



N° JAU/36 - 15 octobre 1964

" LE PERSONNALISME MUSULMAN "

par Mohamed Aziz LAHBABI

Coll. "Initiation philosophique", n° 65, Paris, P. U. F. , 1964, 124 p

J. Déjeux

Actuellement professeur de philosophie et doyen de la faculté des Lettres de Rabat, Mohamed Aziz Lahbabi avait déjà abordé ce problème du personalisme dans sa thèse soutenue en Sorbonne "De l'être à la personne" (Essai de personalisme réaliste, Paris 1954), dans "Liberté ou libération ?" (à partir des idées bergsonniennes, Paris 1956) et dans "Études de personalisme réaliste" (en arabe Le Caire 1963). Il avait traité du même sujet lors d'une séance mensuelle à l'Institut des Hautes Études marocaines ("Esquisse d'un personalisme musulman", le 19 mars 1959) et à la Sorbonne dans le cadre des conférences du Centre culturel islamique ("Les mu'tazila, premiers personalistes de l'Islam", le 2 mai 1958) (1).

Ce problème entre donc dans les préoccupations majeures de l'auteur. Mais il est plus précis que la recherche d'un humanisme nouveau qui anime les milieux intellectuels au Maghreb. A la fin de "Liberté ou Libération ?" (p. 243), M. Lahbabi expliquait le cheminement de sa recherche dans ce domaine. "Je suis d'un peuple, disait-il, au sein duquel cette question reste encore très floue : notre vie patriarcale développant l'esprit grégaire, submerge de tant de surcharges la personnalité et la personne ! Le Personalisme réaliste a été conçu à partir d'une double culture, musulmane et occidentale, et a surgi d'une double inquiétude : le souci de développer, de ressusciter l'esprit réaliste et l'esprit de synthèse dans le monde de l'Islam et de provoquer un élan vers le nous où le moi se dépasse sans se dépersonnaliser. Tirailé entre deux sociétés différentes, sous plus d'un aspect, j'ai dû, personnellement, endurer le "sentiment du vide", sentiment qui m'a poussé à son corrélat : la communication. Par cette ouverture sur autrui, je me suis retrouvé moi-même, j'ai découvert la sympathie, l'amour... tout ce qui me lie à mes semblables et me révèle, précisément dans cette tension, vers l'autre, comme être communautaire". Cette "autobiographie psychique et intellectuelle" constitue la trame de sa thèse d'État.

L'auteur a pris contact avec l'œuvre de Max Scheler, Emmanuel Mounier, Jean Lacroix, Henri Bartoli, Paul Ricœur. L'influence de ceux-ci est ici manifeste. Quant à Bergson, il était souvent purement et simplement paraphrasé par M. Lahbabi dans "Liberté ou Libération ?". D'une façon générale, les idées de l'auteur, dans ces volumes, manquaient de netteté, de précisions de rigueur. Un vocabulaire abstrait et flou ne facilitait pas la pénétration d'une pensée qui demeurerait très éclectique. Il est, du reste, curieux de constater que le penseur pakistanais Mohammed Iqbal (mort en 1938), influencé par des philosophies occidentales, apparaissait, lui aussi, très éclectique, tout en affirmant prendre appui sur le Coran, du moins sur ce qui dans le Coran va dans le sens de l'évolutionnisme, du mouvant, du dynamisme. De toute façon la recherche de Lahbabi est pour nous chrétiens pleine d'intérêt.

Son petit ouvrage, analysé ici, se base lui aussi sur le Coran et la Sunna (dires du Prophète), du moins et en fait sur ce qui dans ces sources va dans le sens de la personne libre et responsable, en relation avec Dieu et avec les autres. L'auteur nous dit précisément qu'il se limite à la définition et à la condition de la personne telles qu'elles se dégagent de ces documents fondamentaux, laissant de côté l'histoire des idées sur la personne chez les penseurs musulmans. Par opposition à cette histoire qui serait celle de l'humanisme (naz'atu l-insanyya), M. Lahbabi entend ne s'occuper que du personnalisme (shakhçanyya) tel qu'il a été décrit dans le Coran et la Sunna, donc avant le contact avec l'hellénisme et les cultures persane et indienne, de façon par conséquent à exposer une "shakhçanyya" essentiellement musulmane.

Dans la première partie, l'auteur étudie les données de base et les données constitutives de ce personnalisme musulman (2).

- I - DONNÉES DE BASE.

