



Avance et tu seras libre  
© Calligraphie de Karim Jaafar

# LE CONCEPT DE CIVILISATION

L'HOMME, À TRAVERS LA CIVILITÉ ET LA CIVILISATION,  
APPREND À VIVRE AVEC SES SEMBLABLES.  
LE PARTAGE MINIMAL D' ACTIONS MENÉES AU QUOTIDIEN PERMET  
DE COMPARER LES HOMMES LES UNS AUX AUTRES, SANS LES ÉGALER.  
L'UNIVERSEL N'EST PAS UNE ABSTRACTION, IL EST PLUTÔT L'APPRENTISSAGE  
DE LA DIVERSITÉ HUMAINE DANS L'HARMONIE D'UN DESTIN PARTAGÉ.  
PLUS LE MONDE S'ÉLARGIT, PLUS IL DEVIENT URGENT DE CONNAÎTRE  
ET DE RESPECTER L'AUTRE. L'ADOUCCISSEMENT DES MŒURS EST L'ATOUT MAJEUR  
DE TOUT TRAVAIL CIVILISATIONNEL, MAIS C'EST AUSSI UN TRAVAIL PRÉCAIRE  
QUI SUPPOSE UNE TÂCHE CONTINUE ET PARTAGÉE.

## INTRODUCTION

On peut avancer de façon liminaire que la civilisation c'est le bon sens, non pas le sens commun, ni un ensemble de trivialités ou de préjugés, c'est une coalition de cultures où des pratiques discursives sont présentes ensemble : art, poésie, géographie, histoire, philosophie, grammaire, ouvertes les unes sur les autres. Il y a eu quelque chose de cet ordre dans la Vienne du début du siècle, dans la Bagdad du X<sup>e</sup> siècle, et dans la France de la Renaissance : quelque chose de la civilité et de l'urbanité qui donne le mot dynamique de civilisation, apparu au XVIII<sup>e</sup> siècle sous la plume du

marquis de Mirabeau. La civilité, la civiltà des Italiens, c'est un mot pour dire l'adoucissement des mœurs, adoucissement qui prend la forme de la convivialité (*al Muânassa*), du plaisir partagé de la conversation, de la courtoisie et de la clémence. Le mot de « civilisation » est récent. Il date du XVIII<sup>e</sup> siècle. Ce serait Mirabeau l'aîné qui, dans *L'Ami des hommes ou traité de la population*, en 1757, aurait donné ses lettres de noblesse à ce mot pour désigner le moyen par lequel les hommes deviennent civils, c'est-à-dire adoucissent leurs mœurs. L'idée de non-violence (douceur) est

donc inscrite dans la signification de ce mot. Progrès, développement, bienséance, qualité des rapports entre personnes vivant dans la cité, voilà les autres caractéristiques majeures que renferme ce mot. Quant au mot « civilité », terme attesté dès le XIV<sup>e</sup> siècle chez Oresme, il est synonyme de courtoisie et renvoie à son tour à l'adoucissement des mœurs dans une cité.

Dans la langue arabe, le mot « *hadâra* » renvoie aussi bien à l'urbanité qu'à la civilité. Ibn khaldun, au XIV<sup>e</sup> siècle a conscience que ce mot mérite à lui seul une science nouvelle. C'est là une nouvelle semence lancée sur le terrain des études qui, jusqu'à Ibn khaldun, rapportait la civilité à des travaux de rhétorique ou de politique sans relier les deux domaines, puisque la rhétorique faisait partie de la logique - considérée comme pratique raisonnée du discours - et la politique du champ des affaires humaines où s'exerce la volonté.

Il s'agit dorénavant de croiser ces disciplines pour montrer les formes de changement historique qui affectent les hommes et les inclinent à organiser leur société différemment: non pas selon une transcendance hors du monde et de l'histoire, mais par des relations interhumaines où s'exerce tous les jours la civilité sans les obstacles discursifs et politiques à son avènement. La science nouvelle qu'Ibn Khaldun entend promouvoir doit pouvoir croiser l'objet de la rhétorique: enraciner des dispositions permanentes dans l'âme humaine par la technique de persuasion, et l'objet de la politique: « inspirer aux gens un comportement favorable à la conservation et à la pérennité de l'espèce »<sup>1</sup>. De ce croisement entre la politique et la rhétorique, on en vient à considérer la civilité comme un enjeu d'humanisation, que certains traduiront plus tard comme un passage de l'état de nature à la culture.



## L'auteur

Ali Benmakhlouf est professeur des universités. Il enseigne la philosophie à l'université de Nice. Il est membre du Comité consultatif national d'éthique (France) et président du Comité consultatif de déontologie et d'éthique de l'Institut de recherche pour le développement (IRD). Membre de l'Institut international de philosophie et de la société française de philosophie, il a rédigé de nombreux ouvrages en histoire et philosophie de la logique. Traducteur et spécialiste d'Averroès (Ibn Roshd), il a consacré des ouvrages et des articles à la philosophie médiévale arabe. Il dirige une collection « Philosophies » aux Presses universitaires de France et une collection « Débats philosophiques » aux éditions Le Fennec à Casablanca (Maroc). Ses ouvrages principaux: *Bertrand Russell* (Belles lettres, 2004), *Gottlob Frege, logicien philosophe* (PUF, 1997), *Bertrand Russell, l'atomisme logique* (PUF, 1996), *Montaigne* (Belles lettres, 2008), *Averroès* (Belles lettres, 2000), *Al Fârâbî, philosophie à Bagdad au X<sup>e</sup> siècle* (Seuil, 2007).

Les trois exemples précités sont une quintessence de cette civilisation, on peut leur associer des noms propres : Al Fârâbî (Bagdad, X<sup>e</sup> s.), Montaigne (Bordeaux, XVI<sup>e</sup> s.), Freud (Vienne, XX<sup>e</sup> s.). Il ne s'agit dans aucun cas d'une période d'âge d'or. Les trois périodes durant lesquelles ont vécu ces « âmes cosmopolites » sont des périodes de tumulte, mais, dans le tumulte, dans l'agitation, il y a aussi à entendre une liberté à l'œuvre, « mieux vaut une liberté agitée qu'une servitude tranquille » note Jean-Jacques Rousseau dans le *Discours sur l'origine et l'inégalité parmi les hommes*. Huit califes sont assassinés au début du X<sup>e</sup> siècle ; les guerres religieuses du XVI<sup>e</sup> siècle font rage en France, et les procès en sorcellerie sont légion, au moment où se fait le massacre des Indiens et les conquêtes du grand Turc ; l'entrée

massive de l'Europe dans la première guerre mondiale se fait au moment où l'homme européen a le plus cru au progrès de l'humanité. Il ne s'agit donc pas de décrire un âge d'or, mais de voir à l'œuvre ce travail civilisationnel dans ce qu'il a de précaire, le reconnaître là où il est menacé, c'est pourquoi il importe de faire des haltes sur ces quelques moments du passé pour comprendre notre temps ; notre temps, qui nous semble bien chaotique, mais qui nous donne aussi des signes de ce travail civilisationnel qu'il nous appartient de continuer, d'épanouir. Il s'agit d'ouvrir la boîte à outils qu'est l'histoire pour comprendre notre présent ; être attentif par exemple à la première mondialisation qui a eu lieu au XVI<sup>e</sup> siècle pour se donner les moyens de rendre intelligible celle que nous vivons aujourd'hui.

