

Anoush Ganjipour

L'AMBIVALENCE
POLITIQUE
DE L'ISLAM



L'ORDRE PHILOSOPHIQUE

SEUIL

L'ambivalence politique de l'islam

Pasteur ou Léviathan ?

Du même auteur

Politique de l'exil

Giorgio Agamben et l'usage de la métaphysique

Sous la direction d'Anoush Ganjipour

Lignes, 2019

Le Réel et la Fiction

Essai de poétique comparée

Hermann Éditeurs, 2014

Dieu, l'Islam et l'État

Numéro spécial coordonné par Anoush Ganjipour

Les Temps modernes, n° 683, avril-juin 2015

ANOUSH GANJIPOUR

L'ambivalence politique de l'islam

Pasteur ou Léviathan ?

OUVRAGE PUBLIÉ AVEC LE CONCOURS
DU CENTRE NATIONAL DU LIVRE

ÉDITIONS DU SEUIL
57, rue Gaston-Tessier, Paris XIX^e

L'ORDRE PHILOSOPHIQUE
collection dirigée par Michaël Fœssel
et Jean-Claude Monod

ISBN 978-2-02-139988-2

© Éditions du Seuil, janvier 2021

Le Code de la propriété intellectuelle interdit les copies ou reproductions destinées à une utilisation collective. Toute représentation ou reproduction intégrale ou partielle faite par quelque procédé que ce soit, sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants cause, est illicite et constitue une contrefaçon sanctionnée par les articles L. 335-2 et suivants du Code de la propriété intellectuelle.

www.seuil.com

« ... et David tua Goliath. Dieu lui donna la royauté, la sagesse et l'instruisit sur ce qu'Il voulut. Si Dieu ne neutralisait pas par certains hommes les autres, la terre serait corrompue. »

Coran, 2: 251

« L'Élu dit lui-même : “Ô novice, tout prophète
Devint adulte par la bergerie.
Sans être pasteur et passer cette épreuve,
Le Vrai ne lui confierait la guidance du monde.”
Lui demanda son interlocuteur : “Ô champion de la foi, et toi ?”
Et Mahomet de répondre : “Moi aussi, j'ai été pasteur pour un temps.”
Afin qu'éclosent leur prépondérance et leur patience
Avant leur prophétie, des prophètes le Vrai fit les bergers.
Tout commandeur qui accomplit le pastorat des hommes
Tel qu'Il le commande,
Qui, de par son gouvernement et sa sagesse,
Applique dans sa bergerie une mansuétude comme celle de Moïse
Assurément, le Vrai lui accordera un pastorat spirituel
Supérieur à la voûte céleste. »

Rûmî, *Masnavi*, livre VI

Avant-propos

Si, aujourd'hui, à un coin de rues de Paris, quelqu'un crie *Allah Akbar*¹, il sera immédiatement interpellé. S'il le fait dans les rues de Téhéran, le risque qu'il encourrait n'en serait pas moindre. Ici, au cœur de l'Europe, son *Allah Akbar* signifie le fondamentalisme islamique, met potentiellement en péril la vie citoyenne ou la paix démocratique ; là, au sein du seul État islamique existant, la même formule de glorification divine servait récemment aux masses pour revendiquer la liberté bafouée par la répression religieuse, elle articulait la force subversive qui est la leur contre le pouvoir théologique en place. Dans un contexte, *Allah Akbar* annonce l'intrusion fracassante du religieux dans la politique ; dans l'autre, il résume et verbalise la volonté collective dont l'objectif ultime est de séparer une fois pour toutes la religion et le gouvernement. La même affirmation théologique, les mêmes signifiants religieux, on le voit, renvoient à deux référents, tous deux politiques, mais on ne peut plus contradictoires. La contradiction nous paraîtrait encore plus béante lorsqu'on se rappelle qu'avec le même cri d'*Allah Akbar*, il y a de

1. La translittération des termes arabes, persans ou turcs, est simplifiée dans cet ouvrage. Pour éviter tout obstacle à sa lecture, je n'utilise pas les signes diacritiques et, lorsqu'il s'agit des termes déjà entrés dans le vocabulaire français, je reprends leur forme usuelle. Il en va de même quant aux noms propres comme Mahomet, Ali ou Farabi.

cela quarante ans, les masses iraniennes avaient réclaté la fin du gouvernement laïque, acclamé la mise en place d'un État islamique. Y voir une contradiction, voilà qui est une manière de dissimuler notre incompréhension. N'est-ce pas la force expressive de l'islam qui s'y expose pleinement, me suis-je demandé ? Une expressivité politiquement efficace précisément parce que de nature religieuse. De cette force expressive de l'islam, de ses revers et avers, j'ai été témoin. Je veux en connaître la grammaire, les arcanes.

Autant dire que je ne conviens pas qu'on réduise une religion à une simple superstructure, superficielle et négligeable ; et l'islam, encore moins. Aux conditions historiques, aux réalités sociales, politiques ou économiques, il ne renvoie pas comme à une infrastructure qui le détermine unilatéralement et en fait son propre déguisement. En exprimant les réalités historiques, il est entré en interaction avec elles, les a structurées, modifiées. Et ce faisant, cette religion a à son tour évolué historiquement. S'il y a donc détermination, elle est mutuelle. Seulement, entre la religion comme système d'expression et son contenu, une telle détermination n'est pas soumise à la même temporalité, suit des rythmes historiques bien décalés. Effectivement, c'est ainsi que l'islam a voulu assurer dans l'histoire un rôle éminemment expressif, fût-il à chaque fois sous des modalités différentes. Ce qui permet de concevoir l'histoire de la terre d'islam comme une continuité, et cela malgré la multiplicité des histoires locales, nationales ou microscopiques qui la peuplent, n'est-ce pas cette tâche que l'islam a continué à assumer : prêter sa langue aux réalités de la vie des générations, pendant des siècles et à travers plusieurs tournants, et, par là même, déterminer la pensée et l'action des hommes ?

L'idée qui a présidé à mon enquête est donc qu'une religion telle que l'islam constitue une langue : un système expressif qui n'en dispose pas moins sa réalité effective, sa cohérence structurale et une historicité interne à travers laquelle il peut maintenir son identité tout en

subissant des transformations discrètes. Si l'on se penche plus spécifiquement sur l'histoire de l'islam, on observe comment son identité est garantie par deux caractéristiques. Elle relève tout d'abord de la manière différente dont cette religion a voulu articuler le théologique au politique. Et c'est ce qui la distingue en tant qu'une langue ; ce qui a pu faire de l'islam le point de résistance à la politique des modernes, par exemple, ou à son principe de sécularisation.

Cette distinction franche et cette résistance, toutes deux de nature théologico-politique, donnent l'impression qu'il faudrait chercher leur origine dans une essence propre à l'islam ou dans les éléments allogènes qui le constituent, éléments surtout étrangers à nous les modernes. En fait, elles nous induisent en erreur. Ce qui nous amène à la seconde caractéristique distinguant la langue de l'islam : plus j'ai avancé dans mon enquête, moins ai-je douté que l'islam n'a rien de propre, qu'aucun de ses éléments constitutifs n'est son apanage ; rien qu'une manière différente de les structurer, voici ce qui distingue véritablement cette religion. De par son histoire de la genèse et sa territorialisation historique, il partage les mêmes éléments avec le judaïsme, le christianisme, les Empires romain et perse mais aussi avec l'héritage grec, peut-être beaucoup plus qu'on ne l'imagine : bref, l'ensemble de ce que l'Antiquité tardive a mis en circulation comme son héritage religieux et politique. De cet ensemble tard antique, l'islam a voulu se faire l'héritier ultime ; sa tradition intellectuelle s'est formée autour d'un effort continu pour leur donner une cohérence synthétique. Comment ? Tout le problème est là ; problème théologico-politique de l'islam justement.

