

# مه أجل تعايش سعيد: مسكويه وتعقلية العيش المشترك

النبي السراجي

## المخلص

يدافع الكاتب في هذه الدراسة عن الفرضية القائلة إن استعمالاً تعقلياً للعقل يُعد شرطاً أساسياً لأجل عيش مشترك إنساني أقل توليداً للبؤس؛ حيث لا يكون القبول بالتنوع محفوظاً بمساعي الهيمنة والإخضاع والتحكم في الآخر. فإن كان قدرنا أن نعيش معاً وإن كانت غاية غاياتنا أن نكون سعداء فليس لنا من خيار إلا أن نكون سعداء في تنوعنا حتى وإن اختلف تقدير كل منا لما يكون به سعيداً. ولما لم يكن شيء يجمعنا مثلما يجمعنا انتماؤنا إلى العقل الذي به ندرك من نحن وبفضله أنشأنا المؤسسات الحافظة لمدينتنا، كان من الضروري أن نحسن استعمال هذا العقل فلا يُضار منه أحد. تنطلق الدراسة من معاينة الأوجه المختلفة لسوء استعمال العقل فتردها إلى ثلاثة: التسخير الأداة للعقل، واحتكار العقلانية، وإخضاع العقل إلى العقائد الدوغمائية. يلاحظ الكاتب أن هذه الاستعمالات المسيئة للعقل، على تنوع أوجهها، يمكن أن تفسر قسماً كبيراً من مآسي البشرية اليوم ومن أسباب بؤسها. ولمضادة هذا الوضع يقترح العودة إلى فكر مسكويه من أجل إعادة بناءٍ معاصرةٍ لأسس التعقلية كما تمثلها؛ إذ ليس يمكن للعالم اليوم أن يكون أقل بؤساً إذا لم تكن الروية والتعقل أساس معارف الإنسان وصنائه وقيمه. إننا اليوم بحاجة إلى معاضدة العقلانية بتعقلية يوجهها مبدأ المعية (الوجود-مع) بما يفترضه من استعداد للتعاون والانفتاح والتسامح. وبالفعل، يبين الكاتب كيف أنه في مقابل التسخير الأداة للعقل لنا أن نلتقط دعوة مسكويه إلى التعاضد بين العقل النظري والعقل العملي. وفي مقابل احتكار العقلانية علينا أن نصغي إلى فكرة التآحد والتآلف. وفي مقابل الإخضاع الوثوقي للعقل علينا أن نستدعي مبدأ التسالم في مراتبه المترابطة: تسالم الذات مع ذاتها، وتسالم الأفراد في المدينة، وتسالم البشر في العالم.

# Pour une Convivialité Heureuse : Miskawayh et La Raisonabilité du Vivre Ensemble

---

**Mongi Serbaji**

---

Institut Supérieur des Sciences Humaines de  
Medenine, Gabes University, Tunisia

---

## Résumé

Dans cet article, l'auteur défend la thèse qu'un usage raisonnable de la raison est une condition nécessaire pour un vivre ensemble moins malheureux. En effet, si vivre ensemble est notre destin et si le bonheur est la fin de toutes les fins, on n'a plus de choix que chercher notre bonheur dans notre convivialité. Etant donné que seule l'appartenance à la raison caractérise notre appartenance commune à l'humanité, il est donc nécessaire de bien user de la raison de manière à ne pas causer la souffrance d'autrui. L'auteur part des formes d'abus de la raison qui, en menaçant le vivre ensemble, seraient, aujourd'hui, à l'origine de la plus grande part de la souffrance humaine. Ces formes sont regroupées sous trois catégories principales qui sont : l'instrumentalisation de la raison, la prétention au monopole de la raison, et le refus nihiliste de la raison au profit d'une foi dogmatique. En s'appuyant sur la réflexion de Miskawayh, l'auteur reconsidère la notion de raisonabilité qui suppose une certaine ouverture d'esprit et une disposition à la coopération avec autrui. Il explore le dispositif conceptuel mis en œuvre par le philosophe arabe et en dégage une alternative aux trois formes mentionnées de déraison. C'est ainsi que contre l'instrumentalisation de la raison, on peut faire appel à l'idée de l'indissociabilité de la faculté savante et de la faculté active et morale de l'homme. Contre les prétentions au monopole de la raison on peut avoir recours au principe de consensus basé sur l'amour d'autrui ; Contre l'exclusion de la raison au profit des positions dogmatiques, on peut convoquer le principe de la pacification réciproque entre les hommes et dans la cité et dans le monde.

## **Pour une convivialité heureuse :**

### **Miskawayh et la raisonnable du vivre ensemble**

Dieu lui-même est soumis à la nécessité d'être heureux<sup>1</sup>

#### **Introduction**

Il est, sans doute, difficile de déterminer, a priori, les conditions qui font d'un être humain un être heureux. On peut, en revanche, prédire les conditions et les expériences qui peuvent être à l'origine de son inquiétude et de son malheur ; et s'il n'existe aucun devoir morale ni aucune loi juridique qui peut obliger les hommes à réaliser le bonheur d'autrui, ne pas causer la souffrance des autres et ne pas commettre des injustices à leur égard est, par contre, un devoir négatif qui peut être juridiquement formulé. De ce point de vue, le bonheur demeure, certes, une expérience et un sentiment individuels, mais assurer les conditions qui permettent à chacun de jouir des libertés et des capacités essentielles pour chercher et réaliser son bonheur est une responsabilité à la fois morale et politique. «Aujourd'hui», c'est-à-dire dans un monde où le progrès technique ne cesse de nourrir la barbarie et où, par conséquent, le destin des humains ne peut être que commun, cette responsabilité est plus que jamais, une co-responsabilité universelle. Et c'est aux citoyens de ce monde, qui sont si différents et parfois fanatiquement attachés à leurs identités, de choisir : partager, malgré leur diversité, l'être heureux en s'inclinant au devoir négatif de ne pas soumettre autrui à l'injustice et à la souffrance, ou bien partager, malgré leur intelligence, un malheureux destin.