Avec l'Islam? dit Lahbabi, le croyant (mu'min prend conscience de lui-même comme appartenant à la communauté musulmane (umma) qui déborde l'individu, la tribu, la race. Il doit répondre individuellement de ses actes devant Dieu. L'Islam enrichit ainsi la notion de personne en extension et en profondeur ; il donne à l'être humain une dimension extensive illimitée (Coran 21,107 ; 34,28). "Vivre en musulman, c'est d'abord se saisir comme conscience incarnée et engagée dans le monde en vue de la recherche de l'authenticité personnelle. Incarné, conscient et engagé, chacun de nous a charge de se transformer en transformant le monde et l'améliorant en tout domaine, selon les lois voulues et révélées par Dieu, les "sunan Allah". Tous les êtres humains sont des personnes parce que créés par Dieu. Les différences sont d'ordre qualitatif : croyants et non-croyants ("infidèles", "associationnistes", "polythéistes"). Le message divin en s'adressant à chacun reconnaît par là même la "valeur-personne" de chacun individuellement. "Un individu existe comme personne, dit Lahbabi, dans la mesure où s'affirment en lui des aspirations (par exemple : une conversion, une apostasie, ou changement, toute prise de position réfléchie)".

1. La personne est pouvoir d'initiative, de choix, c'est-à-dire qu'elle jouit de quelque chose de particulier, de singulier qui en marque son autonomie : chacune a sa vocation propre, source de spontanéité et d'initiative (C. 2,148 ; 17,84 ; de même un hadith ; "Agissez ! Et chacun sera naturellement disponible à accomplir ce pourquoi il a été créé"). "Le personnalisme commence, dit M. Lahbabi, là où la personne refuse la soumission aveugle à quiconque et à n'importe quoi et reconnaît la valeur suprême de la raison et de l'esprit". Chaque personne est un "exemplaire unique" d'une même œuvre divine. Il ne peut y avoir supériorité de race arabe ou non-arabe ; de couleur de peau, de langue, etc. "Le plus noble d'entre vous, aux yeux de Dieu, est le plus pieux" (C. 49,13).

Le mot "fard" (individu, impair) n'est pas à retenir ici, mais celui de "shakhça". Il dérive de la racine SHaKHaÇa qui évoque le fait d'être élevé, de saillir (objet), d'apparaître (silhouette) de se représenter (C. 14,42 ; 21,97). Il se rapporte, comme "personne" (masque), à l'aspect physique, extérieur de l'homme, à son ombre apparente (z'ill). Avec l'Islam, chaque "shakhç" est conditionnée par ce qui mérite d'être défendu en elle (irdh : honneur, vertu, âme, réputation, dignité personnelle), par sa valeur, mérite et noblesse (h'asab), par sa filiation et son lignage enfin (nasab). Double aspect donc dans la personne d'une part physique et extérieur, d'autre part moral et intérieur.

L'Islam adopte la notion de "shakhç" et lui donne de la consistance ainsi qu'un statut juridique. Le terme évolue donc en extension et en intériorité comme d'ailleurs son équivalent occidental "personne". Ce dernier terme part de "phersu" (en étrusque), passe par "persona" (masque, puis, chez Cicéron, rôle joué par le personnage de comédie) et aboutit à la notion chrétienne de "personne" (3). L'Islam primitif crée le concept de personne avant de prendre le terme "shakhç" (dans son sens nouveau de personne). Le Coran emploie pour cela le mot "wadjh" (visage, face). Du sens physique (C. 12,92), on passe au sens figuré (regard : 2,143, 147-149) et, par extension, à l'être entier, parce que le visage est la partie la plus "noble" de l'être. "Que Dieu ennoblisse votre wadjh" (votre visage, votre être). Les "wudjaha" sont les notabilités, qui peuvent représenter les autres ; Jésus est "wadjih", intercesseur auprès de Dieu (C. 3,45), comme Moïse "qui fut en honneur auprès de Dieu" (33,69). Le Coran parle du "wadjh Allah" pour désigner la personne de Dieu (2,115, 272 ; 13,22 ; 30,37-38 ; 55,25, etc) et il se sert du terme "wadjh" pour signifier la personne humaine (2,112 ; 4,125 ; 22,11 ; 30,30 ; 31,22). Le visage renferme les caractéristiques personnelles de chacun : le nez symbolisant la fierté (anâfa, refus des compromissions, le nîf), la langue pour porter témoignage et communiquer avec autrui. Pourtant le mot "shakhç" a fini par s'imposer, tandis que le "wadjh" ne désigne plus que le visage. L'auteur on propose le néologisme "shakhçanyya", refusant d'employer d'autres termes comme

"al-fardyya" (plutôt : l'individualisme) et "adh-dhatyya" (essence, employée aussi bien pour l'homme que pour l'animal et l'objet). "Imrun" et "insân" se rapportent, eux, à l'homme et donc plutôt à l'humanisme qu'au personnalisme (4).

- 2° - Avec l'islam, dit l'auteur, nous assistons à une mutation dans la mentalité arabe : au passage du diffus à l'individualisé, du confus, au clair et au conscient. Chaque homme devient personne créée par Dieu, donc être sacré. Contrairement à ce que ne peuvent pas faire les animaux créés par Dieu eux aussi, l'homme est capable de prise de conscience : sa "baçîra", c'est son sens intime, son regard intérieur, son intuition (12,108 ; 75,14). L'homme se fait l'objet de ses propres investigations, de ses auto-jugements.