Avec les deux autres monothéismes abrahamiques, on le verra, le partage va bien plus loin, se mêle de la rivalité autour de l'héritage commun : par rapport aux deux autres, l'islam ne propose pas une structure *sui generis*, mais s'approprie la même qui est la leur en la modifiant ; une structuration différenciée seulement qui prétend à une efficace théologico-politique « plus grande ». Si l'on essaie

d'apercevoir la rivalité abrahamique des trois religions dans les termes d'une topologie, l'ambition théologico-politique de l'islam ne paraît que trop claire : il veut synthétiser les voies des deux autres et à la fois les renvoyer dos à dos ; occuper, comme les pages suivantes vont le démontrer, la place vacante d'un certain judéo-christianisme. Ambition simple qui engage par contre la tâche doctrinale et intellectuelle la plus complexe de maintenir une telle position médiane. N'avoir rien de propre d'une part et, de l'autre, prétendre à constituer une voie singulière, à articuler le théologique et le politique d'une manière bien distincte : les deux caractéristiques de l'islam semblent paradoxales, mais ce n'est qu'une apparence. Pour le comprendre, ma démarche a consisté à analyser l'islam comme étant ni plus ni moins qu'une langue, au sens linguistique du terme.

Le rapport que je vois entre la langue théologico-politique de l'islam et celle du christianisme, du judaïsme et même avec la langue théologico-politique des Grecs, est en effet celui qu'entretiennent les unes avec les autres les langues appartenant à la même famille : langues dérivant du même langage. Chaque langue actualise dans son histoire une possibilité structurale qui coexiste avec d'autres possibilités dans la structure générale d'un langage commun, ce langage qui n'existe lui-même que virtuellement. Conformément à cette logique structurale, une langue ne devient effective qu'au prix de refouler les autres possibilités linguistiques.

Pour reconstruire la langue théologico-politique propre à l'islam, le premier pas consisterait par conséquent à éviter d'isoler la tradition islamique. L'impasse des entreprises qui ont voulu, et continuent à vouloir pénétrer de cette façon l'« essence inconnue » de l'islam, dénoncer sa nature diabolique ou surenchérir son supposé génie, est devant nous. Je maintiens au contraire que quiconque veut saisir les particularités confessionnelles de l'islam, sa structure théologico-politique ou les coordonnées de la tradition intellectuelle qui en a découlé, est obligé de les concevoir à partir de cet ensemble de

variantes et de virtualités structurées comme un langage. Cela signifie que comprendre la « grammaire théologico-politique » de l'islam ne serait possible qu'en passant par la grammaire comparée des autres langues théologico-politiques de sa famille, ces langues qui sont à la fois si proches et si différentes de la langue islamique.

Le vrai paradoxe que la tradition islamique nous réserve est toutefois un autre ; il concerne très précisément son rapport au politique. C'est une tradition née à partir d'une religion pour laquelle la relation entre le théologique et le politique est au moins un problème structurant. D'un bout à l'autre, de ses premières querelles confessionnelles ou premiers débats intellectuels jusqu'à ses manifestations les plus récentes, la tradition islamique nous paraît, presque plus qu'aucune autre, préoccupée par les questions qui renvoient en dernière instance au politique. Or celui qui part à la recherche des traces d'une pensée politique islamique, formulée et identifiable comme telle à travers l'histoire intellectuelle de l'islam, rentre bredouille ; à peine sortie des premiers siècles de l'islam, de ce qu'on appelle son âge d'or, il ne trouve de cette pensée que des débris éparpillés, discontinus. Il se rendra compte que la pensée politique comme un discours distinct n'existe véritablement qu'entre le VIII^e et le XII^e siècle.

Jusqu'à cette date, tout semble lisible : le discours de la pensée politique islamique se trame à travers les chapitres de la philosophie politique, les Miroirs des princes et les traités consacrés à l'art de gouverner ; la pensée politique s'accumule et évolue dans ces trois lieux discursifs. Après le XII^e siècle, il n'en reste presque rien : la philosophie politique en tant que telle disparaît, les Miroirs et les traités gouvernementaux deviennent de plus en plus précaires. Les reliquats de la pensée politique qu'on y retrouve, la littérature sur l'éthique du pouvoir ou sur la jurisprudence ne changent guère la donne ; ils ne correspondent nullement à l'envergure des changements politiques qui advenaient aux mêmes moments à l'histoire du monde musulman, ni non plus à son évolution épistémique. Comme

si ces lieux discursifs ne reflétaient désormais que négativement, et par leur vide, les nouvelles directions dans lesquelles allait se développer la tradition de la pensée islamique dans son ensemble.

Où est donc passée la pensée politique de l'islam ? Par un consensus seulement à moitié avoué mais déjà acquis depuis longtemps, une bonne partie des chercheurs de l'histoire intellectuelle de l'islam considère la pensée politique islamique sinon morte au moins moribonde à partir de cette période. Redoutable, le véritable paradoxe théologico-politique de la tradition islamique est là : une tradition où les questions politiques sont omniprésentes ; mais une tradition dont la pensée politique perd trop tôt ses lieux discursifs prédéfinis, devient introuvable.

Cette disparition subite peut s'interpréter de deux manières. La première est plus facile à deviner parce que très entendue au moins depuis Ernest Renan jusqu'à nos jours : on considère la mort de la pensée politique en islam comme concomitante à la fin précoce du rationalisme métaphysique lequel, à la suite du Mouvement de traduction, avait irrigué la civilisation musulmane. C'est, nous explique-t-on, parce que les musulmans rompent leurs noces éphémères avec l'aristotélisme que penser devient de plus en plus difficile pour eux, y compris penser le politique. La seconde manière d'interpréter la disparition prend le chemin opposé. Plus fine, elle voit dans le phénomène le signe de l'épanouissement d'une tradition métaphysique authentique, proprement islamique. On argumente que l'ambition de cette métaphysique a été justement de séparer radicalement la pensée théorique du politique, de réfléchir aux conditions de la perfection de l'homme en dehors du lien social et au-delà de la cité. La rupture avec l'aristotélisme et tout un pan de l'héritage grec est expliquée dans cette perspective : elle est considérée plutôt comme émancipation de la pensée islamique vis-à-vis d'une philosophie où le politique et le philosophique demeurent indissociables. Malgré leur différence, les deux interprétations partagent

donc la même thèse sous-jacente : en tant que telle, la tradition de la pensée islamique ne peut plus penser le politique.

Il ne s'agit pas purement et simplement d'une querelle d'historiographes. De telles approches du devenir historique de la pensée politique en islam concernant les enjeux contemporains, elles ont des conséquences directes sur notre façon d'aborder et de questionner les revendications politiques qui au sein de notre modernité s'articulent dans la langue de l'islam. L'idée d'une pensée politique interrompue et impossible dans la tradition islamique nous amène facilement à la thèse suivante : ce qu'on appelle, sous ses différentes formes, l'islam politique ne relève que d'une réaction, littéraliste et aveugle, à la politique des modernes, réaction adossée ni à une pensée digne de ce nom ni à une quelconque « raison » théologico-politique. Par rapport à l'histoire de la pensée politique, une histoire qu'on arrête à Farabi, al-Mâwardî ou à la limite à Ibn Khaldoun, l'islam politique apparaîtrait naturellement une construction en porte-à-faux.

À cette thèse et aux récits historiographiques qui la soutiennent, je ne crois pas. Même si c'est sous une forme symptomale, l'islam politique s'assied sur une tradition intellectuelle. L'efficacité de son discours pour neutraliser ou pour contourner les principes de la pensée politique moderne devrait nous convaincre d'une chose au moins : la langue théologico-politique que l'islam politique contemporain parle (exploite) n'est pas une invention faite inconsciemment, *ex nihilo*, du jour au lendemain. Sa cohérence interne renvoie bel et bien à une dynamique historique. Vouloir expliquer la « repolitisation » récente de l'islam simplement à partir de l'opposition entre un islam littéraliste, légaliste, anti-intellectuel et « politisable », et un autre islam, spirituel et pensif, donc apolitique est une thèse dont tout ce livre essaie de montrer le caractère inadéquat.

