

RECENSIONS

Parutions :

EXISTE-T-IL UNE CULTURE JURIDIQUE FRANCOPHONE ?

ouvrage collectif sous la direction de Monsieur Henry Roussillon, Président de la Conférence internationale des facultés de droit ayant en commun l'usage du français (CIFDUF), Presses de l'Université de Toulouse 1 sciences sociales 2007, Toulouse, France, ISBN : 978-2-915699-46-3, Prix : 30 euros

Extrait du rapport de synthèse de Monsieur Francis Delpérée, professeur, Faculté de droit de l'Université catholique de Louvain.

Le grand Hauriou a écrit : « L'institution, c'est la culture concrétisée ». En d'autres termes, chaque État est l'expression d'une culture. Il en est la traduction. Il en est la forme institutionnalisée. Cette culture, c'est notamment une culture juridique.

Ce qui est une manière de dire qu'il n'y probablement pas « une » culture juridique francophone, qu'il y a des cultures juridiques francophones. Les uns et les autres, nous ne sommes pas les « clones » d'une culture uniforme ou unifiée, nous sommes les cousins qui pratiquons, chacun à notre manière, la culture francophone.

Ce qui est aussi une manière de dire que, s'il y a une Francophonie internationale, c'est qu'il y a une culture juridique francophone internationale. Et pas l'inverse. La Francophonie internationale ne crée pas notre culture. Elle la révèle. Elle la traduit. Elle la concrétise. Et le plus important peut-être, elle peut servir à sa transmission à travers les frontières et à travers les générations.

La vie de la Francophonie est tributaire de la préservation de la culture juridique qui est la notre et de la possibilité qu'elle aura de s'adapter au monde changeant dans lequel nous vivons.

Critiques :

L'HOMME DES DROITS DE L'HOMME ET LES STATUES DE GIACOMETTI

A propos de *La peau des mots – Réflexions sur la question éthique. Conversations avec Dominique-Antoine Grisoni* de Jean-Toussaint Desanti, Editions du Seuil, collection L'ordre philosophique, 2004, Paris, France, ISBN : 2-02-066197-7, Prix : 15 euros

Parus sous le titre *La peau des mots*, les entretiens engagés par D.-A. Grisoni et J.-T. Desanti après plusieurs conversations antérieures (*Réflexions sur le temps*¹ et *Philosophie : un rêve de flambeur*²) prennent pour cible la question éthique. Peut-être plus encore que dans d'autres livres, la pensée de J.-T. Desanti s'y efforce de percer et de mettre au jour le secret des connexions sous lesquelles des sujets accèdent à ce qu'ils effectuent dans la forme d'un savoir, d'une représentation ou d'une modalité d'existence. Cette mise au jour n'épargne pas un travail tranquille et méthodique de destruction. Elle exige d'apercevoir comme des platitude et de mettre en miettes nombre d'entités rencontrées en chemin que nous voudrions croire substantielles afin de placer en elles notre confiance, notre pensée et notre agir. Du même mouvement, cette investigation exige et permet de nous défaire d'un ensemble de solidarités factices et en dernier ressort désastreuses qui vont avec. L'objet retenu par *La peau des mots* pour ce travail est les droits de l'homme. Résistant et membre du parti communiste français, J.-T. Desanti a été toute sa vie un combattant offensif contre toutes les oppressions et injustices que notre époque tend à regrouper sous le nom d'atteintes aux droits de l'homme. Sans la moindre hésitation. Et dans le prolongement de cet engagement en vérité radical il introduit l'entretien avec D.-A. Grisoni en ces termes : « Imaginons que tu me demandes si je suis prêt à me battre pour les droits de l'homme. D'instinct, je te répondrai : "Certainement ! C'est même aujourd'hui la cause la plus exigeante." »³ Ce n'est pas encore dire, cependant, que le regroupement de ces combats comme lutte contre les atteintes aux droits de l'homme repose sur un concept ou une expression bien formée. La conjonction qui ajointe au mot de droit celui d'homme est plutôt tout sauf claire. Elle justifie, dans un ton socratique spontanément retrouvé par ces entretiens, un patient examen. Et elle requiert de frayer une traversée particulière entre la philosophie, le droit et la pensée juridique, les cultures enfin.