## CONVERSER EN PÉRIODE TROUBLE : PLAISIR ET CONVIVIALITÉ

Al Fârâbî vit à Bagdad, et fréquente les milieux politiques, les milieux littéraires où se croisent les savoirs venus de Perse et des savoirs de ceux qu'on appellera après les Mongols et les Turcs. Il fréquente aussi les milieux confessionnels divers : juifs, chrétiens nestoriens, spécialistes de syriaque et de traduction du grec. Je ne veux pas distinguer uniquement cette figure du savoir, mais parler d'une constellation de gens autour de lui, ou ayant vécu immédiatement après, comme Al Tawhîdî, Al Sijistânî, Yahia Ibn Adî, Al Âmirî, ce sont des gens que l'on retrouve comme personnages de ce livre qui est le pendant des *Mille et Une Nuits*, et qui s'intitule *Plaisir et convivialité d'Al Tawhîdî (Al Imtâ' wal moânassa)*, livre qui développe un art de la conversation et qui a été considéré comme les *Mille et Une Nuits* philosophiques. Je dis conversation, je ne dis pas controverse, je ne dis pas argumentation serrée et technique. La conversation est l'incarnation du bon sens, de la civilité : à propos et hors de propos, sous forme de « on dit que » et sous forme de « je dis pour ma part », sous forme de suggestions, de formules comme « me semble-t-il », où on sait que le discours appartient moitié à celui qui l'énonce moitié à celui qui l'écoute. Les nuits philosophiques mises en scène par Al Tawhîdî sont un exemple de cet art de la conversation où l'on se demande par exemple quel est l'intérêt d'étudier les Grecs ? Leur philosophie comprend-elle des spécificités de la langue grecque où l'arabe risque de perdre son âme ? Ou bien s'agit-il d'opérer des transferts culturels pour élargir les schèmes et les cadres de pensée ?

Revenons sur le contexte culturel de Bagdad au X<sup>e</sup> siècle. Quatre noms s'imposent dans ce nouveau milieu philosophique de Bagdad : Yahia Ibn Adî (893-974), Abû Sulaymân Al Sijistânî (ca 912-987), Abû Hassan Al Âmirî (m.992) et Abû Hayyan Al Tawhîdî (m.1023). Dans le Bagdad trouble du début du X<sup>e</sup> siècle,

de nombreux savants ont connu la misère et ont dû se transformer en copistes pour gagner leur pain. La dépendance à l'égard des vizirs était alors très grande.

Yahia Ibn Adî est un philosophe arabe chrétien jacobite, disciple d'Al Fârâbî. Il fut non seulement un philosophe logicien, mais aussi un traducteur du syriaque vers l'arabe et un copiste. Abû Sulaymân Al Sijistânî est lui aussi un logicien. Il fut certainement l'élève de Yahia Ibn Adî, mais peut-être pas celui de Matta Ibn Yunus, traducteur de la *Poétique* d'Aristote. À partir de 942, il n'y a plus qu'Ibn Adî à Bagdad, puisqu'Al Fârâbî est parti à Alep et Matta Ibn Yunus est déjà mort (940). On estime qu'Al Sijistânî s'établit à Bagdad autour des années 939, et que sitôt arrivé à Bagdad, il domine pleinement l'école d'Al Fârâbî. Tous ceux qui étaient en quête de la science de l'Antiquité venaient chez lui. Ce que l'on sait d'Al Sijistânî nous vient de *Siwân al hikma, L'antichambre de la sagesse*, ouvrage d'un inconnu qui rapporte les paroles d'Al Sijistânî. Il n'a pas bénéficié d'une traduction en latin de ses travaux d'où la relative ignorance dans laquelle est tenue son œuvre. Il fait cependant partie de cette chaîne de transmission philosophique qui relie Al Fârâbî et Avicenne. Le cercle d'études autour d'Al Sijistânî est fortement marqué par le néo-platonisme. Pour couper court aux polémiques théologiques, Al Sijistânî pose que Dieu est inconnaissable. Cette attitude fidéiste et plotinienne libère le champ du travail rationnel de toute entrave théologique.

Autre figure de ce milieu philosophique à Bagdad : Al Âmirî. Il appartient également à ce qu'on peut appeler l'école d'Al Fârâbî ; né à Nishapur, il a aussi rejoint Bagdad et est connu pour avoir rédigé un livre intitulé *Le bonheur et ses causes* ; « il utilise un style arabe fin avec une abondance de maximes persanes

## Autres époques, Autres lieux

### La civilisation islamique vue par un historien occidental

Voici quelques courts extraits de l'ouvrage *Grammaire des civilisations*, écrit en 1963 par Fernand Braudel<sup>1</sup>. Comme dans son ouvrage le plus célèbre, *La Méditerranée au temps de Philippe II*, il y développe une analyse fondée sur la prise en compte d'une triple temporalité : le temps géographique (longue, voire la très longue durée) ; le temps social (moyennement long, celui des États) et le temps de l'événement (très court, celui que l'on ressent pour le vivre, l'histoire politique longtemps privilégiée par les historiens). Il met l'accent sur l'étude des phénomènes anciens qui structurent les sociétés et cherche à créer des liens entre l'histoire et d'autres disciplines (sociologie, économie, anthropologie), ce qui lui a valu souvent des critiques de la part de celles-ci, l'accusant de soumettre ces disciplines à l'histoire.

Dans l'extrait qui suit, il établit les liens, dans la longue durée, entre les civilisations du Proche-Orient qui ont précédé l'Islam.