Les hommes sont appelés à témoigner de l'existence de leur Créateur. Dès qu'un être prononce cette profession de foi (la shahâda), il est considéré comme musulman. Son témoignage doit être concrétisé par des gestes rituels (prières légales, zakât ou dîme aumônière, jeûne, pèlerinage), qui n'acquiescent de validité que par l'intention (niyya). Ainsi donc tout comportement "religieux" engage la totalité de notre être, de notre personne. "Témoigner que Dieu est Un, dit Lahbabi, c'est s'affirmer soi-même aussi comme unité car reconnaître la toute-puissance divine c'est, en même temps, se reconnaître son propre pouvoir de juger et d'apprécier dans l'acte même de témoigner". Mais il s'agit d'un moi communautaire (moi autonome-dans-l'interdépendance-du-nous). En effet, la "shahâda" est bipolaire : en témoignant on affirme l'existence de Dieu et le témoignage renvoie à l'affirmation de l'existence personnelle du témoin. "Il en résulte que, psychologiquement, la "shahâda" constitue une relation à autrui puisque le moi et les autres participent au même témoignage et, sociologiquement, elle se concrétise dans l'adaptation de notre existence, de nos comportements à l'égard de tous les autres. Le "croyant" fait partie d'un nous où la Foi des uns se pose, par opposition à l'athéisme des autres" (p. 24). Cette attitude exige de la Foi de toujours se mettre en question, d'accorder une grande part à la pensée militante : méditation et rupture, "goût"(dhawq des soufis, une certaine intuition, "grâce", "inspiration") et raison. D'où, dit l'auteur, la nécessité d'une théologie (kalâm) mouvant et continu.

L'homme découvre la réalité de sa propre personne dans la projection que s'en font les autres, ces autres dont tel homme reflète de son côté la personne : "nous sommes des semblables". L'être humain est en outre perpétuellement soumis à des forces contraires : corps et esprit, nature et âme. L'équilibre musulman, dit l'auteur, est de ne se laisser absorber, entièrement, ni par l'esprit ni par le corps. L'ascétisme, la vie monacale contrarient l'orientation générale de l'islam, dit-il encore. Bref, "c'est dans la tension continue vers cet équilibre, en vue de la félicité, dans le Monde ici-bas et dans l'Autre, qu'est la source de l'inquiétude et l'islam, non dans la croyance au péché originel".

Pour l'islam, la personne est "totalité" consciente d'elle-même en tant que moi engagé par et dans la "shahâda". Celle-ci n'est pas contemplation. Elle enracine activement le moi "dans un horizon matériel et historique". Elle l'oblige à une continuelle transformation dans sa solidarité avec les autres. "Il s'agit d'une sorte de "praxis" entre le psychique, l'esprit, la foi et le physique, la matière, le profane" (cf. Coran 13,11 : "Allah ne modifie la situation d'un peuple que lorsque celui-ci a déjà modifié ce qui est en lui-même").

Par la place importante accordée à la notion d'équilibre (et à son corollaire, la notion de totalité) l'islam se refuse à l'ascétisme à outrance et à tout quietisme. "L'islam affirme que Dieu est senti par nous, il vit en nous", dit l'auteur. Et par cette expérience, nous discernons les faux dieux : refus de complaisance en nous-mêmes, du gratuit confort moral procuré par les ombres de Dieu. Grâce à la conscience de l'omniprésence de Dieu, le musulman s'efforce, enfin, toujours de conformer son comportement à ses croyances. Par la prononciation (nut'q) de la "shahâda" on devient légalement et socialement musulman, mais l'islam totalement agréé par Dieu est celui du cœur, intériorisé, "devenu plénitude de notre être et force de communication avec le Créateur et ses créatures, par les bonnes actions". La synthèse des deux aspects intérieur et extérieur de la croyance constitue la Vérité (haqîqa) à poursuivre et à réaliser (49,14) : "la foi doit être vécue".

Grâce à sa "rah'ma" (de la racine RaHaMa, bienveillance-clémence-miséricorde), Dieu "sympathise" avec ses créatures. C'est l'expression de son amour pour elles, dit l'auteur (qui transpose sans nuance le sens biblique de l'amour au sens islamique (5)). "La rah'ma d'Allah est proche des bienfaisante", lit-on dans le Coran (7,56). "L'islam ; écrit M. Lahbabi, commence par imposer aux corants la "zakât" (aumône-impôt légal), puis recommande la "çadaqa" (charité en général) pour s'élever à la "rah'ma" qui en est la synthèse et le dépassement vers une conception nouvelle des rapports inter-humains. La "rah'ma" dès lors renferme à la fois les notions de "zakât", de charité, tendresse, sympathie, soutien, don, de soi et amour du prochain... Un hadith "qudsî" (un dire de Dieu

Lui-même, non du Prophète-Envoyé) semble résumer la conception musulmane de charité-amour : "Les "râh'imûn"(miséricordieux), Dieu leur accorde sa "rah'ma" ; exercez la "rah'ma" envers ceux de ce monde, elle sera exercée envers vous par Celui qui est au Ciel" (cf. le Coran 7,156, la rah'ma s'étend à toute chose, et 4,29, en premier lieu aux êtres humains) (p. 38).

