UNIVERSITÉ PARIS 8
VINCENNES-SAINT-DENIS

École Doctorale Pratiques et théories du sens

Thèse de Doctorat

Discipline: Philosophie

le paradigme Foucaldien de contre-conduite à l'épreuve des printemps arabes.

Thèse présentée et soutenue par Madame **Hadjji Jalila** le 14/10/2019/ à l'université Paris VIII.

Thèse dirigée par Madame la professeure **Cuillerai Marie**.

Les membres du Jury

- Madame la professeure **Marie Cuillerai,** Professeure en Philosophie,directrice du LCSP, Paris VII (**Directrice de la thèse**)
- Monsieur le Professeur **Marcelo Raffin**,Professeur de philosophie, Paris VIII (**Pré-rapporteur**)
- Monsieur le Professeur **Ali Ben Makhlouf**, professeur de philosophie arabe et de philosophie de la logique, Paris Créteil(**Pré-rapporteur**)
- Monsieur le Professeur **Patrice Vermeren**,Professeur Émérite de philosophie, Paris VIII.
- Monsieur le Professeur **Fathi Benslama**, psychanalyste,Professeur de psychopathologie clinique, Paris Diderot.
- Monsieur le Professeur **Plinio Prado,** professeur de philosophie, Paris VIII.

le printemps arriva, et la Nature commença à s'exprimer dans le murmure des ruisseaux et ruisselets, dans les sourires des fleurs; l'âme de l'Homme s'emplit de bonheur et de ravissement.

Et soudain, la Nature manifesta sa fureur et dévasta la magnifique cité. Alors l'homme oublia son rire, sa douceur et sa bienveillance.

En une heure, une force aveugle effroyable avait détruit ce que plusieurs générations avaient passé à construire. La mort terrifiante saisit hommes et bêtes entre ses griffes et les écrasa.

Des feux ravageurs consumèrent l'Homme et ses biens; une nuit noire effrayante dissimula la Beauté de la Vie sous un suaire de cendres. Les éléments redoutables se déchaînèrent et détruisirent l'Homme, ses habitations et tout ce qu'il avait créé de ses mains.

Au milieu du grondement terrifiant de la Destruction jailli des entrailles de la Terre, au milieu de toute cette misère et de ces ruines, se tenait la pauvre Âme, observant tout ceci de loin et méditant tristement sur la fragilité de l'Homme et la toute puissance de Dieu. Elle songeait à l'ennemi de l'Homme caché dans les profondeurs de la Terre et parmi les atomes de l'éther. Elle entendait les lamentations des mères et des enfants affamés, et partageait leur souffrance. Elle réfléchissait à la sauvagerie des éléments et à la petitesse de l'Homme. Et elle se rappelait comment hier encore les enfants de l'Homme avaient dormi en sécurité dans leur maison- alors qu'aujourd'hui ils étaient des fugitifs sans toit, pleurant leur cité magnifique tandis qu'ils la contemplaient de loin, leur espoir s'était transformé en désespoir, leur joie en chagrin, leur vie paisible en combat. Elle souffrait avec les cœurs meurtris, pris dans les griffes d'acier de l'Affliction de la douleur et du Désespoir.

Et alors que l'âme était là à réfléchir, à souffrir et à douter de la justice de la loi divine qui relie toutes les forces du monde, elle chuchota à l'oreille du silence:

«Derrière toute cette création, il y a l'éternelle Sagesse qui donne naissance à la colère et à la Destruction, mais aussi à l'imprévisible beauté.

«Car le feu, le tonnerre et les tempêtes sont à la Terre ce que la haine, l'envie et le mal sont au coeur humain. Tandis que la nation affligée emplissait le firmament de ses gémissements et de ses lamentations, la Mémoire a rappelé à mon esprit tous les avertissements, les calamités et les tragédies qui se sont déroulés sur la scène du Temps.

«J'ai vu l'Homme, tout au long de son histoire, ériger des tours, des palais, des cités et des temples à la surface de la Terre, et j'ai vu la Terre retourner sa fureur contre eux et les engloutir en son sein.

«J'ai vu les hommes puissants bâtir des châteaux imprenables et j'ai observé les artistes en décorer les murs de leurs peintures, puis j'ai vu la Terre ouvrir grande la bouche pour avaler tout ce que la main habile et l'esprit lumineux du génie avaient façonné.

«Alors j'ai su que la Terre est comme une belle mariée, qui n'a nul besoin de bijoux d'orfèvre pour rehausser sa beauté, mais se contente de la verte parure des champs, des sables dorés des rivages et des pierres précieuses des montagnes.

«Mais l'Homme, dans sa divinité, je l'ai vu debout tel un géant au milieu de la colère et de la Destruction, narguant l'ire de la Terre et la fureur des éléments.

«Tel un pilier de lumière, il se dressait parmi les ruines de Babylone, de Ninive, de Palmyre et de Pompéi, et tandis qu'il se dressait, il chantait le chant de l'Immortalité:

«Que la Terre prenne ce qui lui appartient,

car moi, l'Homme, je n'ai pas de fin».

Khalil Gibran, «De la divinité de l'Homme», dans **La voix de l'éternelle sagesse**.

(...) Mais, afin que vous compreniez ma parole du bien et du mal, je vous dirai ma parole de la vie et de la coutume de tout ce qui est vivant. J'ai suivi ce qui est vivant, je l'ai poursuivi sur les grands et sur les petits chemins, afin de connaître ses coutumes. Lorsque la vie se taisait, je recueillais son regard sur un miroir à cent facettes, pour faire parler son œil. Et son œil m'a parlé. Mais partout où j'ai trouvé ce qui est vivant, j'ai entendu les paroles d'obéissance. Tout ce qui est vivant est une chose obéissante. Et voici la seconde chose : on commande à celui qui ne sait pas s'obéir à lui-même. C'est là la coutume de ce qui est vivant.

Voici ce que j'entendis en troisième lieu : commander est plus difficile qu'obéir. Car celui qui commande porte aussi le poids de tous ceux qui obéissent, et parfois cette charge l'écrase : – Dans tout commandement j'ai vu un danger et un risque. Et toujours, quand ce qui est vivant commande, ce qui est vivant risque sa vie. Et quand ce qui est vivant se commande à soi-même, il faut que ce qui est vivant expie son autorité et soit juge, vengeur, et victime de ses propres lois. D'où cela vient-il donc ? Me suis-je demandé. Qu'est ce qui décide ce qui est vivant à obéir, à commander et à être obéissant, même en commandant ? Écoutez donc mes paroles, ô sages parmi les sages ! Examinez sérieusement si je suis entré au cœur de la vie, jusqu'aux racines de son cœur ! Partout où j'ai trouvé quelque chose de vivant, j'ai trouvé de la volonté de puissance ; et même dans la volonté de celui qui obéit j'ai trouvé la volonté d'être maître. Que le plus fort domine le plus faible, c'est ce que veut sa volonté qui veut être maîtresse de ce qui est plus faible encore. C'est là la seule joie dont il ne veuille pas être privé. Et comme le plus petit s'abandonne au plus grand, car le plus grand veut jouir du plus petit et le dominer, ainsi le plus grand s'abandonne aussi et risque sa vie pour la puissance.

C'est là l'abandon du plus grand : qu'il y ait témérité et danger et que le plus grand joue sa vie. Et où il y a sacrifice et service rendu et regard d'amour, il y a aussi volonté d'être maître. C'est sur des chemins détournés que le plus faible se glisse dans la forteresse et jusque dans le cœur du plus puissant – c'est là

qu'il vole la puissance. Et la vie elle-même m'a confié ce secret : « Voici, m'a t-elle dit, je suis ce qui doit toujours se surmonter soi-même. « À vrai dire, vous appelez cela volonté de créer ou instinct du but, du plus sublime, du plus lointain, du plus multiple : mais tout cela n'est qu'une seule chose et un seul secret. « Je préfère disparaître que de renoncer à cette chose unique, et, en vérité, où il y a déclin et chute des feuilles, c'est là que se sacrifie la vie – pour la puissance ! « Qu'il faille que je sois lutte, devenir, but et entrave du but : hélas ! celui qui devine ma volonté, celui-là devine aussi les chemins tortueux qu'il lui faut suivre ! « Quelle que soit la chose que je crée et la façon dont j'aime cette chose, il faut que bientôt j'en sois l'adversaire et l'adversaire de mon amour : ainsi le veut ma volonté. « Et toi aussi, toi qui cherches la connaissance, tu n'es que le sentier et la piste de ma volonté : en vérité, ma volonté de puissance marche aussi sur les traces de ta volonté du vrai !

« Il n'a assurément pas rencontré la vérité, celui qui parlait de la « volonté de vie », cette volonté – n'existe pas. «Car : ce qui n'est pas ne peut pas vouloir ; mais comment ce qui est dans la vie pourrait-il encore désirer la vie ! «Ce n'est que là où il y a de la vie qu'il y a de la volonté : pourtant ce n'est pas la volonté de vie, mais – ce que j'enseigne – la volonté de puissance. « Il y a bien des choses que le vivant apprécie plus haut que la vie elle-même ; mais c'est dans les appréciations elles-mêmes que parle – la volonté de puissance ! » Voilà l'enseignement que la vie me donna un jour : et c'est par cet enseignement, ô sages parmi les sages, que je résous l'énigme de votre cœur. En vérité, je vous le dis : le bien et le mal qui seraient impérissables – n'existent pas ! Il faut que le bien et le mal se surmontent toujours de nouveau par eux-mêmes. Avec vos valeurs et vos paroles du bien et du mal, vous exercez la force, vous, les appréciateurs de valeur : ceci est votre amour caché, l'éclat, l'émotion et le débordement de votre âme. Mais une puissance plus forte grandit dans vos valeurs, une nouvelle victoire sur soi-même qui brise les œufs et les coquilles d'œufs.

Et celui qui doit être créateur dans le bien et dans le mal : en vérité, celui-là commencera par détruire et par briser les valeurs. Ainsi la plus grande malignité fait partie de la plus grande bénignité : mais cette

bénignité est la bénignité du créateur. – Parlons-en, ô sages parmi les sages, quoi qu'il nous en coûte ; car il est plus dur de se taire ; toutes les vérités que l'on a passées sous silence deviennent venimeuses. Et que soit brisé tout ce qui peut être brisé par nos vérités ! Il y a encore bien des maisons à construire !

– Ainsi parlait Zarathoustra.

F.Nietzsche**, «De la victoire sur soi-même», in **Ainsi Parlait Zarathoustra.

Remerciements

Je remercie beaucoup ma directrice de thèse Madame Cuillerai Marie pour ses conseils précieux et sa disponibilité permanente.

Je remercie particulièrement Monsieur Kullashi Muhammadin et Monsieur Vauday Patrick pour leurs conseils et leurs enseignements qui m'ont aidée à diriger ma recherche.

Je remercie tous les professeurs de philosophie de l'université Paris VIII, qui m'ont accueillie et surtout pour la qualité des enseignements dispensés.

Je remercie tous les membres de l'école doctorale Pratiques et théories des sens, pour leur grand souffle et leur soutien sans failles.

Je remercie tous les bibliothécaires d'avoir supporté mes retards quant aux ouvrages empruntés.

Je remercie mes élèves qui m'ont permis d'entamer des débats philosophiques riches, qui me permettent sans cesse d'avoir une vision nouvelle de l'enseignement de la philosophie.

Je remercie ma famille pour son amour et son soutien continus qui me donnent toujours le souffle de poursuivre ma recherche.

Un grand merci à deux amis qui étaient là quand j'avais besoin de me relever: Douffiagues Françoise et le cher défunt Michael.

Pendant quelques moments de doute, il était là: Arnaud. Merci.

Dédicace

À tous ceux qui luttent dans le monde, toute forme de lutte pour une cause juste, pour l'égalité, pour l'humanité, pour la vie...un jour peut-être la lumière jaillit de ces entrailles obscures et le printemps deviendra cette saison éternelle...pour tous les Hommes...

à l'âme de mon père...à ma mère...à mon frère... à toute ma famille.

Résumé

Le paradigme Foucaldien de contre-conduite à l'épreuve des printemps arabes.

L'idée directrice de ce travail est de fournir une analyse en termes philosophiques de la dimension politique des mouvements sociaux qui ont émané des "printemps arabes". L'approche retenue consiste à identifier l'innovation de pratiques politiques que marquent certaines formes de mobilisation, au-delà des représentations qu'elles véhiculent ou dont elles héritent. Le cadre d'analyse reprend les concepts foucaldiens de la gouvernementalité, de subjectivation et de contre-conduite, pour faire ressortir une capacité politique des sujets, en dehors des institutions qui la norment.

L'agir politique qui s'est manifesté dans ces mobilisations, apparaît bien souvent diminué par des cadres théoriques qui en confinent la forme aux pratiques définies par l' espace institutionnel de l'action politique des gouvernés. Le cas retenu pour exposer cette mise au jour est celui de la société civile tunisienne contemporaine au moment des dits «Printemps arabes». L'ambition de la thèse est d'éclairer une situation qui se documente difficilement, et de prendre le parti optimiste d'identifier les formes actuelles de résistance et d'engagement démocratiques.

Faire fonctionner **le thème des contre-conduites repéré par Michel Foucault dans la pratique pastorale de l'Église comme un paradigme de résistance contemporain suppose plusieurs opérations.** D'une part, prendre la mesure de l'écart entre les temporalités historiques mobilisées, mais aussi celui des espaces culturels: celui du pastorat chrétien et celui du "Califat après la mort du prophète". En explorant cet épisode de la chrétienté (que Foucault utilisera pour analyser l'émergence de nouveaux pouvoirs et de nouvelles manifestations de l'État-gouvernementalité), il nous est apparu possible de récupérer ces outils rendus disponibles par Foucault pour explorer un champ jusque là , sinon «vierge», du moins «fermé» et difficilement «accessible» en terme de pratiques politiques, celui de la religion musulmane. D'autre part, nous repérons quelques pratiques politiques ou contre-conduites que les événements dits des «printemps arabes» ont permis de 'dénuder', de 'dévêtir'. Ce qui nous a donné à voir une nouvelle réalité liée à tout ce qui a précédé, c'est cette mise en évidence de la dimension politique de pratiques et de représentations contemporaines pensées comme des contre-conduites, qui supposait alors une délimitation ferme de l'actualité tunisienne évaluée.

Nous avons alors opté pour une démarche généalogique en nous laissant guider par la méthodologie Foucaldienne, pour n'évoquer que les lignes de ruptures,

les événements qui ont fait basculer les choses, ceux qui ont créé des situations de crise et qui font sans cesse un «éternel retour» .

En réalité et en parallèle avec ce paradigme des contre-conduites, un autre schème n'a cessé de s'imposer tout au long de notre recherche, celui de l'individu, du sujet, de la subjectivité. Ce qui travaille **le processus de désubjectivation et de subjectivation**,ce sont surtout ces convulsions, ces transformations et ces métamorphoses que l'individu ne cesse de subir, de rejeter, d'assumer ou de réactiver, en essayant de s'accrocher à son identité, à sa dignité. Et c'est dans un processus de lutte permanente que la problématique de la conduite et de la gouvernementalité de soi éclaire le présent tunisien. La direction de soi ne profite cependant en aucun cas à l'individu lui-même mais à la machination du pouvoir qui transforme les individus en simples outils qui subissent les rouages et les stratégies mis en place, volontairement ou involontairement. Par quelles modalités d'assujettissement et de subjectivation, à un certain moment de leur histoire les stratégies du pouvoir intègrent le quotidien des sujets ? Nous avons ainsi convoqué une autre question, celle de La Boétie, pour tenter de faire ressortir les effets sur le corps, de l'habitude, de cette " seconde nature " qui placent la question de l'obéissance et de la désobéissance au coeur de l'attitude de la contre-conduite. ?

Placé en **prologue** de la thèse, **le Discours de La Boétie** vise à éclairer la deuxième partie de la thèse, celle où le développement théorique d'un paradigme des contre-conduites se confronte au printemps tunisien.

C'est précisément dans ***le Discours de la Servitude Volontaire* que nous allons chercher les premiers signes de l'obéissance**, diagnostiqués par La Boétie dans un constat amer et terrible: l'Homme s'asservit volontairement ou se laisse asservir volontairement dans une attitude digne d'un «suicide» conscient et collectif. Il nous permet de reprendre la question des **technologies de pouvoir**. Là où Foucault insiste sur **l'aveu** et la **confession**, il éclaire aussi l'enjeu de **l'obéissance aveugle** comme situation limite d'une gouvernementalité de soi conduisant à la négation de soi. Nous éclairons les technologies de pouvoir par une gouvernementalité de soi désubjectivante, avec la conceptualisation d'Étienne De La Boétie en proposant une analyse de la **surobéissance**. Dans l'excès mis au jour, se révèle aussi l'envers d'une conduite de soumission, et nous retrouvons la liaison dialectique que Foucault a mis en lumière dans les formes de la gouvernementalité. **Pas d'assujettissement sans subjectivation**. Y-a-t-il là une limite psychologique franchie par l'individu vis-à-vis de soi, quelque chose qui sonne comme une alerte et lui rappelle à une vérité et son courage. Une **vérité à la fois éthique et politique** ?

De la désobéissance civile à la figure du révolté, le fonctionnement du ***triptyque obéissance, surobéissance et désobéissance, est alors confronté à la conceptualisation de la contre-conduite.**

Faisant retour aux stratégies du présent, nous interrogeons la matière historique des contre-conduites, la faveur de leur mise en mouvement. R**évolution, insurrection? N'est-ce pas toujours ce qui p**ermet aux sujets de récupérer l'espace politique et de le conserver le temps de l'événement. Nous le verrons à travers **l'exemple de la dictature évincée en Tunisie** par une foule révoltée, par un peuple qui « voulait la vie » et surtout dans un premier temps « le pain et la liberté », et comment il réussit à briser les chaînes de la dictature qui a duré cinquante quatre ans environ. Mais nous verrons aussi l'autre visage de la révolution, résumé dans ****l'Aufklärung*** de Kant, commenté par Foucault, qui nous précise que ce n'est pas l'événement lui-même de la révolution qui est important, mais ce qui se passe aux alentours. Ce sont ces spectateurs qui visionnent le spectacle révolutionnaire et qui reprennent, à leur tour, la scène pour réaliser leurs désirs fantasmagoriques. C'est cet arrière-plan, cette antichambre de l'événement révolutionnaire révélées par Kant et reprises par Foucault, qui seront notre champ d'intelligibilité pour analyser la ***révolution tunisienne et les insurrections arabes qui se sont déroulées entre 2010 et 2011**.