Par un premier trait, la démarche entreprise en ce livre par J.-T. Desanti rompt en effet avec une tradition de critique philosophique et politique du droit, bien connue, celle d'abord qui, dans sa forme marxiste, démontrait que les droits prétendent « universels » n'étaient que les droits des propriétaires qui avaient été cachés dans cet universel et donc une machine d'illusion au service des possédants, puis celle, précisée en particulier par Hannah Arendt ou Giorgio Agamben, qui révélait dans les droits prétendument humains une conscience de soi exclusive que prenaient d'eux-mêmes divers possédants d'un statut de citoyens et donc leur appartenance à une souveraineté rejetant hors d'elle-même la vie nue des exclus. Sans évoquer cette tradition, le livre de J.-T. Desanti passe silencieusement dans un autre espace de pensée. La critique du droit des propriétaires ou du droit des citoyens reposait au fond sur la possibilité d'opposer aux constructions juridiques la réalité d'hommes historiques saisis dans l'évidence du partage inégal des richesses et des libertés. La réflexion de J.-T. Desanti prend en quelque sorte le chemin inverse. Elle met en suspens ce que les mots d'homme, d'humain ou d'humanité suscitent aussitôt de représentation à laquelle nous accolons non sans une emphase douteuse des propriétés, des qualités, des rôles ontologiques et historiques, des valeurs et finalement des droits. Elle tourne toute son attention vers l'effectivité

¹ Desanti, J.-T., *Réflexions sur le temps, Variations philosophiques 1, Conversations avec D. – A. Grisoni*, éditions Grasset, Paris, 1992.

² Desanti, J.-T., *Philosophie : un rêve de flambeur, Variations philosophiques 2, Conversations avec D. – A. Grisoni*, éditions Grasset, 1999.

³ Desanti, J.-T., *La peau des mots*, Seuil, Paris, 2004, p. 25.

du discours juridique et les règles sous lesquelles il opère afin d'identifier les points dans lesquels il détermine et convoque la manifestation selon sa lettre de quelque chose que nous puissions appeler homme.

Cela peut encore se dire ainsi. Les droits de l'homme ne se laissent pas rencontrer dans le champ du droit naturel. Relisant les *Institutiones* de Justinien (533), J.-T. Desanti rappelle que « le droit naturel est ce que la nature a enseigné à tous les être vivants (...) qu'ils naissent dans le ciel, sur la terre et dans la mer »⁴. Ce droit, qui exprime la volonté de vivre, qui en accorde à chaque créature le lot, la puissance et la liberté, n'empêche aucune d'entre elles de l'accomplir jusque dans la forme d'un crime aux yeux des lois. À l'inverse, il peut par exemple arriver à un droit des personnes de définir un statut *contra naturam* pour un sujet, ainsi qu'il arrive dans le cas du statut juridique de l'esclave. J.-T. Desanti analyse longuement cet écart, dans lequel se saisit proprement le juridique, à partir de l'article des *Institutiones* commentant l'abrogation de la loi *Fufia Caninia* qui réglementait l'affranchissement des esclaves par testament. Incontestablement cette abrogation par laquelle furent élargies dans la société romaine les possibilités d'affranchissement des esclaves rencontra leurs désirs d'émancipation. Elle nous aussi secrètement, comme le suggère D.-A. Grisoni⁵, avec le ressort par lequel la société romaine, libérant l'esclave, se libérait elle-même. Au lieu néanmoins de le faire par droit naturel, ce qui aurait requis de libérer tous les esclaves, d'abolir le droit des personnes ainsi que le droit pénal et d'instituer comme règle civile l'exercice vivant de la violence, elle argumenta, entre autres considérations, en reconnaissant la liberté comme un bien et en jugeant sous ce rapport la loi qu'elle abrogeait « assez inhumaine » (*satis inhumanum*). En un tel point, dès lors, surgit effectivement que quelque chose de l'« homme » pouvait et pourra encore à l'avenir s'ajouter à « droit ». Ce n'est pas cependant sur le mode d'une identification compacte entre l'un et l'autre, du renforcement obscur de cette identification dans une croyance aux droits de l'homme ni de son insertion éthique et politique dans les affaires collectives du monde. Cette jonction s'opère, du moins dans sa vérité, selon d'autres voies. S'effectuant dans l'espace qui subsiste entre le droit et les lois, par lequel des lois peuvent être abrogées ou modifiées sans que pour autant le droit cesse d'être lui-même et en lui-même, elle complète la légalité inscrite dans le corps et la lettre du droit d'une marge jurisprudentielle qui accompagne la volonté ferme et permanente du droit d'une orientation prenant en vue qu'il convienne aux hommes. Une telle visée, telle que J.-T. Desanti la reconstitue minutieusement à partir des expressions transmises par les *Institutiones* de Justinien, se déploie en combinant au moins trois plans : un plan d'observation et d'expérience éclairée des affaires humaines et éventuellement divines qui double le droit d'une culture juridique ; un plan que la philosophie nomme ordinairement un arrière-monde et qui se présente dans le cas comme un état de droit anticipé dans la figure duquel le droit s'emporte lui-même dans la temporalité d'un avenir ; enfin, et c'est le point décisif, un plan de référence oblique qui confie à des maximes juridiques de définir cet état de droit en balayant un spectre ouvert de significations sans jamais se fixer définitivement sur aucun élément. Cette indétermination, pour J.-T. Desanti, n'est nullement un défaut de pensée, mais le lieu d'effectuation de l'exigence d'établir une relation entre le droit positif et un certain

