

Liberté et responsabilité

J'ose à peine intervenir sur ce sujet; je ne suis pas philosophe. Il est vrai que la liberté est un phénomène existentiel qui concerne tout le monde et pas seulement les spécialistes; mais je dois avouer que je ne suis pas capable de la définir. Les philosophes lisent Kant, et on parle beaucoup de lui dans cette rencontre; mais moi je ne le connais que par le feuilleton de nos journaux allemands. Cependant je suis islamisant; mon métier est donc la comparaison, la comparaison de deux civilisations, de deux manières de penser et de formuler. C'est pour cela que le sujet m'intéresse, car la comparaison est la source d'un dialogue perpétuel à travers les frontières. Or, le dialogue a besoin d'un vocabulaire commun; il faut donc savoir de quoi on parle.

Que faire dans ce cas? J'ai eu recours aux encyclopédies. Prenons donc d'abord, symbole et quintessence du monde libre, *l'Encyclopaedia Britannica*! Mais quelle surprise: sous l'entrée «freedom», rien; sous l'entrée | «liberty», rien. Ou pour le dire plus clairement: ni «freedom» ni «liberty» ne furent considérés dignes de figurer comme mot-vedette. Sous «freedom» il n'y a que «degree of freedom», notion qui joue un certain rôle en mathématique. Dans l'index, qui forme deux volumes à part, on trouve «free style wrestling», lutte libre, à côté de «free trade», commerce libre, et «free market economy», où les éditeurs renvoient à «capitalism» (qui a, naturellement, une entrée à part). Quant au domaine spirituel, les références dans l'index se limitent entièrement au vocabulaire théologique: «free churches», «free thinking christians», «free will». Est-ce que le sujet n'offre vraiment rien de plus? Consultons, comme contraste, la *Bol'shaia sovetskaia Entsiklopediia*, troisième édition Moscou 1976: deux pages sur *svoboda* «liberté», des articles séparés pour «libre arbitre», pour «libre pensée», même pour les «libertés démocratiques» (article qui fut révisé par les éditeurs au moment où la traduction anglaise était prête à apparaître sur le marché). Embarras de richesse! Comment expliquer cette divergence?

On pourrait dire: ne parle de liberté que celui qui n'en jouit pas. Ou avec une tournure différente: voyons le type de liberté que ceux qui lisaient l'Encyclopédie Soviétique en 1976 ont maintenant, c'est une liberté dans le style de *l'Encyclopaedia Britannica*, plus proche de «free style wrestling» que de la notion philosophique! Mais ce ne seraient là que des plaisanteries | cyniques. La différence d'approche des deux encyclopédies reflète plutôt une différence de tradition philosophique. La liberté fut le programme humaniste des siècles

modernes. Spinoza fut peut-être le premier à le souligner dans son *traité théologico-politique* de 1670: L'homme doit s'affranchir des chaînes qui le tiennent en soumission, chaînes fournies par les institutions: par la religion, par l'Etat. Il faut se libérer de la superstition, des idéaux auxquels nous croyons aveuglément; car en les détruisant nous ne détruisons pas les institutions mêmes, mais nous allons les établir de nouveau en les acceptant librement. L'homme ne détruira que les mythes. John Locke, né dans la même année (1632) que Spinoza, prend la même route en proposant la séparation des pouvoirs comme moyen d'obliger les princes envers la loi et de réaliser l'ἐλευθερία de l'individu. Mais ce programme ne révélera son efficacité qu'avec l'émergence de la bourgeoisie, et alors la liberté finit souvent par recevoir un caractère utilitariste: libre-échange, liberté de commerce, indépendance personnelle et politique. L'article 2 de la Déclaration de 1789 parle de liberté et de propriété à la fois. C'est bien là le monde de l'Encyclopédie Britannique.

