qui doit se faire par la liberté, on ne peut s'en décharger sur les événements ou les institutions [...] La liberté [...] ne peut sortir que de l'individu, de beaucoup d'individus qui, dépassant les formations extérieures de la communauté » (Gemeins-

chaft), ne se rencontrent inévitablement que dans la communication d'homme à homme [...] L'homme n'est pas impuissant [...] Chaque être humain recèle, en son for intérieur, une polarité *solitude-communication*. Dans la solitude doit se produire et constamment se reproduire le salutaire revirement d'où, à son tour, peut jaillir l'authentique communication avec un autre homme de raison : il y a là (« la vérité commence à deux », a dit Nietzsche) une *communauté d'hommes de raison*... Ainsi Jaspers nous permet-il d'échapper à l'« anarchie existentielle » (toujours prête à devenir totalitaire) et désigne la voie pour une démocratisation du salut¹².

Ici, Georges Friedmann, trente ans plus tard, semble avoir trouvé la réponse à une question qu'il notait dans un carnet de 1942 : comment définir la voie d'un développement spirituel purement humain, évitant la logique transcendantale du spiritualisme chrétien ?

- ¹ Marcel BOLLE DE BAL, « Georges Friedmann, père-fondateur d'une « autre » sociologie : une piste belge », texte inédit... mais qui semble devoir être prochainement publié dans les *Cahiers Internationaux de Sociologie* et dans un livre intitulé *Le travail : une valeur à revaloriser*, édité par l'École d'Ergologie de l'ULB.
- ² Georges FRIEDMANN, *La Puissance et la Sagesse*, Paris, Gallimard, 1970, p. 120.
- ³ Id., p. 121
- ⁴ Id., pp.120 et ss., 164 et ss., 207 et ss.
- ⁵ Emmanuel MOUNIER, *La petite peur du xx^e siècle*, Paris, Seuil, 1948, pp.87-88.
- ⁶ Georges FRIEDMANN, *Op. cit.*, p. 121.
- ⁷ Marcel BOLLE DE BAL, « La sociologie... et la personne ? ou j'ai même rencontré un sociologue heureux », in *Les adieux d'un sociologue heureux. Traces d'un passage*, Paris, L'Harmattan, 1999, pp.17-50.
- ⁸ Georges FRIEDMANN, *Op. cit.*, p. 181.
- ⁹ Id., p. 443.
- ¹⁰ Id., p. 235.
- ¹¹ Id., p. 265.
- ¹² Id., pp.365-367.

[Le mouvement néo-personnaliste du CAPP], en phase avec les aspirations profondes des citoyens du temps présent, n'est-il pas appelé à rejoindre, fondamentalement, l'intuition initiale d'Emmanuel Mounier, dont il aurait pour vocation de revivifier, actualiser et approfondir la pensée ? Il est temps de rallumer la flamme de cette belle idée, aujourd'hui plus que jamais, alors que le Mur de Berlin est tombé et que la mondialisation néo-libérale étend partout ses ravages humains et sociaux. Allons-nous, dans ce monde en plein désarroi, laisser Bush et Ben Laden tirer à eux, chacun de son côté, la couverture du seul et unique Bien et continuer à s'affronter dans une désastreuse guerre de religions, sans que nous puissions proposer et faire entendre un message humaniste, personnaliste et pluraliste ?

Marcel BOLLE DE BAL, L'avenir radieux du néo-personnalisme..., in *La Libre Belgique*, 21 avril 2004.

VERS UN ISLAM DES LUMIÈRES ?

UNE RENCONTRE DE PERSO AVEC MALEK CHEBEL,
À PROPOS DE SON LIVRE *LE SUJET EN ISLAM*¹

Malek Chebel

Vous comparez le sujet musulman à "l'Arlésienne", c'est-à-dire à ce personnage dont on parle mais qu'on ne voit jamais. Pouvez-vous nous préciser ce que cela signifie ?

Le non-dit – ou la signification non dévoilée – de la *Umma*, c'est-à-dire de la communauté musulmane, c'est que celle-ci se constitue à partir du moment où il y a une organisation collective de l'islam. Or, cette idée suppose qu'il y ait un individu en islam dont la communauté formerait le degré supérieur d'organisation. En fait, il n'y a pas de degré supérieur puisque l'individu lui-même est une sorte de faux sujet. Il n'existe pas en soi. C'est un sujet creux. Il y a une absence de sujet reconnu en tant que tel.

Vous évoquez cependant trois figures du sujet dans la religion musulmane : "l'être-de-conscience, l'être-de-croyance et l'être ihâlien".

« L'être-de-conscience », c'est tout individu, né dans un univers musulman – mais c'est applicable ailleurs – qui se reconnaît dans l'action qu'il mène autour de lui et qui n'existe que par cette action là. En somme, c'est le « faire » du militant d'une cause qui l'emporte ici.

« L'être-de-croyance », c'est celui qui met la foi avant l'action. Il considère que, par la croyance, il existe devant Dieu, et par conséquent aux yeux du clergé, de la communauté, du voisin, de la femme...

« L'être ihâlien » est celui qui, ayant fait ce chemin-là, et peut-être une partie du chemin de l'être-de-conscience, se retrouve en vis-à-vis direct avec Dieu. Il considère qu'il n'y a que Dieu qui existe et que lui, l'être humain, n'existe pas en tant que tel. L'être ihâlien positif, c'est le soufi qui œuvre à résoudre les problèmes des gens, qui aide à l'épanouissement d'une



Anthropologue et psychanalyste, Malek Chebel est spécialiste des mentalités dans le monde arabe et en islam.

Ses travaux ont porté notamment sur la sexualité et le comportement amoureux, les symboles et l'imaginaire, mais aussi sur l'identité et la religion.

communauté. En revanche, l'être ihâlien négatif, c'est le fondamentaliste qui considère que son discours est directement celui de Dieu ou de son prophète. Il en est juste l'intermédiaire, mais aussi le seul autorisé à parler en son nom.

Est-ce ce qui vous fait dire que le seul sujet reconnu en islam est Dieu ?

Absolument. A priori, c'est valable pour les trois figures que nous venons d'évoquer, mais c'est encore plus marqué pour les êtres ihâliens, dans la mesure où ils sont les interprètes humains de la parole divine dont ils s'arrogent également les attributs.

Il n'y a donc qu'un sujet autosuffisant en islam, c'est Dieu. Le fait que l'homme puisse être un sujet est perçu, dans la représentation idéale de cette religion, comme une tentative de déloger Dieu de son piédestal. L'idée de penser que Dieu ne puisse pas être le seul sujet autosuffisant est en soi une hérésie qui est condamnée. Il n'est de sujet que Dieu.

Vous dites que la langue arabe ne connaît pas le mot "sujet". Or cette langue existait avant Mohamed et la naissance de l'islam.

Même aujourd'hui, le mot « sujet » n'existe pas. *El Fail*, c'est « l'actant » de quelque chose, c'est-à-dire l'être de conscience. *Ma'f'oul bihi* est, quant à lui, « l'acté » par quelque chose. Nous n'avons pas le mot « sujet » au sens phénoménologique du terme, avec sa surface, ses subtilités, ses nuances, ses étagements.

Sur ce plan phénoménologique précisément, que faut-il penser du refus du portrait, de la représentation humaine ? Quel rapport avec le voile ?