IL ressort de ces insurrections ***le phénomène du religieux,** dans son récit le plus sophistiqué et le plus moderne, avec les mouvances fanatiques et hérétiques et qui vont évincer ce dont le peuple avait envie de changer et prendre de l'ampleur sur la scène internationale, dans une apparition spectaculaire et tragique. Nous tenterons alors de chercher des explications, toujours en relation avec les sujets en général et les individus actants. Qu'est-ce qui pourrait pousser un individu à adhérer à ces mouvances ? Notre réponse sera confortée par des **analyses psychanalytiques**[1], car ce sont les seules pistes qui nous permettront de voir les choses de façon profonde. Nous ***invoquons aussi le passé à travers des événements clefs et des épisodes très significatifs pour tenter d'expliquer l'attitude des sujets aujourd'hui par rapport à l'expérience fondatrice de l'islam**.

En dépit de ces conduites stagnantes et réductrices de **la vision théologico-politique**, nous invoquons aussi des contre-conduites et des conduites qui ont tissé les couleurs des **printemps arabes**. Ces catalyseurs peuvent jouer aujourd'hui comme des « retours », comme des éléments qui réactivent le processus déjà entamé mais coupé par la présence insistante d'une vision religieuse excluant la portée émancipatrice d'un mouvement de desserrement du pouvoir existant. Là encore, l'ombre portée de la pastorale

1 Nous utilisons les analyses psychanalytiques de Fathi Benslama, dans ses livres, entre autres *la psychanalyse à l'épreuve de l'islam, soudain la révolution, un désir furieux de sacrifice*, etc.

et des contre-conduites, nous rappelle **à l'intérieur de la civilisation arabo-musulmane** qu'une période allant jusqu'au XIII ème siècle, au moins, valorisait une discursivité de la raison minoritaire qui fleurissait en savants, médecins, philosophes, etc. **Nous soutenons alors l'idée que ces « printemps arabes » sont encore possibles aujourd'hui.** La **réminiscence de ces pensées et ces visions politico-religieuses éclaire l**a laïcisation de la société tunisienne contemporaine et la place qu'y tient la démocratie.

Et comme Michel Foucault a fait de la trame de la pastorale chrétienne, un support, un réseau de pouvoirs et un noyau pour toute la gouvernementalité moderne, nous verrons alors que l'**expérience fondatrice de l'islam** est traversée d'une mémoire collective des conduites, des comportements, des décisions, des attitudes, des goûts, des propos, des silences...du prophète, en vue de leur reproduction scrupuleuse dans tous les contextes historiques. **Des mouvements de contre-conduites vont donc constituer un champ d'intelligibilité et un principe de mise en relation, comme un réseau de la naissance de la gouvernementalité moderne et de tous les champs de bataille des stratégies du pouvoir**. Nous invoquons, entre autres, deux figures qui font leur « retour » en analogie avec la figure du pastorat.

Deux figures qui sont « **étrangement inquiétantes** » de par la complexité de leurs pensées : ***Averroès et Ibn Arabi**. Le premier, tout en détruisant le cogito cartésien, il nous disait déjà : « *ça pense en moi* », il faisait apparemment, le contexte l'oblige, de la raison, de la philosophie, une voie unique pour accéder à la Révélation. Mais en réalité, il procédait déjà à la destruction du paradigme rationnel et ouvrait déjà un espace potentiel pour un intellect matériel désignant *« la puissance humaine intrapsychique de réception de l'universel »*[2]. C'est cette idée de l'intellect universel qui lui valait à l'époque un ensemble de critiques hostiles et virulentes.

Le deuxième(Ibn Arabi), en suivant une voie mystique, mais différente de ses compatriotes, il verra dans le Texte coranique, grâce à un travail sublime de la langue, un langage philosophique qui transcende « le Dieu des religieux », pour accéder à une pensée universelle dans laquelle Dieu est ce premier « moteur » et en accédant à un niveau sublime du langage, il nous explique l'univers de façon objective, qui est compatible avec la science actuelle. Sans exclure plein d'autres penseurs, philosophes et historiens qui ont procédé à des travaux colossaux sur la Raison, ces deux philosophes résument à eux déjà, sans oublier les autres penseurs et philosophes, une pensée arabe ou de langue arabe, basée essentiellement sur la raison depuis déjà au moins le IX ès.

La raison était alors constitutive des lumières arabes du IX ème jusqu'au XIII ou XIV ès au moins, mais sans oublier qu'il s'agit aussi à l'intérieur de ce discours autour de la raison, de la naissance d'un autre discours qui déconstruisait déjà la raison, comme ce

2 Jean Baptiste Brenet, *Je Fantasme, Averroès et l'espace potentiel,* éd. Verdier, 2017. p.22.

lui d'Averroès[3], dont la thèse de l'intellect universel et sa reconstitution d'une pensée du corps et autour de ce que Jean Baptiste Brenet[4] appelle le « je fantasme » constituent une autre trame, un envers à ce paradigme rationnel par opposition à la Révélation.

On précisera donc un point important concernant ces prémisses qui déconstruisaient déjà le sujet[5] en tant que porteur d'un discours rationnel et qui a été réellement critiqué dans la critique Foucaldienne de la critique kantienne des Lumières occidentales. Car Foucault substitue à ce long règne de la raison dans la constitution du Sujet moderne[6], en destituant le Sujet lui-même comme adresse universelle, l'idée d'une conduite de soi par soi, en ayant **le courage de penser par soi-même** et de se soucier de soi, comme alternative et dont l'origine se trouve dans la pratique éthique grecque.

C'est dans ce sens aussi que nous parlerons de **la parrêsia éthique et philosophique** érigée par Foucault comme une alternative actuelle à la démocratie. Et dans le cas de ces Lumières médiévales arabes, il ne s'agit donc plus aujourd'hui de privilégier ce discours de la Raison qui a certes constitué l'origine de ces réels printemps arabes, qui a bien eu lieu, mais dans le contexte actuel, on suggère avec Foucault de nouvelles alternatives dans notre partie intitulée « **Des possibilités de contre-conduites conjuguées au présent** », et qui se résument ainsi : le souci de soi, la parrêsia, l'amitié, la démythologisation de l'exégèse, une paix perpétuelle, l'adresse universelle, la piste du langage et de la langue, etc. et dont les origines proviennent aussi de ces Lumières lointaines et on doit procéder à une réactivation du processus ici et maintenant. L'idée de la positivité de la démarche archéologique de Foucault nous guide bien dans ce sens, dans la mesure où Foucault secoue les règles à partir desquelles le sujet s'est constitué et procède à la critique de l'épistémologisation de la science et de l'idéologie selon le modèle d'Althusser[7]. Dans sa démarche archéologique, Foucault reprend par

3 Avicenne aussi avant lui.

4 Jean Baptiste Brenet, *Averroès l'inquiétant*, éd. Les Belles Lettres, 2017 et *Je Fantasme, Averroès et l'espace potentiel*, Verdier, 2017.

5 *Interroger l'actualité avec Michel Foucault : Téhéran 1978/Paris 2015*, Broché – 1 mars 2018.

6 Frédéric Rambeau, *Les secondes vies du sujet, Deleuze, Foucault, Lacan*, éd, Hermann philosophie, 2016.

7 La volonté de Savoir est une critique fondamentale vis-à-vis du du modèle de l'idéologie tel qu'il est conçu par Althusser.

exemple positivement ce qui constitue alors des entraves épistémologiques, comme l'erreur, l'obstacle et le problème et leur attribue, tout en les valorisant, un rôle positif, en les considérant comme des conditions stimulantes de la constitution d'une science possible[8].

Aussi, considérons-nous ces envers des dernières révolutions et ces impasses qui ont désorienté ces insurrections populaires des dits « printemps arabes », à l'instar de ces éléments qui ont constitué l'expérience fondatrice de l'islam, comme **des foyers de l'émergence de véritables contre-conduites**. Car, si le regard pourtant critique et visionnaire de Foucault sur la Révolution iranienne[9], ce qu'il nommait alors « une poudrière appelée islam »[10] était longuement évincé par certains critiques de l'époque, il s'avère aujourd'hui pertinent de se pencher sur cette question de la spiritualité telle qu'elle est conçue par Foucault et qu'il proposait comme brèche, comme piste de s'unir pour se soulever contre les régimes les plus despotiques, comme celui du Shah de l'Iran[11]. Mais dans sa version actuelle, l'islam peut être lu comme une piste de mobilisation spirituelle des peuples contre la dictature, mais sans tomber forcément dans cet angle sombre de la religion que nous pointons comme une conduite excessive et extrême, qui trouve d'ailleurs son origine dans les stratégies et les rouages du pouvoir et non dans une spiritualité unificatrice, provenant de la religion.

Et comme le précisent bien Alain Brossat et Alain Naze dans leur livre *Interroger l'actualité avec Michel Foucault*[12], en reprenant les articles et les entretiens de Foucault concernant la Révolution iranienne, il faut « *renoncer à plaquer sur cet «espace autre» les analyses empruntées au fonds de commerce du républicanisme laïc, athée, « matérialiste »*, car en réalité, *« Le facteur religieux n'y apparaît pas comme un élément d'arriération, d'aliénation, destiné à entretenir l'esprit de soumission des masses et à leur procurer de bien illusoires consolations, un «opium du peuple». La* ***religion*** *se présente au contraire comme ce* ***foyer****,* ***ce milieu dans lequel prend corps***

8 Claude Olivier Doron, séminaire, «à la recherche d'un continent perdu», dans le projet archéologique de Michel Foucault, dirigé par Orazio Irera. Paris VIII.

9 LE CHEF MYTHIQUE DE LA REVOLTE DE L'IRAN CORRIERE DELLA SERA, VOL. 103, N° 279, 26 NOVEMBRE 1979, PP. 1-2 CORRESPONDANCE DITS ET ECRITS : TOME III, TEXTE N° 253. MICHEL FOUCAULT ET L'IRAN LE MATIN, N° 647, 26 MARS 1979, P. 15 CORRESPONDANCE DITS ET ECRITS : TOME III, TEXTE N° 262.

10 UNE POUDRIERE APPELEE ISLAM CORRIERE DELLA SERA, VOL. 104, N° 36, 13 FEVRIER 1979, P. 1 CORRESPONDANCE DITS ET ECRITS : TOME III, TEXTE N° 261.

11*la religion chiite] est aujourd'hui ce qu'elle a été plusieurs fois dans le passé ; la forme que prend la lutte politique dès lors que celle-ci mobilise les couches populaires. Elle fait de milliers de mécontents, de haines, de misères, une force»* Michel Foucault, *Dits et écrits* II, 1976-1988 (désormais cité : DE II), Paris, Gallimard, 2001, « Téhéran: la foi contre le chah », p. 688.

12Déjà cité.

la résistance du peuple à son oppression par un pouvoir despotique[13]. *La religion est le creuset de la résistance d'un peuple à une «modernisation» laïque si brutale et si peu soucieuse des fondements culturels de l'existence populaire, en Iran, qu'elle apparaît aux yeux de tous comme indissociable du despotisme »[14].* Il devient clair, à l'expérience des événements iraniens, dit Foucault, que, dans ce pays, *«c'est la religion chiite qui constitue le vrai principe de la conscience nationale».*

Ainsi, ce qui constitue pour Foucault l'objet fascinant, dans le soulèvement iranien, c'est moins la religion comme idéologie ou grand discours de capture de la masse que la religiosité des foules comme subjectivité partagée et moteur de leur mobilisation. Elle est ce qui donne voix au peuple en leur permettant d'éprouver l'intolérable. Elle est le moteur de la révolte, elle nourrit les voix rebelles en s'incarnant dans une spiritualité politique.[15]

Foucault a été donc l'un des premiers à comprendre en France, à l'occasion des événements iraniens, que l'Islam, ce n'est «pas seulement une religion, mais un mode de vie, une appartenance à une histoire et une civilisation» et, du coup, au niveau global, « une poudrière à l'échelle de centaines de millions d'hommes»

Nous faisons alors l'hypothèse qu'un islam second[16] est resté historiquement en suspens, en réserve et son avènement a été différé, il demeure toujours en devenir, il est sans cesse à venir et c'est pourtant lui qui porte l'horizon de l'adresse universelle, laquelle s'assimile à une promesse humaine de tolérance et de vie commune. C'est que dans le Coran, l'instance esthétique entrait en tension avec l'instance exégétique. La première magnifiait la lettre comme signifiant, et en cela nourrissait le symbolique et l'imaginaire, notamment par la psalmodie et la calligraphie. Tandis que l'instance exégétique guettait la clarté du sens, là où se rencontrent l'indécidable, l'équivoque et l'étrange. Cette instance avait pour horizon le primat du signifié, dont la cristallisation aidait à capturer le sens voué à une fonction pratique destinée à agir sur le réel. Et c'est la tension entre ces deux instances qui structurait les individus par l'intermédiaire de leur relation avec le Livre.

Dans ses carnets de Vincennes 1970, ses dernières notes, ses fiches de lecture(1963-1970), brouillons (1963-1966), cours à Tunis, Foucault semble préparer un grand nou-

13 Je souligne en gras.

14 Alain Brossat, Alain Naze, *Interroger l'actualité avec Michel Foucault - Téhéran 1978 / Paris 2015.éd. ETEROTOPIA FRANCE.*

15 Ibid.

16 Mohamed Arkoun, *Pour une critique de la Raison islamique*, 1984.

veau projet archéologique pour restructurer la pensée, les signes de la pensée dans laquelle « Penser est hors de tout cogito » et que la positivité consiste à ressaisir le « ça » de la pensée, tout en sortant de ce rapport sujet-objet, comme champ de savoir-connaissance et où les limites constituent toutefois un champ de possibilités. Un projet généalogique dans lequel l'origine est pure transgression (Nietzsche) et une réaction à ces sujets limites portés par la biologie[17].

C'est pourquoi ce détour par les Lumières médiévales ne constitue pas pour nous une façon d'ériger la raison et le sujet comme clefs pour une éventuelle conduite ici et maintenant, mais il s'agit juste de montrer que ce qui a constitué une limite, un obstacle ou un problème à cette époque, peut aujourd'hui, dans une démarche de positivité, être un champ de possibilités, des catalyseurs de réactivation pour donner naissance à un processus de transgression des éléments-frontières imposés par le système idéologique mis en place.

Les nouveaux types de lutte? Les nouvelles fonctions de l'intellectuel singulier plutôt qu'universel? Les nouveaux modes de subjectivation sans identité plutôt qu'identitaires? C'est la triple racine actuelle des questions: que puis-je? Que sais-je? Que suis-je? Quelle est notre vérité aujourd'hui? Quels pouvoirs faut-il affronter et quelles sont nos capacités de résistance? Chaque mutation sociale ne s'accompagne-t-elle pas de de mouvement de reconversion subjective avec ses ambiguïtés et ses potentiels?

Si le pouvoir est constitutif de vérité, comment concevoir un « pouvoir de la vérité » qui ne serait plus vérité de pouvoir, une vérité qui découlerait des lignes transversales de résistance et non plus des lignes intégrales de pouvoir ? Comment donc franchir la ligne ?

Quant à ces nouvelles possibilités de contre-conduite conjuguées au présent, elles se résumeront en des attitudes de **lutte pour une subjectivité** et qui passeront par une résistance aux deux formes actuelles d'assujettissement, l'une qui consiste à nous individuer d'après les exigences du pouvoir, l'autre qui consiste à attacher chaque individu à une identité sue et connue, bien déterminée une fois pour toutes. **La lutte pour la subjectivité se présente alors comme droit à la différence, et droit à la variation, à la métamorphose.**

17 Cours de Tunis, Michel Foucault a enseigné en Tunisie de Septembre 1966 à l'été 1968. Outre son enseignement au département de philosophie à la faculté des lettres et des sciences humaines de Tunis, il a fait un cours public au sein de la même institution et donné des conférences au club Tahar Haddad et au centre de recherches(CERES). C'est aussi durant ce séjour tunisien, dans sa maison de Sidi Bousaïd, qu'il écrivit son livre Archéologie du Savoir, paru en 1969.

Pour expliciter concrètement la logique de notre démarche, nous avons reformulé dans un premier temps une **hypothèse**, à la lumière de notre lecture du *Discours* de **La Boétie**, en disant que l'individu est résigné à l'obéissance et il est le seul responsable de cette attitude, dans la mesure où son habitude quotidienne et ses gestes quotidiens d'obéir commencent à lui paraître comme enracinés en lui, comme une seconde nature. Nous avons donc écarté la figure du tyran, accusé toujours comme l'origine et le faiseur de cette obéissance. Mais, cette hypothèse nous conduit donc à une responsabilisation de l'individu et pour échapper à cette obéissance, c'est donc à l'individu de faire ce travail sur soi et pour soi : c'est à l'individu de réviser ses habitudes et les changer, c'est à l'individu d'exploiter cette « *potentia* » en lui pour la transformer en un « *potestas* » sur soi et non sur autrui.

C'est aussi à l'individu d'examiner son regard et de palper « le visible et l'invisible » pour pouvoir capturer de nouveaux angles de vision qui lui échappent. Et c'est aussi à l'individu de « devenir celui qu'il est », de se soucier de lui-même, de se connaître et de faire ce constat d'ignorance que faisait déjà **Socrate** quant à l'attitude d'Alcibiade.

Ainsi, nous invoquons **Merleau-Ponty**, **Hobbes**, **Spinoza** et **Nietzsche** pour proposer ces premières brèches que l'individu doit entreprendre pour devenir un individu à *parte ante*. Toutefois, il existe aussi une limite à ne pas franchir dans cette attitude de l'individu moderne proscrite par le pacte social qui nous oblige à obéir, à faire société, à signer le contrat pour vivre ensemble. Cette limite ne doit cependant pas dépasser les termes de ce contrat que nous avons signé : certes nous avons signé un pacte social comme un dépassement de l'anarchie et du chaos, mais nous avons signé pour des lois supposées justes et pour une justice sociale, mais nous pouvons toujours revenir en arrière et rompre les termes de ce pacte, une fois les conditions ne sont pas remplies par tous les signataires, ceux qui nous gouvernent. Une limite serait donc à ne pas franchir. **Frédéric Gros** nous le rappelle, c'est dans cette obéissance aveugle, qui devient petit à petit une surobéissance que nous perdons nos chances de lutte et nous sommes pris dans l'enclave du système. Et cette fois, l'alternative serait dans la désobéissance civile, la dissidence, l'insurrection, la révolution et toute forme de lutte pour reprendre les choses en main et relancer un processus responsable, loin de toute tentative d'intimidation qui nous rappelle que notre devoir est celui d'obéir et que la désobéissance est significative de dérèglement, voire de chaos.