*Les civilisations mettent un temps infini à naître, à aménager leur logement, à rebondir.*

*Soutenir que l'Islam naît en quelques années, avec Mahomet, est très exact, en même temps inexact, peu compréhensible. La Chrétienté, elle aussi, est née avec et bien avant le Christ. Sans Mahomet et sans le Christ, il n'y aurait eu ni Chrétienté ni Islam; cependant, ces religions nouvelles ont, chaque fois, saisi le corps de civilisations déjà en place. Chaque fois, elles en furent l'âme: dès le départ, elles eurent l'avantage de prendre en charge un riche héritage, un passé, tout un présent, déjà un avenir. L'Islam, forme nouvelle du Proche-Orient. Une civilisation « seconde » comme le christianisme a hérité de l'Empire romain qu'il prolonge, l'Islam se saisira, à ses débuts, du Proche-Orient, l'un des plus vieux, peut-être le plus vieux carrefour d'hommes et de peuples civilisés qui soit au monde. C'est un fait d'immense conséquence: la civilisation musulmane aura repris à son compte de vieux impératifs de géopolitique, des formes urbaines, des institutions, des habitudes, des rituels, des façons anciennes de croire et de vivre. [...] Ce n'est donc pas par la prédication de Mahomet, ou au cours de la dizaine d'années des premières conquêtes fulgurantes (632-642), que débute la biographie de l'Islam. Au vrai, elle s'ouvre par l'interminable histoire du Proche-Orient.*

Fernand Braudel, *Grammaire des civilisations*, Paris, 1963, réédition Flammarion 1993, pp. 73 et 75

L'Islam n'est donc pas une rupture avec la civilisation gréco-latine et les civilisations du Proche-Orient, comme il a parfois été dit et écrit, mais une continuation solidement établie. Il suffit, pour s'en convaincre de considérer l'effort fourni pour préserver, traduire et diffuser les textes anciens... Une civilisation marquée par son origine géographique, mais sans elle, l'Europe occidentale, isolée après les invasions barbares aurait été (encore plus) mise à l'écart du reste du monde.

*[...] (L'Islam) seul, répétons-le, met en contact les grandes aires culturelles entre quoi se divise le Vieux Monde: l'Extrême-Orient, l'Europe, l'Afrique Noire. Rien ne passe qu'il n'y consente, ou pour le moins qu'il ne ferme les yeux. Il est l'intermédiaire. [...] Cependant, des siècles durant, l'Islam est seul à faire circuler l'or du Soudan et les esclaves noirs, en transit vers la Méditerranée; la soie, le poivre, les épices, les perles de l'Extrême-Orient, en transit vers l'Europe. En Asie et en Afrique, le commerce du Levant est sa chose. Il n'aboutit entre les mains des marchands italiens qu'à partir ou d'Alexandrie, ou d'Alep, ou de Beyrouth, ou de Tripoli, de Syrie .../...* Idem, p. 95

L'Islam a évidemment ses particularités, parmi celles-ci, la plus importante est sans doute la langue du Coran ; l'arabe devenu la première langue de communication internationale pour le monde musulman et base de sa culture. Elle a donné une unité et une cohérence à un immense empire groupant des peuples très différents. Grâce aux traductions, celui qui lit l'arabe a accès à la culture du monde.

*[...] De cet outil linguistique, la culture va tirer d'immenses avantages. Le fils du célèbre Harûn Al-Rashid, Ma'mûm (813-833), fera traduire en arabe un nombre considérable d'œuvres étrangères, surtout grecques. La diffusion de ces connaissances fut très rapide, d'autant que l'Islam connut très tôt le papier, tellement moins coûteux que le parchemin. À Cordoue, le calife Al-Hakam II (961-976) possédait, dit-on, une bibliothèque de 400 000 manuscrits (avec 44 volumes de catalogues), et même si ces chiffres sont exagérés, il faut savoir que la bibliothèque de Charles V (le fils de Jean le Bon) n'en contenait que 900.* Idem pp.104-105

<sup>1</sup> Fernand Braudel (1902-1985). En 1937, après avoir rencontré Lucien Febvre, il rejoint « l'école des Annales » fondée en 1929. Fait prisonnier en Allemagne pendant la guerre, il passe ses années de captivité à préparer sa thèse en utilisant sa seule mémoire... il la soutient en 1947: *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*. Cette étude marque une date dans l'historiographie, car il ne s'intéresse pas à la politique du souverain Philippe II, mais à une géohistoire centrée sur l'étude de la Méditerranée. Il y développe une analyse fondée sur la prise en compte d'une triple temporalité...

et d'apophtegmes grecs», et comme Al Sijistâni, il est «à la recherche d'une formule néo-platonicienne qui conviendrait à son âge et à sa nation»<sup>2</sup>. L'intérêt pour les apophtegmes vient de cette valorisation de la conversation à bâtons rompus qu'Abu Hayyan Al Tawhidi a thématisé dans son livre *Plaisir et convivialité*: la parole rapportée à ses conditions d'énonciation reste une parole vivante.

Abû Hayyan Al Tawhidi a étudié la philosophie, la grammaire et le droit selon l'orientation chafî'ite. Le chafî'isme est l'une des quatre grandes écoles juridiques. Elle a dominé dans la basse Égypte, en Arabie du Sud, en Iraq ainsi qu'en Asie du Sud-Est. C'est l'école qui a rassemblé de façon cohérente et systématique les bases fondamentales de la jurisprudence musulmane. Al Tawhidi a comme maîtres deux des philosophes déjà cités : Yahia Ibn Adî et Al Sijistânî. Ces deux disciples d'Al Fârâbî sont les personnages principaux des *Entretiens* ou *Muqâbassât* d'Al Tawhidi. Ces entretiens, au nombre de 106, ont le ton de la conversation sur des sujets très divers et selon des croyances fort distinctes : musulmans, juifs, chrétiens, sabéens confrontent leur credo. Le but poursuivi par l'auteur dans ces *Entretiens* est présenté dans l'Entretien n°2 : « Mon but est de collecter des choses qui se rapportent à la philosophie et d'en ajouter d'autres du même genre dictées par d'éminents savants de mon siècle et des maîtres dont je fus le contemporain ». Protégé par le vizir Ibn Sa'dân, jusqu'à l'exécution de celui-ci en 984, Al Tawhidi a fait de ce vizir le personnage central de son livre *Plaisir et convivialité*, sorte de Mille et Une Nuits philosophiques durant lesquelles divers sujets sont débattus.