234 D'autre part il y avait, en Europe, les nations retardataires: l'Allemagne, l'Italie, la Russie. Là, c'est plutôt l'unification du pays – et parfois son expansion – qui fut longtemps le but primordial; comparée à cela, la liberté de l'individu restait toujours secondaire au moins au | niveau politique. L'Allemagne ne découvrit la démocratie qu'après la première guerre mondiale, et cela avec une certaine réserve. Cependant on s'aperçut assez tôt qu'au niveau philosophique la liberté individuelle ne pouvait pas se limiter au seul aspect fonctionnel, utilitaire, positiviste. Car il ne suffit pas de poser la liberté comme valeur politique et sociale en disant qu'elle est nécessaire et inéluctable pour des raisons déterminées; une liberté nécessaire est une contradiction en soi. Si la liberté se déclare nécessaire, que ce soit dans le domaine politique ou commercial, elle se restreint elle-même; c'est pour cela qu'il arrive souvent qu'elle devienne autoritaire, comme dans la Révolution française. On aboutit alors à un paradoxe, une aporie comme dirait Kant: la liberté n'est plus liberté si elle se limite à la pure axiomatisation de sa nécessité. Liberté et nécessité ne riment pas; il n'y a pas de preuve pour la liberté, il n'y a que son attestation. Elle appartient au domaine de la foi plutôt que de la raison. Tout cela équivaut à dire qu'en vérité elle est une valeur transcendante. C'est ce qu'a dit Kant, après lui Fichte, et en fin de compte c'est là la raison pour laquelle, je pense, l'Encyclopédie Soviétique a cru devoir consacrer un article à part à ce terme. Il s'agissait de quelque chose qui transcendait la réalité politique, d'une valeur que personne ne pouvait nier, même pas un système politique comme le communisme qui, comme son appellation même l'indique, n'accordait pas
235 le premier rang à l'individu. En effet, le | marxisme qui avait été inventé par les Allemands n'était que l'inversion du courant transcendantaliste qui avait atteint son apogée chez Hegel.

Mais tout cela ne relève pas de mon métier. Je voudrais faire la comparaison avec l'islam. Je pose donc la question : Est-ce que l'islam, l'islam classique, a connu cette notion transcendante de liberté ? La question me semble importante, car dans un dialogue il ne faut pas seulement utiliser les mêmes termes, il faut aussi savoir si ces termes expriment la même réalité. On parle beaucoup des libertés politiques et pratiques aujourd'hui ; mais se sont des libertés, ce n'est pas la liberté elle-même. Derrière tout cela il doit y avoir une notion commune, et si celle-ci pouvait être identifiée avec la liberté transcendante la discussion serait plus facile. Cela n'est pas seulement vrai pour le dialogue entre les musulmans et l'Occident ; il vaut aussi, je pense, pour le dialogue que mènent les musulmans entre eux. Car la pensée philosophique se réalise toujours comme rencontre avec le passé. En Europe ce passé était représenté par la religion et le pouvoir de l'église ; c'est envers ces forces que la philosophie s'est émancipée. On appelle cela sécularisation. Dans le monde musulman la situation me semble parfois différente ; au lieu de mener le dialogue avec le passé de la civilisation musulmane les philosophes mènent le dialogue avec la philosophie occidentale. On parle alors de Descartes, de Kant, de Hegel. Cela montre naturellement que la philosophie est | un bien universel et commun qui ne se limite pas à un pays ou une civilisation quelconque ; vu sous cet angle l'effort de se mettre en relation avec le discours du monde est une entreprise digne en soi. Mais sociologiquement parlant, il se peut qu'on finisse par se mettre entre deux chaises ou par déclencher une querelle entre deux élites. Un philosophe qui est musulman et qui vit dans le monde musulman ne peut s'enraciner dans son propre sol qu'en utilisant un vocabulaire et un réseau d'idées qui sont acceptés et compris dans sa propre société ; autrement il risque de provoquer des réactions de refus et d'opposition. Je ne veux pas dire qu'il en serait responsable ; en général les mouvements de refus ont des racines plus profondes. Mais sa tâche devient plus complexe. Il peut faciliter son travail en se servant de notions qui touchent une corde commune chez ceux qui veulent – ou doivent – communiquer avec lui sans nécessairement être des philosophes eux-mêmes. Il me semble donc légitime de poser la question de savoir si l'effort de comprendre la liberté comme liberté transcendante peut être acceptée par un musulman croyant. Est-ce que celle-ci fait partie de sa mémoire collective ?