Il y a quelque chose de cet ordre-là. Le problème, c'est que dans l'islam, à aucun endroit, n'existe une phrase ou un mot qui irait dans le sens de la « non-anthropologisation » de Dieu. Nulle part, il n'est interdit de figurer Dieu sous des traits quelconques. Par contre, dans des textes post-coraniques, il y a des interdits plus au moins manifestes qui portent sur la figuration des humains, sous prétexte que cela concurrence l'œuvre de Dieu. Ce qui voudrait dire que le talent de l'artiste serait suffisamment fort pour produire un être ressemblant à Dieu. Un portrait bien fait ne peut-il pas donner l'impression qu'il est presque vivant ? Or, dans la mesure où Dieu est le seul créateur, omniscient et unique en toute chose, on ne peut pas rivaliser avec son œuvre en créant une œuvre semblable ou en concurrence.

Du point de vue du sujet concret, abordé sous l'angle phénoménologique, le rapport de visage à visage est pourtant fondamental.

En effet, et il y a ici une sorte de chaînon manquant dans l'islam. Tout le monde sait pourtant que dans la psychologie humaine, l'enfant a besoin de l'autre dans la formation de sa personnalité. Le visage de l'autre m'est indispensable. J'ai besoin de l'autre pour me constituer. Son

visage m'est indispensable dans la mesure où il est une partie de ma structuration. L'autre est par conséquent le grand Autre, l'invisible. Je te regarde, je te vois, tu as un visage de femme ou d'homme mais je ne te connais pas en tant qu'Autre. Tu m'es absolument inaccessible, mystérieux. Je ne peux pas, même en te décomposant atome par atome, te connaître car tu n'es pas une addition de choses. L'autre m'est étranger et de ce point de vue, il y a une similitude entre l'autre et Dieu. Mais de tout cela, certains théologiens n'ont cure. Les recherches en psychologie, ce n'est pas leur souci quand, pour eux, c'est Dieu lui-même qui parle.

Mais le Dieu de l'islam est un Dieu miséricordieux, "plus proche de nous que notre veine jugulaire". Comment comprendre que ce Dieu-là ne considérerait pas chaque homme comme un autre sujet face à lui ?

De Dieu procède la miséricorde, le paradis et l'enfer. De Dieu provient tout ce qui concerne l'être humain, dans sa vie quotidienne et dans sa vie dans l'au-delà. Il est à l'origine de tout. Il est le seul omniscient. Quand il est dit : « il est aussi proche de vous et de votre âme que votre veine jugulaire », cela ne veut pas dire qu'il est proche parce qu'il est compatissant – certes il l'est – mais plutôt qu'il sait tout d'une éventuelle rébellion, d'une possible contestation de l'ordre divin. Il y va davantage d'une police de la pensée. Dieu sait tout de vous. Il est plus proche de vos pensées que vous-même.

Dans le Coran, il y a globalement 5.000 versets sur 6.500 qui sont consacrés à Dieu. Les 1.500 qui restent traitent de tous les autres sujets. La première problématique du Coran, c'est Dieu.

Il n'y a pas trace d'une "théologie négative" ou apophatique ?

Non, et cela montre bien que, dans la structuration du Coran, il n'y a de sujet que Dieu. Vu positivement, je suis une – petite – émanation de Dieu. Considéré négativement, je suis une partie de non-Dieu, du Démon, dès l'instant où je veux être un sujet autosuffisant. Les fondamentalistes le perçoivent ainsi.

Dans votre livre, vous évoquez "l'impensé prophétique". Que voulez-vous dire par-là ?

Nous avons « le pensé » qui concerne le prophète. Lui-même dit qu'il est un être humain. Il se définit comme le messager de Dieu, comme un transmetteur plutôt que comme un prophète. Les musulmans n'ont cependant eu de cesse de le proclamer tel. Lui, Mohamed, le « pensé prophétique », est un humain de chair et de sang qui mène une vie ordinaire.

L'impensé, c'est le Coran. Personne ne veut penser le Coran. Il est la révélation, la parole de Dieu. « Il m'a révélé ». C'est dès le premier mot que Mohamed est le transmetteur, qu'il récite.

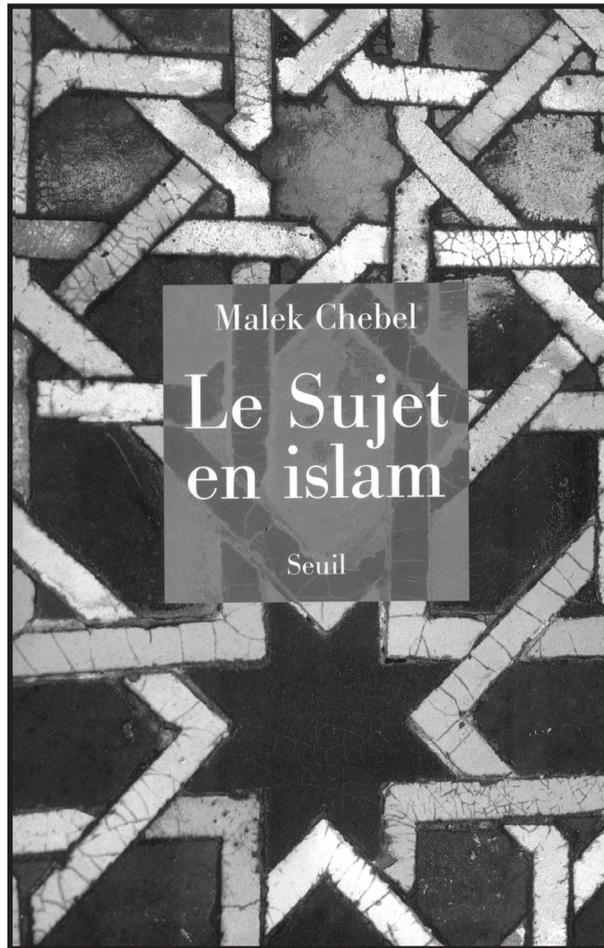
Les musulmans actuels répugnent à étudier le Coran de façon rationnelle. Notamment quand on voit des contradictions flagrantes entre le Coran, la Bible et les traditions historiques anciennes. La Bible comporte aussi des contradictions. Mais le Coran est perçu comme une parole divine, il est impensable aux yeux des Musulmans pieux que Dieu puisse se tromper. C'est tout le débat du Coran « créé » ou « incréé ».

Il y a pourtant des interprétations du Coran qui existent ?

Oui, et il faut à tout prix aujourd'hui relire les textes sacrés. Mais actuellement, on ne peut pas les remettre en question. Il n'est pas possible aujourd'hui de mettre en cause fondamentalement le Coran, en tant que parole divine. Ce qui est acceptable pour l'instant, c'est que nous disions qu'il faut le relire à la lumière des sciences d'aujourd'hui et des progrès humains, quatorze siècles après Mohamed. Par exemple, sur le statut de la femme. Pourquoi ne serait-elle pas considérée comme une musulmane à part entière puisque, dans le Coran, elle est soumise aux mêmes critères de validité de sa foi aux yeux de Dieu ? Qu'est-ce qui explique

qu'au plan social, elle soit encore considérée comme mineure ? Il faudrait dire aux musulmans d'aujourd'hui qu'ils ne peuvent pas être croyants en traitant la femme comme un demi-sujet.