- **3° - Témoignage face à l'Absolu** et investigation rationnelle de l'Univers ont pour conséquences pratiques, selon l'auteur, la foi religieuse et les croyances scientifiques, c'est-à-dire que le musulman doit "chercher à s'épanouir grâce aux sciences religieuses et aux sciences profanes". Pour faire face à un humanisme purement prométhéen, le musulman doit se dépasser par une vie spirituelle centrée sur un double amour : celui de Dieu et celui des hommes. Aimer Dieu c'est d'abord L'adorer, et, en conséquence, dit Lahbabi, "tendre à réaliser, à notre échelle, les qualités qu'Il S'est attribuées Lui-même". "Nous devons donc vouloir être justes, miséricordieux et un, c'est-à-dire autonomes". L'auteur énonce qu'en Islam Dieu est personne (6), c'est-à-dire vivant, indépendant, créant, parlant aux hommes, perfection absolue, subsistant par soi. Nous sommes créés à l'image de Dieu, cela veut dire que nous sommes créés "personnes".

Autonomie et responsabilité personnelles s'impliquent l'une l'autre. Mis à part le pèlerinage, aucune substitution de personne à personne n'est possible. "Toute âme n'est responsable que d'elle-même. Nul ne supportera le fardeau d'un autre" (6,164). La retraite monacale, la compassion réparatrice, les indulgences et autres institutions semblables sont contraires au personnalisme musulman, s'empresse de dire M. Lahbabi, comme il a fait remarquer quelques pages plus haut que l'Islam répugne à tout clergé, à tout intermédiaire entre Dieu et l'homme. "La personne est (ici) une tension vers l'équilibre parfait de soi-même". En résumé, on remarque combien le personnalisme musulman, selon ce qu'en dit l'auteur, met l'accent sur la "shahâda" (témoignage) et sur la notion de responsabilité juridique et morale. Et ceci explique, du reste, que l'histoire de l'Islam coïncide avec l'histoire du "fiqh" (éthique et droits, "pédagogie de la société musulmane").

- II - DONNEES CONSTITUTIVES.

Mohamed Aziz Lahbabi écrit, que, dans l'ordre de l'être (ontologiquement) la personne se définit en Islam comme une synthèse : constitution biologique (le corps) et vie spirituelle (l'âme). Il cite un hadith où il est dit que l'âme est insufflée par l'Ange quarante jours après la création du corps par Dieu dans le sein de la mère, "Grâce à ce souffle divin, il y a dépassement du biologique : une intériorité, une vie spirituelle s'ébauche pour atteindre son plein épanouissement dans la "shahâda" (témoignage)".

La personne est une fin et non un moyen. "Les créatures sont toutes des " `Iyâl" (êtres dont on a la charge, des proches) de Dieu, dit le Prophète. Les plus aimées de Dieu, parmi elles, sont celles qui se dévouent le mieux aux intérêts de Ses " `Iyâl". Cela suppose l'autonomie personnelle, la liberté, l'égalité que doivent garantir la morale et le droit. La création de l'homme à l'image de Dieu veut dire qu'il n'est point une simple créature parmi d'autres : "Dieu l'a privilégié en lui conférant la dignité de transformateur des autres créatures". Il faut suivre pour cela le Guide suprême (le Prophète) et, au-delà, Dieu Lui-même. Mais pour bien "suivre" il faut admirer le modèle en se conformant à la conduite qui lui agréait. Grâce à ses efforts personnels, le croyant réalise ainsi une promotion. Selon un dire de Mahomet, Dieu aurait en effet déclaré "Mon serviteur ne cessera de s'approcher de Moi par des pratiques surrogatoires jusqu'à ce que Je l'aimerai et, lorsque Je l'aimerai, Je deviendrai l'ouïe par laquelle il entend, la vue qui lui sert pour voir, la main par laquelle il empoigne et le pied dont il use pour marcher. Et s'il Me sollicite, Je lui accorderai (ma faveur), et s'il implore Ma protection, Je le protégerai" (d'après le recueil d'al-Bukhârî).