On peut parler d'une culture de cour dont le meilleur exemple est Al Tawhidi. Les Buyides, connus pour leur indifférence ou tolérance religieuse, ont permis l'éclosion d'un véritable esprit philosophique, fait de débats et de divergences ayant toujours en vue la formation de l'esprit et non la polémique sectaire ; on peut paraphraser le propos de Montaigne « les princes vous font du bien quand ils ne vous font pas de mal », les Buyides étaient sinon respectueux des choses de l'esprit, du moins indifférents à leur développement. Dans son ouvrage, *Imâmisme et littérature sous les Buyides*, F. Gabrieli, écrit ceci : « La politique buyide à l'égard des Abbassides a été le fruit de compromis entre les sympathies, voire même les convictions chi'ites de ces princes iraniens, et l'opportunité politique qui lui conseilla de ménager les califes et la majorité sunnite (...) somme toute le Shi'isme modéré ou imâmite, sans

s'élever au rang de confession d'État, et tout en gardant sa position minoritaire, devient en Iraq sous les Buyides, une doctrine à la mode où trempent sous la réserve de tashayyu' hasan[un bon shi'isme], bien des esprits cultivés (...) On ne peut se soustraire à l'impression que cet épanouissement culturel hors pair est lié à cette liberté et tolérance relative dont Sunna et Shi'a profitèrent »<sup>3</sup>.

La cour d'Abu Mohammed Al Muhallabî (m.974) a permis à de nombreux lettrés de donner leur mesure. C'était un vizir du sultan buyide Mu'izz Al Dawla. Miskawayh, grand homme de lettres qui, originaire de Rayy, a rejoint Bagdad et fait partie de la génération des élèves d'Al Fârâbî. Selon lui, ce vizir, à l'instar de celui dont parle Al Tawhidi, avait non seulement « les qualités d'un chef », mais en outre « il savait parler de lui-même avec adresse ; il était éloquent et inspirait le respect ; il réussissait à se procurer de l'argent et était au fait des anciens usages du vizirat. Il était généreux, courageux, cultivé et parlait un persan pur. Il remit en honneur un grand nombre d'usages de la chancellerie qui avaient disparu, il sauva de la ruine beaucoup d'édifices et su exploiter les sources des richesses. Il accomplit ainsi de belles œuvres. En même temps il combla de ses dons les hommes de lettres et de science ; il ressuscita les disciplines tombées dans l'oubli, en proclama les mérites donnant ainsi à tous le goût de revenir à ce qu'ils avaient négligé »<sup>4</sup>. R. Walzer note que les ouvrages d'Al Fârâbî comme *Les vues des habitants de la cité vertueuse* étaient adressés à un public informé sans être un public de savants philosophes : « d'après les termes mêmes d'Al Fârâbî, l'œuvre est adressée à tous ceux qui ne s'adonnent pas activement à la philosophie, compte non tenu de la nation particulière ni de la religion auxquelles ils appartiennent. Il ne fait pas de doute cependant qu'elle s'adresse aux musulmans au premier chef (...) je pense que les « secrétaires », les membres de l'administration, les *kuttâb*, qui représentaient une sorte de culture laïque dans le monde musulman de cette époque, composaient la majorité de son public »<sup>5</sup>.

On retiendra d'Al Tawhidi cette civilité mise au service de la conversation qui exerce l'humanité des hommes en dialogue.

La conversation c'est le parler prompt et vif qui garde au langage sa vigueur, c'est un « doux assaisonnement » selon Montaigne qui n'a pas besoin d'être recouvert de musique. Ce n'est donc pas la controverse qui dégénère en esprit partisan. Il s'agit de deviser plutôt que de donner son avis. Là est l'esprit de la civilité.



## LE XVI<sup>e</sup> SIÈCLE : UN MONDE ÉLARGI ET UNE FORME DE MONDIALISATION

Faisant maintenant le voyage vers la France du XVI<sup>e</sup> siècle pour explorer plus avant cet art de la conversation. La période n'est pas moins trouble : les indiens d'Amérique sont massacrés, la guerre civile et religieuse fait rage en France, les Turcs étendent leur empire. L'Afrique entre dans l'histoire grâce au témoignage de Léon l'Africain, Hassan Al Wazzan, ce diplomate de Fès, capturé aux larges de Carthage, vendu à Rome et baptisé par le pape lui-même qui lui donne son nom. Bodin, Montaigne reprennent non seulement des exemples de Léon, mais leur scepticisme leur fait aussi adopter cette prudence épistémologique de la description : quand Montaigne parle du roi Abd-el-Melik, il salue en lui un « héros stoïcien »<sup>6</sup> car ce roi a su vivre sa mort au naturel, mais cela s'apparente plus à un montage de cas qu'à l'inscription de l'exemple dans une construction théorique.

Que ce soit Moulay Abd-el-Melik, affrontant sa mort « sans étonnement et sans soin » ou Soliman le magnifique à la grandeur romaine laissant les États vassaux propriétaires de leurs royaumes, des figures historiques inattendues entrent dans la littérature française, *via* Montaigne.

Montaigne reconnaît trois excellents hommes, ou plutôt, les « plus excellents » parmi les hommes : Homère, Alexandre le Grand, Epaminondas. Deux de ces trois sont glorifiés par les mahométans. Homère n'est-il pas cet ancêtre commun que revendique « Mahomet, second de ce nom, empereur des Turcs » quand, écrivant au pape Pie II, il dit : « je m'étonne, comment les Italiens se bandent contre moi, attendu que nous avons notre origine commune des Troyens, et que j'ai comme eux intérêt de venger le sang d'Hector sur les Grecs » (307) ? Quant à Alexandre, les Arabes puis les Turcs l'ont hissé au rang de légende. Au moment où Montaigne écrit, les « Mahométans, qui méprisent toutes autres histoires, reçoivent et honorent la sienne seule par spécial privilège » (ibidem, Montaigne, les Essais, p. 307).

Arrêtons-nous sur cet Empire turc au XVI<sup>e</sup> siècle. Au moment où l'Espagne fait la colonisation des Amériques centrale et du Sud, l'Italie découvre l'Afrique par la figure de Léon l'Africain, l'Europe vit des changements politiques de taille, sous l'effet de l'expansion ottomane. Interrogeons, du point de vue de cet empire, la perception de la frontière. Comment celle-ci est pensée ? Est-elle même pensée ?

Où est la frontière ottomane ? En-deçà de la frontière ottomano-moldave ou au-delà du territoire de la Moldavie et la Valachie ? On peut considérer du point de vue de la domination indirecte des Ottomans, que ces principautés, ne font pas partie des territoires bien gardés du sultan.