En soulignant la dimension englobante de l'islam, ne rejoignez-vous pas le point de vue de Daniel Sibony, dans son livre Les trois monothéismes, lorsqu'il observe que la langue arabe, comme véhicule exclusif de la révélation coranique, présente un caractère esthétiquement fascinant, voire envoûtant ?



Je partage cette observation de Sibony. La langue arabe représente, en effet, un puissant facteur d'unité. Il y a dans la récitation un travail esthétique et musical très fort qui génère l'émotion des croyants et les constitue en unité.

Venons-en à la question du "sujet pragmatique et concret", c'est-à-dire les hommes et les femmes réels. À la différence du mot "sujet", celui de "personne" – "chakhs" – existe bien dans la langue arabe ?

À la naissance, nous sommes *chakhs* car nous avons un souffle en tant qu'êtres animés, à la différence des choses matérielles. Être sujet, c'est un stade au-dessus. Il y a une activité du *chakhs* autour de lui-même. On peut donner beaucoup d'exemples. Dans les années 30 en Union soviétique, c'était un système idéologique qui décidait si les êtres humains étaient des sujets. Dans une secte, le sujet est en déshérence, sous l'emprise d'un gourou qui représente le sujet symbolique. La femme qui lutte pour sa promotion est une personne qui cherche à exister comme sujet, autonome à ses propres yeux.

Vous écrivez que “c’est étayée sur l’Autre que mon identité se construit, car la liberté s’interdit d’être solipsiste. [...] Il n’y a aucune individualisation possible sans la présence de l’Autre.” Peut-on, dès lors, concevoir un sujet qui soit autre que relationnel ?

Nous sommes ici totalement dans le domaine de la phénoménologie personaliste. Nous ne sommes humanisés que par l’Autre. On ne s’autorise en aucun cas de son propre être pour se poser comme sujet. Le sujet n’existe que relié aux autres. C’est ma propre devise, qui n’est pas encore celle de tous les musulmans. Mais un islam nouveau apparaît, d’abord en Asie. Cet islam asiatique porte la marque d’un « personalisme réformiste musulman ».

En Europe, on est allé trop loin en laissant le matériel conduire l’affirmation de soi. Il s’agit aujourd’hui de re-symboliser le sujet. Pendant un siècle, on a dit que la matière, l’argent, le capital et l’économie conduisaient tout. On a matérialisé le sujet, autosuffisant, seul, sans connexion avec les autres.

Cette reconnaissance de l’importance de la relation n’autorise-t-elle pas un regard positif sur la communauté ?

La communauté gagnerait à se repenser, en revalorisant ses membres, ceux qui la constituent. L’indistinction des membres, la non-reconnaissance des singularités, ne font pas une communauté réelle. Je vais plus loin : il n’y a que les sujets qui m’intéressent dans la communauté, sujets qui sont évidemment reliés les uns aux autres. Mais la responsabilité reste individuelle. Ce qui existe vraiment, c’est d’abord la personne, d’abord le sujet. La communauté n’est que l’équation des connexions que les sujets établissent entre eux. Dans l’islam, on affirme que la communauté est toute puissante et autosuffisante. Mais il ne s’agit pas d’une communauté de sujets. Elle n’existe que par le lien à Dieu.

Pourriez-vous expliquer le sens de ce propos : “Le repli de l’islam a commencé à partir du moment où ses élites intellectuelles ont cessé d’imaginer des utopies futures” ?

L’islam belliqueux et fort de sa puissance, qui n’accepte pas la contradiction et la dialectique, a commencé à perdre. C’est ce que j’appelle le « paradoxe de l’Alhambra ». C’est au moment où

l’islam, en Andalousie, était en train de perdre tous ses territoires, qu’il a été le plus brillant par le raffinement et l’urbanité de ses mœurs. Perdu militairement et politiquement, il a brillé de tous ses feux. Les « utopies manquées de l’islam », c’est qu’à partir du moment où les musulmans ont cessé de s’interroger sur eux-mêmes, ils ont commencé à perdre.

C’est pourquoi aujourd’hui, les temps sont mûrs pour une nouvelle *ijtihad* – les Lumières de l’islam !

Entretien réalisé par Vincent TRIEST
et Aïcha BOULBAYEM.

¹ Publié aux Éditions du Seuil, 2002.

[...] l’ordre du monde est inacceptable et [...] on se perd en s’y conformant. Un seul guide : la conscience, non pas celle des autres hommes, mais la nôtre.

Julien GREEN, *Le Miroir intérieur* (1950-1954).

Un être ne grandit que dans la mesure où il augmente sa conscience, et sa conscience augmente à mesure qu’il grandit.

Maurice MAETERLINCK, *La Sagesse et la Destinée*.

On s’élargit par la découverte d’autres consciences.

Antoine de SAINT-EXUPÉRY, *Vol de nuit*.

Les murs qui nous séparent ne montent pas jusqu’au ciel et ne descendent pas jusqu’aux racines. Les consciences communiquent aux profondeurs.

Jean SULIVAN, *Le Plus Petit Abîme*.

Sommes-nous simplement un instant de l’espèce, destinés à la recevoir pour la transmettre et à mourir comme un zéro dans l’infini ? Ou bien avons-nous, au contraire, à recueillir l’espèce, à la totaliser, à lui donner en nous un regard et un visage ?

Maurice ZUNDEL, *Je parlerai à ton cœur*.

POUR UNE CRITIQUE MUSULMANE PERSONNALISTE DE LA RÉIFICATION MARCHANDE

Mohammed Taleb



Philosophe et historien. Est président de l'Université Transdisciplinaire Arabe (Paris) et de l'association *Le singulier universel*. Il a dirigé la publication collective *Sciences et Archétypes. Fragments philosophiques pour un réenchantement du monde. Hommage au Professeur Gilbert Durand*, Paris, Dervy, 2002.

Une pensée en crise

La pensée arabo-musulmane contemporaine n'est pas seulement en crise parce que les situations sociales concrètes lui échappent, mais aussi, et plus fondamentalement, parce que l'Âme arabo-musulmane ne peut déployer les virtualités créatrices qui sont en elle. Une double raison cause cet état de fait qui est proprement une crise de la conscience ; d'une part, une dépendance à l'égard des paradigmes de la modernité occidentale et, d'autre part, une décadence de l'intellectualité musulmane elle-même, qui empêche le renouvellement des formes, la revitalisation des contenus, la revivification de la Communauté (*umma*). La difficulté que les Arabo-musulmans ont à faire émerger une philosophie qui leur soit propre est le signe le plus sûr de cette crise de conscience. Si l'on excepte quelques auteurs, ce qui domine dans la production contemporaine se caractérise par de nombreuses réductions mutilantes : la philosophie est réduite à son histoire, la théologie vivante à une apologétique de la tradition, la connaissance du Coran à une casuistique.

« *man 'arafa nafsahu fa-qad 'arafa rabbahu : celui qui se connaît, connaît son Seigneur.* »

Dit du Prophète Mohammed

« *Si tu examines chaque grain de poussière, mille Adam peuvent y être découverts... Un univers est caché dans un grain de millet.* »

Mahmūd shabestari

« *L'homme peut vivre à la manière d'une chose. Mais comme il n'est pas une chose, une telle vie lui apparaît sous l'aspect d'une démission.* »

Emmanuel Mounier

Il nous semble que si l'intellectualité arabo-musulmane se trouve en difficulté devant la *philosophie*, c'est, en grande partie, parce qu'elle est une intellectualité de résistance et non pas une intellectualité de projet. Face à la domination du Système-Monde-Occident et de sa modernité marchande (ou « capitaliste » aurait dit Max Weber), les intellectuels arabo-musulmans ont, en général, mobilisé des structures sociales et identitaires et des ressources cognitives héritières d'un passé qui n'a plus d'épaisseur historique. Le projet suppose, lui, non seulement la connaissance intime de l'Autre dans le présent, mais également l'inscription d'une action de renaissance dans cette dimension fondamentale de l'*humanité* de l'homme, que représente sa temporalité dynamique, irréversible et indéterminée.