Cette enquête part précisément des ressources de l'islam politique, du fait que la résistance islamique à la politique des modernes relève aussi bien de la lettre que de l'esprit, qu'elle puise à la fois dans

les sources de la Loi et de la foi. La question directrice est donc de savoir pourquoi l'islam ne veut pas choisir entre la Loi et la foi, mais ni non plus entre la vision politique du monde et son contraire ; comprendre surtout pourquoi même lorsqu'il le veut, il ne peut jamais aller jusqu'au bout de son choix pour l'un ou contre l'autre. L'analyse de la langue théologico-politique de l'islam et des conditions théologiques, politiques ou anthropologiques dans lesquelles elle se structure vise à répondre à cette question. Nous allons voir de quelle manière tous ces non-choix renvoient à une autre dualité constitutive pour la langue islamique, celle qui concerne la question de l'autorité : dualité entre deux paradigmes de l'exercice du pouvoir, à savoir paradigmes monarchique et pastoral.

Le « problème » théologico-politique de l'islam et l'origine de sa force expressive sont à rechercher, me semble-t-il, dans ce phénomène : dans le fait qu'il veut intégrer les deux paradigmes sans choisir ; son ordre théologico-politique idéal est celui qui est d'un même tenant la souveraineté monarchique et absolue, incarnation d'un monothéisme pur, et le gouvernement pastoral, cette guidance personnelle se rattachant à tout un chacun. Ordre idéal mais impossible, car l'intégration des deux modèles théologico-politiques est la source d'une tension interne. On dirait que ce désir insatiable de tenir les deux modèles ensemble structure l'islam en polarisant sa langue ; que c'est leur cohabitation conflictuelle qui ne laisse jamais se défaire le nœud théologico-politique dans cette religion quitte à en faire une *religion bipolaire*.

C'est autour des deux pôles monarchique et pastoral que s'organise en effet la série des dualités par lesquelles la langue théologico-politique de l'islam se soutient : lettre/esprit, loi/voie (ou norme/*nomos*), califat temporel/imamat spirituel, ordre politique/ordre théologique, communauté terrestre/communauté céleste, messianisme/contre-messianisme, etc. Si l'on veut comprendre un tant soit peu la grammaire de cette langue, le premier pas est d'éviter

de distinguer dans ces dualités, d'un côté, les notions politiques et, de l'autre, celles qui seraient purement théologiques, spirituelles ou propres au domaine religieux. La vérité est que le théologico-politique traverse ces dualités de part et d'autre. En revanche, on va voir dans les pages qui suivent comment la structure polarisée de l'islam dote toutes ces notions d'une ambivalence théologico-politique. Une religion qui veut être totale et comprendre la vie de l'homme dans son intégralité ; mais, du coup, tout devient ambivalent en elle, voilà ce qui distingue en dernier ressort l'islam.

C'est dans ce sens qu'il ne sépare pas les voies tout à fait, ne laisse pas choisir, mais ne cesse de créer au sein de lui-même des clivages. Le sunnisme et le shi'isme ne constituent ensemble que le plus englobant et transversal de ces clivages, sans doute le plus critique en ce qui concerne l'unité de l'islam. Au lieu d'insister sur leur divergence pour saisir la spécificité théologico-politique de l'islam, je me demande pourquoi malgré leurs différences fondamentales les deux courants ne se séparent pas définitivement : ils n'optent pas simplement l'un pour la lettre, l'autre pour l'esprit ; l'un pour la Loi, l'autre pour la voie de la guidance ; l'un pour la politique, l'autre contre celle-ci ; et, *in fine* ils ne se distinguent même pas complètement par le choix du modèle monarchique ou pastoral. C'est qu'il faudrait plutôt partir du constat selon lequel ces dualités comme telles continuent à circuler historiquement entre le sunnisme et le shi'isme et que, de ce fait, les ambivalences se reproduisent sans cesse des deux côtés, mais différemment.

En changeant ainsi la perspective, on comprend mieux les raisons pour lesquelles le clivage théologico-politique n'en reste pas à son niveau global entre le sunnisme et le shi'isme : il les pénètre jusqu'à leurs derniers recoins. Au point que, toute secte ou tendance qui aspire à radicaliser le choix dans chacun des deux courants, entre Loi et Voie, entre temporel et spirituel ou entre politique et son refus, finit par revenir sur son choix pour le nuancer et pour intérioriser

à son tour le clivage ; ou alors elle n'exerce aucune emprise sur le développement historique de la tradition islamique, voire sort *de facto* de l'islam en voulant supprimer son intrinsèque ambivalence et, par conséquent, en cessant de parler sa langue. L'autodestruction nihiliste dans laquelle est pris le salafisme contemporain avec son littéralisme radical n'est que la dernière illustration de la même logique structurale et éliminatoire.

L'objectif de ce livre, quant à lui, est de saisir comment la polarisation de la langue théologico-politique de l'islam à partir des paradigmes monarchique et pastoral a donné à la pensée politique de l'islam sa dynamique historique. Au lieu de m'en tenir à un domaine ou aux lieux discursifs particuliers, j'ai donc essayé de repérer les étapes de l'élaboration des deux paradigmes d'autorité dans la tradition islamique, d'appréhender la manière dont celle-ci a voulu penser à partir de chacun des deux le théologique ou le politique ou encore le rapport entre les deux. Or, si l'on suit de la sorte le devenir des deux paradigmes dans la littérature théologique, philosophique, mystique et bien entendu politique, voilà qu'une autre histoire de la pensée politique islamique se déploie sous nos yeux ; une histoire qui ne souffre cette fois d'aucun hiatus, mais qui en revanche se développe à travers les transformations franches de cette pensée politique.

Les quatre tournants dont il sera question dans la suite correspondent à ces transformations de la pensée politique islamique. Ayant eu lieu aux VIII^e, XII^e, XIX^e, et XX^e (depuis les années 1960) siècles, elles sont évidemment en lien direct avec les grands changements sociopolitiques en terre d'islam. Mais mon enquête a une autre visée, elle veut examiner d'un point de vue immanent le comportement de la pensée politique islamique à travers chacune de ces transformations. L'analyse va nous montrer les processus par lesquels cette pensée, dans chacun des tournants en question, mobilise ses sources hétérogènes et « impropres » – sources bibliques, grecques, perses ou (pour les deux derniers tournants) empruntées à la pensée

européenne – afin de réorganiser la langue théologico-politique de l’islam autour de l’un des deux paradigmes monarchique ou pastoral. Tout se passe comme si, pour répondre à des nouvelles conditions historiques, la pensée politique de l’islam changeait de pied, passait du monarchique au pastoral ou vice versa, et accordait à tour de rôle la place hégémonique à l’un des deux sans supprimer définitivement les traces du modèle opposé. La question est de savoir comment ce changement de pied « repolitise » l’islam autrement, c’est-à-dire dans un sens subversif, ou empêche la dépolitisation de cette religion, son éventuelle sécularisation ; comment il lui permet de maintenir liés le théologique et le politique ou lui garantit la possibilité du passage réciproque entre les deux.

Ce livre a été écrit dans une seule conviction : la pensée politique des modernes ne devrait plus, ne peut plus ignorer la pensée politique islamique, sa puissance et sa différence déstabilisante. Le cheminement du livre est jalonné par la rencontre et l’amitié de ceux qui ont eu comme moi cette conviction. Dans leur première version, deux chapitres ont d’abord été publiés dans la revue des *Temps modernes*. Je remercie Juliette Simon pour ses remarques et Patrice Maniglier, mon ami, qui a été le premier à avoir confiance en mon travail. Le chapitre VII reprend un article récemment paru dans les *Archives de philosophie* ; mes remerciements vont à la revue et à son rédacteur en chef, Laurent Gallois. La rencontre avec Bruno Karsenti et les discussions avec lui, en particulier dans le cadre de son séminaire à l’EHESS, ont été décisives pour la direction qu’a prise le développement de ce livre. Celui-ci ne fait que prolonger notre dialogue. Plusieurs chapitres ont profité de la lecture de Frédéric Brahami. Mais ce n’est qu’un détail devant son amitié prodigieuse. Michaël Fœssel et Jean-Claude Monod ont accueilli l’ouvrage dans leur collection ; je les remercie, et en particulier Jean-Claude pour ses relectures ou critiques. Depuis nos débuts, Samra attend de moi un recueil de poèmes d’amour

L'AMBIVALENCE POLITIQUE DE L'ISLAM

et, cette fois encore, je n'ai pas tenu ma promesse, même si je me rends compte que je viens d'écrire un livre traversé par l'idée de l'amitié et de l'amour divins ! Qu'elle sache que tout tient à sa belle attente.