Pour examiner cette situation concrètement, nous prenons l'exemple des insurrections arabes, précisément, la première terre de ces événements des dits « printemps arabes », la révolution tunisienne de 2010-2011 et nous analysons l'événement à la lumière de *l'Aufklärung* de **Kant**, critiqué par **Foucault**. Nous invoquons aussi les critiques de

Claude Lefort pour faire un parallélisme avec le cas de La Révolution française(*Penser la Révolution française* de **François Furet**), mais aussi de **Tocqueville** et **d'Hannah Arendt** dans leurs analyses de la démocratie en Amérique et des phénomènes du totalitarisme. Il résulte de cet événement après ces analyses critiques le phénomène religieux ou le théologico-politique comme une intrication moderne et sophistiquée des deux sphères. Tout en constatant cette intrication, nous réfléchissons aussi aux limites de ce triomphe de la rationalité politique moderne en puisant notre réflexion dans les analyses visionnaires et profondes de **Foucault** suite à la Révolution iranienne et qui voit dans cette religion, en dépit de toutes les accusations « démocratiques » occidentales un foyer de force, une force spirituelle majeure pour contrer les dictatures politiques. Nous invoquons alors le travail critique d'**Alain Brossat et Alain Naze**, intitulé « *Interroger l'actualité avec Michel Foucault* ».

En analysant ensuite le paradigme de contre-conduite tel qu'il apparaît à **Foucault** dans le Pastorat chrétien et ce qu'il en déduit pour l'institutionnalisation de la gouvernementalité moderne, nous tentons le geste pour examiner quelques événements catalyseurs dans le déroulement du récit de l'Islam pour comprendre le présent. Et il en suit une conséquence importante qui reprend notre constat initial concernant l'attitude de l'individu que nous reformulons ainsi en utilisant l'expression du psychanalyste **Fathi Benslama** « une guerre ou une crise des subjectivités au sein de l'islam ». La constitution libidinale de la communauté islamique a empêché toute manifestation de l'individu à part entière et il agonise sans cesse dans ce corps collectif, en traînant les stigmates de la domination d'une gente masculine qui ne cesse de prohiber et d'interdire à l'individu en tant que tel et au corps en tant que Soi (le corps féminin en particulier) tout écart en dehors de ce que ces oulémas masculins ont pu interpréter, loin de ce geste initial de ce « harf »(lettre) et de ce « iqr'a » (lis) que le prophète a croisés apparemment cette nuit, lors de sa réception du message divin.

Dans ce processus de subjectivation agonisant et dans cette illusion religieuse, le sujet éprouve une angoisse de devenir inauthentique, quelqu'un d'autre, pris dans ce mouvement d'altérité et dans cette rencontre avec l'autre, avant de rencontrer l'Autre. Tous ces visages de l'autre vont-ils le rendre étrange à soi ? La pression véhiculée déjà par ce corps collectif va prendre en otage cette « enveloppe de l'âme », cette « guerre et cette paix », le corps, l'inquiétant et l'étrange, « l'inquiétante étrangeté », selon les termes de **Freud**. Pour analyser ce volet, nous nous appuyons sur **Freud**, **Lévinas**, **Kierkegaard**, **Ibn Arabi,** et **Fathi Benslama**.

Dans cette crise des subjectivités, nous étudions des cas où le sujet fait irruption et devient lui-même : Averroès et Ibn Arabi.

En nous appuyant à la fin sur *La République* de **Platon**, les dialogues de **Socrate**, Michel **Foucault**, **Deleuze, Kant**, **Mohamed Arkoun**, **Abdelwahab Meddeb**, **Seddik Youssef**, entre autres, nous proposons des possibilités de contre-conduites conjugués ici et maintenant et nous retenons comme alternatives : le souci de soi, la parrêsia, la mystique d'Ibn Arabi, l'amitié, la démythologisation de l'exégèse et une positivité de ces pratiques afin de réactiver le processus pour une meilleure émanation du soi au présent.

Sommaire

- Remerciements…… …… 7
- Dédicace……..8
- Résumé long de la thèse……10
- Introduction……28

- Amorce……21

*La critique des Lumières par Kant et le véritable sens de la Révolution qui réside dans ce qui se passe dans la tête de ceux qui ne la font pas et cet enthousiasme pour la Révolution est signe, selon Kant, d'une disposition morale de l'Humanité qui se manifeste de deux façons: *dans le droit de tous les peuples de se donner la constitution politique qui leur convienne et *dans le principe conforme au droit et à la morale d'une constitution politique telle qu'elle évite, en raison de ses principes mêmes, toute guerre offensive.
*la démarche philosophique de Foucault s'inscrit dans cette lignée critique de Kant, Marx et Nietzsche et dans laquelle la philosophie est nécessairement poésie, forte poésie de ce qui est dit, et qui est aussi bien celle des non-sens que des sens les plus profonds (la lecture de Deleuze nous révèle bien le sens de la philosophie de Foucault). Par exemple, chez Foucault, le rapport de forces excède singulièrement la violence et ne peut se définir par elle, car la violence porte sur des corps, des objets ou des êtres déterminés dont elle détruit ou change la forme, tandis que la force n'a pas d'autres objets que d'autres forces, c'est une «action sur l'action, sur des actions éventuelles, ou actuelles, futures ou présentes».

- Problématisation……21

C'est dans ce sens que nous lisons Foucault et nous essayons de lui dérober quelques indices, quelques clés pour faire des fouilles, à notre tour, et chercher à comprendre l'histoire du présent, sans que le présent ne soit pas forcément compris dans sa dimension temporelle, mais dans sa dimension heuristique, un réseau du passé et un temps à venir, toujours en suspens et dans le but de devenir. Le champ de bataille jadis ouvert par Foucault ne doit pourtant pas être fermé, mais compris et repris. Ainsi, même si l'époque actuelle démystifie de plus en plus l'Homme en lui substituant la machine et son pouvoir grandiose, qui serait un jour capable de remplacer l'Homme, les questions philosophiques ne cessent de voir en l'Homme, depuis l'inscription du Temple de Delphes au «deviens celui que tu es» de Nietzsche, jusqu'au «souci de soi» de Foucault», une des questions les plus épineuses que les philosophes puissent résoudre. Aussi nous regardons la question de l'obéissance et son envers, comme une des questions les plus complexes, concernant cette attitude de l'Homme dans ses relations internes, vis-à-vis de lui-même, mais aussi dans ses relations externes, vis-à-vis de l'autre, du pouvoir, de la société, de l'idéologie, des dogmes, etc.

- Présentation des différentes hypothèses et les différentes possibilités de réponse(plan adopté):

**C'est précisément dans le Discours de la Servitude Volontaire (prologue de la thèse et première partie) que nous allons chercher les premiers signes de l'obéissance, diagnostiqués par La Boétie dans un constat amer et terrible: l'Homme s'asservit volontairement ou se laisse asservir volontairement dans une attitude digne d'un «suicide» conscient et collectif.

**l'Église va donc jouer ce rôle de médiation entre les chrétiens et Dieu, en transfigurant Dieu sur terre dans une relation de soumission totale des «brebis» au pasteur, qui veille sur son troupeau. Comme Dieu veille sur l'humanité, il se doit de remettre les brebis égarées en droit chemin et aider les autres au repentir et à la bonne conduite. Le bon pasteur est donc celui qui conduit les âmes vers le salut divin. Michel Foucault fait de cette trame de la pastorale chrétienne, un support, un réseau de pouvoirs et un noyau pour toute la gouvernementalité moderne à partir de cette institutionnalisation du pouvoir de Dieu sur terre à travers la figure du pasteur. Il va ainsi faire de ces contre-conduites un champ d'intelligibilité et un principe de mise en relation, comme un réseau de la naissance de la gouvernementalité moderne et de tous les champs de bataille des stratégies du pouvoir.

**Et si l'on considère ce travail de Foucault sur le pastorat chrétien et ces contre-conduites, comment peut-on réutiliser cette stratégie pour aborder **le statut du sujet dans l'islam ? Quel type de processus qui structure et forme le sujet au sein de l'islam ? Comment peut-on nous servir de ces concepts foucaldiens de la gouvernementalité, de la subjectivation et de contre-conduite, pour faire ressortir une capacité politique des sujets ? Et ce, en dehors des institutions qui la norment et de fait la diminuent dans l'espace politique comme dans celui de **la société civile tunisienne contemporaine des dits «Printemps arabes».

**Dans l'espace actuel, nous analyserons les autres visages de l'obéissance et ses différentes manifestations et figures, de la simple obéissance, jusqu'à la soumission totale ou la surobéissance. Mais aussi ses envers qui fonctionnent chaque fois comme une limite franchie par l'individu vis-à-vis de soi, quelque chose qui sonne comme une alerte et lui rappelle son vrai statut d'homme libre et responsable. C'est ce devoir qui l'appelle à «devenir lui-même », à reprendre son soi indélégable pour affronter les événements qui le concernent, qui concernent l'autre et qui concernent le monde. Nous verrons alors le fonctionnement du *triptyque obéissance, surobéissance et désobéissance.

***Nous soutenons alors l'idée que ces « printemps arabes » ont bien existé et qui sont possibles aujourd'hui, à condition que la machine du temps arrête le temps présent et lui soustrait ces années-lumière pour relancer la machine. Concrètement, les mémoires collectives doivent invoquer par réminiscence ces pensées et ces visions politico-religieuses qui ont eu lieu à l'intérieur de la civilisation arabo-musulmane. Car *si les premiers siècles de l'islam étaient marqués par une ouverture remarquable, une altérité comprise, aujourd'hui, des individus s'enferment de plus en plus dans la sphère religieuse ou politique et le regard vers autrui est marqué par la méfiance et la prudence.

**Outre la parrêsia, l'amitié, le souci de soi, l'altérité et la démythologisation du Coran par cette voie métaphorique du langage, nous suggérons avec Deleuze et Foucault, des brèches et des alternatives, ce que nous appellerons des *«possibilités de contre-conduites conjuguées au présent» qui se résumeront en des attitudes de lutte pour une subjectivité moderne et qui passeront par une résistance aux deux formes actuelles d'assujettissement, l'une qui consiste à nous individuer d'après les exigences du pouvoir, l'autre qui consiste à attacher chaque individu à une identité sue et connue, bien déterminée une fois pour toutes. La lutte pour la subjectivité se présente alors comme droit à la différence, et droit à la variation, à la métamorphose.

Un cri lointain ne cesse de retentir comme un écho: le procès de l'individu comme seul responsable de sa soumission-servitude. L'énigme boétienne de la servitude volontaire.

- **D'où nous vient cette attitude d'obéir?……..46**

I- le paradigme de l'obéissance……..50

Pourquoi, autour de nous, tout nous prévient des conséquences de désobéir? Qu'est-ce qui est repoussant dans l'acte de désobéir et pourquoi lui préfère-t-on l'obéissance?
Les nouveaux types de lutte? Les nouvelles fonctions de l'intellectuel singulier plutôt qu'universel? Les nouveaux modes de subjectivation sans identité plutôt qu'identitaires?

I-1-Le triptyque Surobéir, Obéir, Désobéir……50

I- 1-A- obéir……...50
I-1-B- surobéir……..……..57
I- 1-C- la désobéissance civile……...67
I- 1-D-la dissidence……..……70

II-Transferts du pouvoir vers une capacité de résistance des individus……..81

II- 1- Le phénomène de la servitude volontaire……82
II-1- A- Asservissement par habitude……...85
II- 1- B- le conditionnement par le spectacle……89
II- 1- C- une pyramide d'assujettissements……...92

II- 2- une alternative: cesser d'obéir et lutter contre cette «seconde nature»……94

II- 2- A- Potentia/Potestas……..……95
II- 2- B- le devoir d'imaginer l'invisible……..……..98
II- 2- C- «Deviens celui que tu es»……102

III- *l'Aufklärung*: Kant-Foucault……...……....113

III- 1- L'insurrection populaire tunisienne à la lumière de *l'Aufklärung*…….126

III- 2-Penser l'événement…….……..133

III- 3-Le théologico-politique.……..……141

III- 4- La religion comme forme de lutte et de résistance, une «spiritualité politique».....…... …...…...…...…...…...…...…...…....…...…...…...…...…...…...……...154

IV- Le paradigme Foucaldien de contre-conduite.……..170

IV- 1- la conception chrétienne du péché originel, du salut, du rapport à la vérité……...178

IV- 1- A- a- Spécificité du pastorat par rapport à la magistrature grecque……..178

IV-1-B- Le problème de la vérité……..181

IV- 2- contre-conduites au pouvoir pastoral: relation entre l'homme et Dieu non médiatisée……....…..……191
IV- 2-A- l'ascétisme……....…..……191
IV- 2-B- les communautés.……....195
IV-2-C- la mystique……...198
IV-2-D- l'Écriture……..199
IV-2-E- la croyance eschatologique……..……200
IV- 3-Transferts de la parrêsia dans les institutions monastiques. ……....202
IV- 4- la Res-Publica ou la naissance de la gouvernementalité……..206
IV- 4- A- Raison d'État……209

V- Conduites et contre-conduites au sein de l'islam……..219

Que peut-on faire de ces clefs de Foucault? Ce que Foucault n'en a pas fait et ce que l'on en peut faire avec Foucault?

V- 1- La naissance de la communauté: la constitution libidinale d'une masse……..224

V- 2- Une nuit brisée/au bord de l'abîme……...236

V- 3-La crise des subjectivités en islam……..245
V- 4- Un processus de subjectivation agonisant…….252

V- 5- L'«*inquiétante étrangeté*» du corps……..257

V- 6-le sujet, de l'illusion religieuse à l'angoisse de devenir un soi inauthentique……276

V- 7- Exemples de contre-conduites: un sujet en pleine irruption……283
V- 7- A- La théorie de l'altérité et l'axiome psychanalytique chez Ibn Arabi…….283
V- 7- B- Le spectre d'Averroès, un retour éternel……298

V- 8 – Les enjeux politico-religieux dans l'espace actuel……...326
V- 8- A-La question de la démocratie: une question dépassée?……..326
V- 8- B-La condition misérable du tyran; de la cité à l'individu……....343
V- 8- C- Critique de la religion pratique…….345

V- 8-D- Raison islamique/Raison d'État……..352
V- 8- E- Tout est fait de langage: la métaphore coranique……..362

VI- Des possibilités de contre-conduites conjuguées au présent……...371

Que peut-on faire ici et maintenant? Que signifie Penser aujourd'hui? Que puis-je? Que sais-je? Que suis-je? Quelle est notre vérité aujourd'hui? Quels pouvoirs faut-il affronter et quelles sont nos capacités de résistance?

VI- 1- Le souci de soi, comme pratique de désobéissance, comme contre-conduite……..375
VI- 2-Du renoncement à soi à la technologie politique des individus……..389
VI- 3- la *parrêsia*……....*392*

VI-3- A- Parrêsia/démocratie.....402
VI-3-B-La parrêsia éthique et philosophique……..407
VI- 4- L'amitié……...418
VI-5-Une paix perpétuelle, une intelligibilité harmonieuse……..426
VI-6-Remémoration/Réactivation d'un processus printanier qui a bien eu lieu. ……427
VI- 7-L'universalité de l'intellect, une approche mystique d'Ibn Arabi……....441
VI-8-Démythologisation de l'exégèse……449

VI-9- Les « plissements de la pensée», l'émanation du soi au présent : Deleuze-Foucault. ……..461

Épilogue……478

- Bibliographie……519
- Michel Foucault à Tunis. ……..536
- Puzzle de la philosophie islamique……...538
- Lexique ……554
- Index ……559
- Table des matières……..564
- Résumés brefs de la thèse (Français, Anglais, Arabe)..…..……573

Introduction

> *Je soutiens que je peux prédire au genre humain même sans esprit prophétique d'après les apparences et signes précurseurs de notre époque qu'il atteindra cette fin, c'est-à-dire arriver à un état tel que les hommes pourront se donner la Constitution qu'ils veulent et la Constitution qui empêchera une guerre offensive, que dès lors ces progrès ne seront plus remis en question. Un tel phénomène dans l'histoire de l'humanité ne s'oublie plus parce qu'il a révélé dans la nature humaine une disposition, une faculté de progresser telle qu'aucune politique n'aurait pu, à force de subtilité, la dégager des cours antérieurs des événements, seules la nature et la liberté réunies dans l'espèce humaine suivant les principes internes du droit étaient en mesure de l'annoncer encore que d'une manière indéterminée et comme un événement contingent. Mais si le but visé par cet événement n'était pas encore atteint quand bien même la révolution ou la réforme de la Constitution d'un peuple auraient finalement échoué, ou bien si, passé un certain laps de temps, tout retombait dans l'ornière précédente comme le prédisent maintenant certains politiques, cette prophétie philosophique n'en perdrait rien de sa force. Car cet événement est trop important, trop mêlé aux intérêts de l'humanité et d'une influence trop vaste sur toutes les parties du monde pour ne pas être remis en mémoire au peuple à l'occasion de circonstances favorables et rappelé lors de la crise de nouvelles tentatives de ce genre, car, dans une affaire aussi importante pour l'espèce humaine, il faut bien que la constitution proche atteigne enfin un certain moment cette solidité que l'enseignement d'expériences répétées ne saurait manquer de lui donner dans tous les esprits.*[18]

Dans une démarche de philosophie critique, Kant revient sur les Lumières, en les interrogeant et en précisant que ce n'est pas cet aspect grandiose de la révolution qui fait sens, ce n'est pas le drame révolutionnaire lui-même ou ces exploits et cette gesticulation qui l'accompagnent. Ce qui est significatif, c'est la manière dont la révolution fait spectacle, c'est la manière dont elle est accueillie tout alentour par des spectateurs qui n'y participent pas, mais qui la regardent, qui y assistent et qui, se laissent entraîner par elle. L'échec ou la réussite de la révolution ne sont pas signes de progrès ou d'un non progrès. C'est plutôt ce qui existe autour de la révolution, *«cette sympathie d'aspiration qui frise l'enthousiasme»*. C'est ce qui se passe dans la tête de ceux qui ne la font pas et l'enthousiasme pour la Révolution est signe, selon Kant, d'une disposition morale de l'Humanité qui se manifeste de deux façons: *dans le **droit** de tous les peuples de se donner la constitution politique qui leur convienne et *dans le **principe** conforme au droit et à la morale d'une constitution politique telle qu'elle évite, en raison de ses principes mêmes, toute guerre offensive.

18 Kant, *qsq les lumières*, cité par Foucault, ibid.p.1504-1505.

C'est dans cette démarche de philosophie critique et dans cette lignée ouverte par Kant, Marx, Nietzsche et Freud que Foucault place ses recherches philosophiques, dans un corpus déterminé de façon originale, car il s'agit de «discours sans référence»[19], Foucault choisit les mots, les phrases et les propositions de base d'après la simple fonction qu'ils exercent dans un ensemble, autour des foyers diffus de pouvoir et de résistance mis en jeu par un tel ou tel problème[20]. Une fois que le corpus est constitué, c'est le «on parle», comme murmure qui prend telle ou telle allure suivant le corpus considéré.