Conditions d'émergence d'une philosophie endogène

L'émergence d'une philosophie contemporaine endogène ne peut se faire que sous les auspices du projet et non de la seule résistance. Cela signifie qu'une autre relation s'avère nécessaire avec l'univers occidental. Il s'agit à la fois de surpasser la fascination que peuvent éprouver vis-à-vis de l'Occident les segments assimilés et aliénés des sociétés arabo-musulmanes et le repli, incapacitant, sur un passé certes glorieux mais rendu inaccessible par le mouvement irrésistible de la

flèche du temps. Bien au contraire, parce que la modernité occidentale est devenue la modernité-du-monde – l'esprit qui accompagne le capitalisme occidental – on ne peut plus la considérer comme relevant d'un univers « extérieur » au nôtre. L'Occident ne se situe pas seulement en Occident, mais aussi à « l'intérieur » de nos frontières historiques et culturelles : il domine la terre dans son entier. Ce qui « résiste » à l'Occident est souvent le produit d'une occidentalisation. On peut même mettre en évidence une dimension occidentale importante de l'idéologie islamiste contemporaine : son scientisme et son positivisme. La théologie de la mouvance *salafi*, élaborée à la fin du 19^e siècle dernier et au cours 20^e siècle, témoigne d'une fascination pour la technique et la science du Système-Occident. En fait, la perspective offerte par cette théologie se fonde sur l'alliance entre la moralité des valeurs traditionnelles de la religion musulmane et l'efficacité des techno-sciences occidentales. Voilà le projet de du *salafisme*. Ce projet est clairement « positiviste-musulman » car il affirme une sorte de neutralité axiologique de la science et de la technique. Elles peuvent donc se marier avec la culture religieuse de l'islam.

Pour une modernité arabo-musulmane

La critique philosophique de la modernité capitaliste occidentale, pour qu'elle soit pertinente et forte et capable d'accompagner la philosophie d'un projet de renaissance civilisationnelle dans le monde arabo-musulman, doit procéder à un examen rigoureux de ce qu'elle est, de ses constituants, de ses déterminations, de sa finalité. C'est au prix de ce travail spécifique que cette modernité pourra faire l'objet d'une déconstruction radicale et générale et permettre, dans le même mouvement de la pensée, l'élaboration d'une autre modernité, *la modernité arabo-musulmane*. Si cette dernière est intimement liée aux aspirations singulières des peuples arabo-musulmans, la déconstruction, elle, est une opération universelle à laquelle tous peuvent participer. Or, il nous semble que c'est dans ce processus-là que peut s'édifier une relation nouvelle entre l'Orient arabo-musulman et l'Occident, plus particulièrement l'Europe. L'un des chantiers à ouvrir est celui de la connaissance (et de la réactualisation) de l'histoire des courants sociaux et philosophiques qui, en Occident, se sont posés dans un rapport d'affrontement avec la modernité capitaliste. Incontestablement, le

personnalisme d'Emmanuel Mounier est l'un des courants. Face à l'individu anonyme et sans profondeur du capitalisme, il affirme les droits de cette profondeur irréductible de la personne humaine.

Cette contribution nous semble non seulement pertinente et actuelle, mais aussi, et surtout, fondamentale car elle a su saisir, avec d'autres courants (comme la critique romantique – notamment allemande –, l'aile non dogmatique du marxisme, le situationnisme, l'écologie sociale, l'éco-psychologie, etc.), la nature profondément déshumanisante du capitalisme, et même son essence : la réification (dite aussi *objectivation marchande*). Si le capitalisme est bien un phénomène global, non réductible à sa dimension économique, notre réflexion doit essayer de cerner sa nature culturelle et son noyau philosophique. En effet, la compréhension de ce que peut être l'essence du système capitaliste est d'une impérieuse nécessité si nous souhaitons le dépasser et sortir de la logique de nécrose qu'il tend à généraliser à la planète entière (les femmes, les hommes, les peuples et la terre elle-même). Cela est également important du point de vue du Sud, car le capitalisme n'est pas sans responsabilité dans les crises socio-identitaires qui le frappe.

La résistance au capitalisme doit aussi inclure la résistance à la diffusion de la culture du capitalisme (matérialisme, déconnexion de l'humain et du cosmique, consumérisme, utilitarisme, etc.) dans les pays du Sud. Cette dimension nous semble extrêmement importante, car elle est directement en rapport avec le projet philosophique du capitalisme. Parler de projet signifie qu'il existe un horizon de valeurs, une axiologie et une finalité. On ne peut se contenter d'évoquer les mobiles de l'« exploitation », du « profit » ou de l'« augmentation du capital ». D'autres systèmes socio-historiques furent caractérisés par ces aspects. Même le marché ne peut être considéré comme le marqueur principal du capitalisme. L'islam ou l'Inde ont généré des économies de marché, sans que l'on puisse parler de capitalisme au sens strict. Pour un certain nombre d'auteurs, le véritable contenu du capitalisme, sa raison d'être en quelque sorte, est l'objectivation marchande, la réification, la chosification. Le projet du capitalisme ne consiste pas tant à généraliser l'économie de marché dans la sphère de l'économie, mais à généraliser les lois du marché dans les sphères non marchandes de la vie de l'homme. La « modernité

capitaliste » vise à l'instauration, à l'échelle planétaire, d'une « société de marché » et d'un « cosmos de marché ».

Capitalisme et « réification »

Le sociologue Michaël Löwy, dans un ouvrage magistral, *Révolte et mélancolie. Le romantisme à contre-courant de la modernité* (avec Robert Sayre, Paris, éd. Payot, 1992), souligne ceci : « Le capitalisme doit se concevoir comme un « Gesamtkomplex », un tout complexe à facettes multiples. Ce système socio-économique est caractérisé par divers aspects : l'industrialisation, le développement rapide et conjugué de la science et de la technologie [...] ; l'hégémonie du marché, la propriété privée des moyens de production, la reproduction élargie du capital, le travail « libre », une division du travail intensifiée. Et se développent autour de lui des phénomènes de « civilisation » qui lui sont intégralement liés : la rationalisation, la bureaucratisation, la prédominance des « rapports secondaires » [...] dans la vie sociale, l'urbanisation, la sécularisation, la « réification ». C'est cette totalité, dont le capitalisme, en tant que mode et rapport de production, est le principe unificateur et générateur (mais riche en ramifications) qui constitue la « modernité ». » (p. 32). Michaël Löwy reprend le mot de réification à Luckas. Il signifie la transformation de tous les éléments de la réalité en chose : les marchandises bien sûr, mais aussi les individus, les rapports interindividuels, les valeurs non marchandes (amour, amitié, honneur, honnêteté, sacré, etc.). C'est là l'horizon du capitalisme et la signification profonde de sa modernité marchande.