Chapitre 1

L'aporie théologico-politique de l'islam ?

Commençons par adopter le point de vue des modernes, celui à travers lequel on a voulu, et continue à vouloir, régler le problème politique de l'islam. Devant les anomalies que les revendications politiques s'exprimant dans la langue de l'islam produisent relativement au cours normal d'une vie moderne, une réaction facile consisterait à y diagnostiquer la résistance de l'islam – entendu à la fois comme une religion, une culture, une mentalité et une tradition – à la « Modernité » comme à un monde entièrement inconnu et illisible pour lui dans ses principes et ses valeurs. D'où la prescription : il faut que l'islam se modernise. Concrètement, cela veut dire que l'islam doit connaître et intégrer la sécularisation en tant que principe régulant le rapport entre le divin et la vie mondaine à l'intérieur d'une religion. Or si l'on considère dans son ensemble l'effort des premières générations des intellectuels en terre d'islam, dès le XIX^e siècle, pour y introduire la vision moderne du monde, une question se pose : pourquoi n'ont-ils pas abandonné l'islam pour embrasser d'emblée la nouvelle vision du monde ? Une réponse serait de rappeler la puissance durable des mœurs ou cultures et leur imprégnation difficilement effaçable dans la mentalité des masses. Sauf qu'on ne parle pas ici des cultures arabe, turque, iranienne, indienne, etc., mais d'une religion qui joue justement le rôle de leur dénominateur commun. De surcroît, c'est dans une visée clairement

politique que les intellectuels en question se tournent vers l'islam. Au lieu de conduire à la laïcisation, la politique des modernes produit chez eux l'effet inverse. Elle provoque deux types d'attitudes, mais qui aboutissent l'une comme l'autre au même résultat : la (re)politisation de l'islam.

Conformément au premier type, il s'agissait de réactualiser les éléments du discours de l'islam, ses principes ou ses valeurs, mobilisés sous le nom de tradition, en tant que stratégie de défense devant l'effraction de la puissance occidentale qui s'était imposée aux Orientaux comme une politique et à la fois une vision du monde conquérantes. La seconde attitude prenait le chemin en apparence opposé puisqu'elle proposait une traduction de la modernité dans la langue de l'islam : son idée directrice était que sans cette traduction, la modernité ne saurait avoir *lieu* là où le discours de l'islam a été historiquement déterminant.

Une illustration assez instructive de ce croisement produit entre l'islam et la politique moderne se trouve dans un petit fascicule qui va exercer une grande influence au moins dans le monde iranien et dans le mouvement qui mena à la révolution constitutionnelle en Iran (1905-1911). Au premier regard, on y voit une attitude exemplaire suivant la seconde orientation, attitude motivée par une « volonté de la traduction », dominante à l'époque. Son auteur, Youssef Khân Mostashâr al-Dowleh (1813-1895), est un érudit et intellectuel iranien qui passe plusieurs années de sa vie dans des différents pays d'Europe, notamment sur le territoire de l'Empire russe et en France, avant de rentrer en Iran et de s'engager dans les premières tentatives de réformes gouvernementales sous le règne des derniers rois qajar¹. Dans le fascicule en question, intitulé *Un mot* et très proba-

1. Sur la vie et le parcours intellectuel de Mostashâr al-Dowleh, je me réfère à M. Ajoudani, *Mashruteh-ye irani* [Le constitutionnalisme iranien], Téhéran, Akhtarân, 2003, p. 251 sq.

blement publié en 1875¹, il s'agit de chercher ce qui est le secret de l'être-moderne. Mostashâr al-Dowleh le trouve résumé en un *mot* : ce mot est la loi. L'équivalent de la loi, dit-il, existe évidemment en persan et dans le discours de l'islam – *qânun*, qui signifie à l'époque la loi qui est soit extraite de la *shari'a*, soit le dispositif gouvernemental traduisant la volonté du despote en accord avec la même *shari'a*.

Une équivalence parfaite peut dès lors s'établir entre les deux *mots*, mais à cinq conditions². La loi moderne se détermine dans une délibération entre l'État et le peuple, et non pas selon « l'avis d'une seule personne ». Deuxièmement, une loi, pour être efficace, doit correspondre à l'actualité de la vie des gens. Elle doit être aussi une et invariable. En effet, un problème majeur des lois relevant de la *shari'a*, selon notre auteur, est que les docteurs de la loi et les grands ayatollahs en donnent des interprétations multiples. Une troisième condition consiste en clarté et simplicité du langage dans lequel elle s'articule : la loi doit être compréhensible pour le commun des mortels. Nous arrivons alors à la quatrième condition qui paraît autrement importante dans l'argument de Mostashâr al-Dowleh. La loi moderne concerne exclusivement les intérêts (*masâleh*) mondains de telle sorte qu'elle conviendrait à tout homme indépendamment de sa religion ou sa nation, alors qu'il existe d'autres corpus de lois spécifiques aux affaires de la religion. Or, dans le corpus de la *shari'a*, les intérêts de ce monde sont mêlés aux affaires de la vie future, telles que la prière, le jeûne, le pèlerinage de La Mecque, etc. Cette confusion est source d'un grand problème selon Mostashâr al-Dowleh, dans la mesure où elle empêche la loi d'être universelle et de justifier la soumission des peuples d'autres confessions. La dernière condition,

1. *Ibid.*, p. 254.

2. *One Word- Yak Kaleme, 19th-Century Persian Treatise Introducing Western Codified Law*, introduction et traduction de A. A. Seyed-Gohrab et S. McGlinn, Leyde, Leiden University Press, 2010, p. 20.

elle, exige que la loi comprenne également le droit coutumier ; alors que, chez les musulmans, ce droit reste séparé et fait fonction d'une loi non écrite et, par conséquent, variable selon les volontés, souvent celles des plus puissants¹.

Après cette introduction, la partie essentielle du traité de Mostashâr al-Dowleh se divise en dix-neuf chapitres où il expose ce qui doit être considéré comme « esprit éternel et cœur de toutes les lois françaises », c'est-à-dire les dix-neuf articles de la Déclaration des droits de l'homme qu'il a choisis. Chaque chapitre met en parallèle un de ces articles et une série d'enseignements coraniques, de *hadith* du Prophète ou des Imams² et, éventuellement, de références canoniques de la jurisprudence et de la *shari'a*. Au bout de cette démarche, deux conclusions sont mises en avant. D'après la première, l'unique et ultime principe qui soutient aussi bien les fondements de la politique en Europe qu'une religion comme l'islam est le suivant : qu'on soit roi, sujet, chef de guerre, riche ou pauvre, nul n'a le droit à la législation et au commandement, ni n'est littéralement souverain dans le monde. Tout le monde est sujet et n'a que des devoirs. C'est seulement dans un sens métaphorique que certains sont appelés souverains.

À l'appui, le verset coranique : « Allah n'est-il pas le plus juste des juges » (Coran, 95: 7)³ ? L'expression « le plus juste des juges » est

1. *Ibid.*, p. 16.