C'est pourquoi, une philosophie qui veut entreprendre une réflexion sur le bonheur dans le monde d'aujourd'hui, devrait, tout d'abord, répondre à deux questions majeures : comment est-il possible que des être humains appartenant à des contextes de vies foncièrement différents, et ayant des représentations différentes de ce qui fait leur bonheur, peuvent-ils coexister sans que les uns soient à l'origine du malheur des autres ? Quels sont les principes, ou les conditions, qui peuvent favoriser le passage d'une diversité meurtrière à une convivialité heureuse dans le cadre de la diversité ?

Selon ces deux interrogations, être heureux aujourd'hui est une revendication qui dépend d'un vivre en commun universel réussi et, par conséquent, acquiert un aspect critique envers les conditions qui font de la coexistence une source de malheur. Or, sur quoi peut se fonder ce commun si ce n'est sur ce qui est nécessairement humain et nécessairement partagé entre les humains, c'est-à-dire la raison ?! Ces deux questions pourraient, alors, être ramenées à la problématique suivante : quel est l'usage de la raison qui est à même, face à une réalité si complexe comme la nôtre et face à une diversité conçue souvent en termes de choc et de conflit, de garantir un vivre ensemble où les personnes se montrent responsables les uns envers les autres

et s'inclinent au devoir négatif de ne pas nuire à autrui ? En réponse à cette question on va pointer tout d'abord certaines formes contemporaines de mésusage et abus de la raison qui entraînent la mise en péril du vivre ensemble et montrer, par la suite, la nécessité d'une sagesse pratique, c'est-à-dire d'une raisonnable<sup>(1)\*</sup> qui, même si elle ne donne aucune promesse de bonheur, ouvre la perspective d'une critique profonde des facteurs qui accroissent la souffrance, la détresse et l'inquiétude de l'homme aujourd'hui. Dans cette perspective, la philosophie d'al-Fārāby et de Miskawayh nous fournissent un dispositif conceptuel dont la réactualisation semble être une tâche très prometteuse.

### 1-Formes d'abus de la raison

Dans sa huitième lettre sur l'éducation esthétique de 1795, Friedrich Schiller se posait la question « d'où vient, donc, que nous soyons encore et toujours des barbares »<sup>2</sup> ? En se rendant compte des désastres causés par les mésusages et abus de la raison, du colonialisme jusqu'au terrorisme, cette question garde aujourd'hui encore toute son acuité. Or, le bonheur ne peut cohabiter avec la barbarie. Schiller, l'auteur romantique, cherchait la solution dans l'art qui incite à la résistance contre cette barbarie, c'est-à-dire contre le manque d'harmonie entre l'entendement et les sentiments. Aujourd'hui, il est clair que cette barbarie qui outrepassa le domaine de la politique, s'annonce sous la forme d'un refus de l'autre et d'un effort incessant à le dominer. Certes l'art peut être, et il l'était toujours, un outil de résistance contre l'humiliation de l'homme. Mais la question n'est pas uniquement comment résister à la barbarie? La question est aussi comment restructurer toute notre manière de penser en vue de ne plus reproduire les conditions de cette barbarie ?

La réponse à cette question nécessite l'exploration des conditions dans lesquels l'usage, ou le mésusage, de la raison mène à accroître la reproduction systématique de la barbarie c'est-à-dire les conditions dans lesquelles ce qui est censé assurer l'entente entre les humains se transforme lui-même en facteur de leur exclusion mutuelle. Il s'agit d'attirer l'attention aux situations dans lesquelles la rationalité se trouve dissociée de la sagesse pratique qui suppose que la coexistence est la condition de l'existence.

Dans la mesure où un vivre ensemble exige essentiellement d'empêcher tout ce qui peut mener à l'exclusion d'autrui : l'injustice, le déni de reconnaissance, la discrimination, la violence, etc., tout usage de la raison qui peut justifier ces pratiques et qui se montre incapable de faire preuve d'une sagesse pratique est considérée comme une forme d'abus de la raison, voire même de déraison. On peut regrouper une pléthore possible de ces formes d'abus sous trois catégories principales : l'instrumentalisation

(1)\* L'équivalent arabe du terme «raisonnable» pourrait être donc (العقلية) ; le «raisonnable» peut être traduit par (المتعقل). Par contre, l'équivalent du terme «rationalité» serait (العقلانية) et le rationnel est (العقلاني). Pour plus de précision, voir l'article de Fathi Triki : At-ta'qol wat-ta'quliya », cité en bas.

de la raison, la prétention au monopole de la raison, et le refus nihiliste de la raison au profit d'une foi dogmatique.

**a/** L'instrumentalisation de la raison : Chez Adorno et Horkheimer, l'instrumentalisation de la raison est associée à une certaine conception du progrès et au triomphe de la science et de la technique sur ce qui est censé être leur contraire, c'est-à-dire le mythe. C'est ainsi que devient suspect tout ce qui échappe au calcul et à l'utilité technique. Se croyant émancipée, la raison, en fait instrumentalisée, élargit le champ de la domination de l'homme sur l'homme. Cette domination entraîne l'aliénation de l'homme aux objets mais aussi, avec la réification de l'esprit, l'ensorcellement des relations entre les hommes<sup>3</sup>, c'est-à-dire, finalement, la transformation destructive de la raison en mythe.

Ce qu'il y a de plus important dans l'analyse d'Adorno et de Horkheimer, abstraction faite à l'aspect radical de leur critique, c'est qu'elle décèle les dangers – et les illusions – d'un mésusage de la raison devenue un moyen de domination sociale, économique et politique. Ces formes de domination contredisent les exigences du vivre ensemble : tout d'abord, par la réification de tout ce qui est humain au point que les catégories de respect et de responsabilité n'auraient aucune signification ; ensuite par la création d'un malaise chronique de la civilisation qui atteint son apogée dans les guerres globalisées et dans tout ce qui a trait à la haine des hommes, comme le racisme ou l'antisémitisme.