Le mal-développement du tiers-monde

L'actuelle mondialisation économique (avec son corollaire, la globalisation financière) représente une continuation, dans le sens d'un approfondissement, de la domination du Nord sur le Sud et en même temps un changement relatif lié, en grande partie, aux nouvelles tendances de la révolution techno-scientifique. Dans le fond, malgré tout, les règles du jeu ne semblent pas avoir changé : les rapports Nord/Sud souffrent toujours d'être fondés sur le principe de l'échange inégal. Ce concept est fondamental si on veut rendre intelligible les crises sociales, politiques et environnementales qui traversent

les communautés et les sociétés humaines. L'échange inégal suppose l'existence non pas de deux systèmes différents (un Nord développé à côté d'un Sud sous-développé), mais d'un unique système dans lequel le développement du Nord et le sous-développement du Sud sont intimement articulés. La relation qui lie les deux est structurelle et systémique. En réalité, plus que de sous-développement, il faut parler de mal-développement dans le Sud, car même si certains pays du tiers-monde peuvent, dans certaines conditions, augmenter les capacités d'exploitation, de production, de consommation de leur économie, ce « développement » ne sera jamais autre chose qu'un « capitalisme dépendant ».

Pour une théologie musulmane de la libération

S'il y a une qualité qui s'oppose radicalement à l'aliénation, c'est bien celle de la liberté. Le motif de la libération est au cœur de ces théologies musulmanes, chrétiennes ou bouddhistes, qui veulent ouvrir un espace de sens dans lequel l'homme n'est plus un objet, autrement dit le résultat d'une objectivation, mais un sujet conscient. L'aliénation consiste très précisément dans l'emprisonnement de l'homme dans des adhérences inessentiels. Ces « prisons » ont de multiples formes. Elles peuvent prendre le visage de la domination matérielle (économique, militaire), de l'oppression corporelle (esclavage) ou bien de la dépersonnalisation. Ce dernier aspect est l'un des plus importants dans les processus sociaux et culturels contemporains qui structurent la réalité de l'homme et des peuples. Il est nécessaire de mettre en rapport cette dépersonnalisation avec le projet de la « modernité capitaliste » si on souhaite la rendre intelligible. Dans le cadre de cette modernité tout à fait particulière, l'aliénation se fait marchande parce que le seul horizon proposé à l'homme est un horizon d'objets, de marchandises et d'artifices.

Dans la mesure où le Coran, fondement de la foi islamique, est le socle de l'identité croyante du musulman et de la musulmane, une théologie musulmane de la libération, basée sur un personnalisme islamique, qui vise à libérer l'homme des multiples aliénations (politique, sociale, économique, psychologique, culturelle et même religieuse) doit déployer sa critique vivifiante à partir du feu même de la Parole

divine. Le premier pas de la désaliénation, de la libération intérieure, consiste à réformer les doctrines, les idéologies, les interprétations dites islamiques (et/ou islamistes), dont le projet est l'épuisement de cette parole à travers la réduction de son infinitude à la sphère du droit et aux règles de la Loi. Ces façons d'entendre et de lire le Coran sont porteuses de toutes les aliénations, car elles se fondent sur une supposée clôture du texte, une limite de la Parole, une réduction de ses perspectives. La théologie musulmane de la libération doit, en quelque sorte, libérer le Coran de ces lectures mutilantes et réductrices. Bien au contraire, ce qui est à l'ordre du jour du programme d'une réforme radicale de l'intellectualité musulmane, c'est la reconnaissance et l'affirmation du Coran comme Parole de libération et de liberté : de libération face aux aliénations extérieures, matérielles, sociales concrètes qui maintiennent les peuples et les sociétés de la *umma* dans un état de secondarité ; de liberté face aux logiques collectivistes et massifiantes (caricature de la fraternité) qui ne respectent ni la dignité de la personne humaine, ni l'intimité, le secret de sa conscience et de son intériorité. Si le Coran est une Parole de libération et de liberté, c'est parce qu'aucune parole humaine qui s'exprime sur le mode de la rationalité discursive (théologique, philosophique ou scientifique) n'est capable de circonscrire ni d'épuiser l'infinitude coranique. Face au Coran, l'intellectualité de l'homme sera toujours comme décentrée, décalée, en de ça de la Parole. Dire, ici, le personnelisme dans une perspective islamique, c'est rappeler que l'humanisme est apophatique (l'essence de l'homme ne peut être circonscrite ni objectivée), parce qu'au cœur de son être, réside un mystère. Un bon connaisseur de l'islam, Henry Corbin, le souligne : « Une personne humaine n'est une personne que par cette dimension céleste, archétypique, angélique, qui est le pôle céleste sans lequel le pôle terrestre de sa dimension humaine est complètement dépolarisé, en vagabondage et en perte. » (« De la théologie négative comme antidote du nihilisme », in *Le paradoxe du monothéisme*, Paris, éd. Le Livre de poche, 1992, p. 203).

Une résistance de la conscience

Un anticapitalisme culturel, éthique et spirituel peut être un vrai creuset où des femmes, des hommes et des peuples se rencontrent. C'est là l'un des enjeux du dialogue des civilisations. Ce

dialogue doit absolument échapper à la logique mercantile qui ne fait que diffuser, aux mille et un points cardinaux du monde, les mêmes gadgets et les mêmes choses inutiles (des sacs en plastiques pour les ordures aux pesticides et autres engrais chimiques, en passant par les rasoirs jetables). Le dialogue des cultures ne peut pas se faire de façon abstraite. Les civilisations ne sont pas des entités qui naviguent sur les nuages, mais des dynamiques portées par des femmes et des hommes concrets et des peuples. Il ne suffit pas d'appeler au dialogue, encore faut-il qu'il ait un contenu positif et une qualité. La sortie du capitalisme ne pourra pas se faire sans la réaffirmation de nos subjectivités, sans l'affirmation de nos consciences. Cela suppose un gigantesque travail sur soi afin de déployer les virtualités que nous possédons tous. Si le capitalisme veut généraliser la domination de la quantité, nos actes de résistance, dans le dialogue des cultures, prendront le chemin de la connaissance, de l'archéologie de nos identités, de la mobilisation de ce qui à l'intérieur de nous relève de la « qualité » (toutes les valeurs non marchandes). Sans qualité, sans profondeur, sans verticalité, sans exigence, nos rencontres se feront sous le signe du médiocre, d'un spontanéisme superficiel, d'un éloge de la fusion, sous couvert de sentiment, qui ne laisse plus de place à l'autonomie. La modernité marchande prétend que sa rationalité est le seul mode d'intelligibilité du réel. La résistance de la conscience, l'élan de vie qui traverse, malgré tout, le monde, doivent nous faire comprendre la vérité de ce mot de Novalis : *La poésie est le réel absolu*. Dans cette optique, l'islam, comme trajectoire spirituelle, peut apporter sa pierre, ou, plus exactement, son grain de sable.

Est-il vraiment utopique d'imaginer que le personnelisme pourrait apporter un début de réponse aux angoisses contemporaines ? N'est-ce pas lui qui propose de mettre en valeur la « personne », être social et relié, par-delà les limites humaines de l'individu solitaire du libéralisme et de l'individu conditionné du communisme ? N'y a-t-il pas là une piste pour réintroduire de l'humain dans un monde déshumanisé, de la reliance dans une société de déliances ?

Marcel BOLLE DE BAL, L'avenir radieux du néo-personnalisme..., in *La Libre Belgique*, 21 avril 2004.