Quant au climat éthico-social, dont l'auteur parle maintenant, il faudrait procéder à un regroupement de versets coraniques complétés par des traditions du Prophète, contrairement, dit-il, au Christianisme où la plus haute expression de la morale est contenue dans le Sermon sur la montagne. Lahbabi redit qu'il n'y a pas de clergé dans l'Islam, que celui-ci est une "religion sacrale en ce sens qu'elle est indivisément foi, pratiques religieuses et communauté temporelle" : Tout se passe sous le regard de Dieu dont la crainte "est le sommet de toutes les sagesse" (hadith). Cette crainte stimule les scrupules de chacun et garde la conscience toujours en éveil : "Dieu est au courant de tout ce que vous faites" (57,4). D'où l'on peut dire que la conscience morale est "reflet de l'omniprésence divine et, par conséquent, aspiration permanente au dépassement, engagement continu à "refaire la renaissance". C'est que, en effet, (ajoute l'auteur) l'Islam rejette la permanence du péché et de ses conséquences dans le monde".

* * *

La seconde partie de l'ouvrage est moins constructive et moins nouvelle que la première. L'auteur tente de répondre à des objections et se demande où le monde musulman en est arrivé aujourd'hui.

Dans **réserve et interrogations** (chapitre 1^{er}), Lahbabi revient d'abord sur la transcendance écrivant qu'en Islam, "la personne reste, avant tout, une création de Dieu et (qu') elle n'a été conçue, d'ailleurs, que pour Son adoration" (51,56 : "Je n'ai créé les djins et les hommes que pour qu'ils M'adorent"). Au sujet de l'athéisme, l'auteur affirme qu'il ne peut y avoir de preuves "scientifiques" de l'existence de Dieu. Mais le monde et l'homme faisant problème et ne portant pas eux-mêmes leur explication, il ne reste à l'homme "pour apaiser ses soucis métaphysiques et spirituels" qu'à reconnaître Dieu Créateur (6,1 ; 2,21-22 ; 36,78-81, 59,22-24). Le "qadar" (décret de Dieu) "ne saurait pas plus s'opposer à la liberté humaine que les multiples "décrets" nouveaux que nous trouvons dans chaque numéro du Journal officiel" ! Dieu joue cartes sur table, selon des *nâmûs* (lois) permettant à chaque créature de jouer le plein jeu de la liberté et de la responsabilité. Le Créateur peut certes tout remettre en question (liberté et autonomie de la personne comprises). Mais Il a décrété des lois auxquelles il soumet, de Sa propre volonté, la marche de l'Univers. Dieu s'est fait ordonnateur (*mudabbir*) et il a donné à l'être humain une raison, qui est la manifestation et le témoignage du "tadbir" (le fait d'être Ordonnateur suprême). La tâche glorieuse de l'homme, dit l'auteur, la "amâna" (mission) que Dieu lui a confiée est de former, ordonner, coordonner ce qui est, c'est-à-dire de perfectionner, bref parachever la création divine. "Par raison, l'homme collabore avec Dieu. La personne est une nature : elle a sa densité ontologique, elle est créée, mais elle est participation d'être".

Mohamed Lahbabi essaie de répondre ensuite à quelques objections sur la situation de la femme en Islam (polygamie, égalité de l'homme et de la femme) et sur l'esclavage et la tutelle des minorités. Ses arguments apologetiques sont bien connus.

"Où en sommes-nous aujourd'hui ?" tel est l'objet du chapitre deuxième. L'auteur reprend ici ce qu'il a déjà écrit dans la revue *"Confluent"*, résumant les débats du Symposium de Bordeaux sur le déclin de la culture musulmane (1956). Nous en avons déjà parlé dans COMPRENDRE (7). Il redit que "le sens aigu de l'humanisme musulman réside dans le refus du cléricalisme" et que l'absence de clergé est source de liberté personnelle. Il rappelle "l'élasticité" de la culture islamique et l'influence néfaste de la mystique (*tassawwuf*), dont l'origine, dit-il, n'est pas musulmane ("les pratiques des soufis sont a-musulmanes quand elles ne sont pas anti-musulmanes"). Notre auteur pense aussi que toute religion ne peut se réformer qu'en se basant sur la distinction "classique" entre les prescriptions culturelles intangibles (*ibâdât*) et les relations sociales (*mu'âmalât*) liées au contingent. L' "*ijtihâd*" (effort de recherche personnelle) doit être réaffirmé. Les réformistes musulmans (la *Salafiyya*) y ont travaillé mais ils n'ont pas vu la relation entre la réforme religieuse et l'évolution socio-économique. Ils ont pensé comme si le monde musulman était stable alors qu'il était en pleine crise à la suite de son affrontement avec le colonialisme et l'industrie. "Cela nécessite une nouvelle mentalité et de nouveaux critères. On assiste à la déislamisation des masses ouvrières parce qu'on n'a pas su adapter la réforme religieuse au monde du travail. De même que les élites se déislament parce que les "salafi", au lieu de réfléchir sur les grands courants de pensée modernes, ont préféré se contenter de faire l'apologétique de l'Islam" (p. 101). Cependant, dit-il encore, "la collaboration des musulmans à l'élaboration d'un homme nouveau, dans un monde nouveau, commence à entrer dans la réalité". Derrière l'apologétique des réformistes on ne percevait rien de constructif sur le plan économico-social, dit Lahbabi. Or ce qu'il faut, c'est "repenser les fondements de l'Islam dans le contexte contemporain et formuler systématiquement sa problématique".