2. Dans ce qui suit, le mot avec majuscule renvoie exclusivement aux Imams shi'ites.

3. S'agissant des citations coraniques, je fais usage parallèlement des traductions de Régis Blachère et, surtout, de Jacques Berque, quitte à les modifier au besoin : Régis Blachère, *Le Coran*, Paris, Maisonneuve & Larose, 1980 ; Jacques Berque, *Le Coran*, Paris, Albin Michel, 1995. Pour m'orienter dans le labyrinthe du discours coranique, le *Dictionnaire du Coran* édité par Mohammad Ali Amir-Moezzi a été un outil précieux : M. A. Amir-Moezzi (éd.), *Dictionnaire du Coran*, Paris, Robert Laffont, 2007 (désormais cité : *Dic. du. Cor.*).

l'exemple par excellence de l'équivocité du texte coranique, équivocité qui est la source de son intarissable richesse herméneutique : on peut la comprendre au sens du « plus juste ou sage des législateurs », mais aussi du « plus éminent des souverains », du « Souverain des souverains ». Cette équivoque, Mostashâr al-Dowleh ne l'ignore pas. Il sait très bien que c'est elle qui lui permet de « traduire ». Mais sa traduction va encore plus loin en faisant appel à un *hadith* selon lequel la raison, comme la prophétie, réfléchit cette législation et cette souveraineté justes, de sorte que le *logos* des hommes ne fait qu'exprimer cette justice supérieure. Ce faisant, d'une part notre auteur s'inscrit implicitement dans la longue tradition rationaliste de la théologie et de la casuistique musulmanes ; de l'autre, il biffe explicitement tout écart entre *son islam* et *son Europe*.

Et voilà qu'on arrive à sa seconde conclusion : les droits universels français ne sont au fond rien d'autre que les droits universels que les musulmans annoncent pour toute la société civile¹. Les vrais musulmans sont donc les Européens, et, inversement, pour devenir moderne *comme les Européens*, il faut revenir à l'islam. On voit comment les deux attitudes convergent. Car, qu'on opte de la sorte pour la résistance à ou la traduction *de* la modernité, le résultat sera le même : l'islam est désormais intimement impliqué dans la vision politique du monde qui est celle des peuples de la terre d'islam, pour peu qu'il devienne la plateforme pour concevoir et construire l'avenir de la communauté dans l'histoire. Cela nous conduit à la première proposition sur ce que j'appelle provisoirement l'« aporie de l'islam politique » : face à la modernité, toutes les formes de l'islam politique sont d'une manière ou d'une autre les efforts pour « moderniser l'islam ».

1. *One Word, op. cit.*, p. 82.

De la shari'a à la religion civile

La démarche d'un Mostashâr al-Dowleh nous laisse surtout entrevoir quelque chose dont, par la suite, la plupart des débats sur la « sécularisation et l'islam » ont trop peu pris la mesure : s'agissant de l'islam, le mot générique de « religion » ne doit pas induire en erreur. Ici, la religion ne signifie pas simplement une spiritualité, mais aussi, et de façon indépassable, une Loi. Qui parle donc de la loi civile, ou des problèmes qui y sont liés, implique immédiatement, dans un contexte musulman, la question de la Loi. La séparation entre le privé et le public ou celle entre le spirituel et temporel, ne règlent guère le problème. Une religion qui est indissociable de la Loi les diagonalise sans peine. Séparation ou dichotomie cèdent la place à un rapport du type de succession : la loi et la Loi se situent d'emblée sur le même axe vertical. Le rapport de l'islam à la politique, rapport de la *shari'a* au *politique*, s'avère ainsi le rapport qui amène de la Loi à la loi et vice versa.

Que veut dire « une religion qui est, de façon indépassable, une Loi » ? Cela ne signifie pas que la spiritualité et la foi ne jouent pas un rôle capital en islam. Toute l'histoire intellectuelle de l'islam, on y reviendra, témoigne du contraire. Cela veut dire, en revanche, que la Loi demeure la matrice du discours islamique dans la mesure où le spirituel, la foi, le théologique ou même le philosophique partent à chaque fois de cette Loi, y compris pour la suspendre. Si l'on reste dans les formations hégémoniques du discours de l'islam, on constaterait que chacune de ces variations discursives peut même aller trop loin dans l'écart à l'égard de la Loi. Ce n'est pourtant pas tellement pour annuler la Loi que pour modifier sa signification *pour* le spirituel, la foi, etc., ainsi que son positionnement dans le discours de l'islam. Inutile donc de chercher à projeter le modèle du christianisme et de sa sécularisation sur l'islam. Si, pour le christianisme, la

modalité du rapport entre la Loi et l'esprit permet le dépassement de la première par le second, ce rapport n'est envisageable pour l'islam que comme un déplacement. Le passage de la Loi à l'esprit ne peut que prendre la forme d'une suspension limitée ou provisoire ; il finit par *retourner* ensuite à la première, mais en la déplaçant. Ce point capital, Leo Strauss l'avait fort bien vu : dans la foi monothéiste, c'est précisément la ligne de partage qui met d'un côté le christianisme et, de l'autre, l'islam et le judaïsme :

« Pour le juif et le musulman la religion n'est pas, comme c'est le cas pour le chrétien, avant tout une foi formulée dans des dogmes mais une loi, un code d'origine divine. Aussi *la science religieuse, la sacra doctrina*, n'est pas la théologie dogmatique, *theologia revelata*, mais la science de la loi, *halaka* ou *fiqh*¹. »

Mettons-nous un instant dans la perspective de l'islam traditionnel et majoritaire, de cet islam légaliste qui devient régulièrement hégémonique dans l'histoire de la terre d'islam, y compris et surtout après la rencontre avec la modernité : concrètement, dans une religion centrée sur la Loi, le salut s'ordonne à l'action et non pas à la simple foi. Et la mesure la plus juste qui puisse exister pour cette action est une loi d'origine divine (Loi) confiée par le Prophète dont la tâche privilégiée est la Législation. Une Loi qui est la mesure de la justice, aussi bien dans ce monde que dans le monde futur. Plus précisément, si elle détermine l'action juste dans ce monde, c'est dans l'exacte mesure où elle renvoie à la justice du monde futur. Car il va sans dire que selon une telle logique du salut, ce monde et les actions que l'homme y accomplit sont subordonnés à la vérité du monde futur. Suivant cette logique, la loi ne peut être

1. Leo Strauss, « Pour commencer à étudier la philosophie médiévale », in *La Renaissance du rationalisme politique classique*, Paris, Gallimard, 1993, p. 374-375.

dès lors qu'un sous-ensemble de la Loi. Tel est en effet le rapport qui lierait la Révélation à la politique. Ce rapport conçu *comme* évident pendant des siècles, nul ne l'a mieux formulé qu'Ibn Khaldoun. Alors que, dit-il, les lois des hommes intéressent seulement leur vie dans ce monde, le dessein du Législateur est d'assurer le bonheur de l'humanité dans l'autre vie :

« Il est donc nécessaire, conformément aux lois religieuses, d'exhorter les hommes à se soumettre aux préceptes relevant de ces lois aussi bien pour les affaires de ce monde que pour celles de l'autre monde¹. »

Tout part pour Ibn Khaldoun de la nécessité de la loi dans la société, en tant que lien social et garant du bien commun. Or l'établissement d'une telle loi est envisageable sous deux modalités. Elle peut être établie par l'élite, les sages et les visionnaires, ce qui correspondrait à une « politique rationnelle ». Seulement, le but de l'homme ne se réduit pas à son simple bien-être matériel dans ce monde, sa vraie félicité passe par une voie qui l'amène à Dieu. L'idéal serait donc une loi lui permettant d'articuler le rapport social avec le rapport à Dieu. Voilà le privilège de la Loi religieuse, établie non pas par l'homme mais par Dieu lui-même et transmise par celui qui est le Législateur. Elle est utile d'un seul tenant pour les deux mondes, elle fonde ce qu'Ibn Khaldoun appelle la « politique religieuse » (*sîyâsa dîniyya*)².

Une deuxième proposition vient donc éclairer l'« aporie de l'islam politique » : indépendamment et antérieurement au contact avec la vision du monde moderne, c'est la notion même de la Loi qui donne dès le début à l'islam une dimension politique immédiate.