Paradoxalement, le langage ne se rassemble sur un corpus que pour être un milieu de distribution ou de dispersion des énoncés. Dans cette démarche archéologique, il se peut que Foucault, nous dit Deleuze, fasse moins un discours de sa méthode que le poème de son œuvre précédente, et atteigne au point où la philosophie est nécessairement poésie, forte poésie de ce qui est dit, et qui est aussi bien celle des non-sens que des sens les plus profonds. Et quand Foucault nous déclare qu'il n'a jamais écrit que des fictions, c'est que ses énoncés ressemblent à des rêves, et tout change, comme dans un kaléidoscope, suivant le corpus considéré et la diagonale qu'on trace. Mais Foucault peut dire aussi, de la même manière, qu'il n'a jamais écrit que du réel, avec du réel, car tout est réel dans l'énoncé et toute réalité y est manifeste[21].

Selon Deleuze, Foucault n'a fait et n'a cessé de faire que de voir et d'être fasciné par ce qu'il voyait, ce qu'il entendait et son archéologie se présente sous forme d'une archive audio-visuelle. C'est en un «voyant» que son archéologie ne renvoie pas nécessairement au passé, mais il existe aussi une archéologie du présent, le visible comme l'énonçable sont l'objet d'une épistémologie et non d'une phénoménologie. Le savoir est ainsi un agencement pratique, un «dispositif» d'énoncés et de visibilités. Il n'existe qu'en fonction de 'seuils' très variés, qui marque autant de feuillets, de clivages et d'orientation sur la strate considérée. Outre le seuil épistémologique, d'autres seuils autrement orientés, seuils d'éthisation, d'esthétisation, de politisation, etc. et de ce point de vue, le savoir ne se réduit pas à la science et n'est pas séparable de tel ou tel seuil où il est pris: l'expérience perceptive, les valeurs de l'imaginaire, les idées de

19 François Ewald, cité par Deleuze dans *Foucault*, p.26.éd de Minuit, 1986/2004.

20 Deleuze, *Foucault*, ibid.

21 Ibid.p.27.

l'époque ou les données de l'opinion courante font partie de ces seuils du savoir. Ce dernier est l'unité de strate qui se distribue dans les différents seuils et la strate même n'existant que l'empilement de ces seuils sous des orientations diverses, la science n'est donc que l'une d'elles.

Par conséquent, il n'y a jamais eu de problèmes chez Foucault, concernant les rapports de la science et de la littérature, ou de l'imaginaire et du scientifique, ou du su et du vécu, parce que la conception du savoir imprégnait et mobilisait tous les seuils en en faisant les variables de la strate comme formation historique. La démarche archéologique de Foucault consiste en effet à *«extraire des mots et de la langue les énoncés correspondant à chaque strate et à ces seuils, mais aussi à extraire des choses et de la vue les visibilités, les 'évidences' propres à chaque strate»*[22]. L'énoncé reste caché seulement si l'on ne s'élève pas jusqu'à ses conditions extractives, mais il est en principe là et dit tout, dès qu'on atteint aux conditions. C'est pourquoi avec Foucault, nous dit Deleuze, *«chaque époque énonce parfaitement le plus cynique de sa politique, comme le plus cru de sa sexualité, au point que la transgression a peu de mérite. Chaque époque dit tout ce qu'elle peut dire en fonction de ses conditions d'énoncé»*.[23] Et s'il existe des énoncés cachés, c'est qu'il existe des locuteurs et des destinataires variables suivant les régimes ou les conditions. D'autant plus que ces locuteurs et ces destinataires sont des variables de l'énoncé et définissent, parmi d'autres les conditions de l'énoncé lui-même.

Deleuze l'a bien vu dans sa lecture de Foucault, même si le langage «contient» les mots, et les propositions, il ne contient pas les énoncés qui se disséminent suivant des distances irréductibles. Les énoncés se dispersent d'après leur seuil et leur famille. Ces énoncés et ces visibilités sont des éléments purs, des conditions *a priori* sous lesquelles toutes les idées se formulent à un moment et les comportements se manifestent. Mais il ne faut pas voir dans cette recherche des conditions un néokantisme pur, car chez Foucault, les conditions sont celles de l'expérience réelle, et non de toute expérience possible, les énoncés sont du côté de l'objet et de la formation historique et non d'un sujet universel, même si les visibilités chez Foucault forment aussi, comme chez Kant, avec leurs conditions une réceptivité et les énoncés avec les leurs une spontanéité, celle

22 Ibid.p.60.

23 Ibid.p.61.

du langage. La spontanéité du «je pense» de Kant est remplacée par la spontanéité de «il y a» du langage chez Foucault et la réceptivité de l'intuition fait place à celle de la lumière, nouvelle forme de l'espace-temps). Mais comment atteindre le vrai dans toute cette spirale qui est à la fois lisse, claire, mais aussi revêche et opaque? Dans *l'usage des plaisirs*[24], Foucault conclut que le vrai ne se donne au savoir qu'à travers des «problématisations», et que les problématisations ne se font qu'à partir de «pratiques», pratiques de voir et pratiques de dire. Et ces pratiques, le processus et le procédé, constituent les procédures du vrai, «une histoire de la vérité». La vérité est donc inséparable d'une procédure qui l'établit et le vrai ne se définit ni par une conformité ou une forme commune, ni par une correspondance entre les deux formes.Il y a disjonction entre parler et voir, entre le visible et l'énonçable, *«ce qu'on voit ne se loge jamais dans ce qu'on dit*»[25].

Mais, s'agissant des relations et des stratégies du pouvoir, spontanéité et réceptivité vont prendre un autre sens; affecter et être affecté. C'est que le pouvoir d'être affecté est comme une matière de la force et le pouvoir d'affecter est comme une fonction de la force, une fonction pure, non formalisée et saisie indépendamment des formes concrètes où elle s'incarne, des buts qu'elle sert et des moyens qu'elle emploie. De ce point de vue, le pouvoir est tout rapport de forces et tout rapport de force est un rapport de pouvoir, tout en précisant que le pouvoir n'est pas une forme, le rapport de pouvoir n'est pas entre deux formes comme le savoir et surtout la force n'est jamais au singulier et elle n'a pas d'autre objet ni sujet que la force.

Chez Foucault, comme chez Nietzsche et Marx, le rapport de forces excède singulièrement la violence et ne peut se définir par elle, car la violence porte sur des corps, des objets ou des êtres déterminés dont elle détruit ou change la forme, tandis que la force n'a pas d'autres objets que d'autres forces, c'est une *«action sur l'action, sur des actions éventuelles, ou actuelles, futures ou présentes*»[26]. Deleuze résume les grandes thèses de Foucault sur le pouvoir en

24 *l'usage des plaisirs,* p.17, cité par Deleuze, p.70.

25 Deleuze, *Foucault*. ibid.

26 Deleuze, *Foucault*, p.77.

trois rubriques: le pouvoir n'est pas essentiellement répressif, puisqu'il «incite, suscite et produit»; il s'exerce avant de se posséder, puisqu'il «ne se possède que sous une forme déterminable, classe, et déterminée, État»; il passe par les dominés non moins que par les dominants, «puisqu'il passe par toutes les forces en rapport». Il s'agit ici, nous dit Deleuze, d'un profond nietzschéisme.

Mais même si pouvoir et savoir sont différents de nature, tout est intriqué chez Foucault et il y a aussi une présupposition réciproque et captures mutuelles, il y a aussi primat de l'un sur l'autre. Tandis que les rapports de pouvoirs sont instables et n'émanent pas d'un point central ou d'un foyer unique de souveraineté, mais vont d'un point à l'autre, dans un champ de forces, marquant des détournements, des changements de direction et de résistances et ils ne sont pas localisables dans telle ou telle instance. Ils constituent des «stratégies anonymes» et échappent aux formes stables du visible et de l'énonçable.

Dans la lecture de Foucault par Deleuze, quelque chose qui frôle une strate harmonieuse qui communique et fait débattre deux pensées et deux visions à distance,mais même cette distance n'en est pas une, car elle se mue dans cette capacité linguistique qui rend les énoncés de l'un un simple jeu de mots chez l'autre. Deleuze ne fait pas que nous expliquer «Foucault» qu'il transforme en objet d'énonciation, en un «intitulé» de son livre, mais il creuse, il fouille et cherche entre les lignes, non pas pour nous dire l'indicible, mais pour compléter le jeu énonciatif. Il y a dans ce croisement Deleuze-Foucault, un accès à un autre niveau du langage et une autre strate du savoir-connaissance. Mais une fois qu'on y accède, une joie, celle d'une amitié au sens d'une communion sincère entre deux âmes, ne fait que nous contaminer et nous pousser vers les fouilles pour espérer atteindre cette dimension joyeuse et sublime de la philosophie, se définissant à travers le choix même des mots. Comme pour nous dire que tout est fait de langage, sans risquer de voir dans ce jeu quelque chose qui ne prend pas au sérieux les problèmes de notre temps.

C'est dans ce sens que nous lisons Foucault et nous essayons de lui dérober quelques indices, quelques clés pour faire des fouilles, à notre tour, et chercher à comprendre l'histoire du présent, sans que le présent ne soit pas forcément compris dans sa dimension temporelle, mais dans sa dimension heuristique, un

réseau du passé et un temps à venir, toujours en suspens et dans le but de devenir. Le champ de bataille jadis ouvert par Foucault ne doit pourtant pas être fermé, mais compris et repris. Car ses travaux multiples, comme ceux de plein d'autres philosophes, doivent être lus comme des ébauches, des tentatives de questionnement et de problématisation et non comme des réponses absolues et définitives. La philosophie, elle même, prend tout son sens dans cette continuité des travaux qui ouvrent des brèches, des possibilités, mais ne se désignent pas comme des résolutions définitives aux problèmes.

Même si l'époque actuelle démystifie de plus en plus l'Homme en lui substituant la machine et son pouvoir grandiose, qui serait un jour capable de remplacer l'Homme, les questions philosophiques ne cessent de voir en l'Homme, depuis l'inscription du Temple de Delphes au «deviens celui que tu es» de Nietzsche, jusqu'au «souci de soi» de Foucault», une des questions les plus épineuses que les philosophes puissent résoudre. Car comment l'Homme «*semblable à la statue de Glaucus que le temps, la mer et les orages avaient tellement défigurée qu'elle ressemblait moins à un dieu qu'à une bête féroce, l'âme humaine altérée au sein de la société par mille causes sans cesse renaissantes, par l'acquisition d'une multitude de connaissances et d'erreurs, par les changements arrivés à la constitution des corps, et par le choc continuel des passions»*[27], accède-t-il à se connaître, à devenir lui-même et à se soucier de lui-même? comment l'homme viendra-t-il à bout de se voir tel que l'a formé la nature, à travers tous les changements que la succession des temps et des choses a dû produire dans sa constitution originelle, et de démêler ce qu'il tient de son propre fonds d'avec ce que les circonstances et ses progrès ont ajouté ou changé à son état primitif?

Rousseau l'a bien dit, il y a maintenant trois siècles «*ce qu'il y a de plus cruel encore, c'est que tous les progrès de l'espèce humaine l'éloignant sans cesse de son état primitif, plus nous accumulons de nouvelles connaissances, et plus nous nous ôtons les moyens d'acquérir la plus importante de toutes, et que c'est en un sens à force d'étudier l'homme que nous nous sommes mis hors d'état de le connaître»*[28]. Les temps changent, mais l'Homme demeure un mys-

27 J.J.Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*.

tère, méconnaissable et méconnaissant, peut-être, parce qu'il n'obéit plus à lui-même, à ce qu'il est, à sa propre nature libre et indélégable.

Aussi nous regardons la question de l'obéissance et son envers, comme une des questions les plus complexes, concernant cette attitude de l'Homme dans ses relations internes, vis-à-vis de lui-même, mais aussi dans ses relations externes, vis-à-vis de l'autre, du pouvoir, de la société, de l'idéologie, des dogmes, etc.

L'Homme *«s'habitue aisément à l'esclavage, et apprend sans peine à obéir quand on lui enlève sa liberté tout entière».* Ainsi disait Goethe dans son *Iphigénie en Tauride* (1779), l'Homme est apparemment né libre et il s'habitue petit à petit à autre chose qui le soumet jusqu'à l'esclavage, jusqu'à ce qu'on lui enlève sa liberté entière. C'est ainsi que l'habitude devient cette seconde nature et l'Homme ne se souvient plus de sa première nature. Il oublie même le goût et la saveur de sa liberté qu'il néglige progressivement de ses habitudes quotidiennes et rejoint une deuxième dimension de lui, celle d'une soumission totale. ***C'est précisément dans *le Discours de la Servitude Volontaire* que nous allons chercher les premiers signes de l'obéissance**, diagnostiqués par La Boétie dans un constat amer et terrible: l'Homme s'asservit volontairement ou se laisse asservir volontairement dans une attitude digne d'un «suicide» conscient et collectif.

Si on essaie de comprendre cette attitude de l'individu, nous verrons que la première soumission de l'Homme , ses premiers gestes d'obéissance sont inhérents à une Nature considérée comme supérieure et inaccessible et l'éblouissement de l'Homme devant les premiers vacarmes des tempêtes naturelles était suffisant pour qu'il se résigne devant ces forces inouïes. Ce premier étonnement de l'Homme face à la grandeur de la Nature ne va pas seulement le pousser à des actes d'obéissance et de soumission, mais l'Homme va essayer de comprendre et de donner des explications à ces phénomènes, il va inventer des forces cachées responsables de cette «colère» de la nature, qu'il va ériger en forces mythiques qu'il se doit d'honorer par des sacrifices, afin d'apaiser cette colère. Des rites et des cérémonies répétitives vont naître les croyances, dans un phénomène collectif et organisé autour de récits mythiques et légendaires que l'imaginaire collectif ne cesse d'enrichir d'une génération à l'autre.

28 Ibid.

L'avènement du religieux dans certaines civilisations va mettre fin à cette diversité de croyances en des dieux multiples et va engendrer le Dieu unique, celui qui domine toutes ces forces de la Nature, le premier moteur de tous les mouvements et de tous les événements. Et l'Homme pense ainsi expliquer les phénomènes et apporter des réponses à ses questions en inventant la cause première de Dieu. Mais Dieu représente aussi pour les Hommes la grande raison de l'obéissance et de la soumission dans une relation de verticalité dans laquelle l'Homme est un «créé» par rapport à un Dieu «créateur» des Hommes et de toute chose dans l'univers, *«celui qui dit à la chose, sois, et la chose est»*[29]. Face à ce pouvoir supérieur à celui de l'Homme qui n'est qu'un «vicaire», même s'il est privilégié par la raison, par rapport à d'autres êtres. La soumission et l'obéissance des premiers Hommes à Dieu sera donc légitimée et sans failles, l'Homme se prosterne sans aucune contestation face à la grandeur et à la supériorité de Dieu et ceux qui vont désobéir vont être malmenés, rejetés, torturés et châtiés et on expliquera tout ce qui pourrait leur arriver par la colère de Dieu.

Mais dans cette logique d'obéissance, les Hommes ne vont pas se contenter de cette relation verticale entre eux et Dieu, ils vont l'allégoriser dans une sorte d'institutions qui vont servir comme un lieu de culte, mais petit à petit, des Hommes prennent le pouvoir les uns sur les autres pour se constituer un intermédiaire, dans des figures de prêtre, de pasteur, de moines, etc. et dans la religion chrétienne, cette relation médiate entre croyants et Dieu, va forcément passer par une institution terrestre, organisée autour de la figure du pasteur, que chaque croyant se doit de se rende dans ce lieu, pour se rendre compte de ses faits et gestes, se confier et demander pardon à Dieu, en passant par ces différentes figures ecclésiastiques.

Pendant plusieurs siècles, ***l'Église va donc jouer ce rôle de médiation entre les chrétiens et Dieu**, en transfigurant Dieu sur terre dans une relation de soumission totale des «brebis» au pasteur, qui veille sur son troupeau. Comme Dieu veille sur l'humanité, il se doit de remettre les brebis égarées en droit chemin et aider les autres au repentir et à la bonne conduite. Le bon pasteur est donc celui qui conduit les âmes vers le salut divin. Et **le pastorat chrétien** commence avec un certain processus, qui, lui, est absolument unique dans l'his-

29 Coran.

toire et dont on ne trouve aucun exemple sans doute dans aucune autre civilisation: processus par lequel une religion, (une communauté religieuse) est constituée comme église, c'est-à-dire comme institution qui prétend au gouvernement des hommes[30] dans leur vie quotidienne sous prétexte de les mener à la vie éternelle dans l'autre monde. Et ceci à l'échelle non seulement d'un groupe défini, d'une cité ou d'un État, mais de l'Humanité toute entière.

C'est ainsi que ***Michel Foucault fait de cette trame de la pastorale chrétienne, un support, un réseau de pouvoirs et un noyau pour toute la gouvernementalité moderne à partir de cette institutionnalisation du pouvoir de Dieu sur terre à travers la figure du pasteur**. Cette religion qui prétend ainsi au gouvernement quotidien des hommes dans leur vie réelle sous prétexte de leur salut et à l'échelle de l'humanité, c'est cela l'Église et on n'en a aucun exemple dans l'histoire des sociétés.

Dans cette relation d'obéissance, **nous questionnerons donc tout d'abord le paradigme de «conduite» en tant qu'activité qui consiste à conduire la conduction et d'autre part la manière dont on se laisse conduire**. La manière dont on est conduit et dont, finalement, on se trouve se comporter sous l'effet d'une conduite qui serait acte de conduite ou de conduction. Nous verrons avec les cours de Michel Foucault qu'il s'agit d'une relation spécifique et différente de l'obéissance dans la pratique grecque par exemple. Car, s'agissant du citoyen grec, il n'accepte pas de se laisser diriger que par deux choses: par la **loi** et par la **persuasion**, autrement dit, par les injonctions de la cité (respect des lois, des décisions de l'Assemblée, respect des sentences des magistrats, respect aux ordres qui s'adressent à tous de la même façon) ou par la rhétorique des hommes (les procédés par lesquels l'oratoire convaincra son auditeur).

Dans la pratique pastorale, il s'agit de toute autre chose, Il s'agit de ce que Foucault appelle **«instance de l'obéissance pure»**, l'obéissance comme type de conduite unitaire, conduite hautement valorisée qui a l'essentiel de sa raison d'être en elle-même. Foucault remarque ainsi que le christianisme n'est pas une religion de la loi, c'est une religion de la volonté, des volontés de Dieu pour chacun en particulier. Le fait que le pasteur ne va pas être l'homme de la loi ni même son représentant; son action sera toujours conjoncturelle et individuelle.

30 L'usage de «homme» avec 'h' minuscule ou 'H' majuscule est arbitraire, on désigne à la fois les hommes et les femmes et nous n'avons pas de signification particulière pour l'usage minuscule ou majuscule.