L'auteur expose enfin ce qu'il croit être la vision du monde chez le musulman. Nous avons déjà vu dans COMPRENDRE (8), en quoi elle consistait: Islam religion d'espoir opposée à l'univers du péché (le Christianisme). L'univers de l'espoir ne croit pas au péché originel, ni au bouc émissaire payant pour les autres, ni à la rédemption par un sauveur. Chacun est seul responsable de ses fautes qu'il rachète par la bonne intention (*niyya*) et le repentir (*tawba*). L'univers de la faute est celui de l'angoisse ; il est hanté par la fatalité du mal. L'homme y est dit être créé "à l'image de Dieu", mais "comment se fait-il, dit l'auteur, que la perfection divine n'ait pas exclu de Son image l'élément destructeur, la laideur, le mal ? Entre l'auguste modèle divin et sa réplique humaine, il y a un très malheureux hiatus". Ce hiatus est surmonté, lit-on, en intégrant l'univers de l'espoir, celui où chacun fait lui-même son salut par ses propres actions dont il aura à rendre compte le Jour du Jugement dernier.

* * *

Que valent ces belles constructions ? L'influence des idées occidentales et chrétiennes y est manifeste. Le processus de l'auteur est en outre bien connu. Les musulmans entendent retrouver dans l'Islam aussi bien la démocratie que le socialisme par exemple. Pourquoi pas aussi le personnalisme ? Il suffit de ne retenir des données traditionnelles que ce qui est conforme à ce que l'on veut prouver et aux aspirations de l'homme d'aujourd'hui : On réinterprète des termes, des idées, des traditions en fonction de ces aspirations et de la thèse à démontrer ; on néglige gaillardement tous les éléments qui vont dans le sens contraire ; on ne cite comme versets coraniques et hadiths que ceux qui peuvent confirmer ce qu'on affirme ou qui ont une certaine résonance mystique. L'islamisation des vérités puisées dans le Christianisme est un processus qui se retrouve dans plusieurs domaines. On emprunte souvent, sans l'avouer, à la Bible et aux ouvrages chrétiens et on dit tout de go : "voilà l'Islam authentique" !

Néanmoins cette recherche de M. Lahbabi ne peut certainement pas nous laisser, nous chrétiens, indifférents. Nous devons rester lucides devant cette idéalisation de l'Islam, sans doute, et ne pas oublier la réalité. Mais cet effort de réflexion personnelle sur un humanisme nouveau et le personnalisme est un lieu de rencontres et d'échanges fructueux entre penseurs chrétiens et musulmans.

Jean DEJEUX

APPENDICE

BIO-BIBLIOGRAPHIE DE MOHAMED AZIZ LAHBABI

M. Lahbabi est né le 25 décembre 1922 à Fès, au Maroc. Résidant à Rabat (14, rue de Provence), il est depuis 1958 professeur de philosophie et doyen de la Faculté des Lettres et des Sciences humaines de l'Université. Président de l'Union des écrivains du Maghreb arabe, il est en outre directeur de la revue arabe "Afâq" (Horizons). Diplômé de l'École nationale des Langues orientales vivantes de Paris, M. Lahbabi est licencié de philosophie, diplômé d'études supérieures de philosophie et docteur ès-lettres (doctorat d'État soutenu en Sorbonne et bénéficiant de la mention "Très honorable"). De 1953 à 1958, l'auteur était attaché au Centre national de la recherche scientifique à Paris. Enfin, il a participé à des colloques, séminaires ou congrès aussi bien en Europe et en URSS qu'en Chine, en Orient arabe et aux USA. L'activité intellectuelle de Moh. Aziz Lahbabi s'exerce dans les domaines philosophique, culturel et littéraire.

Sur le plan philosophique, partant des théories de Bergeon, Mounier, Lacroix, mais aussi de Hegel, Renouvier, Husserl, Sartre et Gabriel Marcel, l'auteur entend fonder un humanisme musulman sur une base personnaliste ('personnalisme réaliste' précise-t-il) Dans sa thèse *"De l'être à la personne"* (Paris, PUF, 1954, 363 p.) il écrit que "le personnalisme réaliste, pour être un vrai humanisme devra mettre Dieu entre parenthèses, c'est-à-dire n'en faire ni un accusé ou un obstacle, ni un moteur absolu" (p. 347). Il pense que la personne, dans le système de Lacroix et de Mounier, est limitée par la transcendance venant d'en-haut Mais lui-même semble alors, dans ses formulations du moins, aboutir à un humanisme anthropocentrique. Ses idées penchent plus vers les philosophies occidentales du type existentialiste, rationaliste ou idéaliste que du côté islamique. Et c'est des libertés bergsoniennes qu'il part dans *"Liberté ou Libération ?"* (Paris, Aubier, 1956, 254 p.). Mais nous venons de voir que son "personnalisme musulman" se base, lui, sur le Coran et la Sunna et qu'il se fonde sur le témoignage (shahada) rendu à l'Absolu qui transcende la personne. Ses autres publications dans cet ordre d'idées sont *"Les penseurs de l'Islam"*, en arabe (Rabat, Oumnia, 1946 ; c'est en fait, une traduction de l'ouvrage de Carra de Vaux), *"Etudes sur le personnalisme réaliste"*, en arabe (Le Caire, Dar el-Maarif, 1963), des articles dans la revue *"Confluent"* sur des philosophes européens et musulmans, en particulier une série de recherches sur la pensée philosophique dans le monde musulman contemporain (n°13, 14, 15, 16, 18 en 1961-62). Ces études manquent en général de rigueur et laissent insatisfaits,