Soliman le magnifique fait preuve selon Montaigne d'une grandeur romaine. S'il lui arrive de coloniser des peuples comme celui de Hongrie, il laisse en place le roi pour qu'il soit utile à sa servitude comme faisaient autrefois les Romains : « Il est vraisemblable que Soliman, à qui nous avons vu faire libéralité du royaume de Hongrie et autres États, regardait plus à cette considération qu'à celle qu'il avait accoutumé d'alléguer : qu'il était saoul (rassasié) et chargé, de tant de monarchies et de puissance »<sup>7</sup>.

Les territoires du sultan sont certes « les territoires bien gardés de l'Islam » mais la frontière les délimitant est bien floue.

Jusqu'au XVIII<sup>e</sup> les sultans ottomans n'entretenaient pas d'ambassades permanentes à l'étranger, mais pratiquaient l'envoi de missions ponctuelles.

L'État minuscule de la République de Raguse (Dubrovnik actuelle), est au moins à partir de 1430, tributaire de l'Empire ottoman, cette république paie un tribut chaque année au sultan moyennant quoi elle a reçu des garanties et des privilèges commerciaux. Ce statut, on le trouve aussi sur la frontière du côté de la mer Noire : l'État de Crimée a une position ambiguë, ce n'est pas un État qui paie un tribut puisqu'il est musulman, il n'a pas à payer de *kharaǰ*<sup>8</sup>, les princes de Crimée reçoivent une pension annuelle du trésor de la province ottomane, mais il ne s'agit pas non plus d'une de ces provinces comme l'Égypte, le Yémen, c'est un État vassal qui a gardé son propre gouvernement et sa structure tribale propre. La Crimée est-elle partie de l'empire ou extérieure à celui-ci ? Le discours des Ottomans est flottant, il varie selon les circonstances.

Il faudra attendre la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle pour qu'officiellement, dans les écrits politiques turcs, on admette que l'empire a des limites. Le triomphe du réalisme sur l'idéologie, en somme.

Dans ces conditions, l'expansion ottomane non seulement dans les périodes de déclin de l'empire, mais y compris dans la période de la plus grande expansion, ne s'est pas faite dans une invincibilité absolue, les Turcs ont connu des revers.

## Propositions pédagogiques : vivre et penser l'interculturalité

### Comprendre le texte

- Qu'est-ce que la Hadâra ?
- Qu'est-ce qui pourrait être à l'origine du concept de « civilisation » ?
- Quelles sont les caractéristiques de la conversation selon Al Tawhidi ?
- Dans quel but Al Sijistânî affirme-t-il que Dieu est inconnaissable ?
- Quelles sont pour Miskawayh les qualités d'un bon vizir ?
- Pourquoi Soliman le Magnifique est-il un grand homme pour Montaigne ?
- Qu'est-ce qui caractérise les frontières de l'Empire ottoman ?
- Quelles sont les deux dimensions qui s'opposent dans le progrès humain ?
- Quelle est l'ambivalence de l'homme dont on occulte la culture ?
- Quelle est la spécificité de l'œuvre d'Ibn Khaldun dans le monde musulman ?
- Quelles sont les différences principales entre le discours religieux et le discours politique ?
- Pourquoi Ibn Khaldun critique-t-il le « miracle grec » ?
- Quelles différences de conception voyez-vous entre les auteurs occidentaux et orientaux mentionnés ?

### Dialoguer avec le texte

- Le concept de civilisation est-il démodé ?
- Le concept de civilité fait-il écho au concept plus récent d'intersubjectivité ?
- Les concepts peuvent-ils résoudre les problèmes d'une société ?
- Quelle est la fonction principale de la conversation ?
- Est-il utile de reconnaître qu'il y a de l'inconnaissable ?
- Faut-il éliminer le concept de vérité pour converser librement ?
- L'art de la conversation est-il un luxe ou une nécessité ?
- Quelles sont les trois causes principales des malaises de civilisation ?
- Le concept « d'âge d'or » est-il utile ou néfaste ?
- Pensez-vous comme Berque qu'il manque quelque chose dans la culture islamique ?
- Faut-il toujours se mesurer à l'universel pour déterminer ce qui est juste ?

#### Modalité pédagogique suggérée :

##### problématiser par la question

Une ou plusieurs questions sont choisies. Chacun répond individuellement par écrit aux questions données.

Chacun lit ses réponses au groupe.

Chacun doit choisir une proposition énoncée où il perçoit un problème, puis formuler une question - ou plusieurs - qu'il adressera à l'auteur de cette proposition. À tour de rôle, chacun posera sa question à la personne choisie, qui répondra au problème soulevé.

Le groupe détermine collectivement si la réponse est satisfaisante ou non. Une courte discussion pourra s'en suivre. Un nouveau problème est soulevé. Le même processus reprend. Si cela est possible, recommencer avec d'autres questions. Analyse du travail et de l'exercice avec l'ensemble du groupe.

### Exercices pédagogiques

#### Simulation

- Diviser les participants en trois sous-groupes.
- Chaque groupe représente un pays fictif différent.
- Chaque groupe crée un nom fictif pour son pays, ses caractéristiques comportementales et attitudes générales face aux situations conflictuelles, le développement des arts et des sciences, leurs tolérances et intolérances face à la diversité des religions et des croyances, leurs systèmes de gouvernance... et leur vision de la civilisation.
- Chaque groupe nomme des délégués pour participer à un débat sur la notion de civilisation.
- Placer six chaises au milieu de la salle pour les délégués, les autres participants forment un cercle autour afin d'observer le débat
- À la fin du débat, les participants décrivent (sans les expliquer) les différentes caractéristiques culturelles. Discussion sur des éléments d'ouverture et de fermeture dans différents domaines.
- Demander aux participants de lire également la fiche « Culture, civilisation et philosophie ».
- Discussions et comparaisons entre le contenu du débat et celui des deux textes.