L'instrumentalisation de la raison est la transformation du savoir non pas seulement en pouvoir, mais aussi en violence. Elle est un pouvoir subversif. La violence s'exerce contre l'homme tantôt de manière directe et pure dans des conflits sur la richesse et les intérêts, tantôt en menaçant les causes de son existence et s'opère contre la nature et l'environnement. Elle multiplie les causes d'anxiété et de peur du destin commun. C'est que les retombées de la destruction massive et systématique de la nature n'épargneront personne. La raison instrumentalisée est une raison incapable de socialiser les hommes autour d'un idéal commun ou d'une valeur pouvant être partagée. D'ailleurs c'est au détriment de tout ce qui est humain qu'elle s'opère. Elle serait un résultat de la séparation irresponsable entre les ambitions de la raison théorique et les idéaux de la raison pratique, dont notamment, le bonheur.

Le bonheur lui-même est devenu, à l'ère de la raison instrumentalisée, une partie de l'appareil idéologique justifiant la domination et la violence. On peut relever deux aspects prouvant ce changement. D'une part, le bonheur de l'homme en tant qu'homme est réduit, y compris dans certains textes juridiques, pour n'être qu'un bien-être quantifiable en terme de revenu et de confort. Mais comme ce revenu s'accroît à mesure que s'accroît l'exploitation de la nature et l'exploitation des humains (les

immigrés, les sans-papiers, les travailleurs des sweatshops, etc.) cette conception du bonheur ne fait que justifier ces pratiques d'exploitation. D'autre part, le bonheur de l'homme en tant que citoyen est associé, souvent et surtout dans le contexte libéral, à la jouissance des libertés négatives. Mais à mesure que la jouissance de ces libertés s'amplifie, la pratique démocratique se réduit à des formalités procédurales et le citoyen se laisse dominer par les experts économiques et politiques. Dans un sens, il se dépossède de son pouvoir et de sa responsabilité de raisonner. Il se crée des tutelles.

**b/ La prétention au monopole de la raison :** Cette prétention consiste à dire que seules les sociétés occidentales modernes ont pu rationaliser la sphère de la connaissance et celle de l'interaction humaine dans les domaines de l'économie, de la morale, de la politique, etc. Elles seules ont connu un processus de rationalisation dans le sens d'une rationalité fins - moyens. La rationalité serait, selon ce point de vue, un signe distinctif de la modernité occidentale. Et même la critique de cette rationalité, qui pourrait prendre, chez Habermas par exemple, la forme de construction d'un paradigme communicationnel de la rationalité, n'a de valeurs que pour les sociétés modernes, « post-conventionnelles ».

Pierre Bourdieu établit un lien entre la raison scientifique et instrumentalisée et la prétention au monopole de la raison. Selon lui, le rationalisme scientifique de l'activité économique comme des théories de l'action rationnelle « est à la fois l'expression et la caution d'une arrogance occidentale qui conduit à agir comme si certains hommes avaient le monopole de la raison, et pouvait s'instituer [...] en gendarmes du monde, c'est-à-dire en détenteur autoproclamés du monopole de la violence légitime capable de mettre la force des armes au service de la justice universelle »<sup>(4)</sup>. C'est que la suite nécessaire de toute prétention, d'ordre théorique, au monopole de la raison, comme si d'autres peuples ou cultures en sont exemptes, est, au niveau pratique, une domination sans limites. L'instrumentalisation de la raison se nourrit de ses prétentions à l'universalisme. On le sait aujourd'hui, à cette époque postcoloniale, qu'il ne s'agissait en fait que d'un faux-universalisme ou, plus précisément, d'un ethnocentrisme qui évoque l'universel. L'identification de l'histoire de la rationalité à l'histoire d'une civilisation désignée finit par la dévalorisation de la contribution des autres histoires au progrès de l'humanité et justifie, par conséquent, un universalisme fermé à l'égard de la diversité : un « universalisme de surplomb », pourrait-on le qualifier à la suite de Walzer<sup>(5)</sup>. C'est une identification qui méconnaît l'inévitable croisement des histoires des peuples et des cultures, bien que ce soit grâce à ce croisement que la raison ait fleuri, à tout temps, de plusieurs manières et dans les différentes civilisations : épreuve que la prétention possessive à la raison ne peut répondre aux conditions d'un vivre ensemble cosmopolitique dans lequel l'usage de la raison peut être associé à l'exigence d'aimer

l'humanité qui a contribué à la formation de cette raison. La tendance du processus de rationalisation moderne à la régulation et à la domination – de la nature et de l'homme – l'a malheureusement emporté sur la promesse de l'émancipation, donnant ainsi lieu à l'hégémonisme épistémologique occidental<sup>(6)</sup>.

**c/** La troisième forme d'abus de la raison qui paraît, dans certains cas, comme une abréaction aux deux autres est le refus nihiliste de la raison qui cherche refuge dans le dogmatisme idéologique, plus précisément dans le dogmatisme religieux. En effet, l'expression la plus menaçante du dogmatisme idéologique est la terreur qui cherche sa légitimité dans une foi religieuse et qui s'appuie, comme on l'entend de partout, sur des formules comme le peuple élu de Dieu, la guerre sainte, ou le djihad pour l'amour de Dieu. Ce dogmatisme est d'autant plus affreux et menaçant du vivre commun qu'il s'associe à une propension au repli identitaire. L'identitarisme irrationnel, hanté par le rejet de l'altérité et guidé par le dogmatisme de la foi n'est que le pire revers de l'universalisme de surplomb, aveugle à l'égard de la diversité.