Sur le plan culturel au sens large, l'auteur reprend ses thèmes favoris au niveau de la civilisation. Ainsi dans *"Du clos à l'ouvert"* (Propos sur les cultures nationales et la civilisation humaine, Casablanca, Dar el Kitab, 1961, 195 p.), *"La destin de la culture française en Afrique du Nord"* (dans *"Démocratie"*, avril et décembre 1957), des articles dans la revue *"Confluent"* sur des questions de langues et de cultures au Maroc, etc. Ces écrits demeurent superficiels.

Sur le plan littéraire, Mohamed Aziz Lahbabi a publié des recueils de poèmes, *"Les chants d'espérance"* (Le Puy, 1952), *"Misères et Lumières"* (Paris, P. J. Oswald, 1958, 103 p.), *"Bu's*

wad'yya", poèmes en arabe (Beyrouth, édit. Ouïdat), des fragments d'une pièce de théâtre, etc. Ces productions poétiques ne sont guère heureuses en général.

La pensée de Mohamed Aziz Lahbabi manque de rigueur scientifique. Assez éclectique comme dans "Du clos à l'ouvert", par exemple, elle use d'un vocabulaire qu'on aimerait plus précis, moins flou et moins verbeux parfois. Néanmoins sa recherche sur l'humanisme et le personnalisme est à suivre. Pour nous chrétiens, c'est certainement un terrain de choix pour un dialogue sympathique. M. Lahbabi a eu le courage d'écrire un jour dans "*Confluent*" (n° 20, mars 1958, p. 82, idem dans le n° 16, 1961) : "Je suis confus de constater qu'en face de savants d'envergure en islamologie tels que le R. P. Dominicain Anawati, M. Louis Gardet ou le R. P. Hayek, il n'y a point ou trop peu à ma connaissance de musulmans capables de nous exposer - objectivement - les théologies catholique, protestante et orthodoxe, en dehors de toute polémique, et sans recours aux clichés fort usés. Les chrétiens refusent l'interprétation que nous donnons de l'extérieur à la Trinité, à la divinité de Jésus, etc".

La pensée de M. Lahbabi ne paraît pas, malgré tout (mis à part pour quelques dévots), faire école dans son pays et elle ne semble pas être prise au sérieux, selon ce que m'en disent des étudiants marocains. Ce personnalisme apparaît vaporeux, non efficace, trop plein de bonnes intentions et pas assez "engagé". L'hebdomadaire "*Jeune Afrique*" ayant publié les dernières pages de l'ouvrage (*Du clos à l'ouvert*), un Maghrébin Nourredine Ben Khader répond à M. Lahbabi dans le numéro du 24 septembre 1962 : (M. Lahbabi) prêche l'amour, l'universel, et tout le magma de recettes et cataplasmes longtemps prodigués par ce beau, ce grand, ce généreux Occident, par cette boîte de Pandore qui n'aura pas de sitôt consommé ses ravages (...) Suffit, ces temps sont révolus. L'heure n'est plus aux prêches, aux sermons et aux majuscules. Nous voulons vivre, donc combattre. Au diable, les dissertations générales et l'amour de la belle phrase (...) Rien ne nous servira de déceler dans le Coran des intentions totalisantes ou amènes. Ça ne fera qu'affoler beaucoup. (...L'Europe) nous a apporté la vérité et nous sommes tombés à genoux. Nous ne nous en sommes plus relevés (...) Il y a encore des textes de Du Bellay dans nos livres de lecture. Mais de Fanon, personne ne parle (...) Au lieu de nous plaire dans un mimétisme révélateur de médiocrité, soyons nous-mêmes, retrouvons l'équilibre perdu, réanimons l'histoire et prolongeons-la dans ce qu'elle contenait de plus positif". Un autre étudiant marocain (en sociologie) me disait à propos de M. Lahbabi qu'il valait mieux que le Maghreb se passe de penseurs que d'en avoir de médiocres et de fumeux. Mais M. Lahbabi a au moins le mérite d'aborder des problèmes fondamentaux que des marxisés et des laïcisés ont trop vite fait d'évacuer de la vie de l'homme.