236

La réponse n'est pas facile à donner. On inclinera à dire que non. Car il n'y a pas de mot en arabe classique qui décrit ce que nous entendons par liberté aujourd'hui. On pourrait dire la même chose d'ailleurs pour le moyen âge chrétien. En arabe, le mot qu'on utilise aujourd'hui pour « liberté » (*hurriyya*) ne signifiait alors qu'un statut | social, à savoir l'indépendance de l'homme libre par rapport à l'esclave, un privilège donc que l'on définissait en termes purement juridiques. En théologie on parlait de libre arbitre, c'est-à-dire cette

237

liberté de décision qui, sous forme de «free will», était jugée digne d'être mentionnée dans l'index de l'Encyclopédie Britannique. On l'appelait *ikhtiyār*, «choix», et c'était bien cela: un choix entre bon et mauvais, dans un cadre donné, cadre que l'on ne pouvait pas accepter ou rejeter librement, car c'était un cadre appartenant au plan de la création, à l'absolu. Même le mode de ce choix était disputé; parmi les modèles proposés il y en avait qui frisaient le déterminisme ou la prédestination. En tout cas, la liberté exprimée par ce terme était une liberté dans la dépendance, la liberté du serviteur de Dieu, une liberté accordée, pas une liberté transcendante.

Ceci dit, il faut tout de même ajouter que, d'une certaine manière, on pourrait aussi répondre à la même question de manière positive. Comme vous le savez, on a essayé de retrouver la liberté dans le Coran dans d'autres contextes, p.e. à l'égard de la fameuse *amāna* de la sourate 33: 72. Mais je laisse cela de côté, je ne suis pas musulman, et seulement un musulman peut en juger. Il me semble plutôt important de souligner que, dans l'Islam classique aussi bien que dans le Christianisme médiéval, la liberté transcendante fut localisée là où la transcendance a toujours eu sa place, à savoir du côté de Dieu. Dieu n'avait pas seulement un choix, sa volonté | était au-dessus du cadre
238 donné de l'*ikhtiyār*. Cette liberté spéciale de Dieu, le primat de sa volonté, fut définie par son opposition avec la causalité physique, c'est-à-dire avec la nature qui, comme on disait depuis l'Antiquité, suit toujours les mêmes lois et principes. Dieu, au contraire, quand il fait quelque chose ne le fait pas parce qu'il doit le faire; il n'agit jamais par contrainte. Il est au-dessus des principes qu'il a lui-même établis. Mais il n'agit pas de manière arbitraire non plus; car s'il suspendait ses propres principes, la causalité etc, il suspendrait la raison et il deviendrait irrationnel. Or il n'est pas seulement le Seigneur qui décide tout (*ar-Rabb*), il est aussi le Sage (*al-Ḥakīm*). Il s'impose donc des limites, et comme il fait cela librement on ne peut pas parler de contrainte. La manière dont on définissait cette limite était contestée; les philosophes (*al-falāsifa*) proposaient un modèle différent de celui des théologiens (*al-mutakallimūn*). Mais même ceux parmi les théologiens qui soulignaient la souveraineté absolue de Dieu ne niaient pas que Dieu choisisse de suivre une coutume (*āda*) qu'il a lui-même établie, de sorte qu'il ne change pas d'avis d'un jour ou d'un moment à l'autre. Ils étaient d'accord avec Leibniz sous cet aspect; Leibniz utilisait le même terme: «coutume de Dieu». D'une certaine façon les deux côtés de la médaille
239 avaient déjà été mis ensemble dans le Coran: Dieu est miséricordieux, et dans sa miséricorde il suit sa volonté, mais il s'est aussi prescrit la miséricorde (sourate 6: 54). Il s'impose donc ses propres limites.