Mais c'est un peu curieux : l'irrationalisme apparenté au repli identitaire paraît, parfois, comme le complice invisible de la rationalité téléologique. Les images des avions qui, en 2001, ont heurté les deux Tours de New York nous transmettent un évènement révélateur. Elles sont les images d'un acte suicidaire, où des terroristes profitent des produits de la rationalité technologique qui se condensent en elle tous les processus de l'instrumentalisation de la raison pour les faire tourner contre cette rationalité. Ne sommes-nous pas devant une sorte de suicide de la superpuissance « qui, de par son insupportable puissance, a fomenté toute cette violence infuse de par le monde, et donc cette imagination terroriste »<sup>7</sup> ? Or, le terme superpuissance ne désigne pas seulement une nation bien déterminée. La superpuissance est l'enjeu même de l'instrumentalisation de la raison et de l'universalité hégémonique. Il s'agit donc d'un acte suicidaire car un abus de la raison qui la découple des valeurs de la coexistence donne lieu nécessairement aux formes les plus destructives de la déraison qui menacent le vivre avant même de menacer le vivre ensemble. Par ailleurs, ces images nous montrent comment le refus absolu de la raison est une attitude purement et simplement destructrice, qui ne peut rien produire d'utile pour l'humanité. L'identitarisme est un appauvrissement méthodique du monde des valeurs. Et dans ce cas, la mort, tuer ou se tuer, devient une fin en soi. C'est la violence pure, voire la violence transformée en spectacle.

La négation totale de la raison au profit d'un identitarisme dogmatique est, de nos jours, l'une des plus grandes sources de la haine et de la violence. Elle consacre une logique selon laquelle la promesse du bonheur éternelle dans l'au-delà ne sera tenue qu'autant que l'on fait du mal à autrui ici bas. Une sagesse pratique n'est-elle donc pas une nécessité pour réorganiser le monde dans lequel nous sommes obligés de vivre

en commun ? N'avons-nous pas besoin de nous réconcilier avec un usage raisonnable de la raison qui nous permet de restructurer toute notre manière de penser en vue de ne plus reproduire les conditions de la barbarie qui menacent le vivre ensemble ?

## 2- Usage raisonnable de la raison :

### Comment une convivialité heureuse est-elle possible ?

L'enjeu de cette dernière question, il est clair, porte sur la raison elle-même : comment protéger la raison des tactiques de son instrumentalisation, des prétentions à son appropriation et des tentatives de son exclusion ? Comment mettre en place une sagesse pratique dans laquelle le vivre ensemble dans la diversité devient une responsabilité, une coresponsabilité et une inter-responsabilité et où l'on peut limiter les abus de la raison tout en restant dans son territoire ?

Plusieurs approches, aujourd'hui, défendent la nécessité et la possibilité de cette sagesse pratique : le consensus par recoupement rawlsien, la rationalité procédurale habermassienne ou la fusion des horizons gadamérienne n'en sont que des exemples. Leurs points de vue sont basés sur la décentralisation du sujet et sur l'aspect constructif, voire restructuratif, de la théorie morale. On croit ici en une théorie non utilitariste du choix rationnel, on mise là sur la discussion ou sur une ouverture herméneutique, ce qui est mis en valeur chaque fois c'est la possibilité d'une production coopérative de valeurs pouvant être partagées par tous. Cette production n'est donc pas le fruit d'une rationalité qui impose des vérités, mais d'une sagesse, ou plus précisément d'une raisonnabilité, qui aménage un espace commun et toujours inclusif. Une sagesse pratique ne pourrait donc être possible que dans les limites du raisonnable. Les prétentions de dépassement de la raison, dans l'art ou dans la religion, courent le risque de sombrer dans des formes de nihilisme ou de fanatisme dès qu'elles confondent critique et négation de la raison. Le refus de la raison comme sa confirmation dogmatique nous mettent toujours au bord du gouffre de l'irrationnel.

Par raisonnabilité, ou usage raisonnable de la raison, on désigne une certaine prudence que les agents doivent montrer dans leurs jugements comme dans leurs actions : une disposition à agir de manière coopérative et non pas de manière téléologique. Commentant Rawls et Habermas et se référant à Socrate, Thomas McCarthy définit le raisonnable comme la disposition de certaines vertus dont : « l'ouverture d'esprit, l'absence de dogmatisme, une tendance à accepter les différences, à écouter les autres, à considérer sérieusement leurs opinions et à modifier nos manières de penser, la capacité de voir les choses du point de vue des autres... »<sup>8</sup>. Autant dire qu'est raisonnable toute attitude ou comportement qui contribue à une construction coopérative du monde de la convivialité c'est-à-dire qui promeut un usage de la raison dans le but de réussir le vivre commun et non pas dans le but d'exercer

une domination sur autrui. Le raisonnable se situe aux antipodes de la barbarie, à la différence du rationnel qui, dans certains cas, contribue à sa consolidation. C'est dans ce sens que cet usage doit être délimité par le devoir négatif de ne pas nuire aux autres et par la responsabilité envers autrui.

Cependant, ces vertus peuvent être sujettes à des approches foncièrement différentes : libérale, communautarienne ou autre. On peut objecter que ce n'est là qu'une consécration d'une certaine conception de la tolérance ou de la justice. Pour un libéral, les libertés individuelles seraient à même de réaliser ces vertus sans besoin d'une surcharge éthique que supporterait le citoyen. Pour un communautarien, un vivre commun réussi est moins le résultat d'une quelconque sagesse pratique animée par l'idée de la justice que le résultat du partage d'une certaine conception du bien. C'est pourquoi, pour que le raisonnable puisse expliciter le refus de la domination et de la barbarie qui sont à l'origine des différentes formes d'injustice, ces vertus devraient, peut-être, être ramenées à des principes dont la fonction, par ailleurs régulatrice, consiste à orienter l'usage de la raison raisonnable. Pour dégager ces principes, on va s'appuyer sur les thèses de deux philosophes arabes classiques : al-Fārāby (872-950) et surtout Miskawayh (932 et 1030).