J. D.

NOTES

1. Voir en Appendice une note sur la vie et l'œuvre de M. Lahbabi.
2. Les premières pages de cette étude sur les données de base ont paru substantiellement dans *Esprit*, n° 6, juin 1962, pp. 956-971, "Esquisse d'un personnalisme musulman". M. Lahbabi ne signale qu'une seule fois l'important article de Louis Massignon paru dans la Revue internationale de la Croix-Rouge, n° 402, juin 1952, pp. 448-468 ("Le respect de la personne humaine en Islam et la priorité du droit d'asile sur le devoir de juste guerre"). Mais on s'aperçoit vite en lisant cet article combien Lahbabi en est tributaire, surtout en ce qui concerne les termes employés, le concept de personne et la notion de témoignage.
3. Boèce trouvait la formule synthétique : "La personne est la substance individuelle d'un être raisonnable". Cf. E. Gilson, "*L'esprit de la philosophie médiévale*", Paris Vrin, 1932, 2 vol. ; 2° édit. 1944, I vol. 446 p. ; le chapitre X "Le personnalisme chrétien", pp. 194-213, (2° édit.). Voir un résumé sur la personne en Occident, dans Jean Stoetzel, "*La psychologie sociale*", Paris, Flammarion, 1963, pp. 139-147.
4. Bien que M. Lahbabi ne le cite pas une seule fois, toutes ces idées ont déjà été exposées par Joseph Chelhod dans son ouvrage "*Introduction à la sociologie de l'Islam*", Paris, G. P. Maisonneuve, 1958 : sur la notion de "shakhç" et de "wadjh" pp. 30 et suivantes, sur "l'émergence de la personne" dans la société mékkoise, ch. V "Le déclin de la religion nationale et le triomphe de la personne", où l'auteur développe bien le passage du collectif au social, de l'individu à la personne.
5. L'auteur est ici tributaire de l'ouvrage de J. Guillet, "*Thèmes bibliques*", Paris, Aubier, 1954, 2° édit, p. 47. Mais il passe sans transition des racines hébraïques aux racines arabes (musulmanes) comme si leur contenu était exactement identique. Louis Massignon avait plusieurs fois éveillé l'attention sur le fait de la "calcination" et du durcissement en arabe de termes et d'expressions religieuses venant des autres langues sémitiques: Ainsi, disait-il a "aimer" (RaHaMa) devient en Islam "avoir pitié", etc. Il écrivait aussi : "La langue arabe de la communauté musulmane ne tolère pas certaines expressions tolérables en

hébreu et en syriaque" ("Le hadith al-ruqya musulman première version arabe du Pater" dans la *Revue d'Histoire des religions*, CXXXIII-I, janv. -fév. 1941, p. 59). Le P. Allard admet, quant à lui, qu'il "est sûr que dans le Coran aussi la racine RaH'aMa se trouve employée très concrètement et pour désigner les entrailles maternelles". Mais il concède quand même avec raison que la miséricorde divine est dans l'Islam moins maternelle que dans l'Ancien Testament : "elle n'est plus tout-à-fait cette pitié des entrailles ; (elle) est davantage empreinte d'une résolution comme paternelle. C'est la bonté, mais active, organisatrice d'un chef de famille. Il donne aux siens le nécessaire, sans manifester sa tendresse autrement que par ses actes" ("Une méthode nouvelle pour l'analyse du Coran" dans *Studia islamica*, XV, 1961, pp. 13-14).

6. En se basant, dit-il, sur Louis Gardet (article ALLAH dans la nouvelle édition de *l'Encyclopédie de l'Islam*, t. I, p. 421) Gardet écrit d'abord que la notion de "Dieu personnel" n'appartient pas à la problématique musulmane et que ce sont les réflexions des islamisants occidentaux qui l'ont posée avec acuité (cf. Macdonald parlant de la "personnalité intense" d'Allah). Jamais, dit Gardet, l'Islam ne dira qu'Allah est "shakhç". Mais Louis Gardet pense dissiper le malentendu né du vocabulaire et du concept en disant que "Dieu personnel" signifie une perfection absolue : "Dieu subsistant par soi, incommunicable en sa raison d'être de déité". Louis Massignon avait écrit quant à lui "Dieu, en Islam, n'est pas défini comme personnel" ("L'Umma et ses synonymes : notion de communauté sociale en Islam" dans la *Revue des Études islamiques*, 1941-1946, p. 157).
7. Saumon, n° 55, 1/12/62, "De quelle manière s'est ankylosée la pensée religieuse de l'Islam ?".
8. Saumon, n° 52, 1/8/62, "L'humanisme musulman d'après des penseurs contemporains".



S. M. A. Comprendre 20, rue du Printemps PARIS C. C. P. : 15 263 74
--