Or, ce qui vaut pour la liberté de Dieu peut aussi être dit de la liberté de l'homme. Si l'on se décide à accorder une liberté à l'homme – et je pense que

même les fondamentalistes d'aujourd'hui ne vont pas nier cela – il ne peut s'agir, d'une part, que d'une liberté qui, par la force du terme, se transcende elle-même, une liberté qui toujours existe déjà, qui existe en avance, mais il s'agit aussi, d'autre part, d'une liberté qui s'impose ses propres limites. On appelle cela responsabilité. Encore une fois je ne dis rien de nouveau, si je souligne la jonction entre liberté et responsabilité. Je ne répète que l'impératif catégorique de Kant. La limite de la liberté se définit par la liberté des autres. Liberté est autonomie, bien sûr, mais elle ne peut et ne doit pas être arbitraire. A chaque liberté correspond un devoir. C'est évident dans le domaine social et politique: un peuple est libre de se donner ses propres lois, mais alors chaque citoyen doit leur obéir; un peuple est libre de choisir son modèle économique mais les impôts avec lesquels cela est financé sont obligatoires; il y a liberté d'opinion, mais la presse ne peut pas dépasser les limites établies par la morale ou la loi; il y a liberté de religion, mais aucune religion ne pourrait permettre le sacrifice humain. La relation entre liberté et nécessité n'est pas celle d'une contradiction logique; les deux catégories s'entremêlent plutôt. Car nous agissons dans le cadre de systèmes: famille, société, Etat; c'est justement par nos actions que nous affirmons l'existence de ces systèmes. Pour se | manifester la liberté présuppose la communication; mais la communication se déploie dans un système, et chaque système ne fonctionne qu'avec une certaine contrainte. Il se peut que l'homme ne se rende pas compte de ces contraintes; mais elles existent néanmoins. Il y a quelque chose que l'on peut appeler la préséance de l'ordre. Dans le monde d'ici-bas une liberté sans nécessité, une liberté sans causalité est une illusion; cependant la liberté en soi est transcendantale. Avec cette liberté transcendantale l'homme peut se mettre en relation avec le système de la nécessité; il a le choix de l'affirmer ou de prendre ses distances à son égard. Sous cet aspect la liberté détermine ses propres déterminations.

240

Si tout cela n'a rien de nouveau, est-ce universel, est-ce applicable dans le monde musulman comme dans l'Occident? Il me semble que oui. La liberté ne change pas de physionomie si nous traversons les frontières d'une civilisation. Sous cet aspect, elle est semblable aux droits de l'homme. Il va de soi que ces droits sont universels parce qu'ils sont vrais partout et pour toute l'humanité; ce qui change n'est que le raisonnement, le chemin qui nous mène vers eux. Que fera alors un adhérent à la liberté transcendantale quand il parle avec un adhérent à l'islam? Il ne dira pas: vous autres Musulmans devez faire comme ont fait les Européens, à savoir transférer la liberté transcendantale qui était le privilège de Dieu à l'homme qui jadis n'était que son serviteur. Car il ne ferait que répéter un malentendu qui | a longtemps égaré la pensée occidentale. Certes, on ne peut pas nier que beaucoup de ce qui a été dit sur la liberté au

241

siècle des Lumières (et après) en Europe peut être expliqué comme une sorte de théologie sécularisée; ce développement explique pourquoi les emprunts à la pensée occidentale qu'on a fait en dehors de l'Europe ne jouissent plus d'un prestige aussi incontesté qu'il y a quelque temps. Mais l'idée elle-même est indépendante des malentendus historiques. Elle est vraie en soi, et il faut simplement lui trouver une base rattachée au contexte islamique qui lui donne droit de cité dans ce contexte-là. Mais comment réaliser ce projet ?