⁴ *Institutiones* I, 1, 1 et J.-T. Desanti, *op. cit.* p. 40.

⁵ *Ibidem*, p. 58.

degré d'accointance de sa mise en œuvre jurisprudentielle avec l'arrière-monde d'une culture humaine ou divine, et donc le mode sur lequel le droit se voit prescrire de ne pas oublier les hommes et de continuer à chercher ce que « humanité » veut dire. Au prix de ce flou plutôt que dans la contradiction entre les conditions faites aux hommes et leurs droits de nature peuvent juridiquement s'inventer les moyens d'une affirmation flottante concernant esclaves et hommes libres et posant fermement et conjointement, bien que dissymétriquement, que la liberté est un bien et que s'y opposer est assez inhumain.

Parvenu à ce point, les conversations entre J.-T. Desanti et D.-A. Grisoni s'engagent dans une deuxième élucidation. Prenant appui sur la célèbre phrase de Tércence, qui résume en effet tout le développement précédent en énonçant : « Je suis homme, et rien de ce qui est humain, je le tiens pour m'être étranger »⁶, J.-T. Desanti part à la recherche de l'inquiétude qui s'ouvre avec cette parole et contraint le droit lui-même à « raconter des histoires d'hommes ». Par une violente aporie ces conversations, interrompues par la mort, ne délivreront pas le livre qu'elles rédigeaient pour cette enquête. Dans cette note de lecture on s'arrêtera alors à deux indications ou images. Si le sens du mot « homme », d'abord, ne saurait faire l'objet d'aucune définition ni rigoureuse ni soutenable par une énumération de ses propriétés réelles qu'on pourrait lui rapporter comme à quelque entité substantielle, alors s'orienter vers ce sens consiste à chercher à le configurer comme Alberto Giacometti s'efforçait de donner formes vraies à la marche d'hommes en marche : en enlevant toujours plus de substance. Cela consiste à se tenir au bord d'un évanouissement, au bord d'un complet évidement, en même temps que sous la contrainte qui m'atteste, cette fois véridiquement, ce qui doit demeurer. Un tel endroit, capable à cette condition et au prix de ce travail d'accueillir des manifestations cette fois rigoureuses et ultimement soutenables de quelque chose « de l'homme », se laisse décrire pour J.-T. Desanti depuis un double pôle : celui d'un côté d'un corps en écart (un homme qui marche) tel qu'il fait apparaître pour lui-même et pour d'autres vivants liés à lui par un voisinage sensible l'espace d'un entre-corps par lequel lui-même et ces autres s'ouvrent à un sens absent et à son inquiétude (qu'est-ce que marcher ? vers quoi marcher ? etc.) ; celui de l'autre côté d'un paysage culturel (l'ensemble des façons de marcher) que cette inquiétude sans point fixé d'avance fait traverser à un sujet pour qu'il effectue à son tour mais selon les prescriptions propres du champ concerné (la marche) le système de fonctions signifiantes et d'enchaînements symboliques qui structure cet entre-corps pour des manières de faire, d'être, de se représenter, voire (puisqu'il ne s'agit pas toujours de la marche) de dire. Selon les éléments fournis par une autre image, décrire le lieu du droit et du surgissement de son inquiétude éthique c'est-à-dire de sa convenance aux hommes, se laisse comprendre également depuis la notion que Desanti introduit de « nappe de recouvrement signitif » et depuis les ressemblances que cette notion ne laisserait pas de conserver avec ce que nous expérimentons tous sous le nom de « nappe ». Forme qui institue un espace vide sur une table ou sur un autre support pour qu'ils accueillent les gestes auxquels ainsi recouverts ils peuvent donner lieu, la nappe ne fait pas surgir un vide informe mais, aux yeux de J.-T. Desanti, richement et au moins triplement structuré. Par une nappe, d'abord, se dissimule un support pour que se présente la présentation même (ce pourrait être celle du droit). Par un autre trait la nappe