LE VOILE ET LA BANNIÈRE

Slimane ZEGHIDOUR, *Le Voile et la Bannière*, Evreux, Hachette, Collection Les Essais du 20^e siècle, 1990, 156 p.

Dans cet essai, Zeghidour évoque les conceptions et réactions musulmanes en matière d'éducation sexuelle, de place de la femme dans la société, de pratiques sociales et religieuses. Ce faisant, il présente l'islam et ses racines, en dénonçant sans complaisance, avec verve et dans un style truffé de jeux de mots, les aspects formalistes de sa religion, tout en se plaçant dans le vécu des musulmans.

Le port du voile

À partir d'éléments puisés dans la vie de Mahomet, l'auteur retrace le rôle et l'importance de la sexualité et du mariage. Il montre que, dans la doctrine islamique, la sexualité occupe une place aussi fondamentale que dans la théorie psychanalytique. Le thème central du mariage a envahi peu à peu le Coran, la coutume islamique (sunna) et la loi coranique (charia). Avec la foi dans la résurrection des morts, il est une des principales préoccupations des musulmans et en particulier des imams et des docteurs de la loi (oulémas). En promouvant le mariage, l'islam a exclu la femme de la vie publique et l'a cloîtrée dans sa maison. Objet de convoitise, elle doit se préserver des regards, d'où le port du voile recommandé par le Coran.

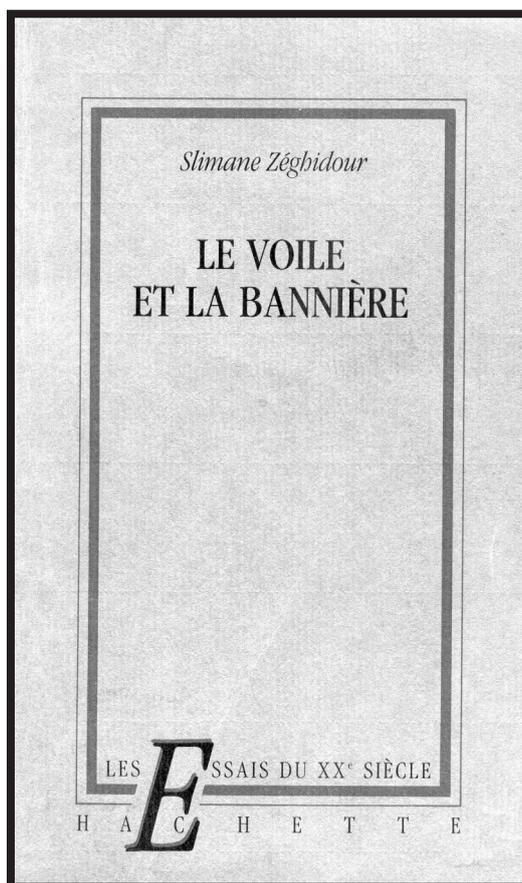
L'habit fait l'imam

De manière générale, l'islam accorde une grande impor-

tance aux signes vestimentaires (voile pour les femmes, turban pour les hommes) et à l'observation des prescriptions religieuses. Quant à la foi intérieure, seul Allah en jugera. Cette conviction, alliée à l'absence de sacerdoce et à une tradition écrite enchevêtrée, favorise l'émergence d'un conformisme que l'auteur critique de façon caustique : « L'habit fait l'imam ». Au 19^e siècle, l'empire ottoman, sous l'influence occidentale, entama une réforme vestimentaire avant de devenir, sous la férule d'Atatürk, le premier état laïque de la communauté musulmane. D'autres régimes, comme celui des Pahlavi en Iran, et la colonisation européenne achevèrent de faire régresser le port du voile et encouragèrent une certaine libération de la femme. Ce progressisme suscita des divisions dans les familles et chez les croyants. Cette évolution fut interrompue et, à partir de 1970, le voile redevint un symbole important de l'islam. La convergence est grande entre vie publique et vie privée. L'honneur de l'individu et celui de la communauté se superposent ; la collectivité l'emporte sur les individus, leur prodiguant entraide et solidarité mais exerçant aussi une surveillance au sein de l'Oumma (communauté des croyants).

Sunna et Talmud

Face à la propagation des autres Livres sacrés, les autorités musulmanes ont recouru à l'imprimerie à partir de 1729. Désormais les fondamentalistes font paraître de nombreuses





œuvres et les vendent à bas prix. L'une d'elles, *L'Ornement du fiancé ou le mariage musulman heureux*, dénonce un vaste complot juif, né au moyen âge, et visant à promouvoir un matérialisme détournant la femme de son devoir sacré de mère et épouse. Pourtant, selon l'auteur, Sunna et Talmud sont proches (puisqu'ils commentent le même livre saint) et on y retrouve le même « ritualisme exacerbé ».

Sous le titre « Coran alternatif » sont recensées les différentes versions du Coran dont la première compilation officielle aurait été l'œuvre du troisième successeur de Mahomet : Othman ; cette édition serait restée inchangée et fut reconnue par quasi tous les courants musulmans. En 1923, au Caire, une « lecture légale » fixa de manière définitive et scrupuleuse le texte initial. Il propose des versets qui se suivent sans nécessairement s'enchaîner. Une telle rédaction officielle « décousue » entraîne des lectures divergentes. Les oulémas décelèrent des lacunes dans la législation du livre ; la Sunna devint alors le commentaire officiel du Coran ; au 9^e siècle (2^e siècle de l'hégire) naquit une science du hadith (dit ou sentence) venue compléter le livre saint. Elle forma à partir du 10^e siècle le noyau de la Sunna. Au 19^e siècle, les oulémas durent faire face à un monde nouveau et relurent le Coran à la lumière des idées modernes ; des tentatives de réforme échouèrent. De nos jours, face à

des érudits conservateurs et à des intégristes militants, existe une minorité d'intellectuels progressistes et croyants.

Le Croissant dans l'hexagone

La question des musulmans émigrés, passés sans transition d'une culture communautaire à une culture occidentale essentiellement égotiste, retient aussi l'attention de l'auteur. Déchiré entre une patrie inorganisée, souvent totalitaire, et un Occident qui lui reconnaît une dignité individuelle, le musulman devient une proie facile pour les prêcheurs intégristes. Aussi, la présence du « Croissant dans l'hexagone » favorise-t-elle un rapprochement entre extrême droite européenne et intégrisme islamiste, qui « se rejoignent dans une même guerre sainte contre l'intégration des jeunes musulmans dans le vieux continent ». La femme musulmane quant à elle, bénéficiant en Europe d'une indépendance de facto, « paraît nettement plus capable d'évolution dans un sens 'moderne' ».

La prééminence de l'intérêt communautaire et de l'entraide entre personnes, qui caractérise l'islam, peut trouver un écho dans la pensée personaliste.