Outre leur tendance humaniste, ces philosophes arabes s'inscrivent dans une tradition critique qui s'étend de Socrate jusqu'à Habermas et qui réfléchit sur les conditions éthiques de l'usage de la raison. Au-delà de la différence des conceptions sur le rapport entre le juste et le bien, cette tradition s'est toujours opposée à ce que Habermas considère comme un agir stratégique. Ce retour à la philosophie arabe classique, en particulier, s'explique par trois motifs : le premier consiste à montrer que le souci de la sagesse pratique, ou raisonnable, transcende les contextes culturels ; le deuxième consiste à inviter une tradition philosophique qui a renoué entre justice, injustice et bonheur de manière qui nous permet de prendre en charge l'aspect profondément politique de la question du bonheur ; le troisième et le plus important, c'est que, en décomposant le concept de raisonnable chez Miskawayh et al-Fārāby, on peut en extraire trois aspects qui s'opposent diamétralement aux trois formes de mésusage de la raison que l'on vient de mentionner.

En effet, comme l'a montré Fathi Triki, le concept de raisonnable était élaboré essentiellement par al-Kindy et al-Fārāby. Par raisonnable, al-Fārāby entend la disposition de l'homme à être prudent dans le domaine de l'action et des jugements pratiques. Ce qui nous rappelle certainement la *phronesis* aristotélicienne<sup>9</sup>. al-Fārāby précise, cependant, que si la sagesse nous permet de connaître ce qu'est, au vrai, le bonheur, la raisonnable, elle, nous permet de connaître ce que doit être fait pour réaliser ce bonheur et, du fait, elle est une connaissance des moyens<sup>(10)</sup>. Il s'agit d'une connaissance qui demeure attachée à un cadre éthique puisque le second maître

confirme que la sagesse et la raisonnable se soutiennent mutuellement<sup>11</sup>. C'est dans ce sens que la raisonnable renvoie à une sagesse pratique qui doit guider la raison dans tous ses projets, puisque le domaine de la connaissance théorique est forcément ouvert à celui de l'agir pratique. D'où, pour al-Fārāby, la sagesse et la raisonnable sont les deux premières conditions requises pour le profil du souverain de la cité vertueuse<sup>12</sup>. En effet, ce sont eux qui déterminent les opinions de la *milla* et ses activités<sup>13</sup>, c'est-à-dire les activités et pratiques qui entrent dans la compétence du roi.

Cette conception du raisonnable a été reprise par Miskawayh lorsqu'il affirme que la raisonnable est subsumée sous la vertu de la sagesse comme l'une de ses éléments<sup>14</sup>. La raisonnable serait, à son avis, la conformité des conceptions aux objets, de manière qui permet d'établir des connaissances et des jugements objectifs<sup>(15)</sup>. Dans ce contexte, Miskawayh attribue à l'homme une faculté qui lui est spécifique, différente de la raison théorique et qui consiste en la disposition au discernement et à la prudence. Et c'est à cette faculté que se rapportent l'agir de l'homme, ses forces et tout ce qui à trait à la volonté et à la gestion des affaires publiques. Dans son œuvre maîtresse, *Le raffinement du caractère*, Miskawayh décrit le comportement conforme à la nature de cette faculté. A partir de cette description on peut dégager quelques principes qui jalonnent le domaine du raisonnable et qui sont à même, selon Miskawayh, de produire un vivre commun heureux, ou aussi une citoyenneté heureuse.

a/ Le premier principe est celui de l'indissociabilité de la raison théorique, c'est-à-dire le domaine du savoir, et de la raison pratique : le domaine de l'agir. Cette indissociabilité, qui n'est rien d'autre que l'expression de l'harmonie inhérente à l'être humain entre sa faculté savante et sa faculté active, s'oppose essentiellement à l'instrumentalisation de la raison puisque, pour Miskawayh, le savoir est comme le commencement alors que l'action est la visée ou l'objectif. Sans visée, le commencement finit dans l'errance ; sans commencement, la visée ne sera jamais atteinte<sup>(16)</sup>. Miskawayh parle d'errance et non pas d'erreur, car ce n'est pas la valeur épistémologique de la vérité qui est en question, mais l'ordre normatif dans lequel cette vérité se met au service de l'Homme. L'homme est moins exposé aux expériences de souffrances non pas lorsqu'il s'impose comme une source du savoir, mais lorsque l'humain devient la visée et la fin de tout savoir, c'est-à-dire lorsque le savant se montre responsable à l'égard de la destination de l'homme, pour utiliser un jargon qui revient à l'époque des Lumières, ou sa perfection pour utiliser un jargon encore plus ancien. On demeure « un petit savant » aussi longtemps que notre connaissance demeure purement théorique. On ne devient « un savant parfait » que lorsque cette connaissance est employée selon les commandements de Dieu, c'est-à-dire selon le bien de l'homme<sup>(17)</sup>. Sans cette concomitance entre la faculté savante et la faculté

active c'est la rationalité de la domination et de l'exploitation qui l'emporte. Si un acte est jugé bon, selon Miskawayh, c'est qu'il constitue lui-même une fin en soi. Ce qui implique que l'agent doit exclure de l'action des motifs comme l'utilité, l'évitement d'une nocivité, l'ostentation, le pouvoir, etc<sup>(18)</sup>.

C'est, donc, l'intérêt suprême de l'homme en tant qu'être complexe qui doit guider l'usage, pour ainsi dire raisonnable, de la raison<sup>(19)</sup>. Le rapport épistémologique au monde objectif qui requiert le bon usage de la raison théorique ne peut être dissocié du rapport éthique à autrui qui appartient, également, à ce monde. L'homme réalise sa propre perfection lorsque ces deux types de rapport au monde sont, simultanément, pris en charge. Ceci relève de la responsabilité même de l'agent puisque, selon le philosophe mutazilite, si l'existence de l'homme était l'acte de Dieu, la réalisation de sa perfection, c'est-à-dire de sa destination, relève de sa propre responsabilité.