1. Ibn Khaldûn, *Le Livre des exemples*, tome 1, trad. Abdesselam Cheddadi, Paris, Gallimard, 2002, p. 470. Je modifie la traduction.

2. *Ibid.*, p. 469.

Cette dimension n'était-elle pas ce qui paraissait aux yeux d'un Rousseau la source même d'une supposée modernité originaire de l'islam ? Une religion civile avant la lettre, dirait-il, où la législation divine vient garantir l'efficacité de la loi et, partant, la subsistance d'une société humaine. La divergence du pouvoir spirituel et du pouvoir temporel est ici exclue. Au contraire, ce qui manquait éternellement à l'esprit du christianisme devient possible avec la religion de Mahomet. Entre le culte sacré et le corps de l'État, elle établit une « liaison nécessaire » pour donner lieu à un seul système politique, intégral et indivisible :

« Mahomet eut des vues très saines, il lia bien son système politique ; et tant que la forme de son gouvernement subsista sous les califes, ses successeurs, ce gouvernement fut exactement un, et bon en cela. Mais les Arabes devenus florissants, lettrés, polis, mous et lâches, furent subjugués par des barbares : alors la division entre les deux puissances recommença. Quoiqu'elle soit moins apparente chez les mahométans que chez les chrétiens, elle y est pourtant, surtout dans la secte d'Ali ; et il y a des États, tels que la Perse, où elle ne cesse de se faire sentir¹. »

La similitude structurale du judaïsme et de l'islam n'échappe pas elle non plus à la perspicacité politique de Rousseau. S'il est vrai qu'« il faudrait des dieux pour donner des lois aux hommes », le « vrai homme politique » ne peut qu'admirer le génie travaillant « la loi judaïque et celle de l'enfant d'Ismaël² ».

Mais ce modernisme politique avant la lettre ne va pas plus loin sur le chemin qui est celui de Rousseau. En effet, le paradoxe que Rousseau situe au cœur de la législation apparaîtrait pour un Ibn Khaldoun

1. Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social*, Paris, Gallimard, 1993, p. 284-285.

2. *Ibid.*, p. 203 et 206.

infondé ou simplement « irrationnel ». Celui-ci ne verrait pas pourquoi l'on admet seulement que l'instance divine est de loin la meilleure pouvant donner à la loi sa dimension englobante, universelle et indivisible, tout en lui refusant en même temps l'autorité exécutive pour la confier à la volonté générale. En bref, s'il y a une force supra-humaine qui intervient pour dicter la Loi, il n'y a aucune raison selon notre auteur musulman que cette force ne vaille rien, comme le veut Rousseau, dès lors qu'il s'agit d'exécuter cette Loi¹.

Législation et exécution, comment concevoir un hiatus entre les deux à partir du moment où l'on convient que la mission du Législateur est d'assurer par la Loi le salut de l'homme dans la vie future ? La question primordiale reste la suivante : qui va appliquer la Loi ? Précisément dans la mesure où c'est une Loi qui est en même temps une loi (de la vie ici-bas), qui va contraindre la masse à s'y soumettre ? Le Prophète est le Législateur et l'autorité qui donne justement à la Loi « force de la loi ». Cette instance double répond à une charge double qui revient au Prophète-Législateur. Comme l'explique Ibn Khaldoun, c'est une charge religieuse, d'une part, puisque notre Législateur s'efforce de répandre les mesures de la *shari'a* et de faire que le peuple agisse en accord avec elles, et, d'autre part, politique puisqu'elle concerne le gouvernement du monde (*siyâsa al-dunyâ*) et qu'il revient à ce même Législateur de gérer les intérêts du peuple relativement à sa vie en société².

Le cas du Prophète est évidemment exceptionnel, et cette identification de la législation divine et de l'instance qui l'applique se défait

1. *Ibid.*, p. 205. « [...] selon le pacte fondamental il n'y a que la volonté générale qui oblige les particuliers, et on ne peut jamais s'assurer qu'une volonté particulière est conforme à la volonté générale qu'après l'avoir soumise aux suffrages libres du peuple [...]. Ainsi l'on trouve à la fois dans l'ouvrage de la législation deux choses qui semblent incompatibles : une entreprise au-dessus de la force humaine, et pour l'exécuter, une autorité qui n'est rien » (*ibid.*).

2. Ibn Khaldûn, *Le Livre des exemples, op. cit.*, p. 514, traduction modifiée.

avec la disparition du Législateur. À ceci près que si la législation est finie, son application exige toujours une instance qui la garantisse. Même quand la Loi est supposée achevée, rien n'empêche que la souveraineté théologique et la souveraineté politique aillent de pair, tant s'en faut. Le seul changement est que dorénavant cette « charge double » s'ordonnerait à une Loi déjà existante. Si l'on adopte ce point de vue doctrinal, la théorie du califat semblerait le prolongement naturel de la même logique soutenant la « politique religieuse » du Législateur. Un penseur classique comme Ibn Khaldoun n'a aucune difficulté à établir cette continuité. Après Mahomet, c'est le calife qui, comme vicaire de ce Législateur, dispose d'un pouvoir monarchique pour à la fois « préserver la foi et gouverner la terre ». De la prière ou du jugement jusqu'à la guerre ou la police, le califat est la source et le fondement de toutes ces charges en lien d'une manière ou de l'autre à la Loi-et-loi. Puisque la Loi-et-loi renvoie directement à l'instance califale, les charges sans exception

« dérivent du califat et sont comprises en lui. Car le calife a une compétence générale, dirige toutes les affaires de la communauté musulmane – religieuses ou temporelles – et veille à l'application des lois en général¹ ».

Quelques allusions coraniques ont suffi pour que l'on cherche l'exemple du règne (*mulk*) califal du côté de l'État de David. Celui-ci constitue la référence constante des discussions sur le califat. D'un historien fort influent de l'islam comme Tabari (839-923), jusqu'à Sayyid Qutb (1906-1966), théoricien des Frères musulmans, en passant bien sûr par Ibn Khaldoun, tout le monde y voit l'idéal du prophète-roi, Souverain *de* l'islam. Le verset coranique clef est le suivant :

1. Ibn Khaldûn, *Le Livre des exemples*, *op. cit.*, p. 515.

« Ô David ! Nous t'avons fait vicaire (calife) sur la terre. Juge entre les hommes selon la vérité. Ne suis pas la passion car elle t'égarerait loin du chemin d'Allah. Ceux qui s'égarent loin du chemin d'Allah ont un tourment terrible comme prix de ce qu'ils ont oublié, au Jour du Jugement » (38: 26).

Du point de vue du discours de l'islam, en quoi David se distingue-t-il des autres prophètes d'Israël ? Sa prophétie-règne est issue d'une pure élection divine, sans être due à un lien de parenté ou à un statut social. Dieu a surtout confié à David la sagesse et la faculté de bien juger. Cependant, il n'est pas élu au même titre que Moïse, il ne transmet pas une nouvelle Loi. S'il est dit sage et savant, c'est dans la mesure où il est capable de comprendre parfaitement le sens des commandements de Moïse : sa science est avant tout celle de la vérité de la Loi. Son jugement et son règne s'appuient sur une telle science. Lorsqu'ils s'articulent avec la puissance gouvernementale, les compétences militaires et les savoir-faire de David, bien entendu tous reçus de Dieu, ces qualités conjointes font de lui le prophète-roi par excellence, conduisant la communauté au salut, réunissant la théologie et la politique¹.