Commencer par la liberté poserait des problèmes, le vocabulaire traditionnel n'est pas fait pour cela, et la liberté n'a jamais été la valeur suprême dans la pyramide des valeurs de l'Islam. La valeur suprême en l'Islam, au moins dans la sphère humaine, a toujours été, me semble-t-il, la justice sociale; le Coran en parle beaucoup. On doit donc plutôt commencer du côté de la responsabilité. Il est vrai que même ici le mot arabe qu'on utilise aujourd'hui pour « responsabilité », à savoir *mas'ūliyya*, ne se trouve pas dans les textes classiques; dans les lexiques il n'apparaît que dans le *Muḥīṭ al-Muḥīṭ* de Buṭrus al-Bustānī, dictionnaire arabe publié en 1870 à Beyrouth. Néanmoins le terme a un ton coranique, l'homme est *mas'ūl* pour ce qu'il fait et commet parce que Dieu le questionnera le jour du Jugement dernier (Sourate 37 : 24). C'est en effet le grand risque de | l'existence humaine. Mais c'est aussi la base de la liberté, car l'homme peut acquérir (*iktasaba*) des actions sur son compte. Il devient « accountable » comme disent les anglais, « zurechnungsfähig » comme disent les allemands. Or, « zurechnungsfähig » est un terme qui ne concerne que l'adulte, celui qui est entré en majorité. La jurisprudence musulmane a créé pour cela, toujours en correspondance avec le Coran, le terme *mukallaḥ*; « l'obligation » (*taklīf*) a toujours renfermé l'élément de responsabilité. Certes, cette obligation est imposée par Dieu; l'homme n'a pas le droit de la refuser. Mais en principe cela ne devrait pas restreindre sa liberté transcendante; il peut toujours accepter cette obligation librement.

Or, vu cet aspect, cela implique qu'il peut aussi rejeter l'obligation, au moins théoriquement et pour ce qui le concerne. Il faut donc lui concéder le droit de changer sa religion ou même de choisir la non-religion, c'est à dire l'athéisme. Je sais que pour beaucoup de croyants convaincus c'est ici le point où il n'y aura plus de retour. Mais le droit de changer de religion, de choisir un autre système de *taklīf* est un droit de l'homme parce qu'il fait partie de sa responsabilité. Le choix est seulement restreint par le fait que chacun pratique sa liberté dans un système; sa manière de l'employer affecte ses possibilités de communiquer dans le cadre de son existence.

Mais c'est là un autre sujet. Ce que je voulais dire est que la responsabilité représente l'aspect intersubjectif de | la liberté. La liberté transcendante court toujours le risque d'être comprise de manière solipsiste. Mais personne

ne peut être libre seul, du moins pas à l'intérieur de la condition humaine. Dieu le peut, certes; mais l'homme ne jouit de sa liberté que dans son espace historique. Il est vrai que ses libertés concrètes n'épuisent jamais sa liberté transcendante; mais c'est justement dans les libertés concrètes, c'est-à-dire dans le domaine de la responsabilité, que le moi s'ouvre au toi. La liberté essentielle du moi se réalise dans le dialogue avec l'autre. Il faudrait alors définir ce que c'est que l'autre. Mais là nous entrerions de nouveau dans un vaste champ. Comme Allemand je pourrais parler de Martin Buber maintenant et de la manière dont il a décrit la relation entre le moi et le toi. Mais laissez-moi souligner un autre point: Dans les conditions actuelles «l'autre» ne peut pas être seulement un partenaire humain. L'autre est aussi la nature, envers elle nous sommes responsables de nos actions comme nous le sommes envers nos semblables et prochains. De même il y a une responsabilité diachronique; l'avenir est notre «autre» comme le passé. Il y a une sorte d'interlocution à travers le temps, et nous ne sommes pas totalement libres à l'égard de notre postérité. On pourrait même parler ici d'une obligation juridique, d'un droit de l'homme défini par les droits de nos enfants.

On peut naturellement dire que la liberté dont nous disposons hic et nunc, dans la réalité dans laquelle nous | vivons, est un fait contingent, déterminé par la modicité de nos ressources, par les données politiques. Mais cela ne touche pas le noyau du problème. Les limites fondamentales de la liberté ne se trouvent que dans la liberté elle-même, et ce qui nous restera toujours, c'est la responsabilité. Pour cette raison je suis optimiste, en dépit de tout, et je pense qu'une nouvelle définition du *taklīf* dans le cadre d'une théorie transcendantaliste de la liberté nous aiderait à trouver une base commune pour un dialogue entre la pensée occidentale et la pensée des musulmans croyants. Mais je suis seulement islamisant, je ne suis pas musulman. Je laisse donc la décision à ceux qui en savent plus.