**b/** Le deuxième principe est celui de cohésion [التآحد Et-taâhud]<sup>(20)</sup>\* consensuelle entre les individus en tant que membre de la même association politique. Miskawayh considère que c'est là la fin la plus noble des membres de la cité<sup>(20)</sup>. Cette fin trouve son fondement initial non pas dans un quelconque ordre juridique et institutionnel, mais, avant cela, dans l'amour que chacun doit prouver à l'égard d'autrui. Et c'est cet amour qui constitue une condition, pourrait-on dire, naturelle de la justice. En effet, l'amour chez le philosophe arabe n'est pas une simple relation entre deux personnes : on aurait parlé dans ce cas d'amitié ou d'adoration. Il s'agit plutôt d'une disposition d'établir un rapport de coopération avec autrui orienté en fonction du bien de l'homme. Ce serait comme un présupposé d'une éthique de la discussion : comment en effet serait-il possible d'entrer dans une situation de discussion avec autrui si on ne fait pas preuve, au préalable, de cette disposition, c'est-à-dire si autrui est conçu comme ennemi ?!

Par conséquent, l'amour représente un cadre qui délimite le champ d'action de la raison humaine dans son usage communicationnelle. Miskawayh confirme que si les hommes s'entre-aiment, ils seraient capables de communiquer. C'est ainsi qu'ils « parviennent aux bonnes opinions et leurs raisons coopèrent pour saisir les bons arrangements et [qu]ils s'efforcent à obtenir tous les biens par le moyen de la collaboration »<sup>(21)</sup>. Dans ce sens, on atteint l'union des citoyens, leur intégration si l'on peut dire, par le moyen de la communication et l'accord des esprits sains et par le moyen de la coopération. Une condition est requise, selon Miskawayh, pour réaliser ce consensus : les opinions des interlocuteurs doivent prétendre à une vérité susceptible de faire l'objet d'entente de tous les esprits sains<sup>(22)</sup>. Ceci dit, la raisonnable suppose que l'amour de l'humanité est le jalon qui doit orienter mais aussi tracer les limites

(2) On a choisi de traduire le terme arabe (التآحد) par cohésion dont l'origine latine co-haesum implique être attachée ensemble.

de l'usage de la raison. Or, cet amour de l'humanité s'incarne effectivement dans la reconnaissance de la légitimité des prétentions d'autrui à la vérité, c'est-à-dire dans le rejet de la prétention au monopole de la raison.

c/ Le troisième et dernier principe est celui de la pacification réciproque [التسالم at-tassalum]. Le premier niveau de cette pacification est celui qui caractérise le rapport entre les différentes forces de l'âme. C'est une pacification intrinsèque. Le deuxième est celui qui caractérise le rapport entre les membres de la cité et qui a trait essentiellement à la politique et au type de gouvernance de la cité. La justice, selon Miskawayh, n'est rien d'autre que cette pacification réciproque et équilibrée entre les citoyens<sup>(23)</sup>. D'après Miskawayh, l'homme a cette destinée de ne pouvoir atteindre sa perfection que dans la coexistence avec autrui. La solitude fait de l'homme un être imparfait car incapable de faire preuve de ses vertus. Ce *zoon politikon* est, alors, obligé de se conduire selon les règles de la bonne cohabitation et, primordialement, de s'engager à ne pas traiter les autres comme des ennemis<sup>(24)</sup>. A ces deux niveaux on peut ajouter un troisième : une pacification cosmopolitique qui serait l'expression d'une politique globale juste. Ce lien étroit à la justice fait de la pacification réciproque plus qu'un simple *modus vivendi*, peut-être même plus qu'un appel à la tolérance. Il est plutôt un appel à une unité cosmopolitique heureuse. S'il convient d'utiliser une analogie on pourrait dire qu'il est au vivre commun ce que les formes a priori de la sensibilité sont, aux yeux de Kant, à la connaissance : il est sa condition de possibilité. C'est dans ce contexte précisément que l'éthique de Miskawayh se présente en tant qu'éthique humaniste<sup>(25)</sup>. Si la négation de la raison au profit d'un dogmatisme idéologique ou identitaire finit par fabriquer un homme de terreur, la réconciliation avec le raisonnable s'attaque aux origines de cette terreur tout d'abord dans le rapport tendu à soi-même, ensuite dans les injustices sociales, politiques et culturelles. Parmi les conditions indispensables pour atteindre le rang de sage et pour mériter le vrai bonheur, Miskawayh insiste sur le fait de philosopher et de rejeter toute forme de dogmatisme<sup>(26)</sup>.

Ces trois principes, comme on vient de l'expliquer, ne sont pas des conditions pour réaliser un quelconque bonheur. Ils ne peuvent prétendre qu'à un rôle plus modeste. Ils jalonnent le domaine du raisonnable et, en les respectant, on mise sur un vivre commun universel. Dans ce sens, ces principes, et le concept de raisonnable lui-même, n'ont pas une dimension fondationnelle mais plutôt une dimension critique. Ils fonctionnent comme un empêchement de ce qui peut empêcher les humains d'être heureux, savoir leur soumission à des systèmes de domination injustes et qu'ils n'ont pas choisis. Une lutte contre l'injustice serait, dans un sens, une lutte pour le bonheur. Et la revendication d'être heureux cesse d'être la simple expression d'une inclination individuelle. Être heureux aujourd'hui est une revendication profondément politique bien qu'une politique du bonheur demeure un non sens. En même temps cette

revendication ne peut être assurée par aucun ordre juridique, bien qu'un ordre juridique se doive d'assurer aux individus la liberté et la capacité de réaliser leur conception du bonheur.

Etre heureux aujourd'hui est un thème qui nous invite à penser les conditions d'une citoyenneté cosmopolitique heureuse car capable de prendre en charge la convivialité dans la diversité. Autant une citoyenneté cosmopolitique est attachée aux principes de l'entente et de la pacification réciproque, autant réussit-elle à défier les causes de la détresse et de l'inquiétude. Défier ces causes est une urgence pour que notre vivre ensemble souhaité ne soit pas simplement un partage des malheurs.