⁶ « Homo sum et nihil humani a me alienum puto », Tércence, *Heautontimoroumenos*, et J.-T. Desanti, *Op.cit.*, p. 88.

conserve le support, s'y conforme elle-même dans ses plis tout comme elle y plie ce qu'elle permet qu'on pose sur elle. Par un troisième aspect, enfin, elle fait signe de façon ouverte vers les gestes symboliques pour lesquels elle a été dressée⁷. C'est donc non pas directement mais seulement par une articulation complexe qu'elle permet à du véritablement humain de se nouer aux procédures qu'elle installe. Et c'est comme cette structure qu'elle peut s'offrir, ainsi que nous attendons du droit qu'il s'offre, comme une invitation maintenant une adresse à l'humanité : « Habite là en tant que, selon ses propres formes, cette maison s'offre à ton désir d'habiter »⁸.

S. DOUAILLER

Université de Paris 8
Membre du réseau de chercheurs
« L'état de droit saisi par la philosophie »

PHILOSOPHIE, DROIT, RELIGION, Entre l'Orient musulman et l'Occident chrétien. Essai sur le langage juridique de l'Islam.

Hassan ABDELHAMID, Éditions Dar al-Nahda al- Arabia, 2005, Le Caire, Egypte, ISBN : 977-04-9710-X

Dans une société comme la nôtre, qui s'intéresse de moins en moins à ses propres racines historiques et, par la suite, à ses fondements, qui croit trop souvent devoir vivre dans une sorte de « présent perpétuel » – qui s'institue d'une manière volontariste, dans une actualité « pure », – sans le moindre intérêt (théorique comme pratique) pour une ré-(in)stitution fût-elle « passagère », du passé qui l'a rendue possible, on risque malheureusement d'obnubiler la possibilité même de ce « présent », simple actualisation bruyante d'un sens historial « sans contexte » et, par conséquent, « sans histoire ». « Vivre dans le présent » paraît aujourd'hui et pour certains jeunes la preuve d'une lucidité (*i.e.* d'un cynisme) qui fait table rase de l'expérience du passé. C'est ainsi que le processus d'instrumentalisation (*i.e.* de « présentification ») survenu dans le domaine des sciences sociales – celui du droit, en premier lieu – rend presque impossible la distance intellectuelle et humaine (spatiale comme temporelle) que tout citoyen moderne, censé être libre, devrait avoir par rapport à son propre statut d'« animal politique ». L'absence systématique de cette distance (*i.e.* de cette liberté) d'expression et d'interprétation – qui tient à notre propre culture fût-elle philosophique, religieuse ou juridique – ne fait que préserver, en fin de compte, un *statu quo* perpétuel qui fait obstacle non seulement à la compréhension du sens du passé mais également à celui du présent. Car, comme la modernité (celle européenne entre autres) nous l'a depuis longtemps démontré, sans passé (ré-fléchi) il n'y a pas d'avenir.

⁷ *Ibidem*, p. 135

⁸ *Ibidem*, p. 151.

C'est d'autant plus précieux (car enrichissant) – au moins pour nous – si un tel esprit compréhensif et ouvert peut inspirer non seulement (et pour ainsi dire) une réflexion historique et critique sur le passé de notre présent, mais tente, en plus et essentiellement, de « sortir » de sa propre tradition, en l'occurrence musulmane, pour rejoindre une autre tradition, celle qui a amorcé la civilisation moderne occidentale. C'est justement ce que nous propose Hassan Abdelhamid, professeur de philosophie et d'histoire du droit à l'Université d'Aïn Chams, Le Caire : un discours historique raisonné sur le langage juridique de l'Islam⁹. Dans l'introduction de ce volume – rédigé en français et, par conséquent, destiné au monde francophone des juristes et des philosophes – l'auteur se propose d'examiner les principales difficultés d'une telle entreprise. Il constate, tout d'abord, le profond « malentendu » (de principe !) qui marque, aujourd'hui encore, le dialogue entre l'Orient et l'Occident. Car, selon lui, la traduction des principaux concepts juridiques musulmans dans un langage moderne (*i.e.* occidental) n'a fait que creuser, encore plus profondément, la faille qui existait déjà depuis quelques siècles entre ces deux civilisations, nées au bord de la Méditerranée. En effet, toute traduction irréfléchie (*i.e.* qui ignore les principes de l'herméneutique textuelle) semble amorcer une sorte d'acculturation dont le pêché originel reste l'ignorance du contexte culturel et historique dans lequel ces concepts ont été forgés. D'où l'importance d'une telle ré-(in)stitution, opérée (spécialement pour le monde occidental) par quelqu'un qui maîtrise de l'intérieur non seulement la tradition juridique musulmane, mais aussi les principaux outils intellectuels de la modernité (dans une langue qui lui est appropriée).