- > *Qu'est-ce que la civilisation selon l'auteur ?*
  - > *Comment Ibn Khaldun unit-il rhétorique et politique pour établir l'« urbanité » ?*
  - > *Quelle distinction fait l'auteur entre « civilisation » et « âge d'or » ?*
  - > *Commenter, dans le contexte, cette phrase de J. J. Rousseau : « Mieux vaut une liberté agitée qu'une servitude tranquille ».*
  - > *Commenter : « Le discours appartient moitié à celui qui l'énonce moitié à celui qui l'écoute ».*
  - > *Peut-on parler d'un « art de la convivialité » lorsqu'il s'agit de distinguer conversation de controverses et d'argumentations ?*
  - > *Découvrir les grandes figures de cet art.*
  - > *Comment le philosophe Sijistâni évite-t-il les polémiques avec les théologiens ?*
  - > *Découvrir les « Mille et Une Nuits philosophiques » des dynasties tolérantes et une sorte de « culture laïque » dans le monde musulman du X<sup>e</sup> siècle.*
  - > *Montaigne et la perception des frontières au XVI<sup>e</sup> siècle.*
  - > *Comparer la définition de la « culture » selon Freud et Lévi Strauss.*
  - > *Qu'est-ce que l'histoire selon Ibn Khaldun ?*
  - > *En quoi cet historien est innovateur ?*
  - > *De quoi est faite l'histoire selon Ibn Khaldun ?*
  - > *Commenter dans le contexte : « L'histoire, à la manière khaldunienne, est une histoire non pas des traités et des règnes, mais des hasards de lutte et des dispersions ».*
  - > *Que penser de l'Europe, espace vide de souveraineté, selon l'auteur, et condition de civilité et de civilisation ?*
-



## MALAISE DANS LA CIVILISATION

Le troisième moment se situe dans la Vienne du début du XX<sup>e</sup>. Freud s'étonne de voir l'homme animé par sa pulsion de mort au point de laisser sombrer tout l'acquis civilisationnel dans le carnage de la première guerre. Partons de la définition de la culture humaine qu'il donne dans *L'avenir d'une illusion* pour débrouiller ce paradoxe humain de défaire ce qui le constitue :

« La culture humaine (...) présente comme on le sait deux faces à l'observateur. Elle englobe d'une part tout le savoir et tout le savoir-faire que les hommes ont acquis afin de dominer les forces de la nature et de gagner sur elle des biens pour la satisfaction des besoins humains, et d'autre part tous les dispositifs qui sont nécessaires pour régler les relations des hommes entre eux et en particulier la répartition des biens accessibles »<sup>9</sup>.

Ces deux faces de la culture sont dans un rapport paradoxal, car la transformation de la nature a enregistré des progrès que l'on ne retrouve pas dans le domaine des régulations humaines. Ce fait a été constaté aussi bien par Lévi Strauss que par Freud, le premier pensant que c'est précisément la domination exercée sur la nature qui nous a mis dans l'incapacité de prendre la mesure de ce qui change dans les relations humaines, et le second reconnaît « que tandis que l'humanité a fait de constants progrès dans la domination de la nature et qu'elle est en droit d'en attendre de plus grands encore, il n'est pas certain qu'on puisse constater un progrès analogue dans la régulation des affaires humaines, et il est vraisemblable que de tout temps, aujourd'hui comme hier bien des hommes se sont demandé si cette part d'acquis culturel valait seulement d'être défendu »<sup>10</sup>

On ne peut pas conclure hâtivement de ce paradoxe que les progrès techniques sous la forme de

la domination de la nature ne sont pas souhaitables, ni qu'ils constituent un obstacle à la régulation des affaires humaines. De la constatation que les progrès techniques ne s'accompagnent pas nécessairement d'une satisfaction que l'on peut attendre de la vie, ni d'une amélioration avérée des relations entre les humains, il ne s'agit pas de conclure que ce progrès est chimérique, dérisoire, ou même nocif : « on devrait se contenter de tirer de cette constatation la conclusion que le pouvoir sur la nature n'est pas l'unique condition du bonheur humain, de même bien sûr qu'il n'est pas l'unique but des tendances de la culture, et non pas en déduire la non-valeur des progrès techniques pour notre économie du bonheur »<sup>11</sup>.

Il y a une ambivalence constante entre deux façons de considérer l'homme dont on occulte la culture, d'une part on lui dénie tout un champ civilisationnel, de l'autre on le prend comme une survivance heureuse d'un âge d'or disparu. En réalité cette ambivalence est structurelle et procède de la même illusion. On sait en effet que la croyance en un âge d'or ou à une humanité primitive est une négation de l'expérience anthropologique, de l'expérience humaine se faisant. Une telle croyance procède d'« une illusion de rétroactivité selon laquelle le bien originel c'est le mal ultérieur contenu (...) l'homme de l'âge d'or, l'homme paradisiaque, jouissent spontanément des fruits d'une nature inculte, non sollicitée non forcée non reprise. Ni travail, ni culture, tel est le désir de régression intégrale »<sup>12</sup>.

La civilité consiste à contrer l'âge d'or par le travail, certes précaire, certes périssable, mais combien précieux, de l'élimination de la guerre (familiale, civile ou religieuse) parmi les hommes. Ibn Khaldun a compris la contingence à l'œuvre dans l'histoire et la part toujours menacée, et bien fragile de l'œuvre civilisatrice des hommes.



## IBN KHALDUN : LA CIVILISATION COMME ŒUVRE FRAGILE DE L'HISTOIRE

Jacques Berque, dans son livre-entretiens, intitulé *Arabes*, soulignait il y a un quart de siècle maintenant que pour les Arabes, « la vie de l'homme et la vie du monde seraient pour ainsi dire placées sous une cloche pneumatique où Dieu, à tous les instants devrait insuffler l'actuel. Oui, l'histoire serait placée sous poumon d'acier. Notre respiration, les battements de notre cœur seraient création permanente, simples atomes de la durée. Il y a certainement de cette temporalité chez les Arabes, et, en tout cas, chez leurs théologiens. Mais je suspecte les théologiens de n'exprimer qu'une part des réalités. Ou plutôt nous ne pouvons l'entendre que par référence à la nappe d'attitudes et de pratiques qui les enveloppe. Il est vrai que les penseurs arabes n'ont pas encore trouvé de Michel Foucault » (p.130). En disant cela, Berque a pensé bien sûr à la prépondérance des textes théologiques, mais il reconnaît que ces textes n'expriment qu'une part de la réalité. Certains, comme Ibn Khaldun se sont chargés d'exprimer bien d'autres parcelles de cette réalité, puisqu'il croise les références des historiens, des poètes, des philosophes, des juristes et des théologiens. Ses textes sont une marqueterie et n'adoptent nullement cette unité de ton que l'on trouve souvent chez les théologiens. Il a donc su se mettre à la lecture des archives de la société de laquelle il était issu. Sans aller jusqu'à dire que ce fut le Michel Foucault appelé de ses vœux par Jacques Berque, on peut mettre en avant la part et critique et généalogique de son œuvre, ce qui l'apparente au philosophe de « la volonté de savoir » ou de « la volonté de vérité ».