## Conclusion

Nous avons essayé de relever les conditions dans lesquelles un usage de la raison peut contredire les valeurs du vivre ensemble et, du coup, risque d'accroître les formes de souffrance. Nous avons pointé trois modèles de déraison : l'instrumentalisation de la raison, la prétention au monopole de la raison et la soumission de la raison aux dogmes d'une foi idéologique qui n'est en fait qu'une sorte de refus de la raison. On a montré que malgré ce risque, aucun dépassement qui pourrait prendre la forme d'une négation totale de la raison n'est possible. D'où on a procédé à la recherche des conditions d'un usage raisonnable de la raison, c'est un usage de la raison guidé par la responsabilité que les humains doivent assumer en agissant de manière coopérative et avec une ouverture d'esprit.

Dans ce sens, cette notion de raisonnable rejoint, du point de vue de la philosophie moderne, le champ normatif élaboré par l'éthique de la discussion de Habermas, l'idée de consensus de Rawls, la théorie de la reconnaissance d'Honneth et autres théories critiques et reconstructivistes. Cependant, on a choisi de partir essentiellement des réflexions d'un philosophe arabe qui n'appartient pas à notre époque pour mettre en relief cette idée du raisonnable et en tirer les conséquences. La philosophie de Miskawayh, outre qu'elle montre l'aspect transculturel et transhistorique de la question du rapport entre bonheur et raison, nous confère un dispositif conceptuel lié à trois idées qui s'opposent diamétralement aux trois formes mentionnées de déraison. Contre l'instrumentalisation de la raison, on peut faire appel à l'idée de l'indissociabilité de la faculté savante et de la faculté active et morale de l'homme. Contre les prétentions au monopole de la raison on peut avoir recours au principe de consensus basé sur l'amour d'autrui. Contre l'exclusion de la raison au profit des positions dogmatiques, on peut convoquer le principe de la pacification réciproque entre les hommes et dans la cité et dans le monde.

Bien qu'il formule son éthique en se référant à l'*Ethique à Nicomaque* d'Aristote, ce qui demeure intéressant chez Miskawayh c'est surtout sa confirmation que le bonheur

n'exige ni une situation de solitude ni une forme d'indépendance. Au contraire, la perfection de l'homme et, par conséquent son bonheur, est de vivre l'altérité tout en rejetant les formes d'hostilité à l'égard d'autrui, susceptibles de le réduire à la position d'ennemi. Vivre l'altérité : on entend par là non seulement une (re)connaissance théorique, mais surtout un comportement quotidien. Comme le remarque M.N. Omar, le bonheur pour Miskawayh doit résider dans l'action et l'activité<sup>(27)</sup>. En appelant à une philosophie de l'amour et de l'amitié, Miskawayh établit les principes directeurs d'un usage de la raison qui est à même de réussir un vivre ensemble universel : un vivre ensemble fondé sur l'engagement de ne pas nuire à autrui. Certes, ceci ne nous permet pas de confirmer que l'on entamera l'ère de la convivialité heureuse, mais il implique qu'un monde moins malheureux est possible. En fait, on ne pourra peut-être jamais dire ce que c'est qu'être heureux, mais on peut attester qu'en dehors du règne du raisonnable, on ne pourra jamais être heureux.

### (Endnotes)

#### Notes:

- (1) Locke, John : *Essai Philosophique concernant l'entendement humain*, traduction : M. Coste, tome 2, nouvelle édition, Amsterdam : Chez Pierre Mortier, 1773, Liv II, Ch XXI, p. 175.
- (2) Von Schiller, Friedrich : *Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme*, traduction : Robert Leroux, Paris : Aubier Montaigne, 1943, huitième lettre, p. 145.
- (3) Horkheimer, Max et Adorno, T.W. : *La dialectique de la raison, Fragments philosophiques*, traduction : Eliane Kaufholz, 1<sup>ère</sup> édition, Paris : Gallimard, 1974, p. 44.
- (4) Bourdieu, Pierre : *Contre-feux. Propos pour servir à la résistance contre l'invasion néolibérale*, 1<sup>ère</sup> édition, Paris : Raison d'agir, 1998, p. 25.
- (5) Walzer, Michael : « Les deux universalismes », *Esprit*, Editions Esprit : n° 187 (12), 1992, p. 115.
- (6) Voir Santos, Boavetura de Sousa: "Toward an Epistemology of Blindness: Why the New Forms of Ceremonial Adequacy Neither Regulate nor Emancipate", in *European Journal of Social Theory*: Vol. 4, Issue 3, 2001, p. 254.
- (7) Baudrillard, Jean : *L'esprit du terrorisme*, Paris : Editions Galilée, 2002, p. 11.
- (8) McCarthy, Thomas : « Kantian Constructivism », *Ethics*, The University of Chicago Press : n°105, 1994, p. 62.
- (9) Triki, Fathi : « At-ta'qol wat-ta'quliya » (Sagesse et Raisonabilité), *Revue*