En fait, dans l'introduction à son volume – courte présentation de ses objectifs – l'auteur montre bien qu'il ne s'agit pas d'un simple problème théorique, mais surtout d'une difficulté pratique d'ordre juridique, politique et anthropologique. Car, selon lui, la « synthèse » quotidienne entre la tradition musulmane et la culture moderne reste encore dans le cadre d'un échec général, celui d'un mimétisme des formes sans contenu, provoquant ainsi une schizophrénie *sui generis*, celle d'un individu et même d'une société qui ont perdu leurs repères traditionnels (*i.e.* musulmans) sans encore entrevoir les azimuts, trop lointains et, par la suite, confus, de la modernité¹⁰. Pour reprendre dans un autre contexte historique et géographique les mêmes assumptions du livre, une telle situation « dualiste » n'est pas familière seulement au monde musulman, mais (entre autres) à tous les pays de l'Europe de l'Est – post-communistes et (ce qui est beaucoup plus important) post-traditionnels –, qui ont dû s'« adapter », eux aussi et (surtout) très rapidement, aux standards du monde moderne occidental. Autrement dit, les défis bien connus de la transition entre la tradition (fût-elle chrétienne ou musulmane) et la modernité – qui relève d'une actualité... perpétuelle et dont les sous-produits culturels (et non seulement) restent malheureusement le traditionalisme et le modernisme (définis en tant qu'extrêmes de cette même transition) – ne caractérisent pas seulement les relations entre le monde chrétien et le monde musulman, mais tout processus de modernisation – avec ses difficultés plus ou moins inhérentes – qui suppose une reprise réfléchie de la tradition. En fin de compte, la Renaissance « moderne » (pardonnez-nous ce pléonasme !) n'a fait que ré-(in)stituer l'ancienne tradition de l'Antiquité grecque et romaine (ce que jusqu'à un certain moment l'Islam l'avait

⁹ Hassan Abdelhamid, *Essai sur le langage juridique de l'Islam*, Dar al-Nahda al-Arabia, Le Caire, 2005.

¹⁰ *Op. cit.*, pp. 8 et 10.

déjà fait lui-même). Ce n'est donc pas cette transition entre les extrêmes qui est schizophrène, mais plutôt leur séparation « intransitive » (i.e. « intransigeante »), « abstraite » ou, si l'on préfère, « dogmatique ». Le véritable défi de la modernité occidentale semble avoir été celui de la « foi » (libre ou libérée de toute détermination) dans un avenir qui ne soit plus marqué par le spectre « eschatologique » du dogmatisme.

Après avoir brièvement clarifié les objectifs et la méthode de sa recherche, le professeur Abdelhamid se propose d'analyser cinq des concepts centraux de la tradition juridique (politique, philosophique et religieuse¹¹) de l'Islam : le *djihâd* (la « guerre contre l'incroyant »), la protection de la vie contre l'ingénierie génétique, le rôle du commerce dans la civilisation musulmane, le rapport entre le citadin et le bédouin (selon la pensée d'Ibn Khaldûn) et l'homme cosmopolite, tel qu'il a été défini par le soufisme. Ce sont, aussi, les concepts qui inspirent et ordonnent les cinq chapitres du livre¹². S'agit-il d'une simple restitution des principes juridiques de l'Islam dans une langue et, par conséquent, pour une mentalité européenne ? Pas vraiment, car quoique la langue soit le français, l'articulation et, par conséquent, l'échafaudage théorique du livre restent intimement liés aux critères internes (apparemment autosuffisants) de l'Islam lui-même, c'est-à-dire à la simple cohérence entre les idéaux « eschatologiques » que celui-ci s'est proposé d'atteindre et la réalité historique qu'il a effectivement instaurée¹³. C'est pourquoi, afin de corriger les confusions, toujours possibles, avec le concept de la « guerre sainte », qui avait inspiré les croisades chrétiennes médiévales, l'auteur privilégie et dé-limite l'interprétation du *djihâd*, par exemple, à l'intérieur du même Islam : son origine dans la Révélation musulmane, son rôle en tant que moyen principal d'institution et constitution de la « terre de l'Islam », son universalité (présumée) fondée dans la foi musulmane, ouverte pour toute l'humanité, etc. Le *djihâd* ne serait pas une guerre, mais une « ouverture » – *fath- futûhât* – pour tous ceux qui n'ont pas encore connu l'Islam. Et puisque la « terre de l'Islam » représente un État, l'Islam lui-même deviendra une « religion d'État »¹⁴. Le professeur Abdelhamid est attentif surtout aux conditions historiques et politiques qui ont inspiré un tel destin « guerrier ». En effet, explique-t-il, la paix – *salam* – et même la fameuse « salutation » qui en découle – *salam 'alaykum* – a une connotation strictement religieuse, et, pour cette raison, elle n'a de sens et, donc, d'effectivité politique et juridique qu'entre les musulmans¹⁵. A la limite, il n'y a pas de paix – *salam* – dans le monde tant que la terre elle-même ne se confond pas avec l'Islam. Aussi, le monde « des humains » reste-t-il encore et toujours partagé entre la « terre de l'Islam » et celle « de la guerre » (avec, tout de même, une zone intermédiaire, celle « de la trêve »)¹⁶.