Et dans cette logique d'obéissance, les choses se compliquent donc pour l'individu, qui n'aura pas seulement des gens qui veillent sur son âme pour l'aider à aboutir au salut final, mais d'une conduction de l'être dans son intégralité. Car «*ce pouvoir pastoral ne s'occupe des âmes des individus que dans la mesure où cette conduite des âmes implique aussi une intervention et une intervention permanente dans la conduite quotidienne, dans la gestion des vies, mais aussi dans les biens, les richesses, les choses, pas seulement celles des individus mais de la collectivité(...) L'évêque doit avoir mille regards, car il ne doit pas seulement s'occuper des individus, mais de la ville toute entière».*[31]

Il naquit alors un pouvoir terrestre et même s'il sera en apparence finalisé sur l'au-delà, il ne cessera d'entrer en conflit et en interférence avec le pouvoir politique. Mais vont-ils pour autant garder leur autonomie et leur physionomie propre? Le roi va-t-il rester roi. Le pasteur va-t-il rester pasteur? Que deviendra l'individu, sujet d'obéissance aux deux pouvoirs dans cette spirale de pouvoir?

Comment est-ce que la distinction, l'hétérogénéité du pastorat christique et de la souveraineté impériale, cette hétérogénéité va-t-elle paraître pour Foucault comme un trait de l'occident? **En quoi le pastorat dans le christianisme vadonc donner lieu à tout un art de conduire, de diriger, de mener, de guider, de tenir en main, de manipuler les hommes?**

Comment cet art va-t-il se transformer en un art de les suivre et de les pousser pas à pas, un art qui a pour fonction de prendre en charge les hommes collectivement et individuellement tout au long de leur vie et à chaque pas de leur existence?

En quoi, tout cet art de conduire va-t-il constituer pour lui l'arrière-plan historique de ce qu'il appellera plus tard «gouvernementalité»?

Nous verrons alors que dans la pratique chrétienne, la direction de conscience n'est pas volontaire, elle est obligatoire, elle n'est pas circonstancielle, elle est permanente. C'est à propos de tout et toute sa vie que l'on doit être dirigé et elle n'assure aucune maîtrise de soi à l'individu. «*Le pastorat va mettre en place une structure, une technique à la fois de pouvoir, d'investigation, d'examen de soi et des autres par laquelle une certaine vérité, vérité se-*

31 Foucault, M., *Sécurité, territoire, population,* cours au collège de France, 1977-1978, Gallimard, Seuil, 2004.

crète, vérité de l'intériorité, vérité de l'âme cachée, va être l'élément par lequel s'exerce le pouvoir du pasteur, l'obéissance, le rapport d'obéissance intégrale et à travers quoi passera justement l'économie des mérites et des démérites. Rapports nouveaux des mérites et des démérites, de l'obéissance, de la production des vérités cachées et c'est l'essentiel et l'originalité du christianisme».[32]

Pour Foucault, Le pastorat prélude à la gouvernementalité par la constitution si spécifique d'un sujet, dont les mérites sont identifiés de manière analytique, d'un sujet qui est assujetti dans les réseaux continus d'obéissance, d'un sujet qui est subjectivé par l'extraction de vérité qu'on lui impose et c'est cette constitution typique du sujet occidental moderne, qui fait que le pastorat est sans doute un des moments décisifs dans l'histoire du pouvoir dans les sociétés occidentales.

Mais de ces manières de conduction, Foucault va surtout s'intéresser à ces **mouvements de résistance au sein de ce processus christique de l'Église**, qui vont naître en parallèle avec ces pratiques de conduites et qui s'insurgent justement contre ces pratiques. Ce sont des mouvements qui sont des résistances, des insoumissions, quelque chose qu'on pourrait appeler des révoltes spécifiques de conduite. Ce sont les mouvements qui ont pour objectif une autre conduite, c'est-à-dire vouloir être conduit autrement, par d'autres conducteurs et par d'autres bergers, vers d'autres objectifs et vers d'autres formes de salut, à travers d'autres procédures et d'autres méthodes. **Ce sont des mouvements qui cherchent à échapper à la conduite des autres, qui cherchent à définir pour chacun la manière de se conduire**.

La question est ainsi de savoir avec Foucault si à la singularité historique du pastorat n'a pas correspondu la spécificité de refus, de révoltes, de résistances de conduite. Et tout comme il y a eu d'autres formes de résistance, également voulues, ou de refus qui s'adressent au pouvoir en tant qu'il exploite économiquement, est-ce qu'il n'y a pas eu des formes de résistance au pouvoir en tant que conduite?

Foucault va appeler ces mouvements au début, des mouvements de dissidence, mais comme le terme «dissident» comporte une ambiguïté, il retient finalement le terme **«contre-conduite**». Ce sont, dit-il, «*des éléments-frontières*

32 Ibid.

qui n'ont pas cessé d'être réutilisés, réimplantés, repris dans un sens et dans un autre(mystique, eschatologie, recherche de la communauté, ascétisme, croyance eschatologique) ont été sans cesse repris par l'Église elle-même, surtout au XV ème et au XVI ès, quand l'Église menacée par tous ces mouvements de contre-conduites, essaiera de les reprendre à son compte et de les acclimater, jusqu'à ce que l'on ait la grande séparation, le grand clivage entre les Églises protestantes, qui, au fond, auront choisi un certain mode de réimplantation de ces contre-conduites et l'Église catholique, qui, elle, essaiera par la contre-Réforme de les réutiliser et les réinsérer dans son système propre».[33]

Foucault va ainsi faire de **ces contre-conduites un champ d'intelligibilité et un principe de mise en relation, comme un réseau de la naissance de la gouvernementalité moderne et de tous les champs de bataille des stratégies du pouvoir.** Ce qui l'intéresse dans le pastorat chrétien, c'est cette forme de pouvoir absolument nouvelle et ces modes absolument spécifiques d'individualisation (le salut, la loi, la vérité), définie par un jeu de décomposition, **un réseau de servitudes de tout le monde à l'égard de tout le monde**, ce qui provoque l'exclusion du Moi, de l'Ego, d'où un processus d'individualisation par assujettissement et la production d'une vérité intérieure, secrète et cachée. C'est ce que Foucault associe directement à **l'histoire du Sujet.**

Et si l'on considère ce travail de Foucault sur le pastorat chrétien et ces contre-conduites, comment peut-on réutiliser cette stratégie pour aborder ***le statut du sujet dans l'islam** ? Quel type de processus qui structure et forme le sujet au sein de l'islam ? Comment peut-on nous servir de ces concepts foucaldiens de la gouvernementalité, de la subjectivation et de contre-conduite, pour faire ressortir une capacité politique des sujets ? Et ce, en dehors des institutions qui la norment et de fait la diminuent dans l'espace politique comme dans celui de *[34]**la société civile tunisienne contemporaine des Printemps arabes ?** Quelle approche peut-elle nous permettre de visionner et de questionner le sujet, l'individu, dans une logique d'un groupe, d'une communauté, d'un « nous » collectif dans lequel s'enfouit le sujet en tant que tel ? Quel autre espace peut-on utiliser pour tenter de réactiver **ce questionnement des sujets** ?

33 Ibid.

34 Les étoiles correspondent aux moments forts de mon plan.

Pour comprendre certaines attitudes du sujet au présent, nous essaierons aussi de comprendre le phénomène de l'obéissance en tant que tel, nous essayons d'invoquer le ***Discours de la servitude volontaire*** pour problématiser l'attitude des sujets au présent. Qu'est-ce qui motive chez nous ces attitudes, en dépit de notre prédisposition première à la liberté ? Comment **La Boétie** a-t-il abordé ce phénomène de la « servitude » et quels autres visages a-t-il dans notre société actuelle ?

En réalité, si l'obéissance constitue cette première trame, cet autre visage de nous qui n'est pas à nous, pourquoi l'accepte-t-on ? Et comment l'adopte-t-on jusqu'à le rendre collé à nous, comme une seconde nature et le transformer en une attitude plus amplifiée : la **surobéissance** ?

Dans l'espace actuel, nous analyserons les autres visages de l'obéissance et ses différentes manifestations et figures, de la simple obéissance, jusqu'à la soumission totale ou la surobéissance. Mais aussi ses envers qui fonctionnent chaque fois comme une limite franchie par l'individu vis-à-vis de soi, quelque chose qui sonne comme une alerte et lui rappelle son vrai statut d'homme libre et responsable. C'est ce devoir qui l'appelle à «devenir lui-même », à reprendre son soi indélégable pour affronter les événements qui le concernent, qui concernent l'autre et qui concernent le monde. Nous verrons alors le fonctionnement du ***triptyque obéissance, surobéissance et désobéissance**. De la désobéissance civile à la figure du révolté, nous verrons comment le sujet passe de la confusion, de l'étrangeté par rapport à lui-même, à un sujet-actant, celui qui crée l'événement, en **s'insurgeant** contre sa propre attitude, qui lui a coûté une résignation et une étrangeté, au sens de Camus. En tant qu'événement, la **révolution** permet aux sujets de récupérer l'espace politique et de le conserver le temps de l'événement, c'est une façon de reprendre le pouvoir par la foule. Nous le verrons à travers l'exemple de la dictature évincée en Tunisie par une foule révoltée, par un peuple qui « voulait la vie » et surtout dans un premier temps « le pain et la liberté », et il réussit à briser les chaînes de la dictature qui a duré cinquante quatre ans environ.

Mais nous verrons aussi l'autre visage de la révolution, résumé dans ***l'Aufklärung*** de Kant, commenté par Foucault, qui nous précise que ce n'est pas l'événement lui-même de la révolution qui est important, mais ce qui se passe aux

alentours. Ce sont ces spectateurs qui visionnent le spectacle révolutionnaire et qui reprennent, à leur tour, la scène pour réaliser leurs désirs fantasmagoriques. C'est cette arrière-plan, cette antichambre de l'événement révolutionnaire révélées par Kant et reprises par Foucault, qui seront notre champ d'intelligibilité pour analyser la ***révolution tunisienne et les insurrections arabes qui se sont déroulées entre 2010 et 2011**.

Et il ressort de ces insurrections ***le phénomène du religieux**, dans son récit le plus sophistiqué et le plus moderne, avec les mouvances fanatiques et hérétiques et qui vont évincer ce dont le peuple avait envie de changer et prendre de l'ampleur sur la scène internationale, dans une **apparition spectaculaire et tragique**. Nous tenterons alors de chercher des explications, toujours en relation avec les sujets en général et les individus actants. Qu'est-ce qui pourrait pousser un individu à adhérer à ces mouvances ? Notre réponse sera confortée par des **analyses psychanalytiques**, car ce sont les seules pistes qui nous permettront de voir les choses de façon profonde. Nous ***invoquerons aussi le passé à travers des événements clefs et des épisodes très significatifs pour tenter d'expliquer l'attitude des sujets aujourd'hui par rapport à l'expérience fondatrice de l'islam**.

Nous verrons alors que cette **expérience fondatrice** est la récapitulation par la mémoire collective des conduites, des comportements, des décisions, des attitudes, des goûts, des propos, des silences...du prophète, en vue de leur reproduction scrupuleuse dans tous les contextes historiques.

Pour comprendre cette expérience fondatrice des origines de l'islam et l'envisager comme expérience humaine, nous essayons d'élargir l'enquête aux **trois instances de l'action et de la significatio**n ouvertes par cette expérience fondatrice et que la réflexion musulmane a désignées par *Dîn*, *Dawla*, *Dunya* (DDD), c'est-à-dire ***religion*, *État* et *monde séculier***. Car, entre ces trois instances, des rapports multiples, des pressions changeantes, n'ont cessé de se développer jusqu'à nos jours, [et il faut donc] scruter **les vicissitudes historiques de cette triple relation**, pour déplacer les problématiques et les positions traditionnelles en islam sur les fonctions et les significations du religieux et du politique.

Nous verrons que plusieurs **événements** et mouvements politiques et idéologiques ont fonctionné comme des **catalyseurs** et transformateurs du message

initial du Coran. Car, déjà, entre 622 et 661, une société arabe culturellement et idéologiquement homogène dont les membres sont des croyants, développe l'expérience de la communauté religieuse qui n'est pas encore idéalisée. La Mecque, la Médine, Damâs, Kûfa, Basra avaient des relations communes basées sur un référent culturel et idéologique commun et ces relations étaient possibles. La dispersion commence surtout après la mort du prophète, en 632, à partir de cette date, plusieurs voies de transmission et des témoignages vont constituer **les corpus normatifs** (Coran et Hadiths), mais l'existence aussi des parlers, des coutumes, des mémoires collectives arabes vont être implantés hors du Hijâz. L'assassinat des **trois califes** (Omar, Othman, Ali) montre bien que l'enjeu était ailleurs, hors contexte et hors individus, même ceux qui sont les plus proches, les compagnons même du guide suprême.

En dépit de ces conduites stagnantes et réductrices de **la vision théologico-politique**, nous invoquons aussi des contre-conduites et des conduites qui ont tissé les couleurs des ***vrais printemps arabes**, qui ont bel et bien existé. Ces catalyseurs peuvent jouer aujourd'hui comme des « retours », comme des éléments qui réactivent le processus déjà entamé mais coupé par la présence insistante d'une **vision religieuse excluant les volets universels de la raison, de la philosophie et de la science**. Alors qu'une période allant jusqu'au XIII ème siècle, au moins, valorisait bien la raison et fleurissait en savants, médecins, philosophes, etc. **Nous soutenons alors l'idée que ces « printemps arabes » ont bien existé et qui sont possibles aujourd'hui, à condition que la machine du temps arrête le temps présent et lui soustrait ces années-lumière pour relancer la machine.** Concrètement, l**es mémoires collectives doivent invoquer par réminiscence ces pensées et ces visions politico-religieuses qui ont eu lieu à l'intérieur de la civilisation arabo-musulmane**. La laïcisation et la démocratie doivent être celles qui ont bien eu lieu et qui s'enrichissent aujourd'hui de celles des autres.

Nous invoquons, entre autres, deux figures qui font leur « éternel retour » et qui sont « **étrangement inquiétantes** » de par la complexité de leurs pensées : ***Averroès et Ibn Arabi**. Le premier, tout en détruisant le cogito cartésien, il nous disait déjà : « ça pense en moi », il faisait cependant de la raison, de la philosophie, une voie unique pour accéder à la Révélation. Le deuxième, en suivant une voie mystique, mais différente de ses compatriotes, il verra dans le

Texte coranique, grâce à un travail sublime de la langue, un langage philosophique qui transcende « le Dieu des religieux », pour accéder à une pensée universelle dans laquelle Dieu est ce premier « moteur » et en accédant à un niveau sublime du langage, il nous explique l'univers de façon scientifique, qui est compatible avec la science actuelle. Sans exclure plein d'autres penseurs, philosophes et historiens qui ont procédé à des travaux colossaux sur la Raison, ces deux philosophes résument à eux déjà, sans oublier les autres penseurs et philosophes, une pensée arabe ou de langue arabe, basée essentiellement sur la raison depuis déjà au moins le IX ès.

L'idée serait alors de faire un constat en disant qu'**un islam second est resté historiquement en suspens, en réserve et son avènement a été différé, il demeure toujours en devenir, il est sans cesse à venir et c'est pourtant lui qui porte l'horizon de l'adresse universelle, laquelle s'assimile à une promesse humaine de tolérance et de vie commune**. C'est que dans le Coran, l'instance esthétique entrait en tension avec l'instance exégétique. La première magnifiait la lettre comme signifiant, et en cela nourrissait le symbolique et l'imaginaire, notamment par la psalmodie et la calligraphie. Tandis que **l'instance exégétique guettait la clarté du sens, là où se rencontrent l'indécidable, l'équivoque et l'étrange**. Cette instance avait pour horizon le primat du signifié, dont la cristallisation aidait à capturer le sens voué à une fonction pratique destinée à agir sur le réel. Et c'est **la tension entre ces deux instances qui structurait les individus par l'intermédiaire de leur relation avec le Livre.**

Si Foucault, concernant la question du **souci de soi** dans la tradition grecque, hellénistique et chrétienne, relève sa progression et ses transgressions, mais surtout sa disparition dans l'appareil politique moderne, ce qui expliquerait sans doute ce phénomène nouveau de l'obéissance, comme renoncement et sacrifice du soi. Si obéir, c'est suivre la leçon d'un autre, le transcendantal éthique du politique, c'est l'expérience de l'indélégable, nous pouvons aussi parler d'une régression dans l'attitude des individus au sein de la religion islamique, car ***si les premiers siècles de l'islam étaient marqués par une ouverture remarquable, une altérité comprise, aujourd'hui, des individus s'enferment de plus en plus dans la sphère religieuse ou politique et le regard vers autrui est marqué par la méfiance et la prudence**.

Comment et par quels facteurs pouvons-nous expliquer ces attitudes? Peut-on alors parler de comportements régressifs si l'on considère ces attitudes positives et ces pratiques altruistes des temps passés? Le présent peut-il alors jouer,à l'image de ses contenus multiples, où tout le monde informe tout le monde, plusieurs versions, de façon à se glisser dans d'autres moments futurs, qui ne cessent de ressasser ce présent comme un passé lointain?

Outre la **parrêsia**, **l'amitié**, le **souci de soi**, **l'altérité** et la **démythologisation du Coran** par cette voie métaphorique du langage, nous suggérons avec Deleuze et Foucault, des brèches et des alternatives, ce que nous appellerons des *«**possibilités de contre-conduites conjuguées au présent**» qui se résumeront en des attitudes de **lutte pour une subjectivité moderne** et qui passeront par une résistance aux deux formes actuelles d'assujettissement, l'une qui consiste à nous individuer d'après les exigences du pouvoir, l'autre qui consiste à attacher chaque individu à une identité sue et connue, bien déterminée une fois pour toutes. **La lutte pour la subjectivité se présente alors comme droit à la différence, et droit à la variation, à la métamorphose.**

C'est dans cette constitution du **dedans** par le plissement du **dehors**, car il existe entre les deux une relation topologique. Le rapport à soi est ainsi homologue du rapport avec le dehors, et les deux sont en contact par l'intermédiaire des strates(milieux relativement extérieurs et intérieurs). Penser , c'est donc *«penser le passé contre le présent, c'est résister au présent, non pas pour un retour, mais pour un temps à venir»*[35]. C'est aussi rendre le passé actif et présent au dehors, pour que quelque chose de nouveau puisse arriver: la pensée pense sa propre histoire (passé), mais pour se libérer de ce qu'elle pense(présent), et pouvoir enfin 'penser autrement'(futur). C'est ce rapport au dehors qui remettra en question les forces établies et ce rapport au soi qui permettra de produire de **nouveaux modes de subjectivation**.