C'est ce modèle de la monarchie davidique qu'Ibn Khaldoun a constamment à l'esprit quand il pense et discute la légitimité du calife. Quant à un moderne comme Sayyid Qutb, s'il pense qu'une

1. Pour un aperçu rapide, voir l'entrée « David » écrite par Pierre Lory dans *Dic. du Cor., op. cit.*, p. 201-203. Lory rappelle aussi la signification de la figure de David dans la tradition mystique de l'islam où il sera considéré comme le « pôle du monde » (le lien concret, mais métaphysique, entre ici-bas et le domaine de l'au-delà) et comme « l'Homme parfait » (cf. *ibid.*, p. 202). À la figure de David en tant que monarque idéal de l'islam s'associe donc un second profil, celui de la guidance spirituelle. L'ambivalence qui atteint cette figure du souverain parfait, j'aurais à y revenir, est fondamentale pour la structure théologico-politique de l'islam.

nouvelle politique de l'islam doit passer inévitablement par la réactualisation de l'idée du califat, c'est pour lui à travers l'État de David que cette idée anticipe sa propre réalisation. Dans son commentaire politique du Coran, *À l'ombre du Coran*, commentaire faisant date dans l'avènement de l'islam politique de notre temps, Qutb est sans ambiguïté sur ce point :

« Le modèle d'imam est fourni par David, qui acquiert, par son mérite militaire et sa foi, le pouvoir, la royauté, pouvoir bien guidé par une sagesse (*hukm*) profonde et continue et non soumis aux caprices des passions et des impulsions. Ce roi sage et puissant reste prophète, *nabî*, inspiré et psalmiste, à l'unisson profond avec la grande harmonie cosmique puissamment mesurée : la justesse, la justice (*'adl*) de l'imam est une portion de la vérité (*haqq*) totale de l'univers, comme la *shari'a* est un élément du *nomos* (*nâmûs*) cosmique¹. »

Le message à retenir se lit entre ces lignes : s'il y a toujours la possibilité de revenir au califat, c'est peut-être que la politique moderne n'en a pas tout à fait fini avec l'État de David.

En effet, cette configuration de l'État correspond de près à ce que les penseurs classiques de la politique moderne appellent la théocratie, laquelle est précisément le point de départ de la politique séculière, le point de la rupture avec une vision théologico-politique du monde². Or nous avons vu que l'islam politique, lui aussi, a

1. Cité dans Olivier Carré, *Mystique et politique. Lecture révolutionnaire du Coran par Sayyid Qutb, Frère musulman radical*, Paris, Éd. du Cerf et Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1984, p. 192-193.

2. Sur ce rôle paradoxal du modèle théocratique, inspiré de l'Ancien Testament, il existe maintenant une littérature abondante ; voir, par exemple, Eric Nelson, *The Hebrew Republic. Jewish Sources and the Transformation of European Political Thought*, Cambridge-Londres, Harvard University Press, 2010.

l'ambition d'être moderne à sa manière. Si Qutb veut réactualiser le modèle califal, cela signifie que son idée peut franchir le seuil de la modernité sans grande difficulté. Tout se passe comme s'il ne fallait qu'un simple changement de perspective pour que la rupture n'existe plus. Deux questions se posent : comment se fait-il que l'idée théocratique peut se poursuivre au cœur de la modernité politique ? De quel changement de perspective s'agit-il ?

On sait que tout l'effort de Spinoza dans le *Traité théologico-politique* consiste à montrer que, sur la terre, il ne peut y avoir qu'une seule souveraineté. C'est comme conséquence de cette thèse que Spinoza va établir ensuite qu'une telle souveraineté ne peut être que politique. Sa démarche est donc *théologico-politique* en deux sens : partir du théologique (biblique) pour arriver au politique ; mais une fois arrivé au politique, couper court au théologique *dans* le politique. On devine que pour toutes ces raisons l'État de David doit être au cœur de l'entreprise de Spinoza. Il y est identifiable sous deux figures : sa figure centrale est la République des Hébreux et, de façon très marginale mais fort significative, celle de « chez les Turcs », locution récapitulant l'idée qu'a Spinoza de l'islam, des musulmans et de leur État.

Si l'État de David est au cœur de l'entreprise de Spinoza, cela ne veut pas dire qu'il est pour autant son vrai problème. Le vrai problème, aux yeux de Spinoza, est la dualité du pouvoir, autrement dit une Église qui, au nom de la souveraineté religieuse et théologique, vient entraver la souveraineté politique, ce que Spinoza appelle « l'État dans l'État ». À la limite, Spinoza préférerait un État où le prophète est identique au chef politique. La République des Hébreux vaut mille fois mieux qu'une Église puissante affaiblissant la souveraineté d'un État monarchique, démocratique, etc. Encore une fois, c'est la notion de la loi qui constitue le nœud du problème.

L'opération argumentative de Spinoza se fait en deux étapes : selon la première, la Loi, qui devient avec le christianisme

l'enseignement d'une foi intérieure basée sur les principes de la justice et la charité, n'est plus porteuse d'aucun aspect social. Selon la seconde, tout culte extérieur, tout *acte* relevant de cette foi par définition intérieure, n'obtiendrait « force de loi » que par l'intermédiaire de l'État et de la souveraineté politique. La théocratie des Hébreux a ceci de privilégié qu'elle identifie d'emblée la Loi à la loi en élisant Moïse comme souverain. Après Moïse, explique Spinoza, malgré toutes les modifications dans les mécanismes d'interpréter ou d'appliquer la Loi, jamais cette unité de souveraineté ne sera abolie¹. D'où la pérennité relative de la République des Hébreux dans un premier temps. En revanche, pour conjurer définitivement ce type d'État, certes moins mauvais mais condamné au néant et à l'isolement ou, dans le meilleur des cas, induisant ses sujets en servitude, la stratégie de Spinoza se développe dans deux directions.

Selon la première direction, c'est l'écart de la lettre de la Loi qui est mis en avant comme symptôme du dépérissement. Historiquement, dit Spinoza, le déclin de la République des Hébreux commence à partir du moment où les successeurs de Moïse se mettent à interpréter la Loi, à en multiplier les sens et, partant, à faire proliférer *des* lois, ce qui sera à l'origine de leurs divisions, séditions ou nombreuses guerres et du dépérissement de leur État. L'exégèse, voilà la source de la superstition et les conflits spéculatifs menaçant la force de la loi selon Spinoza. La seconde direction va décidément à l'inverse de la première : au littéralisme manqué de la République des Hébreux s'associe l'absence des principes de la raison au fondement de cet État ; pour Spinoza, c'est parce que Moïse était incapable de comprendre que les lois universelles ne sont rien d'autre que les vérités éternelles qu'il les a considérées et

1. Baruch Spinoza, *Œuvres III, Traité théologico-politique*, Paris, PUF, 1999, p. 627.

transmises comme Loi¹. Plus important encore, la République des Hébreux n'a plus de raison d'être, puisqu'elle va à l'encontre du principe de la liberté². C'est exactement pour la même raison que l'État des Turcs, malgré sa longévité qui impressionnait tant Spinoza, est rejeté : cette longévité s'est obtenue au prix de la servitude des sujets dans l'esprit desquels « aucune place n'est laissée à la saine Raison³ ».

Qu'est-ce qui va m'obliger à croire à la liberté comme vérité universelle ? Rien, si je me place à l'intérieur du discours théologico-politique de l'islam, si je crois déjà à une Loi comme seul chemin menant au salut et si je ne connais – si je ne reconnais – de liberté que par rapport à cette Loi. Pour tourner la page de la théocratie avec Spinoza, on le voit, la condition requise est de partir des mêmes principes que lui, de partager l'universalité des mêmes vérités.

Une fois qu'on change la perspective de cette manière et qu'on adopte celle de l'islam, Hobbes, lui non plus, ne s'opposerait guère au retour à l'État de David, tant s'en faut : sa théorie de la souveraineté absolue du monarque s'accommoderait parfaitement avec la pensée du renouveau du califat ! L'opération est simple : il suffit d'omettre les données anthropologiques de Hobbes, de ne pas accepter, comme il le suggère, l'interruption du Royaume de Dieu jusqu'à l'arrivée du Christ⁴ et voilà que rien n'empêcherait que le

1. *Ibid.*, p. 193 sq.