Dans ce contexte – assez complexe, il faut le dire – l'auteur examine en détail la manière dont l'Islam s'est toujours plié sur les intérêts politiques et militaires de ses fidèles. En effet, la guerre contre les incroyants – qui n'est pas une « guerre

¹¹ On reviendra plus tard sur le sens, plus profond, de la coïncidence systématique (et symptomatique) de ces domaines.

¹² Pour des raisons d'espace, nous nous limiterons à une courte présentation des deux premiers chapitres qui, selon nous, soulèvent les problèmes les plus actuels dans le débat entre l'Orient musulman et l'Occident moderne.

¹³ *Op. cit.*, p. 4.

¹⁴ *Ibidem*, p. 22.

¹⁵ *Ibidem*, p. 35.

¹⁶ *Ibidem*, p. 36.

sainte » (quoiqu'elle reste une guerre religieuse !) – était liée, au début, à la survie même de la minorité musulmane ; elle devait assurer, ensuite, la victoire contre les polythéistes « impurs » et soumettre à l'islam les autres « fidèles » du Livre, les juifs et les chrétiens, pour, enfin, imposer à tous les autres, devenus minoritaires, « la seule et vraie religion ». Au fur et à mesure (et compte tenu des rapports de force), la guerre (initialement) défensive d'une minorité s'est convertie dans une guerre offensive, celle de la majorité. Or, dans cette nouvelle situation, les autres fidèles du Livre, qui constituent une minorité, n'ont pas les mêmes droits guerriers que la minorité musulmane initiale. La raison que l'auteur invoque dans ce contexte consiste dans la différence « ontologique » qui existe entre la paix spirituelle, parce que céleste, et les moyens guerriers, parce que terrestres, qu'on doit toujours et encore utiliser afin d'instaurer la suprématie de l'islam. C'est, nous dit-il, « une preuve de lucidité pour tout État » qui entend préserver, par tous les moyens, sa propre existence et extension. Mais cette « lucidité » suppose, – on peut le remarquer tout de suite, – une différence tout aussi « ontologique » entre les idéaux purs d'une telle religion et ses propres institutions et pratiques historiques¹⁷. Seulement, dans ce cas-là, comment comprendre la cohérence interne d'une religion ou d'un système juridique que l'auteur lui-même avait définie comme « un tout, un ensemble qui a ses propres fondements, ses fins, ses principes généraux, ses institutions et moyens adéquats »¹⁸ ?