Ibn Khaldun souligne que l'histoire est un art par lequel on prête attention aux tempéraments modifiés des nations du passé : « L'erreur tapie dans l'histoire réside dans l'ignorance des modifications des situations des nations et des générations en raison de la modification des temps et des jours (...) la situation du monde et des nations, leurs habitudes, leurs croyances ne demeurent pas selon un même mode, mais elle change selon les jours et les moments du temps, passant d'un mode à l'autre, comme cela se voit chez les individus » (Ibn Khaldun, *op. cit.*, p.28). Cette analogie entre le destin des individus et celui des nations nous rappelle cette méthodologie des sciences humaines où le concret des faits individuels devient modèle d'interprétation de l'abstrait des faits collectifs. En même temps, cette insistance sur la modification ou le passage de mode à mode renvoie à ce que Foucault appelle le spécifique : la rationalité historique est une rationalité du spécifique : spécificités d'une politique, d'un langage, des arts qui sont autant de marques de fabrication d'un corps politique donné. Cette notion de modification est épistémiquement importante : elle indique la part démiurgique de l'histoire ; plutôt que de penser comme les théologiens que Dieu crée l'univers à chaque instant, il suffit de se dire que les grands bouleversements historiques font

comme si l'homme était créé à nouveau (Ibn Khaldun, *op. cit.*, p 31). La démiurgie peut donc être historique. L'enjeu ici est qu'Ibn Khaldun donne en une même expression une valeur épistémique et une valeur méthodologique à la rationalité historique qu'il met en œuvre : « les changements d'ensemble sont comme un changement radical de la créature et une métamorphose du monde tout entier ; c'est comme s'il s'agissait d'une créature nouvelle, inédite, et d'un monde nouvellement advenu » (Ibid, p. 31). La méthode est ici dans « le comme si » : nous allons faire comme si le monde était recréé, ce qui nous dispense de convoquer « le poumon d'acier » et l'atomisme des théologiens dont parle Berque.

L'histoire n'est donc pas prise dans le messianisme ou le règne des fins, mais dans la modification des rapports entre les hommes (*tabdîl al ahwâl*). L'histoire n'est pas le déroulement d'un destin déjà fixé, elle n'est pas récit d'un sens accompli ou à accomplir. Elle tient compte de l'émergence du pouvoir politique, des acquisitions des richesses, de l'éclosion des arts et des sciences, avec cette idée que si le passé nous intéresse c'est qu'il ne passe jamais vraiment, il informe le présent qui lui ressemble : « le passé ressemble à ce qui va advenir comme l'eau à l'eau ». Le passé nous intéresse non au sens d'une origine, mais au sens d'une provenance, comme dirait Michel Foucault. Il nous intéresse aussi dans ses discontinuités qui « brisent l'instant et dispersent le sujet en de multiples fonctions possibles »<sup>13</sup>. Ce moment de dispersion peut être par exemple, le moment où un pouvoir politique décline. Il faut en saisir les signes : par exemple, quand le calife se met à utiliser de l'or pour ses épées au lieu du cuivre. Les historiens des Omayyades comme des Abbassides ont tous noté que les califes n'utilisaient que le cuivre pour leurs épées, leurs montures, etc, jamais l'or. C'est le huitième calife après Al Rachid, qui a utilisé de l'or. (Ibn Khaldun, *op. cit.*, p. 20). L'idée de discontinuité est majeure, car elle place l'historien face aux contingences de son objet.

Ibn Khaldun inaugure une nouvelle façon de faire de l'histoire, puisqu'il se refuse à réduire celle-ci à l'histoire des dynasties. L'histoire sera plutôt celle des récits spécifiques à une époque, à une génération. De plus, la société humaine sera contextualisée : elle est un chaînon de l'espèce humaine, elle n'est pas analysée du point de vue d'un référent transcendant comme Dieu.

Ibn Khaldun ne se limite ni à l'étude de terrain, ni à la spéculation, il évite du même coup les théorisations stériles et les histoires nationales. Il est animé par une pensée de la connexion, de la mise en relation, appliquant le principe selon lequel aucun art n'est limité à lui-même : poésie, histoire, théologie,

philosophie, géographie sont mises en commun pour produire une pensée dite de la « civilisation ». J. Goody décrit assez bien ce type de méthode à l'œuvre et les écueils auxquels elle échappe : « Beaucoup d'anthropologues semblent être prisonniers de leur rejet de toute autre méthode que le travail sur le terrain, car ils ne sont pas disposés à voir comment leurs enquêtes sont systématiquement liées à celles des autres. « Le savoir local » est essentiel, mais il doit venir au commencement plutôt qu'à la fin. Selon moi, il est fondamental d'intégrer et de confronter nos observations et nos conclusions à celles d'autres chercheurs, en ayant recours à toutes les méthodes possibles aussi imparfaites qu'elles soient. En rejetant les techniques autres que le travail de terrain et la spéculation, on a tendance à se replier dans de profondes descriptions du peuple qu'on s'est « approprié », combinées d'un côté, avec des affirmations globales sans fondement et de l'autre avec la recherche de nouveaux dieux »<sup>14</sup>. Ces nouveaux dieux pouvant être indifféremment le nationalisme ou un extrémisme quelconque. En cela réside le sophisme de la spécificité, celui de la crispation identitaire et mortifère. Il y a un autre type de spécificité dont je parlerai plus loin.

Quand Ibn Khaldun fait la genèse concomitante du pouvoir politique ainsi que des formes humaines de regroupement, il étudie un champ de présence au sein duquel se constitue une civilisation comme discours, au sens large du terme, au sens foucauldien du terme. En ce sens, il difforme et déguise le savoir traditionnel pour ne plus y reconnaître que le travail de l'historien. Ibn

Khaldun fait de la manière de manifestation du pouvoir sa matière essentielle. L'histoire est aussi faite de « tout ce qu'on ne dit pas », mais aussi de tout ce qu'on ne sait pas, et les « points de lacune » jettent comme une ombre relative sur ce que l'on sait. À ce titre, Ibn Khaldun fustige le privilège accordé aux transmissions fortes : les cultures où il y a eu des prophètes et la culture grecque. Ibn Khaldun critique le miracle grec dans une veine proche de celle des historiens qui ont travaillé avec Foucault comme Veyne : c'est une pure contingence qu'un calife (Al Ma'mûn) se soit trouvé là au IX<sup>e</sup> siècle pour engager la série des traductions, mais l'histoire est aussi faite de ce qui n'a pas été transmis comme le savoir des Caldéens, des Syriques, des Babyloniens, des Coptes (Ibn Khaldun, *op. cit.*, p.35-36). Ce passage relie ensemble les points de lacune avec le régime de vérité comme régime de pouvoir ; il met en évidence la volonté de vérité qui, comme volonté, inscrit dans la vérité la contingence à travers les accidents de parcours de sa transmission. L'éternisation et l'universalisation de la vérité sont des processus historiques qui reposent sur un oubli redoublé : l'oubli de la lacune. Les points de lacune sont une façon de reconnaître les contingences historiques, mais aussi et avec ces contingences les rapports de force. Ils sont constitutifs de l'histoire : « l'histoire est un art où les savants et les ignorants se retrouvent au même niveau » (Ibn Khaldun, *op. cit.*, p.7).