Mais si on remontait déjà aux origines d'un discours qui légitimait cette servitude par une attitude volontaire et qui dépassait tous les discours politiques de l'époque qui trouvaient en la figure du tyran une raison pour cette servitude. **La Boétie, lui, avait une autre vision qui expliquerait peut-être certaines obéissances des temps modernes.**

35 F.Nietzsche.

D'où nous vient cette attitude d'obéissance?

À croire donc La Boétie dans son célèbre *Discours de La Servitude Volontaire*, on peut penser le concept de la servitude-soumission comme émanant des individus eux-mêmes qui se trouvent sous le joug d'un pouvoir opprimant. Car ce pouvoir qui les opprime (*Potestas*) n'est rien d'autre que leur propre puissance (*Potentia*). Ce ne sont que «leurs propres mains», « leurs propres yeux», «leurs propres pieds» qui les oppriment et pour s'en délivrer, ils doivent reprendre cette puissance et se l'approprier en l'engageant dans des institutions collectives qui contribuent à leur émancipation.

Comment donc peut-on lire le *Discours* de La Boétie aujourd'hui et quelles nouvelles formes de servitude-soumission peut-on déceler, dans notre époque marquée, entre autres, par une dominante macro-technique jusqu'aux risques de l'intelligence artificielle. Dans ce système moderne, l'individu s'est peut-être débarrassé du tyran comme ancienne figure d'asservissement, mais il n'est pourtant pas intégralement libre.

Nous reprenons l'expression de Frédéric Gros[36] pour dire que nous voyons aujourd'hui «*pulluler des contremaîtres tyranniques, des dominants incompétents»*, la cupidité et la jouissance du pouvoir sont la règle. Dans le rapport économie-politique, les passions mauvaises se déchaînent: soif de domination, instinct tyrannique, goût immodéré des richesses, etc.

Et quand «le sujet politique est gouverné par un ambitieux cynique, qu'advient-il donc de son obéissance?», s'interroge Frédéric Gros dans son livre *Désobéir*. Pourquoi a-t-on donc accepté l'inacceptable et l'état actuel du monde?

Pour répondre à cette question, par exemple Frédéric Gros retient trois raisons principales: * le creusement des injustices sociales; *la dégradation progressive de notre environnement et * le capitalisme.
La constitution d'une élite richissime, de ce que Gros appelle les «gavés à mort suffoquant sous le poids de leur fortune», face à une majorité dépossédée, traînant sa

36 Frédéric Gros, *Désobéir*, Albin Michel, Flammarion, 2017.

dette et sa misère, cela a permis de faire payer partout l'argent cher à ceux qui n'en ont pas:

> *Les lois de l'économie et les décrets de Dieu se ressemblent. Flottant dans cette transcendance qui les fait se confondre, propageant une inéluctabilité qui «s'impose» à tous sans exception, comme le temps qui fait et la mort qui viendra».*[37]

Cette analogie qui s'enracine sur tous les plans et qui prend tout son sens dans cette idée d'inéluctabilité, ne cesse de résigner les gens et les réduire à une logique d'acceptation et de soumission totales.

Ce double processus de l'enrichissement jusqu'au gavage des riches et de l'appauvrissement jusqu'au dénuement des pauvres entraîne progressivement l'effondrement de la classe moyenne, qui, à sa disparition, on perd un monde commun, des idéaux d'utilité générale, qui imposaient jadis des limites à l'extrême richesse et à l'extrême misère et constitue même aux yeux de Frédéric Gros la possibilité d'une démocratie.

Or, cette cassure et loin d'attiser la haine politique du peuple contre les nantis, elle se diffracte en une série de divisions internes, parce que le message véhiculé partout est qu'il n'y a de sens à vivre que dans la consommation à outrance en se laissant aspirer par le présent dans une jouissance facile.

On obtient donc une situation dans laquelle règne la colère d'une majorité exploitée contre la minorité court-circuitée, redistribuée en haine des petits profiteurs et en peur des petits délinquants.

Ce que nous décrit Frédéric Gros ici, c'est *effectivement une situat*ion actuelle marquée par un discours obsolète à propos de cette injustice sociale et la fracturation sociale interne qui ne permet pas d'avoir des positions fortes pour s'insurger ou espérer changer la réalité. C'est ce qu'il appelle le passage à deux humanités; Une humanité très pauvre qui lutte pour la survie et en colère en permanence et une autre humanité très riche et qui ne cesse d'écraser volontairement et/ou involontairement l'autre humanité.
Cette résignation à l'obéissance est aussi due d'autre part au fait que nos capacités techniques ont évolué au point qu'elles affectent maintenant non plus les caractères

37 Ibid.p.10.

extérieurs du vivant, mais la base vitale elle-même. Alors que l'homme était triomphant de sa technique pour dominer et maîtriser la Nature. L'heure est en revanche à un constat d'une grande ampleur: on doit maintenant protéger la nature de la technique. Une nature qui suffoque face à un cycle brisé où les conditions du «renouvellement» des espèces vivantes et des ressources naturelles ne sont plus rassemblés.
Selon l'expression de Frédéric Gros, «*la terre infatigable d'Antigone est maintenant fatiguée et ce qui menace les hommes aujourd'hui c'est la fin des printemps»*[38].

Cette situation est due enfin à ce qu'il appelle «processus contemporain de la création des richesses» ou le *PCCR*, qui s'effectue essentiellement par la dette et la spéculation, et qui disqualifie le travail(le salaire pour les pauvres). Gros nous parle d'une «précipitation», d'un «gouffre», car cet enrichissement se fait au détriment de l'humanité à venir qui sera logée dans un monde caractérisé par des inégalités sociales, un effondrement des assises naturelles et une course suicidaire pour s'enrichir individuellement. Et pourtant, nous nous sommes comportés en spectateurs du désastre. Edgar Morin nous parlerait dans cette situation d'une plongée «vers l'abîme», non pas au sens étymologique de «profondeur de la terre», mais au sens religieux, «profondeur de l'enfer», autrement dit le «désastre».

Certaines pistes ont été proposées par Frédéric Gros, avant l'alternative de la désobéissance. Nous retenons quelques-unes qui nous semblent adéquates avec ce que nous proposons ici comme tentatives de s'affranchir de cette situation de résignation au consentement moderne.

Cet affranchissement ne peut être effectif qu'à partir d'une révision de nos attitudes internes et externes et une relecture de nos vieilles conceptions politiques et éthiques, comme l'adoption d'une dimension éthique au cœur de chacun et l'exigence de réinterroger la politique, à partir d'un Soi politique qui contient un principe de justice universelle. Ce soi politique n'est surtout pas l'image publique de soi par opposition au moi interne, c'est plutôt notre intimité politique (puissance de jugement, capacité de penser, faculté critique, le refus des évidences consensuelles, des conformismes sociaux, du prêt à penser.[39]

38 Ibid.

39 Frédéric Gros, *Désobéir*. Albin Michel, Flammarion, éd, 2017.

Le projet d'une première désobéissance doit passer par une ressource du Soi politique qui doit être soutenue par un collectif et articulée sur une action d'ensemble, décidée à plusieurs, porteuse d'un projet d'avenir, sinon, nous dit Frédéric Gros, fidèle aux leçons de Michel Foucault, les mouvements de désobéissance risquent l'instrumentalisation, l'embrigadement et l'étouffement sous les mots d'ordre et le changement des chefs. Ce mouvement par lequel le Sujet politique se découvre en état de désobéir; la «dissidence civique».

C'est ce que Toni Negri appelle «Assembly [40]» ou «Assemblée», ce mouvement indésirable et réprimé par les pouvoirs, car il représente un véritable danger, une force démocratique effrayante. Negri cite le mouvement tunisien et égyptien des rebellions de la fin de 2010, comme exemple d'«assemblée» au sens d'«action d'ensemble» de Frédéric Gros.

Par conséquent, l'insurrection, nous dit Frédéric Gros, «*ne se décide pas, elle saisit un collectif, quand la capacité à désobéir ensemble redevient sensible, contagieuse, quand l'expérience de l'intolérable s'épaissit jusqu'à devenir une évidence sociale. Elle suppose une expérience partagée mais que personne ne peut se dispenser de vivre, par et pour lui-même, d'une dissidence civique et de son appel».*[41]

Cette action d'insurrection s'exprime à travers un souci de soi «*soucie-toi de toi-même»* depuis Socrate et le «*ose savoir»* de Kant, jusqu'à le «*deviens celui que tu es»* de Nietzsche, elle est le régime philosophique de la pensée, son intériorité intempestive.

Comment donc pouvons-nous interroger les conditions éthiques du sujet politique et comprendre pourquoi il est si facile de se mettre d'accord plutôt sur la désespérance de l'ordre actuel du monde qu'il devient difficile, parfois même impossible de lui désobéir?

40 *Assembly*, titre de l'ouvrage de Michael Hardt et Toni Negri, OUP USA, 2017.

41 Frédéric Gros, *Désobéir*. Albin Michel, Flammarion, éd, 2017.

I- De nouvelles formes de servitude-soumission

Dans ce volet, nous verrons ainsi, à la lumière de ce discours de La Boétie et en l'interférant avec des philosophes modernes, les nouvelles formes de servitude-soumission. Nous analyserons alors le triptyque surobéir, obéir et désobéir, de la surobéissance à la désobéissance civile jusqu'à l'insurrection et nous déduirons aussi une vision critique de la révolution en nous appuyant sur *l'Aufklärung* de Kant. Force est de constater que penser l'événement de la révolution peut nous questionner aussi sur une autre dimension théologico-politique qui se dégage nettement par exemple des événements des dits «printemps arabes».

I-1-Le triptyque Surobéir, Obéir, Désobéir

> *La vraie question n'est pas de savoir pourquoi les gens se révoltent, mais pourquoi ils ne se révoltent pas.*[42]

I- 1-A- obéir

> *L'homme s'habitue aisément à l'esclavage, et apprend sans peine à obéir quand on lui enlève sa liberté tout entière*.[43].

Cette attitude s'expliquerait peut-être par cette valorisation sublimatoire du concept de l'obéissance, comme un comportement idéal à adopter. Pendant des siècles, une leçon «trop humaine» ne cesse de nous dire que *«c'est dans l'obéissance seulement qu'on se rassemble, qu'on se ressemble, qu'on ne se sent plus seul»*[44].L'obéissance fait communauté tandis que la désobéissance divise. Dans une logique où *«il n' y a pas d'autres moyens de se savoir et de se sentir unis que de ployer sous le même joug, sous le même chef dans une douceur infinie et une chaleur ouatée du troupeau qui se presse contre un berger unique*.[45]

42 Wilhem Reich

43 J.W.V.Goethe *Iphigénie en Tauride* (1779).

44 Frédéric Gros, *Désobéir*. Albin Michel, Flammarion, éd, 2017.

45 Ibid.

On peut ici être tenté de reprendre ce cri de De La Boétie incitant les gens à cesser d'obéir pour montrer combien le concept de l'obéissance a été durant, «*un mal banalisé*» selon l'expression de Hannah Arendt, qui reprend elle-même la phrase de Peter Ustinov:

> *Pendant des siècles, les hommes ont été punis pour avoir désobéi. À Nuremberg, pour la première fois, des hommes ont été punis pour avoir obéi. Les répercussions de ce précédent commencement tout juste à se faire sentir.*[46]

Pour nous montrer que nous vivons un basculement historique, ne serait-ce que dans un contexte où ceux qui ont obéi aux «monstruosités» sont ou doivent être punis, car obéir à celui qui incarne le mal dévastateur, c'est aussi accepter ce mal dévastateur. Dans ce cas, ce qui est demandé et impossible à réaliser, ce n'était pas la désobéissance, mais au moins cesser d'obéir, ou ralentir le mouvement de son obéissance pour réduire le mal.

La classification de la désobéissance du côté d'une «rusticité sauvage», d'une «bestialité incontrôlable», d'une «animalité stupide et rude» et l'obéissance comme un idéal éthique de la bonne conduite a représenté donc une norme éthique à suivre par les sujets. C'est l'objet des cours de Foucault sur les «anormaux» de 1975, dans lequel il nous montre que la psychiatrie a construit cette catégorie tout au long du XIX ème siècle, afin de se présenter comme une vaste entreprise d'hygiène politique et morale, qui est en partie formée d'«incorrigibles», c'est-à-dire ces individus incapables de se plier aux normes du collectif, d'accepter les règles sociales, de respecter les lois publiques (écoliers turbulents, mauvais ouvriers, détenus entre les murs des prisons, etc.). L'individu incorrigible est ainsi celui face à qui les appareils disciplinaires (l'école, l'église, l'usine) avouent leur impuissance. Le verdict est le suivant:

> *On a beau le surveiller, le punir, on a beau lui imposer des sanctions, le soumettre à de exercices, il demeure incapable de progrès, inapte à réformer sa nature et à dépasser ses instincts.*[47]

46H. Arendt, *journal de pensée*, volume 2, Mars 1954-1973, trad. S.Courtine-Denay, Paris, Seuil, 2005,t.II, p.863. Cité par F.Gros, p.30.

47 Ibid.

Nous avons donc érigé un système de normes selon lequel l'individu «normal» est celui qui accepte les lois et résiste au retour de l'instinct premier, c'est celui qui accepte de faire ce qu'on lui exige de faire, en hochant la tête dans une attitude d'acceptation et de résignation. Tandis que l'acte de «désobéir» nous laisse reprendre notre peau sauvage et animale pour céder à nos instincts anarchiques. Outre le regard critique de Foucault, un regard nietzschéen nous dirait absolument le contraire, car cette attitude de résignation subie nous aliène et nous éloigne complètement de ce que nous sommes, sans rappeler bien sûr cet «*instinct du troupeau*» et cette errance collective démesurée.

Dans cette logique, l'obéissance est donc l'équivalent de l'humanité «disciplinée», qui passe nécessairement selon Kant par un premier stade où l'éducation-instruction joue ce rôle d'apprendre à l'homme-animal de devenir homme, à partir de l'acquisition d'un jugement critique et une maîtrise raisonnée des connaissances élémentaires, c'est ce premier moment de «docilité aveugle» qui transforme «l'animalité» en «humanité»:

> *La discipline soumet l'homme aux lois de l'humanité et commence à lui faire sentir la contrainte des lois. Mais cela doit avoir lieu de bonne heure. C'est ainsi par exemple que l'on envoie ses enfants à l'école non dans l'intention qu'ils y apprennent quelque chose, mais afin qu'ils s'habituent à demeurer tranquillement assis et à observer ponctuellement ce qu'on leur ordonne.*[48]

C'est donc sur la base d'une obéissance aveugle qu'on devient homme,
nous avons besoin de ce moment de dressage incontournable pur acquérir cette assise d'autonomie. L'école, comme lieu d'apprentissage nous apprend à obéir, mais Kant nous prévient aussi du risque de la «discipline» qui peut nous transformer en «esclaves»:

> *Il faut prêter attention à ce que la discipline ne soit pas un esclavage.*[49]

Ces concepts de «discipline», de «tutelle», d'«éducations», de «responsabilité» et bien d'autres ont bien été analysés de façon critique dans son article «*Qu'est-ce que*

48 E. Kant, *Réflexions sur l'éducation*, trad. A.philoneno, Paris, Vrin, 2004, p.96.

49 Ibid.p.137.

les lumières», il en ressort, brièvement, entre autres remarques, que l'obéissance aveugle prépare le futur sujet politique à accepter les lois avec lesquelles il ne serait pas d'accord. Elle l'éduque à la «résignation politique». Cette obéissance, qui, soit disant, nous transporte des ténèbres de l'ignorance aux clartés du savoir, des pulsions primitives sauvages aux médiations de la raison, de l'état brut à l'état civilisé, de l'état anarchique à une intériorisation des règles de la vie commune. C'est la sortie de la «tutelle» à la «lumière», mais nous verrons que cette «lumière» deviendra critique pour l'état adventice de l'homme.

La désobéissance, par contre, a toujours été présentée comme un premier état caractérisé par le règne illimité de premières passions égoïstes et la domination des instincts bruts, c'est donc cet état «monstrueux» que l'homme est appelé à dépasser pour devenir en tant que tel: homme[50].

Or, nous le savons depuis au moins le XXème siècle (à titre d'exemple pour ne pas s'étaler, mais ce n'est pas pour réduire) que l'obéissance a révélé un visage plus monstrueux, et pourtant il a suffi à ces gens de désobéir aux ordres de refuser d'obéir, pour sauver la vie de ces milliers de gens (on pense à cette obéissance aux systèmes totalitaires prioritairement, mais les exemples se multiplient).

Quand on pense à ce visage nouveau d'un homme moderne, un exécutant impeccable des ordres et ces automates qui fonctionnent de la même manière qu'une machine qui se met en route dès qu'on appuie sur le bouton, nous comprenons bien que le salut de l'homme serait plutôt dans sa désobéissance, la seule capable de l'humaniser et de le rendre «homme».

Il résulte donc que l'individu, se construisant en tant que sujet politique, doit acquérir une certaine éthique qui n'est pas la même que celle d'un politicien par exemple. L'éthique du Sujet est la manière dont chacun se rapporte à lui-même et construit à soi un certain «rapport» depuis lequel il s'autorise à accomplir quelque chose, à faire ceci plutôt que cela. Tandis que l'éthique d'un politicien est la manière par laquelle ce politicien se maintient au pouvoir et il serait contraint d'user des méthodes qui font tressaillir et trembler une conscience morale. Et nous le savons, depuis Machiavel[51], que quand un homme de politique parle de morale, il fait encore

50 Même si la majuscule est absente, nous désignons par «homme» les deux sexes: femme et homme.

51 Nicolas Machiavel, *Le Prince*.éd.

de la politique. Les vertus exposées par un politicien ne sont qu'un apparat, posture, affichage, car la politique n'est rien d'autre que l'art de rester au pouvoir.[52]

> Quels sont donc les rapports à soi qui nous permettent de légitimer éthiquement[53] notre obéissance et quels visages[54] divers prendrait donc cette obéissance?

Se soumettre ou «sous-mettre» ou encore «sous-maître», l'acceptation de «se mettre» de façon réfléchie à un ordre ou à une autorité morale ou intellectuelle, dans cette action de «sous-mission», on se résigne à notre nouvelle «mission» qui est désormais sous un «maître». Le maître peut être une autorité, une loi, etc. la «soumission» est donc une aliénation au sens propre, car notre propre «mission» ne sera que factice, secondaire, et en l'occurrence notre «personne» ne passera plus au premier plan, car elle est subordonnée à une autre, qui, elle, est prioritaire, première. Cette nouvelle posture nous lègue donc une exécution passive de ce qui est demandé, commandé, décidé et hurlé depuis cet autre. Comme nous le constatons nous allons apparaître non pas comme «sujets» indépendants, mais comme «objets» d'un autre sujet. Nous nous effaçons ainsi partiellement, parfois même totalement en tant qu'individus et sujets à *parte ante*.