En d'autres mots : jusqu'où « le contexte historique et politique », plus ou moins aléatoire, qui « accompagne » la naissance d'une religion doit être légitimé « en absolu » par et dans sa propre doctrine, censée toujours être révélée ? S'agit-il, ici, d'une sorte de « commerce » *sui generis* – typiquement musulman (voir surtout le chapitre III du livre) – entre l'histoire et l'eschatologie ? Il nous semble que oui. Or, une telle différence et, donc, tension entre l'eschatologique et l'historique a toujours été observée par et dans la tradition chrétienne, pour laquelle le principe ontologique (et donc moral) qui devait régler les relations entre les humains était finalement : « Aimes ton ennemi ! ». Assumer seulement les moyens – politiques comme militaires – de « ce monde » c'est accepter, en fait, les pratiques qui sont propres à Satan. Jésus-Christ reste lui aussi une hypostase, divine et humaine à la fois, « divisée » entre le créé et l'incréé, entre le César et Dieu, entre l'Église et l'État, etc. Cela veut dire aussi que, tout au long de l'histoire, de nombreux « chrétiens » ont pu invoquer et même pratiquer la violence au nom de la « raison d'État » (contre les États musulmans, par exemple), même si, dans les textes fondateurs de leur tradition – et c'est justement cela (et encore une fois) qui reste dans ce cas-là important –, la violence est toujours et surtout formellement interdite. C'est dire qu'entre les idéaux du christianisme et la pratique historique assumée par certains de ses propres « fidèles », ceux qui n'ont pas observé ces idéaux, il y a toujours eu une contradiction (plus qu'évidente !), et que le « commerce » entre la théorie « pure » et la pratique « impure » a ses propres limites, incontournables. Jésus Christ n'était pas un zélateur. Au contraire, son pouvoir résidait (et réside encore) dans sa « faiblesse »¹⁹. Quand, par exemple, Maxime le Confesseur a appris que les « chrétiens » de l'Afrique du Nord « convertissaient » par le feu et par le sabre les musulmans, il a vivement protesté car, selon lui, ces

¹⁷ *Ibidem*, pp. 62-63.

¹⁸ *Ibidem*, p. 4.

¹⁹ Comme Walter Benjamin allait le remarquer si bien : le lieu de la vraie histoire se situe du côté des opprimés.

faux apôtres versaient, en fait, le sang du... Christ. Une telle attitude, c'est vrai bien singulière, mais pourtant parfaitement conforme (cette fois-ci) aux principes écrits (de l'Écriture), démontre le simple fait que personne ne peut s'approprier Dieu et que souvent il réside – paradoxalement (parce que « en chiasme ») – dans le camp même de... l'« ennemi ». Or, sans une séparation (de principe) entre l'Église et l'État, il est et il sera toujours difficile, sinon impossible, de distinguer – dans un texte censé être révélé – entre la nécessité de l'eschatologie et la contingence de l'histoire.

Pour finir, juste un mot sur le deuxième thème important que le professeur Abdelhamid a choisi d'examiner dans son dernier livre offert aux lecteurs francophones : les effets juridiques et philosophiques de la procréation artificielle et de l'ingénierie génétique. C'en est, – il faut le reconnaître, – un véritable défi non seulement pour la tradition musulmane mais aussi pour celle qui a autrefois inspiré la modernité occidentale. Pour mieux situer cette problématique dans un cadre social et philosophique approprié, l'auteur met en liaison ces pratiques avec les « principes » d'un « post-modernisme » occidental *sui generis*²⁰. Du point de vue juridique (et non seulement !), cela revient à dire que la légitimité disparaît au profit de la légalité²¹. C'est ainsi que, le plus souvent, le « post-modernisme » occidental semble être synonyme avec le relativisme et, surtout, avec ce qui en découle : la perte d'une certaine identité – personnelle, nationale ou religieuse. Plus grave encore, selon l'auteur, le post-modernisme n'est que la conséquence directe de la modernité, qui semble avoir toujours oublié que la juste mesure (pour ainsi dire) de la justice n'est pas humaine, mais divine²². Autrement dit, le conflit interne de la modernité, qui est toujours une sorte de « post » par rapport à la tradition, semble être, lui aussi, celui entre la nature et la culture (moderne). C'est la raison pour laquelle l'homme moderne n'est plus un être « naturel ». En effet, il risque de devenir un simple « objet » fabriqué ou, plutôt, re-fabriqué. Or, selon la tradition musulmane, il n'y a qu'une seule justice, celle de Dieu. Pour une telle justice, ajoutons-nous (dans ce même esprit), censée être infaillible, il n'est plus besoin de procès. En fait (et en fin de compte), les manipulations génétiques relèvent de la fin du Monde²³.

Le professeur Abdelhamid croit pouvoir repérer l'apparition de cette nouvelle vision du monde au moment même de la naissance de la conscience moderne de l'Occident, à savoir dans la philosophie de Bacon et de Descartes (le créateur du dualisme moderne). En résumant les effets de cette philosophie, il conclut : « La personne humaine kantienne existant en soi et pour soi, autonome et non pas hétéronome n'existe pas dans la culture musulmane »²⁴. Car l'ordre juridique de l'Islam – et la souveraineté (théorique comme pratique) qui lui est propre – sont d'origine divine et non pas humaine (ou, ajoutons-nous, divino-humaine)²⁵. L'origine de cette vision « dualiste » sur l'homme et son essence semble être l'ancien concept de « personne », le masque du sujet et non pas le sujet lui-même : « Dans la pensée moderne, la personne est personnage, l'*artifex*, il est personne – *actor* : l'homme n'est personne qu'en étant *actor*. C'est ainsi que le

²⁰ *Ibidem*, p. 69.