Jean-Pierre et Anlette Plumet-Lenotte

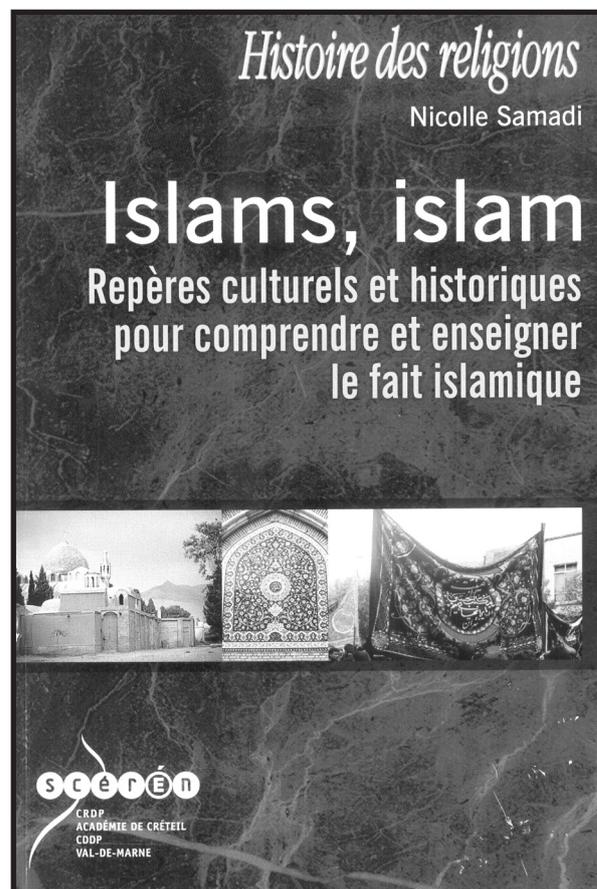
ISLAM, ISLAM

Nicolle Samadi, *Islams, islam – Repères culturels et historiques pour comprendre et enseigner le fait islamique*, Préface de Dominique Borne, SCÉREÉN, CRDP, Académie de Créteil, CDDP, Val-de-Marne, 307 p.

Ce manuel a pour objectif de présenter au public scolaire francophone, dans une perspective laïque, une image de l'islam, éloignée de tous les préjugés dont il est trop souvent victime et qui le défigurent. Il est structuré en deux volets : une approche historico-culturelle et une série de douze dossiers pédagogiques, qui facilitent la découverte active et personnelle du monde islamique sous ses aspects les plus variés.

Il faut souligner le souci de mettre en lumière les racines bibliques de cette religion monothéiste, tout en faisant comprendre que l'islamisme ne doit pas être confondu avec l'islam-religion. Beaucoup d'illustrations, de cartes, de schémas et de tableaux synthétiques font de cet ouvrage une mine d'informations, de consultation aisée, et un excellent outil de vulgarisation, qui rendra bien des services à tous ceux qui sont sensibilisés aux problèmes posés par la rencontre des cultures et à tous ceux qui professionnellement doivent œuvrer à cette rencontre, en milieu éducatif notamment.

Sully Faik



UN MUSULMAN NOMMÉ JÉSUS

Tarif KHALIDI, *Un musulman nommé Jésus – Dits et récits dans la littérature islamique*, traduit de l'anglais et de l'arabe pour le texte des dits et récits par Jean-Louis Bour, Albin Michel, Paris, 2003, 267 p.

C'est un véritable « évangile musulman » que ce corpus de 303 textes relatifs à Jésus, recueillis dans la tradition littéraire arabo-islamique pré-moderne de l'Espagne à la Chine (du 8^e au 18^e siècle). Ces dits de quelques mots ou véritables récits, parfois longs de plusieurs pages, nous donnent une image de Jésus, dans une tradition religieuse qui, tout en rejetant sa nature divine et en niant sa crucifixion, lui porte cependant une grande vénération.

L'auteur, assisté par son fils Muhammad 'Ali, se passionna pendant plusieurs années à rassembler de nombreuses sources, à en « désen-

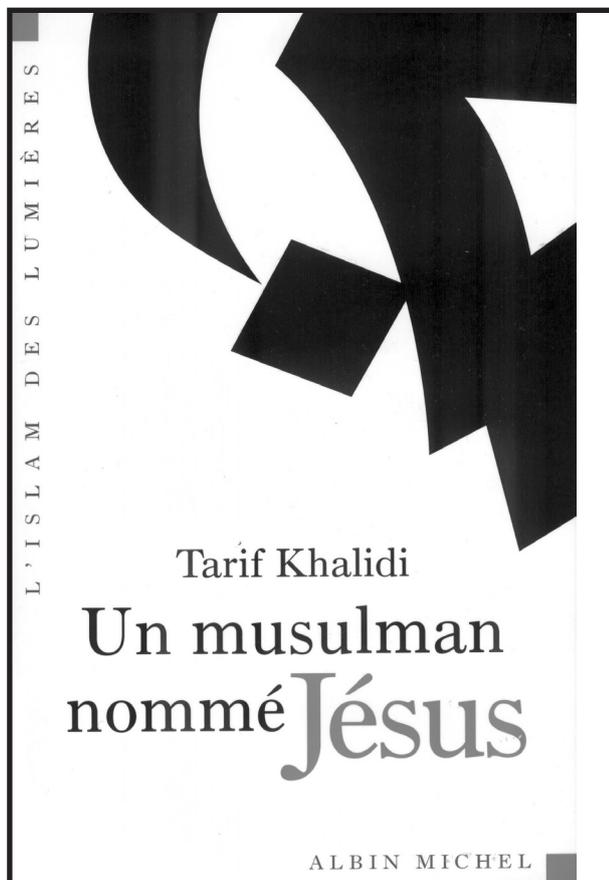
chevêtrer » les multiples versions, à traduire ces textes, à les référencer et à les commenter. Ce travail a reçu un tel accueil qu'il a déjà été traduit en dix-huit langues. « Dans son ensemble, cet évangile est l'histoire d'une relation d'amour entre l'islam et Jésus. Il est ainsi l'unique cas d'une religion mondiale qui choisit d'adopter la figure centrale d'une autre, finissant par reconnaître cette figure comme constitutive de sa propre identité. »

Le Jésus qu'il nous révèle est celui des Évangiles (surtout celui de Matthieu, et aussi de Jean) mais avec une présence de sa mère Marie beaucoup

plus explicite que dans les synoptiques. C'est également le Jésus des Évangiles apocryphes, celui du Coran, celui du mysticisme soufi, et celui de l'ascétisme caractéristique des Pères du désert. Parfois même une inspiration gnostique ne peut être exclue.

À l'heure où un dialogue en profondeur entre le monde chrétien et l'islam semble plus que jamais urgent, cet ouvrage apporte une contribution fondamentale en mettant à la portée de tous cet héritage commun, qui éclaire ce que ces deux mondes ont en partage. L'index des thèmes facilite la consultation et aidera aux rapprochements ceux qui voudront pousser plus loin l'analyse de ces documents qui, jusqu'ici, étaient restés dispersés et donc peu accessibles.

Sully Faik



ÉLÉMENTS POUR UN DOSSIER DOCUMENTAIRE SUR L'ISLAM

**Dans la revue *Actualité des Religions*
(163, bd Malesherbes, F-75859 Paris
Cedex 17)**

Directeur de rédaction : Jean-Paul Guetny.

- ◆ N° 4, avril 1999 : *L'islam chiite*
- ◆ N° 9, octobre 1999 : *Le soufisme ou la dimension mystique de l'islam*
- ◆ N° 15, avril 2000 : *Iran, Soudan, Algérie : où va l'islamisme ?*
- ◆ N° 32, novembre 2001 : *Le Dieu de Ben Laden est-il celui de l'Islam ?*
- ◆ N° 43, novembre 2002 : *L'islam mystique des confréries*
- ◆ Hors série, n° 6, 2002 : *Islam, ce que vous devez savoir*

**Dans la revue *Le Monde des religions*
(163, bd Malesherbes, F-75859 Paris
Cedex 17)**

Directeur de rédaction : Jean-Paul Guetny.