- tunisienne des études philosophiques*, Association tunisienne des études philosophiques : n°11, 1991, pp. 10 - 11.
- (10) al-Fārāby, Abu Naṣr : ***Fuṣūl Muntaza'a*** (Chapitres extraits), introduction et vérification : Fawzi Mitri an-Najjār, 2<sup>ième</sup> édition, Iran : Al-Maktaba Azzahrā, 1984, p. 62.
- (11) al- Fārāby: ***Fuṣūl Muntaza'a***, p. 59.
- (12) al- Fārāby: ***Fuṣūl Muntaza'a***, p. 66.
- (13) Mehdi, Muhsin S.: ***al-Fārāby and the Foundation of Islamic Political Philosophy***, traduit en arabe par Widād Haj Hassan, 1<sup>ère</sup> édition, Beyrouth : Dār al-Fārāby, 2009, p. 170.
- (14) Miskawayh, Abu 'ali Ahmed : ***Tahdyb āl-'ahlāq*** (Le raffinement du caractère), étude et vérification : 'Imād Hilāli, 1<sup>ère</sup> édition, Beyrouth : éditions Al-Kamel, 2011, pp. 251 - 252.
- (15) Miskawayh: ***Tahdyb āl-'ahlāq***, 259.
- (16) Miskawayh: ***Tahdyb āl-'ahlāq***, 273 - 274.
- (17) Miskawayh: ***Tahdyb āl-'ahlāq***, 274.
- (18) Miskawayh: ***Tahdyb āl-'ahlāq***, p. 318 – 319.
- (19) Miskawayh: ***Tahdyb āl-'ahlāq***, 272.
- (20) Miskawayh: ***Tahdyb āl-'ahlāq***, p. 355.
- (21) Miskawayh: ***Tahdyb āl-'ahlāq***, p. 355.
- (22) Miskawayh: ***Tahdyb āl-'ahlāq***, p. 356.
- (23) Miskawayh: ***Tahdyb āl-'ahlāq***, p. 251.
- (24) Miskawayh: ***Tahdyb āl-'ahlāq***, p. 261.
- (25) Radez, John Peter: ***Ibn Miskawayh, the Soul and the Pursuit of Happiness: the Truly Happy Sage***, 1<sup>ère</sup> édition, Londres : Lexington Books, 2019, p. 32.
- (26) Miskawayh : ***Tahdyb āl-'ahlāq***, p. 391.
- (27) Omar, Mohd Nasir : « islamic Social Ethics : An Analysis of Miskawayh's Thought », ***European Journal of Multidisciplinary Studies***, vol.1, n°1, 2016, p. 82.



## لجنة التأليف والتعريب والنشر



## جامعة الكويت مجلس النشر العلمي

تشكلت لجنة التأليف والتعريب  
والنشر - التابعة لمجلس النشر  
العلمي بجامعة الكويت  
في عام 1976 م .

### \* أهداف اللجنة :

- 1- توسيع دائرة النشر العلمي بمختلف التخصصات العلمية لأعضاء هيئة التدريس في جامعة الكويت .
- 2- إثراء المكتبة الكويتية بالكتب والمؤلفات العلمية والتخصصية والثقافية وكتب التراث الإسلامي باللغات العربية والأجنبية .
- 3- دعم وتنشيط عملية التعريب التي تعد من الأهداف الرئيسية التي انعقد عليها الإجماع العربي .

### \* مهام اللجنة :

طبع ونشر المؤلفات العلمية والدراسية والأكاديمية والكتب الجامعية (Text Book) . و المترجمة لأعضاء هيئة التدريس التي يرغب أصحابها في نشرها علي نفقة الجامعة. وبراعى التوازن في نشر هذه المؤلفات بحيث تغطي مختلف الاختصاصات في الكليات الجامعية .

توجه جميع المراسلات باسم رئيس اللجنة على العنوان التالي :

لجنة التأليف والتعريب والنشر / جامعة الكويت

ص.ب : 28301 الصفاة 13144 - دولة الكويت

تلفون : 4843185 / فاكس : 4843185

البريد الإلكتروني : atape @kuc01.kuniv.edu.kw

الموقع على الإنترنت : www.pubcouncil.kuniv.edu.kw/atape

مجلة فصلية أكاديمية  
محكمة تعنى بنشر البحوث  
والدراسات القانونية والشرعية  
تصدر عن مجلس النشر العلمي - جامعة الكويت

# مجلة الحقوق



رئيس التحرير  
الأستاذ الدكتور / رشيد حمد العنزي

صدر العدد الأول في  
يناير ١٩٧٧

## الاشتراكات

في الكويت	في الدول العربية	في الدول الأجنبية	
٣ دنانير	٤ دنانير	١٥ دولاراً	الأفراد
١٥ ديناراً	١٥ ديناراً	٦٠ دولاراً	المؤسسات

المراسلات

توجه جميع المراسلات إلى رئيس التحرير على العنوان الآتي:  
مجلة الحقوق - جامعة الكويت ص.ب: ٦٤٩٨٥ الشويخ - ب 70460 الكويت  
تلفون: ٢٤٨٣٥٧٨٩ - ٢٤٨٤٧٨١٤ فاكس: ٢٤٨٣١١٤٢  
E.mail: [jol@ku.edu.kw](mailto:jol@ku.edu.kw)

عنوان المجلة في شبكة الإنترنت <http://www.pubcouncil.kuniv.edu.kw/jol>

ISSN 1029 - 6069

# المجلة التربوية



مجلة فصلية، تخصصية، محكمة  
تصدر عن مجلس النشر العلمي - جامعة الكويت  
رئيس التحرير: أ. د. عبدالله محمد الشيخ



نُشِر:

- ← البحوث التربوية المحكمة
- ← مراجعات الكتب التربوية الحديثة
- ← محاضرات الحوار التربوي
- ← التقارير عن المؤتمرات التربوية
- ← وملخصات الرسائل الجامعية

❖ تقبل البحوث باللغتين العربية والإنجليزية.  
❖ تنشر لأساتذة التربية والمختصين بها من مختلف الأقطار العربية والدول الأجنبية.

## الاشتراكات:

في الكويت: ثلاثة دنائير للأفراد، وخمسة عشر ديناراً للمؤسسات.  
في الدول العربية: أربعة دنائير للأفراد، وخمسة عشر ديناراً للمؤسسات.  
في الدول الأجنبية: خمسة عشر دولاراً للأفراد، وستون دولاراً للمؤسسات.

توجه جميع المراسلات إلى:

رئيس تحرير المجلة التربوية - مجلس النشر العلمي ص.ب. ١٣٤١١ كيفان - الرمز البريدي 71955  
الكويت هاتف: ٣٤٨٤٦٨٤٢ (داخلي ٤٤٠٣ - ٤٤٠٩) - مباشر: ٢٤٨٤٧٩٦١ - فاكس: ٢٤٨٣٧٧٩٤

E-mail: joe@ku.edu.kw