Autrement dit, nous n'aurons plus de volonté propre, ni de motion intérieure, ni de spontanéité vivante, ni de mouvement personnel. Le paradoxe de la soumission c'est que j'agis tout en demeurant passif, je suis le sujet d'un autre et non plus mon propre sujet, je sers un autre, mais je ne sers plus moi-même. Et si on obéit c'est parce qu'on ne peut pas désobéir, car on est prisonnier d'un rapport de force qui subjugue et fait plier.

Mais si nous sommes «sujets» à un autre sujet, donc «assujettis», cette situation fait de nous des «aliénés», et nous ne sommes donc plus ni libres, ni éventuellement affranchissant cette situation. Sommes-nous pour autant des «esclaves»?

52 Certains commentaires sont ceux de Frédéric Gros dans son livre «*Désobéir*».

53 Respect ou transgression des lois.

54 Soumission, subordination, conformisme, consentement, obligation, etc.

La réponse de Spinoza à cette question insiste sur la «finalité» de l'action de soumettre, si l'intérêt de l'action est celui de l'agent, donc il s'agit bien d'une relation d'esclavage, mais si l'intérêt de l'action est le bien commun et donc son bien propre, la relation n'est pas un «esclavage». Il distingue ainsi trois statuts; le «fils», le «sujet» et l'«esclave». L'intérêt égoïste de l'agent ne concerne par conséquent que le dernier «statut»[55].

Qu'il s'agisse d'esclaves, de serfs, des ouvriers de grandes usines du XIX ème siècle ou des endettés d'aujourd'hui, il s'agit d'une soumission obligatoire, car le soumis ne peut pas faire autrement, sinon il sera humilié, battu, viré, exclu et rétrogradé:

> *La soumission repose (ici) sur l'arbitraire d'un rapport de forces déséquilibré, sur l'injustice d'une relation hiérarchique. Mais le soumis attend son heure en guettant les faiblesses du maître, il est attentif aux fragilités, aux lignes de fracture, prêt à bondir, à renverser la donne.*[56]

La soumission obligée porte donc en elle les germes de son renversement, car il s'agit d'une situation artificielle, accidentelle, factice par rapport à une situation originelle où l'individu est un individu à part entière. C'est d'ailleurs que le titre d'Émile Zola «*Germinal*» prend toute sa signification pour nous dire qu'au fond de cet «objet de soumission», un «grain de levain» qui 'agite', qui 'secoue', qui 'germe' en préparant le projet de l'insoumission, de la rébellion ou re-bellum (la guerre reprend).

Pourquoi acceptons-nous donc cette soumission en dépit de sa pérennité? Par quels procédés et stratégies on nous a fait croire que cette obéissance, en particulier, cette obéissance politique est une adhésion libre et volontaire qui repose sur un fond de reconnaissance muette et admirative?

Nous savons pourtant depuis Platon, Machiavel, Marx et Foucault qu'il s'agit d'un camouflage, d'un voilement de la réalité politique telle que nous la vivons, que cette obéissance n'est ni légitime ni rationnelle et nos chefs ne nous gouvernent pas pour notre bien.
Cette guerre «sourde» qui a jadis commencé est en réalité toujours au fond de nous et elle n'a jamais cessé, malgré ce vernis de la soumission engendrant une paix ci-

55 B.Spinoza, *Traité Théologico-politique*.

56 Frédéric Gros, *Désobéir*.ibid.

vile. Quand Clausewitz nous disait que «*la politique est la continuation de la guerre par d'autres moyens*», qui nous prépare aussi à cette nouvelle situation de soumission dans laquelle nous sommes de «simples exécutants» et nous nous débarrassons intégralement de notre vraie «responsabilité éthique», car «je» ne suis en fin de compte et aux yeux de tous qu'un simple «esclave du système que je réprouve sans avoir les moyens de le combattre».

Mais l'autre visage qui ressort de cette «soumission obligée» c'est le fait de laisser croire au chef qu'il est supérieur, que ses commandements sont exécutés, alors qu'en réalité, on prépare un autre discours intérieur de revanche et de rébellion longuement planifié. La soumission dans ce cas n'est qu'un levier de justification, ce n'est que la face apparente qui revêt ma conscience intérieure. Tandis que le corps obéit et exécute les ordres, l'âme ne participe en rien et est indemne.[57]

Ce projet intérieur qui se prépare longuement mais sûrement, c'est cet accomplissement dont parlait Hegel dans sa dialectique du Maître-esclave, qui permet à l'esclave au bout de s'affranchir de son maître: en réalité, c'est le maître qui dépend le plus de son esclave et non le contraire, car l'esclave a cette force inouïe en lui qui le pousse à maintenir ses efforts et à poursuivre la lutte par des efforts concrets (le travail, la maîtrise de la nature) qui lui valent cette dernière récompense: sa liberté.

De la même façon, nous disons que le «soumis» a aussi besoin de ce rapport à soi, un rapport éthique, de sa propre éthique en tant qu'individu à part entière, de cet accomplissement intérieur, de ce retour à sa propre nature, mais non pas dans le sens d'une «nature anarchique et égoïste», mais d'une nature de l'homme au sens de Nietzsche quand il nous dit «deviens celui que tu es». Cette vraie nature enfouie en nous mais qui a été couverte par une multitude de couches opaques que nous avons nous-mêmes inventées pour nous débarrasser de toute responsabilité vis-à-vis de nous-mêmes.

Cette «re-bellum» ou reprise de la guerre n'est pas considérée pourtant comme la première alternative pour se délivrer de cette «soumission» partielle ou totale manifeste à travers des attitudes de résignation et d'acceptation des événements comme s'ils étaient une fatalité.

57 Bien sûr au sens de la définition d'un «esclave» par Aristote.

On se rappelle bien du *Discours* de La Boétie qui nous ne demande pas de nous révolter, de nous insurger en prenant les armes ou à mains nus pour combattre ce tyran, il nous demandait encore une chose beaucoup plus accessible, «cesser d'obéir». On peut exprimer cette action en un seul terme, ce que La Boétie nous demandait, c'était de ne pas «surobéir».

I-1-B- surobéir

> *Qui sait commander trouve toujours ceux qui doivent obéir.*[58]

Ce cri de stupeur lancé par La Boétie sous forme de phrases exclamatives et interrogatives ne cesse d'interroger l'homme moderne jusqu'à nos habitudes de résignation les plus quotidiennes, car l'objet du scandale, ce n'est plus ce «tyran», ce «despote», ce «dictateur» assis sur son trône et entouré par un cercle de politiciens ou de proches qui exécutent ses ordres, les uns au-dessus des autres en formant une chaîne incassable de la tête jusqu'aux pieds. Ce cri de colère strident vise justement notre attitude: comment accepter cet inacceptable et obéir de façon excessive?

> *Pour ce coup, je ne voudrais sinon entendre comm'il se peut faire que tant d'hommes, tant de bourgs, tant de villes, tant de nations endurent quelquefois un tyran seul.*[59]

Le sujet ou les sujets du scandale, ce sont donc ces populations qui s'inclinent par milliers, par millions à un seul homme. Dans sa lecture du *Discours*, Simone Weil ajoute qu'il s'agit d'une aberration de la physique politique, quand une élite minuscule domine une majorité, ou un autocrate à lui seul tient sous son poing des populations entières, c'est là l'énigme du pouvoir:

> *Si dans la rue, un homme se bat contre vingt, il sera sans doute laissé pour mort sur le pavé. Mais sur un signe d'un homme blanc, vingt coolies annamites peuvent être frappés à coup de chicottes, l'un après l'autre, par un ou deux chefs d'équipe.*[60]

Comment donc se fait-il qu'ils obéissent, alors que s'ils unissaient, à eux tous, collectivement, ils l'emporteraient haut les mains?

58 F. Nietzsche, *La volonté de Puissance*(1888).

59 *Discours*, cité par Frédéric Gros, p.128.

60 *Méditations sur l'obéissance et la liberté(*1937), repris in *Œuvres*, Paris, Gallimard, «quarto», 1999.

Simone Weil explique cette attitude par l'absence d'une seule voix, l'absence d'une organisation des masses, car le peuple n'est pas soumis bien qu'il soit nombre, mais parce qu'il est le nombre, une majorité silencieuse faute d'une seule voix ne peut être que cacophonique. C'est l'absence d'un projet et d'un souffle communs qui explique cette attitude.

Or, cette minorité qui triomphe est bien organisée, soudée et solidaire et c'est parmi le peuple qu'on recrute des espions, des gardiens de l'ordre, des officiers de justice:

> *D'où il a pris tant d'yeux par lesquels il vous épie, si vous ne les lui donnez? Comment il a tant de mains pour vous frapper, s'il ne les prend de vous? Les pieds dont il foule les cités, d'où les a-t-il s'ils ne sont les vôtres?*[61]

C'est d'ailleurs ce que signifie la tyrannie, la construction d'une soumission pyramidale dans laquelle chacun obéit craintivement à son supérieur hiérarchique et cela monte de bas en haut, jusqu'au tyran, qui, lui seul décide. La verticalité, nous dit Frédéric Gros, masque ainsi la chaîne horizontale des complicités de la part de compassion jouissive que chacun se voit offrir dans un régime tyrannique.
Supporter la tyrannie s'explique par ce plaisir qu'on se voit offrir de tyranniser un autre. Le tyran asservit les sujets, les uns par le moyen des autres. C'est cette structure démocratique de la tyrannie qui la fait tenir, car chaque tyrannisé se venge en étant à son tour tyrannique.

Il est inutile de revenir sur les moyens utilisés par le tyran et son cercle pour enraciner cette attitude en eux et les abrutir encore plus, en les détournant de façon amusée de l'essentiel et des choses sérieuses (les bordels, les tavernes, les jeux, les plaisirs faciles, les spectacles, le cirque, etc.)[62].

Et c'est cette habitude qui petit à petit va rendre la servitude comme une seconde nature: le fait de perdre jusqu'au désir, jusqu'au goût, jusqu'au souvenir le sentiment de liberté. C'est gagner sa servitude qui remplace donc le fait de perdre sa liberté. La servitude devient ainsi un «salut», selon l'expression de Spinoza:

61 *Discours*, op,cit, p.138.

62 Nous l'expliquons dans la deuxième partie qui suit celle-ci.

J'en vois partout qui combattent pour leur servitude comme s'il s'agissait de leur salut.[63]

Et pourtant cet appel consiste à concentrer la révolution en «un dessaisissement intérieur», ce à quoi il faut résister, ce n'est pas au pouvoir dans ses formes instituées, c'est surtout à notre désir d'obéir, à notre adoration-vénération du chef; ce sont ce désir d'obéir et cette adoration qui le font tenir; «*ne lui ôter rien mais ne lui rien donner»*. Récupérer cette volonté d'être libre et cesser de «surobéir»:

> *La seule liberté les hommes ne la désirent point, pour la seule raison, semble-t-il, que s'ils la désiraient, ils l'auraient.*[64]

La Boétie nous appelle à une émancipation de ce désir d'obéir, à un travail sur soi pour changer cette attitude négative qui nous oblige à accepter l'inacceptable. Il faut taire en soi ce discours intérieur qui légitime d'avance la puissance qui nous écrase. Ce n'est donc pas le pouvoir qui mystifie le peuple mais c'est le peuple qui mystifie le pouvoir, car ce pouvoir *«n'a de puissance que celle qu'ils lui donnent»*. Frédéric Gros nous parle d'une *«soumission ascétique*», qui ferait l'objet d'un travail sur soi, mais non au sens artificiel d'un renoncement, une obéissance *a minima*, c'est-à-dire obéir le plus mal possible, d'où un travail d'épuration par lequel je m'efforce d'éliminer tout ce qui, dans mon obéissance, pourrait signifier un commencement d'adhésion. Autrement dit, décourager en soi-même tout ce qui pourrait dessiner la pente de l'adhésion[65] :

> *Entre la collaboration franche et la résistance armée, une troisième voie existe, une conduite intermédiaire, une accommodation à la situation de soumission mais revêche: boycottage, négligence, démission.*[66]

Cette attitude de servir est encore plus dangereuse que l'obéissance, car servir, c'est donner des gages, c'est un excès par rapport à une détermination première qui a comme fonctionnalité initiale de se soumettre.

---

63 Spinoza, *Préface au Traité Théologico-politique.*

64 *Discours*.

65 Frédéric Gros, *Désobéir*. Albin Michel, 2017.

66 Ibid.

C'est à partir d'autres concepts, comme la *survaleur* ou le *surtravail* de Marx et le *sursavoir*[67] de Foucault qu'on peut emprunter ce concept de *surobéissance* déjà évoqué par Frédéric Gros dans son livre *Désobéir*.

C'est dans ce sens que nous avons déjà évoqué le *Discours* de La Boétie comme un discours sur la surobéissance:

> *Je ne veux pas que vous le poussiez ou l'ébranliez, mais seulement ne le soutenez plus et vous le verrez comme un grand colosse à qui on a dérobé la base, de son poids même fondre en bas et se rompre.*[68]

Cette surobéissance est de *«voir un million d'hommes servir misérablement ayant le col sous le joug, mais aucunement enchantés et charmés par le seul nom d'Un»*.[69]

Le nom d'«Un» qui, rien qu'à entendre son nom, les foules sont dans une extase, cette adoration qui les fait vibrer, constitue le concept même de «communauté», qui apparaît à travers un «nous», un ensemble fier et orgueilleux et dont le nom d'«Un» constitue cette projection, ce reflet magique de ce «Nous» communautaire.

Cet ensemble, cette communauté qui se sont constitués depuis le «contrat social» pour fonder une unité, une masse régies par des lois dans le but d'un «vivre ensemble» loin de la discorde initiale de la «guerre de tous contre tous» et qui s'accompagne aussi de la naissance de l'État.

Pour La Boétie, l'obéissance n'est pas un transfert rationnel des droits naturels décrits par Hobbes, entre autres, et qui fait qu'on préfère la sécurité à la liberté. Elle se déduit plutôt d'un rapport fasciné où le corps social se constitue comme «un» à partir d'une adoration commune, où le corps social s'adore lui-même de sa prosternation et où le tyran est la figure inversée du «bouc émissaire». On fait communauté pour adorer plutôt que pour haïr.[70]

---

67 *Théories et Institutions pénales*: le sursavoir est un savoir, qui, au-delà des capacités de connaissance objective, donne à celui qui le détient un «plus» de pouvoir qui excède ce que permet la seule compétence scientifique.

68 *Discours*, op.cit.p.139-140.

69 Ibid.p.128-129.

70 Certains commentaires sont évoqués par Frédéric Gros.

Or, c'est pendant ces moments de communion, «tous unis» qu'on perd tout pouvoir critique, c'est là qu'on perd chacun son «je», son individualité, ce sont pourtant ces divergences, ces différences qui bâtissent notre projet critique: disputes, concessions, débats, etc. depuis Socrate, la construction de la vérité est fondée sur un débat, un dialogue riches qui nous rappellent que chacun de nous tient un bout de cette vérité. Et que c'est dans un réseau tissé de sociétés d'amis, plurielles, dispersées, discutant âprement mais sans haine, n'en finissant jamais de polir leurs désaccords par le frottement de chacun de son âme contre le discours des autres, que nous avons une chance de construire, à travers cette amitié, le «tous uns» et non le «tous un». La nature, écrit La Boétie, *«ne voulait pas tant nous faire tous unis que tous uns*». C'est cette deuxième unité «tous uns» qui est la base de la «*philia*» ou de l'amitié, qui permet de se défaire de la mystification, car *la nature,* nous dit La

Boétie*, nous a tous faits de même forme(…) afin de nous entre-connaître tous pour compagnons»*. il s'agit de «*faire par la commune et mutuelle déclaration de nos pensées une communion de nos volontés*».[71]

Cependant et contrairement à une hiérarchisation naturelle des talents et des dispositions innées de chacun pour prendre sa place dans le système, nous voyons partout pulluler des contremaîtres tyranniques, des dominants incompétents où la cupidité et la jouissance du pouvoir sont la règle. Des passions mauvaises se déchaînent (soif de domination, instinct tyrannique, goût immodéré des richesses), on voit quotidiennement comme le dit Aristote *«des hommes libres dans des corps d'esclaves et vice versa*». Quand le sujet politique est gouverné par un ambitieux cynique, comment se comportera-t-il?

Si les lois perdent leur fonction première, d'être utiles au moins pour la plupart, et qui vont être utilisées à mauvais escient par une partie du pouvoir pour leurs propres intérêts, ainsi détournées de leur finalité première et injustes, les lois perdent leur pouvoir de nous obliger (*virtus oblignadi*), d'où le plein droit de résistance aux autorités politiques.

La surobéissance trouve son plein sens dans une origine religieuse, chrétienne, qui est une attitude de s'oublier soi-même, de se fondre, de disparaître et de ne plus exister comme un Je, pour devenir un serviteur parfait. C'est aussi le cas de l'abné-

71 *Discours*, op,cit.p.141-142.

gation mystique qui, tout en anéantissant le soi, elle donne naissance à un autre «je» qui ne cesse de s'amplifier et de grandir et qui l'emporte sur le «je» habituel, d'où cette communion totale avec une autre dimension de la réalité qui nous fait oublier nous-mêmes par l'exercice d'un chant, d'une danse, ou juste par la prière.
Dans cette logique, l'hypothèse même d'un simple détachement ne pourrait signifier qu'une chute angoissante, hors du sein «indifférencié», «ployable» et «chaud» du «Nous». Un dictant arabe dit «*le suicide collectif est une simple distraction»*, c'est donc de cette «puanteur» désastreuse collective que nous pensons être en plein champ, mais en réalité nous sommes rejetés hors-champ par ceux qui décident tout à notre place et qui nous demandent juste de suivre en cohorte leurs ordres.
Loin de tout confort qu'on pense acquérir en nous fondant dans la masse, ces «autres» ou cette épaisseur fantomatique, irréductible aux pronoms personnels(ni *je*, ni *tu*, ni *il*, ni *vous*…) qui isole tout en regroupant et qui se transforme en un «on» anonyme qui règne comme un «brouillard diffus» et qui dessine une surface épaisse d'objectivité.