Nouveau numéro 1, septembre-octobre 2003 :
Dossier « *Les rénovateurs de l'islam* »

- ◆ *Treize siècles d'interprétation*, par Antoine Steir
- ◆ *Les fondamentaux du coran*, par Djénane Kareh Tager
- ◆ *Les axes de la recherche*, par Rachid Benzine
- ◆ *Amr Khaled, le « télécoraniste »*, par Patrick Haenni
- ◆ *L'islam changera par sa pratique*, une interview d'Olivier Roy réalisée par Henri Tincq
- ◆ *Vu de Jérusalem*, par Salomon Malka
- ◆ *Le damier judéo-musulman*, une interview de Michel Abitbol réalisée par Djénane Kareh Tager

Dans la revue Reflets Magazine (61, rue Stacquet, 1030 Bruxelles)

Rédactrice en chef : Souâd Lamarti.

N° 11, janvier-mars 2003 : Dossier « Islam » :

- ◆ *Quel islam pour l'Europe ?*, par Ali Daddy
- ◆ *Pauvre main de Fatma*, par Sophie Bessis
- ◆ *Les non voilées de l'Islam*, par Souâd Lamarti
- ◆ *Voile, foulard... Que suggère le Coran ?*, par Ali Daddy



Quelques livres pour comprendre l'islam

- ◆ Rochdy Alili, *Qu'est-ce que l'islam ?*, La Découverte/Poche, 2000.
- ◆ Ali Merad, *L'Exégèse coranique*, Puf, *Que sais-je ?*, 1998.
- ◆ Abdou Filali-Ansary, *Réformer l'islam ? Une introduction aux débats contemporains*, La Découverte, 2003.
- ◆ Faouzi Skali, *La Voie soufie*, Albin Michel, Spiritualités vivantes.
- ◆ Fatima Mernissi, *Le Harem politique - Le Prophète et les femmes*, Albin Michel.
- ◆ Rachid Benzine & Christian Delorme, *Chrétiens et musulmans - Nous avons tant de choses à nous dire*, Albin Michel, Espaces libres.
- ◆ Roger Arnaldez, *Trois messagers pour un seul Dieu*, Albin Michel, Spiritualités vivantes.
- ◆ Suzanne Bukiet, Elsa Zakhia et Rodney Masson Al Khoury, *Paroles de liberté en terre d'Islam*, Paris, Éditions de l'Atelier.

Publications récentes de Malek Chebel :

- ◆ *Le Sujet en islam*, Seuil, mars 2002.
- ◆ *Dictionnaire amoureux de l'islam*, Plon, janvier 2004.
- ◆ *Manifeste pour un islam des Lumières*, Hachette, Littératures, mars 2004.

Des sites Internet à visiter :

- ◆ www.oumma.com
- ◆ www.etudes-musulmanes.com
- ◆ www.imarabe.org
- ◆ www.soufisme.org
- ◆ www.islamlaicité.org
- ◆ www.le-sri.com

La grande idée de Mounier était de tenter une troisième voie entre le libéralisme sauvage et le socialisme totalitaire. Il souhaitait remettre la personne au centre des préoccupations politiques et sociales, au cœur des stratégies de gestion et de transformation des systèmes sociaux. À l'époque contemporaine, marquée par des impasses de plus en plus évidentes du néo-libéralisme et du communisme, une quête de ce type n'est-elle pas tout particulièrement d'actualité ?

Marcel BOLLE DE BAL, *L'avenir radieux du néo-personnalisme...*, in *La Libre Belgique*, 21 avril 2004.

PUBLICATIONS DU C@PP DÉJÀ PARUES

PERSO

N° 1 – Octobre 2003

ÉTHIQUE ET BIOLOGIE

Demain le personnalisme (Vincent TRIEST)

Personne et Individu (Vincent TRIEST)

*Aux extrémités de l'humain :
questions de biotechnologie
médicale* (Entretien avec Michel DUPUIS)

Bioéthique et Thanatoéthique (Marcel BOLLE DE BAL)

*Actualité d'Emmanuel Mounier :
actes des rencontres de Grenoble* (Sully FAÏK)

Une éthique pour la vie (Aaron MUNDAYA)

Aux limites de l'humain (Sully FAÏK)

PERSO

N° 2 – Janvier 2004

ÉDUCER AUJOURD'HUI

*Éduquer
pour que l'humain advienne* (Vincent TRIEST)

*Martin Buber, philosophe
de la rencontre* (Catherine-Marie LEROY)

*Liberté et libération :
comment libérer ma liberté ?* (Vincent TRIEST)

*Contre la société des écrans :
éduquer à la parole* (Jacques de COULON)

*Pour une éducation
personnaliste* (Hubert HAUSEMER)

Résister au veau d'or (Aaron MUNDAYA BAHETA)

*Une autre approche
de la personne* (Sully FAÏK)

LES CAHIERS DE L'ATELIER DU PERSONNALISME

Numéro	Sujet	Conférenciers/Auteurs
Cahier n° 1	Le personnalisme, humanisme de demain ? Présentation de l'atelier	P. HARMEL V. TRIEST
Cahier n° 2	Individualisme ou Solidarité ? L'homme selon la Bible	Ph. VAN PARIJS A. WÉNIN
Cahier n° 3	Évangile et politique	P. ANSAY
Cahier n° 4	Nation et humanisme	A.-P. FROGNIER
Cahier n° 5	Aux racines de l'humanisme européen	R. REZSOHAZY
Cahier n° 6	Doc. de trav. « Mounier »	[intégré dans le Cahier n° 7]
Cahier n° 7	Spécial Mounier	V. TRIEST et F. GOFFINET
Cahier n° 8	L'homme et l'argent	N. BARDOS-FELTORONYI
Cahier n° 9	Mutations économiques : défis aux citoyens et aux	A. LAMFALUSSY
Cahier n° 10	Économie de marché et autorité publique	Ph. MAYSTADT
Cahier n° 11	Le Bien commun	R. PETRELLA
Cahier n° 12	Dieu, hypothèse inutile ?	É. BONÉ, s.j.
Cahier n° 13	La question de l'euthanasie	L. CASSIERS
Cahier n° 14	Quel humanisme pour le XXI ^e siècle ? Table ronde du 26 avril 2000 introduite par les 19 thèses de la réforme personnaliste	J. BAUDUIN (Ecolo), R. MILLER (PRL), Ch. Picqué (PS), J.-J. Viseur (Nouv. PSC) V. TRIEST
Cahier n° 15	Philosophie et Management	L. DE BRABANDERE
Cahier n° 16	Ce grand silence des prêtres Constitution du Carré Personnaliste : termes de référence	J. KAMP
Cahier n° 17	Démocratie et droits de l'homme Des pensées et des hommes	R. MOREELS E. BLATTCHEN
Cahier n° 18	Manifeste personnaliste – L'humanisme des personnes	CARRÉ PERSONNALISTE
Cahier n° 19	L'humanisme radical du personnalisme – entretiens sur RCF	R. LEIDGENS et V. TRIEST
Cahier n° 20	L'Afrique, berceau de l'humanité, terreau d'un nouvel humanisme	Z. HABIMANA et Cl. KUETE