²¹ *Ibidem*, p. 66.

²² *Ibidem*, p. 70.

²³ *Ibidem*, p. 67. Voir aussi le verset 24 de la sourate X du *Coran*.

²⁴ *Ibidem*, p. 77.

²⁵ *Ibidem*, p. 74.

droit moderne ignorera la personne en dehors des rôles qu'il lui a prescrits. C'est un refus de l'homme (*homo*) en faveur de la « *persona* »²⁶. En plus, il semble que la personne moderne est un être purement abstrait, sans corps, une conscience « pure ». Par conséquent, le fondement occidental du système juridique concerne non pas l'homme en tant que tel mais son simulacre, défini comme acteur. Ce qui, à son tour, rend l'institution juridique du procès proche du théâtre. Bref : justice et spectacle vont de pair. Et pourtant, on devrait toujours se demander : pourquoi l'Islam n'a-t-il pas connu et développé ces deux institutions ? Pourquoi – en commençant avec le XIII^e siècle – le Logos révélé de l'Islam a cessé d'être « mis en jeu » (*i.e.* « interprété », dans les deux sens du mot) sur la scène, fût-elle celle d'un procès ou celle du théâtre ?

En essayant d'amorcer une (modeste) réponse, nous ajouterions que le sens de la *persona* – dont l'origine antique (grecque) et bien plus ancienne que la modernité – ne désigne plus pour un Occidental un simple masque. Deux choses importantes, nous semble-t-il, devraient être rappelées dans ce contexte. La première nous avertit que, selon le même Kant, invoqué par le professeur Abdelhamid, l'être humain est divisé en lui-même entre, d'une part, une conscience de soi et, d'autre part, une conscience transcendante – l'en-soi de lui-même – qui n'est jamais connue d'une manière directe. Il ne s'agit pas d'une sorte de présence de Dieu à l'intérieur même de l'homme – comme pourrait le croire un musulman – mais d'un « *ana-logos* » de Dieu dans l'homme lui-même. C'est n'est pas seulement Dieu qui est insondable pour l'homme, mais l'homme aussi – pour et en lui-même. Il y a donc – et la théologie chrétienne l'affirme fortement – une sorte d'« apophasis » (abîme) propre à l'homme (source de sa propre dignité, affirmée devant Dieu lui-même !) par rapport à laquelle la conscience qu'il est représente une simple variante. Dans un langage kantien, l'identité de notre conscience est donnée dans et par une différence transcendante, condition de possibilité de sa propre existence. Or, puisque cette identité est une simple représentation (l'unité de notre « propre » être se situe au-delà de nos actes conscients), elle doit être, encore et toujours, mise à l'épreuve et, par conséquent, « mise en jeu »²⁷. Car le transcendantal ne peut être donné que dans et par le jeu de ses propres institutions, celui de l'accusation et de la défense s'il s'agit d'un procès. L'Esprit, lui, n'est pas l'apanage d'un sujet : il reste toujours et encore Esprit inter-subjectif, Esprit de la communauté. C'est justement parce que notre jugement est faillible qu'il y aura un Jugement « dernier ». D'où l'importance, dans cette tradition juridique, du refus de la peine de mort. Quant au problème du corps et de sa place dans la conscience et dans la philosophie occidentale, il suffit peut-être de rappeler non seulement l'importance de l'événement de la résurrection dans la constitution de sa foi, mais aussi le « retour » du thème du corps, – divisé lui aussi entre *Leib* et *Körper*, – dans la phénoménologie contemporaine.

Les derniers trois chapitres du livre – où l'auteur nous régale effectivement avec ses excellentes analyses concernant le rôle du commerce dans la société et la religion de l'Islam, l'institution (théologique et historique) de la cité musulmane (avec sa conversion du nomadisme en sédentarisme) et l'esprit cosmopolite (dans le soufisme) – fait le délice du lecteur européen, le plus souvent ignorant de cette

²⁶ *Ibidem*, p. 82.

²⁷ D'où le sens plus profond qu'on pourrait assigner au post-moderne.

Révisions

civilisation d'exception sans laquelle le monde « moderne et occidental » ne serait pas ce qu'il est aujourd'hui.

Virgil Ciomoș

Université « Babeș-Bolyai », Cluj, Roumanie
Membre du réseau de chercheurs
« Droits fondamentaux »