L'histoire à la manière khaldunienne, est une histoire non pas des traités et des règnes, mais des hasards de lutte et des dispersions.



## CONCLUSION

En parcourant le XVI<sup>e</sup> siècle sous la triple figure de Léon l'Africain, par lequel l'Afrique est entrée dans l'histoire commune de l'Empire ottoman dont l'expansion a rencontré des limites même si la sublime porte, par de multiples traités et conventions, a eu du mal à penser sa frontière, sous la figure enfin de Montaigne et de son art de la conversation, auteur qui rassemble les exemples des deux premières figures, j'ai voulu donner un aperçu d'une première forme de mondialisation où la question de la civilité et de la civilisation s'est posée avec acuité. C'est bien dans le tumulte et l'agitation, c'est bien dans le péril que le salut se cherche. La civilisation ne fait pas des coupes claires, tranchées, il y a toujours entre ces frontières, entre ces dedans-dehors, entre ces dominations, un espace du *entre* qui est l'espace des libertés, c'est-à-dire des possibilités.

L'enjeu de la civilité n'est peut-être pas le commun ou le partage de l'universel, celui-ci doit en quelque sorte rester vide, le vide est le vrai espace de la liberté. Si nous revenons à notre monde contemporain, on voit bien que l'Europe sous la forme de l'Union Européenne n'est pas souveraine et cependant elle fait du droit, c'est là pour nous un laboratoire intéressant. Du point de vue juridique, le signe même de la civilité du droit est l'allègement des peines, sous la forme de l'abolition de la torture

et de la peine de mort, et l'Europe a réussi non seulement cela, mais aussi l'élimination de la guerre dans son espace. L'Europe c'est l'espace vide d'une souveraineté, mais cet espace a la puissance de contraindre les États à appliquer du droit : c'est «l'entre États» qui a su éliminer la guerre. L'Europe se donne des atouts, mais a encore du mal à les partager et continue à exporter des guerres et à produire des outsiders, des gens hors de leur place, non plus otages savants pris par les corsaires au large de Tunis comme le fut Léon l'Africain, mais hommes jetables de l'île Lampedusa ou des enclaves espagnoles au Maroc. Cet «entre» États, cet espace vide de souveraineté que l'Europe a su construire pour elle-même, cette souveraineté vide qui dispense du droit peut essayer sinon de penser sa frontière au moins d'agir avec pragmatisme comme surent le faire Soliman et ses successeurs qui, dans leur relation de vassalité, ont su introduire un jeu, un espace de jeu, condition de liberté. Nous avons la chance d'avoir une souveraineté sans empire, une souveraineté vide en quelque sorte, il reste à repenser ce vide comme condition de civilité et de civilisation pour toutes les autres contrées du monde, sans visée impériale et selon des idéaux qui sont moins des contraintes auxquelles il faille se conformer que des étalons de mesure, en somme une boîte à outils pour penser notre présent.

<sup>1</sup> Ibn Khaldun, *Al Muqaddima*, trad. franç. A. Cheddadi, dans *Le livre des exemples*, Gallimard, Pléiade, 2002, pp. 255-256.

<sup>2</sup> J. C. Vadet, *Le souvenir de l'ancienne Perse chez le philosophe Abû al-Hassan Al-Âmirî*, Arabica, volume XI (1964), p. 258.

<sup>3</sup> F. Gabrieli, *Imâmisme et littérature sous les Buyides*, in 1970, *Le Shîisme imâmite : Colloque de Strasbourg, 6-9 mai 1968*, Paris, PUF, pp. 106-107.

<sup>4</sup> Cité par M. Arkoun, *L'humanisme arabe au IV<sup>e</sup>/X<sup>e</sup> siècle*, 2<sup>e</sup> édition, Paris, Vrin, 1982, p. 62.

<sup>5</sup> R. Walzer, «*Al Fârâbî*», in *L'éveil de la philosophie islamique*, Revue des Études islamiques, Hors série, Librairie orientaliste Paul Geuthner, 1971.

<sup>6</sup> Cité dans O. Zhiri, *L'Afrique au miroir de l'Europe, Fortunes de Jean Léon l'Africain à la Renaissance*, Genève, Droz, 1991, p. 144. Le passage de Montaigne est dans les *Essais*, II, 21, L'intégrale, Seuil, p. 280 «*Qui vécut oncques si longtemps et si avant en la mort ? Qui mourut oncques si debout ? L'extrême degré de traiter courageusement la mort, et le plus naturel, c'est la voir non seulement sans étonnement, mais sans soin, continuant libre le train de la vie jusques dans elle.*».

<sup>7</sup> Montaigne, *Essais*, II, XXIV, *De la grandeur romaine*, Paris, PUF, réédition 2004, p. 687.

<sup>8</sup> Les non musulmans vivant en pays musulman sont appelés *dhimmis*, c'est-à-dire membres d'une communauté à qui on a accordé un pacte, *dhimma*, qui les protège et leur permet leur culte moyennant un impôt : paiement d'une capitation (*djiziya* ou *kharâj*).

<sup>9</sup> Freud, *L'avenir d'une illusion, œuvres complètes*, XVIII, trad. franç., Paris, PUF, 1994, p. 146.

<sup>10</sup> Freud, *op. cit.*, p. 147.

<sup>11</sup> Freud, *Malaise dans la culture, œuvres complètes*, XVIII, trad. franç., Paris, PUF, 1994, p. 275.

<sup>12</sup> G. Canguilhem, *Le normal et le pathologique*, Paris, PUF, p. 178.

<sup>13</sup> M. Foucault, *L'ordre du discours*, Paris, Gallimard, 1971, p. 60.

<sup>14</sup> Jack Goody, *Au-delà des murs, parenthèses / MMSH*, Paris, 2004, p. 220.