2. Sur l'importance du concept spinoziste de la liberté dans la critique de la théocratie, le court chapitre de Leo Strauss est éclairant : « La présupposition concrète de la critique de la théocratie », in *La Critique de la religion chez Spinoza*, Paris, Éd. du Cerf, 1996, p. 293-298.

3. Baruch Spinoza, *Œuvres III, Traité théologico-politique, op. cit.*, p. 61.

4. « Dans la mesure où celui qui *rédim*e n'a aucun titre sur la *chose rédimée* avant la *redemption* et le paiement de la rançon, et que cette rançon était la mort du rédempteur, il est manifeste que notre Sauveur (en tant qu'homme) n'était pas le roi de ceux qu'il rédimait avant de souffrir la mort, c'est-à-dire pendant ce temps où

théologique – cette fois-ci non chrétien mais pourtant monothéiste – n'intériorise tout le politique. Même la réciproque n'aurait pas de peine à s'imposer : le chemin que Hobbes retrace de la souveraineté absolue de Dieu dans le monde, en tant que son Royaume, jusqu'au monarque de l'État absolutiste, peut se parcourir en sens inverse, vers la souveraineté absolue d'un David.

Encore une fois, c'est la manière dont la souveraineté des rois d'Israël est interprétée par Hobbes qui peut nous servir de guide. Hobbes les considère tous, à commencer par Moïse et Aaron, comme les souverains civils. Si le commandement de Dieu peut avoir d'emblée force de loi, c'est dans la seule mesure où, chez ces prophètes-rois, il passe immédiatement par une telle souveraineté civile et la puissance qui est son essence même¹. Du point de vue structural, une homologie impeccable s'établit donc entre la souveraineté des rois d'Israël et celle du monarque idéal de Hobbes, ce qu'il va traquer jusque chez Abraham².

Toutefois, les deux souverainetés homologues se séparent d'une façon radicale par l'histoire : ce qui éloigne infiniment le monarque de Hobbes des souverains d'Israël, ce qui rend la souveraineté de ceux-ci définitivement périmée, c'est en effet l'avènement du Christ et, avec lui, une *nouvelle* forme de la foi. Celle-ci ne se soutient plus d'aucun pouvoir politique (civil), elle se rapporte à un royaume qui n'est pas d'ici. À vrai dire, c'est seulement cette *différence historique* qui, d'une part, ne permettra jamais à cette homologie de devenir une identité entre les deux souverainetés et, d'autre part, permet à

il vivait corporellement sur la terre [...] le royaume dont il se réclamait devait être dans un autre monde ; il enseignait au gens en attendant, à obéir à ceux qui siégeaient dans la chaire de Moïse ; il les autorisa à payer son tribut à César ; il refusa d'être lui-même juge. » (Thomas Hobbes, *Léviathan, ou matière, forme et puissance de l'État chrétien et civil*, trad. Gérard Mairet, Paris, Gallimard, 2000, p. 685 et 688.)

1. *Ibid.*, p. 732.

2. *Ibid.*, p. 668.

Hobbes, le moderne, de traduire la souveraineté théologico-politique des rois d'Israël en termes d'une souveraineté politique ; de voir dans la Loi une loi en tant que commandement d'une personne représentant l'autorité de tout un chacun et de ramener la souveraineté théologique à un « contrat divin ». Or, il suffit qu'une telle *différence historique* n'ait pas lieu ou, ce qui reviendrait au même, qu'elle ne signifie rien pour que devienne possible une traduction non pas dans un sens unique, mais qui se fait constamment dans les deux sens : du théologique au politique et, simultanément, du politique au théologique. D'où une troisième proposition sur l'« aporie de l'islam politique » : d'un point de vue théorique, l'islam politique n'a que faire de la critique classique de la théocratie.

Le deuil de David et la mélancolie politique

La pierre d'achoppement d'une théocratie islamique doit être cherchée ailleurs, en l'occurrence à l'intérieur du discours de l'islam. Dans cette optique, il faudrait interroger les conditions de possibilité historiques et doctrinales du califat. C'est qu'on oublie souvent que l'État de David est par définition l'État *de* David. Pour avoir un tel État, la condition nécessaire est l'existence d'un David ! Celui qui s'érige en garant de l'application de la Loi n'a pas de choix : soit il doit sa légitimité à l'élection divine, soit il n'est pas du tout légitime pour une telle tâche. Si l'on entend par théocratie le simple règne des commandements ou règles fixés par Dieu, cet État ne renverrait à aucune forme étatique particulière¹. Les règles

1. Même Max Weber, souvent source lointaine de cette conception confuse de la théocratie dans le contexte islamique, fait une distinction nette entre la théocratie et les autres formes de ce qu'il appelle de façon générique la « hiérocraie ». Cf. Max Weber, *Sociologie des religions*, Paris, Gallimard, 1996, p. 244-245.

considérées comme divines peuvent constituer le contenu politique de n'importe quel État démocratique, monarchique, totalitaire, libéral, etc. D'une forme étatique à l'autre, ce sont essentiellement les mécanismes de la mise en œuvre de telles règles qui varient. La décision du monarque, le vote de la majorité ou la « volonté générale » peuvent donner force de loi à un contenu quelconque, quelle que soit son origine. C'est parce qu'on néglige la distinction entre une forme étatique et ce qui est seulement le contenu des décisions politiques qu'on confond facilement tous les gouvernements historiquement répandus sur les différentes contrées de la terre d'islam avec des avatars de la théocratie ! Or, dans le contexte de l'islam majoritaire sunnite, la chose semble plutôt claire : la prophétie est arrivée à son terme avec Mahomet, c'est la fin de toute présence divine sur la terre.

À l'origine, le gouvernement califal a été inventé pour combler le vide créé par la mort de Mahomet. Du point de vue du discours sunnite, cette invention se justifie seulement du fait que les quatre premiers califes, tous, d'une manière ou d'une autre, proches de Mahomet, formaient une catégorie exceptionnelle : s'ils pouvaient lui succéder, c'est parce qu'ils étaient *bien guidés*, comme leur attribut officiel mais tardif le rappelle rétrospectivement (Califes-bien-guidés). Un examen généalogique, tel que l'a fort bien fait Mohammed Abed Al-Jabri¹, montrerait pourquoi cette parenthèse de souveraineté ne peut que se refermer après le meurtre d'Ali, le quatrième de ces Califes. À propos de ce moment précis, les données doctrinales du discours sunnite et l'histoire effective se rejoignent. Du point de vue historique, le gouvernement d'Ali cède la place à une autorité déjà séculière qui, sous le nom du califat, porte les signes caractéristiques d'une monarchie politique. Pis encore, c'est

1. Cf. Mohammed Abed Al-Jabri, *La Raison politique en islam, hier et aujourd'hui*, Paris, La Découverte, 2007.

surmonter la distinction État/société et protéger contre le nihilisme révolutionnaire ?

Califat, Imamat et l'État des modernes 337

Pour pouvoir intégrer le constitutionalisme moderne, l'islam fait le chemin inverse du christianisme. La monarchie constitutionnelle comme État idéal de l'islam. L'introduction de l'idée de cette monarchie dans le sunnisme et le shi'isme crée deux crises théologiques différentes. Dans le sunnisme, la crise va aboutir à la reconstruction théorique du califat. Ghazali, Rida et le califat islamique mais « séculier ». Dans le shi'isme, la monarchie constitutionnelle se légitime en tant qu'imitation humaine du règne messianique du Mahdi. La manière dont le sunnisme et le shi'isme parviennent à identifier la Loi divine à la Constitution des modernes.

Conclusion. L'islam, l'intempestif. 353

Retour à l'interprétation de la révolution iranienne par Michel Foucault. Le Pasteur ressuscité. La transformation du Pasteur en Léviathan. Carl Schmitt et Khomeyni, deux lecteurs de Platon, deux théoriciens modernes de la guidance politique. La politique de l'amitié islamique et la pitié rousseauiste. L'ambivalence théologico-politique de l'islam, l'Antiquité tardive et le refoulé de la modernité.

Glossaire 369

Index 375