C'est cette étrangeté de l'individu en tant que tel et cette identification permanente au «social», au «collectif, qui standardise selon Durkheim nos comportements pour les rendre «uniformes» et nos représentations qui deviennent «communes», des trajets «calculables» et des identités «normalisées». C'est dans ce suivisme-conformisme qui est exprimé selon les termes de Nietzsche en «instinct du troupeau». Nietzsche nous dit que l'individu est à la base singulier, différent, unique et original, mais c'est le «social» qui le corrompt et qui le transforme en être standard sans aucune distinction, un prototype qui a de nombreuses copies:

> *Toutes nos actions sont au fond incomparablement personnelles, singulières, d'une individualité illimitée, cela ne fait aucun doute; mais dès que nous les traduisons en conscience, elles semblent ne plus l'être...voilà le véritable phénoménalisme et perspectivisme, tel que je le comprends: la nature de la conscience animale implique que le monde dont nous pouvons avoir conscience n'est qu'un monde de surfaces et de signes, un monde généralisé, vulgarisé, – que tout ce qui devient conscient devient par là même plat, inconsistant, stupide à force de relativisation, générique, signe, repère pour le troupeau, qu'à toute prise de conscience est liée une grande et radicale corruption, falsification, superficialisation et généralisation.*[72]

72 F.Nietzsche, *le Gai Savoir* (1882), §354.

Ce sont donc ce conformisme et cette conscience collective, ce perspectivisme qui nous donnent une image falsifiée et superficielle de nous-mêmes. Ce conformisme est une des bases essentielles d'un suivisme collectif qui se transforme en une soumission-résignation. Cette soumission est nourrie par un système conventionnel qui réunit à la fois un langage, des habitudes, des traditions, parfois une autorité religieuse qui renforcent la résignation collective et rendent toute action de résistance inerte. C'est l'humanité formée en une seule unité et animée par les mêmes aspirations vulgaires, dénoncée encore par Nietzsche:

> *Plus le sentiment de leur unité avec leurs semblables prend le dessus chez les hommes, plus ils s'uniformisent, plus ils vont ressentir vigoureusement toute différence comme immorale. Ainsi apparaît nécessairement le sable de l'humanité: tous très semblables, très petits, très ronds, très conciliants, très ennuyeux.*[73]

En évoquant le conformisme moderne, Frédéric Gros nous dit qu'il s'agit d'un *«conformisme de masse qui n'est pas le résultat du tassement des individualités, mais celui de l'écrasement mécanique des singularités noyées dans la moyenne, de la dilution progressive des différences dans la médiocrité majoritaire. Un conformisme qui serait le résultat de la production des uniformités(…) des individus standardisés comme des machines»*[74].

Ce conditionnement qui deviendra idéologique (petit à petit) des populations, est l'une des touches marquantes des systèmes totalitaires pour garantir leur survie et leur dominance. C'est aussi la logique du système capitaliste qui produit des êtres standardisés et définis à travers leurs objets de désir. Sans oublier forcément cette pratique moderne de la démocratie qui nous réduit les valeurs démocratiques en une égalité utopique entre les individus, alors qu'en réalité, les principes grecs nous présentaient une égalité qui ne peut se confirmer qu'à partir d'une rivalité: l'autre est mon égal quand je me trouve digne de rivaliser avec lui, ajoute Nietzsche dans *cinq préfaces à cinq livres que je n'ai jamais écrits*.[75]

Par conséquent, le visage d'un soumis aujourd'hui, c'est celui d'un citoyen qui obéit aux lois, les respecte, puisqu'il est contraint par la justice, l'armée et la police. Un citoyen qui respecte et honore les dirigeants responsables. C'est un citoyen qui,

73 *Fragment* 3 de 1880, in *Aurore*, suivi de *fragments posthumes*, trad. J. Hervier, Paris, Gallimard, 1970,p.356.

74 F.Gros, ibid.

75 Nietzsche, *œuvres*, tome I, dir. M.de Launay, Paris, Gallimard, bibliothèque de la Pléiade, 2000.

obéit par habitude et par conformisme automatique, pour faire comme les autres. Il s'agit donc d'un **consentement civil**, réfléchi comme le noyau rationnel de l'obéissance aux lois de la cité. Et il est présenté comme une contrainte pleinement acceptée et une aliénation libre qui sert comme un critère pour l'obéissance civile.

Consentir, c'est donc accepter librement de limiter sa liberté, et même parfois d'y renoncer. Tout est jadis préparé pour qu'on ajoute une signature portant la mention «lu et approuvé». Un contrat déjà préparé est rédigé et dûment signé et qu'on nous demande juste d'apposer notre signature en signe d'accord, d'approbation et d'assentiment, parfois dans un geste de résignation totale quand on hoche la tête pour signaler notre adhésion. Dans une stratégie politique, le consentement permet de verrouiller l'obéissance pour rendre illégitime, voire impossible toute tentative de désobéir. «Vous avez signé la charte, votre accord et il est impossible de revenir en arrière», dit-on. Ou encore «la loi c'est la loi», «vous êtes citoyen et les lois de la cité sont des ordres». Nous sommes donc tous signataires de ce «contrat social» qui s'entend comme l'articulation raisonnable d'un vouloir vivre ensemble et de faire politique ensemble. La société est même pensée comme le résultat d'une décision commune et libre par laquelle l'humanité s'est arrachée du chaos, au moins pour les philosophes du *Contrat*.

L'idéologie du consentement essaie toujours de nous faire comprendre qu'il est trop tard pour désobéir. C'est par un consentement instituant qu'un ordre politique, qu'une société régie par les lois communes, qu'une autorité souveraine, qu'un État de droit sont devenus possibles. Nous nous obligeons à obéir aux lois par souci de sécurité, ce qui transforme tout acte de désobéissance en une volonté de réintroduire l'anarchie. Chaque citoyen doit ainsi faire effort en lui et sur lui pour lutter contre l'envahissement de ce qui pourrait être un intérêt particulier et une passion personnelle.

Tout est présenté pour nous dire qu'en chacun de nous se cache notre propre ennemi, celui qui lutterait contre la volonté générale pour un intérêt particulier. Dans cette logique, l'État devient souverain, assure notre survie et veille à notre sécurité et tout en garantissant cela, nous lui devons une seule chose: l'obéissance. Mais une des conditions pour assurer ce consentement civil est déjà de «faire société», de for-

mer un «corps social», comme le précise Locke dans son *Second Traité du gouvernement civil*:

> *Le consentement de la société politique dépend du consentement des individus à s'unir et à faire société; une fois formés en corps, ils peuvent établir la forme de gouvernement qui leur paraît convenable.*[76]

Il faut déjà se mettre d'accord et s'unir pour ensuite former un «corps social» et établir «la forme du gouvernement qui convient à ce corps». Donc, si ce corps se rend compte que la forme du gouvernement ne lui convient pas, il peut toujours la boycotter afin de la changer.

C'est aussi la stratégie critique d'Arendt et d'Habermas qui déjouent ce modèle du contrat rendant impossible toute tentative de désobéissance, en précisant que le consentement ne concerne que cet accord pour faire «corps social» et non pas pour se fondre dans un «nous» déjà établi et se laisser guider par les gouvernements en place.

Dans *La Désobéissance Civile*, Arendt parle ainsi de deux consentements: *«le consentement tacite généralisé(…) doit être nettement distingué du consentement à certaines lois ou à une politique déterminée, consentement qu'il n'inclut pas, même lorsque celles-ci sont le résultat de décisions majoritaires»*.

Chez Habermas, loin de rompre un contrat social, le geste de désobéissance civile le réaffirme. L'obéissance aux dirigeants en place est donc circonspecte et toujours provisoire. Le citoyen, cet intermédiaire de l'obéissance politique délègue son consentement mais à condition qu'il puisse toujours reprendre la main.

76 *Second Traité du Gouvernement*, chap.8, 106, trad.J.F.Spitz, Paris, PUF.1994.p.77.

I- 1-C- la désobéissance civile

> *Quand le sujet a refusé obéissance et que le fonctionnaire démissionne, alors la révolution est accomplie.* [77]

Thoreau, un citoyen américain qui refuse de payer l'impôt, clamant son indignation de devoir, en réglant ses impôts, soutenir la guerre, qu'il juge injuste, déclarée au Mexique un geste qui relève de l'***objection de conscience***, nous disent Arendt et J. Rawls. La désobéissance civile désigne, elle, un mouvement structuré d'un groupe plutôt qu'une contestation personnelle. Elle suppose l'organisation d'un collectif structuré par des règles déterminées de résistance. Le «désobéir ensemble», c'est ce qui fait battre le cœur du contrat social et redonne corps, à l'occasion d'une contestation commune, au projet de «faire société», afin de pérenniser le confort d'une élite. La contestation commune, nous dit Frédéric Gros, projette alors l'ombre du pacte originaire sur une dimension d'avenir. Vivre ensemble, mais sur de nouvelles bases, ne pas se laisser gouverner ainsi. La désobéissance civile a pour objectif de dénoncer l'injustice, et faire éclater aux yeux de tous l'iniquité d'une loi en affichant bruyamment sa désobéissance. Dans cette indignation contagieuse, on doit accepter et se préparer à la sanction, ces deux attitudes ne constituent pas pour autant un arrêt de la lutte, mais son intensification.
Le geste de Thoreau est en revanche une démarche isolée, un individu qui prend le risque de dénoncer la faillite et le scandale d'une institution. Il dépasse par ce geste la démarche habituelle et qui reste théorique, à travers des textes, des pamphlets critiques. Thoreau passe à l'acte et fait de la pratique sa façon de dire «non» et de s'insurger contre l'ignominie du système en place. Il dénonce les stratégies politiques de cet appareil étatique, de ce «monstre froid» qui, grâce à une mécanique huilée et dangereuse, il transforme les individus en de simples rouages. Aux yeux de Thoreau, quand l'État engage des politiques injustes et prend des décisions iniques, l'individu ne peut se contenter de grogner, avant d'aller dormir. Il a le devoir de désobéir, pour rester fidèle à lui-même, pour ne pas instaurer entre lui et lui-même un malheureux divorce[78].

77 D.Henri Thoreau*, La désobéissance civile*.p.39.éd.

78 F.Gros, *Désobéir*.

Dans ce cas, la priorité ne serait pas dans l'obéissance aux lois ou la conformité aux règles mais la préservation et la sauvegarde de ses propres principes. Plutôt que d'obéir aveuglément, chacun doit se laisser guider par sa conscience, chacun doit écouter son for intérieur. La désobéissance, en tant que devoir intransigeant, n'est pas un droit rationnellement déduit mais un devoir d'intégrité spirituelle. Une obligation de se changer soi-même plutôt que de changer l'ordre du monde, ce changement de soi-même passe par cette conscience de chacun qui doit être sauvée. Thoreau oppose un gouvernement qui se sert des appareils étatiques pour défendre les intérêts d'une élite, exigeant des sujets une obéissance passive et une individualité qui, dans la solitude de sa conscience, accède au sens de l'universelle justice sans se laisser fasciner par l'opinion majoritaire et lâche, sans se laisser endoctriner par le courant de la *doxa* passive.[79]

Selon Thoreau, pour désobéir, on doit faire un travail éthique sur soi, une exigence intérieure dont témoignent ses longues promenades, à l'image des prières de Martin Luther King et du filage du coton pour Gandhi, commente Frédéric Gros. Dans ce mouvement de retour sur soi qui s'avère irremplaçable, Thoreau refuse de payer ses impôts au nom d'une certaine conception de la justice, du rôle de l'État, de ses devoirs. Un geste dicté par sa conscience souveraine et impérieuse: *«Si je ne suis pas Moi, qui le sera à ma place*», écrit Thoreau dans son Journal. Le vrai sujet a une histoire unique et un parcours singulier et personne ne remplace personne. De la même façon, personne ne peut désobéir à ma place. C'est dans cette expérience individuelle et contrairement à une logique de suivisme et de conformisme, chaque individu se découvre comme irremplaçable et indélégable. Et c'est à moi de le faire (*mea res agitus*). Ce point indélégable en chacun constitue un principe de l'humanité et une exigence universelle qui n'a rien à voir avec tout déferlement d'individualisme et de relativisme. C'est le fait de ne pas déléguer les tâches de mon devoir à un autre collectif imaginaire, qui n'existe pas proprement mais qu'on ne cesse de nous le présenter en tant qu'identité ultime.[80]

Et si on cesse d'être cet individu indélégable et responsable, on délègue ce pouvoir à cet autre qui est à la fois «rien» et «tout», cet intermédiaire entre l'État et le politi-

79 Ibid.

80 Hillel Hazaken, cité par F.Gros: *si je ne suis pas pour moi, qui le sera/si je ne suis que pour moi, qui suis-je?/ et si pas maintenant, quand?*

cien, ou encore ce représentant sur la place publique que Nietzsche nous dévoile son vrai visage:

> *Où cesse la solitude, commence la place publique ; et où commence la place publique, commence aussi le bruit des grands comédiens et le bourdonnement des mouches venimeuses. Dans le monde les meilleures choses ne valent rien. sans quelqu'un qui les représente : le peuple appelle ces représentants des grands hommes.* [81]

Dans une autre phrase, ces représentants ne sont en réalité que des «*comédiens*» qui ont «*de l'esprit*», mais il leur manque une «*conscience de l'esprit*»:

> *Le peuple comprend mal ce qui est grand, c'est-à-dire ce qui crée. Mais il a un sens pour tous les représentants, pour tous les comédiens des grandes choses. Le monde tourne autour des inventeurs de valeurs nouvelles : – il tourne invisiblement. Mais autour des comédiens tourne le peuple et la gloire : ainsi « va le monde ». Le comédien a de l'esprit, mais peu de conscience de l'esprit. Il croit toujours à ce qui lui fait obtenir ses meilleurs effets, – à ce qui pousse les gens à croire en lui-même !*[82]

En réalité,

> *La place publique est pleine de bouffons tapageurs – et le peuple se vante de ses grands hommes ! Ils sont pour lui les maîtres du moment.* [83]

Cette conscience de l'esprit qu'évoque Nietzsche et qui manque à ces représentants-comédiens doit forcément passer par un travail critique sur soi pour se délivrer de la tutelle que nous impose ceux qui se proposent pour nous représenter. C'est l'atteinte de cette lumière majoritaire (*l'Aufklärung*) qui nous confère un statut responsable et indélégable.

Tandis que le soumis a comme frein cette impossibilité de désobéir, le dissident, lui, a comme exigence, l'impossibilité de continuer à obéir.

81 Zarathoustra, www.ac-grenoble.fr/PhiloSophie/old2/file/nietzsche_zarathoustra.pdf,.p.76.

82 Ibid.p.77.

83 Ibid.p.77.

II- 2-la dissidence

Face à la résignation totale d'un soumis, qui accepte «l'inacceptable», le dissident, lui, ne peut plus continuer à ne pas dire et se taire, il ne peut plus faire semblant de ne pas savoir, de ne pas voir.

La dissidence fait ainsi comprendre que l'obéissance n'était rien d'autre qu'une suite indéfinie de négations intérieures:

> *Obéir c'est dire oui, en disant oui à l'autre c'est se répéter sans cesse non à soi-même, obéir sans discuter pour éviter les ennuis. C'est avoir trop peur de ce que je pourrais découvrir. Obéir c'est dire non à soi, en disant oui à l'autre.*[84]

Cette dissidence doit être lue comme la «*dissonance d'une voix dans le concert monocorde de ce conformisme qui n'exprime encore une fois qu'un universel de contrebande et de substitution*»[85]. La dissidence est dans cette impossibilité intérieure qui forme dans le sujet un pli qui reste la trace de l'humanité comme valeur, comme exigence. C'est le reflet inversé de la soumission, premier concept de l'obéissance. Tandis que le soumis a comme frein cette impossibilité de désobéir, le dissident, lui, a comme exigence, l'impossibilité de continuer à obéir.

Mais pourquoi faisons-nous donc de cette soumission une obligation? Pourquoi toute tentative de dissidence ou de désobéissance, bien sûr celles organisées contre les injustices et les abus du pouvoir deviennent une démarche difficile, compliquée et parfois impossible? Qu'est-ce qui est en nous qui rend cette démarche inerte?

Dans un rapport politique gouvernants-gouvernés, on ne doit pas se tromper sur la réalité de cette opposition, qui ne veut pas dire qu'il s'agit d'une opposition actifs-passifs, mais c'est par pur hasard ou grâce à une habileté redoutable que l'un de nous arrive au statut du gouverneur-chef qui n'est qu'un ancien gouverné, selon Aristote:

> *On loue le fait d'être capable aussi bien de gouverner que d'être gouverné, et il semble que d'une certaine manière l'excellence d'un bon citoyen soit d'être capable de bien*

84 *Frédéric Gros, Désobéir.op.cit.*

85 Ibid.

> *commander et de bien obéir(…). Il existe un certain pouvoir en vertu duquel on commande à des gens du même genre que soi, c'est-à-dire libres. Celui-là, nous l'appelons le pouvoir politique; le gouvernant l'apprend en étant lui-même gouverné, comme on apprend à commander la cavalerie en obéissant dans la cavalerie, à commander dans l'armée en obéissant dans l'armée, de même pour une brigade et pour un bataillon; c'est pourquoi l'on dit, et à juste titre, qu'on ne commande pas bien si on n'a pas bien obéi. Ces deux statuts de gouvernant et de gouverné ont des excellences différentes, mais le bon citoyen doit savoir et pouvoir obéir et commander, et l'excellence propre d'un citoyen c'est de connaître le gouvernement des hommes libres dans les deux sens.*[86]

Pour bien commander, on doit bien obéir, mais il ne faut surtout pas oublier qu'on commande aux *hommes libres*. Le *gouvernant* apprend cet art de gouverner tout en étant lui-même *gouverné*. Deux statuts étroitement liés et qui constituent deux *excellences différentes* qu'un bon citoyen doit connaître dans les deux sens. C'est donc le fait d'être libres qui met les citoyens à égalité, d'où cette capacité pour tous à donner des ordres et à obéir sans que cela instaure des rapports d'inégalité ou de supériorité. On commande à des êtres pareillement libres sans creuser de hiérarchies. C'est en apprenant à obéir(l'exemple de l'armée) qu'on devient soi-même un chef et l'obéissance n'est qu'une étape sur le chemin du commandement. Au moment où, en tant que citoyen, j'obéis, j'aurais pu être aussi à la place de celui qui commande.

À partir de cette logique, il n'existe donc aucune scission structurante entre dirigeants et dirigés: je t'obéis en tant que mon égal, mais je pourrais aussi bien être à la place que tu occupes. Dans ce sens, le commandement structure bien l'obéissance: je me commande à moi-même d'obéir et je m'oblige à examiner, juger, évaluer ce à quoi j'obéis. L'obéissance politique est donc volontaire, lucide, raisonnée et responsabilisante, c'est moi qui m'oblige librement. C'est à moi que je commande d'obéir à l'autre.

Pour Frédéric Gros, l'obligation politique chez Aristote n'est pas instituante. Elle ne légitime aucune autorité souveraine extérieure et elle ne constitue aucune communauté de renoncement. Elle ne peut jamais être supposée comme un *a priori* relégué dans l'origine, car c'est par elle que je me rends présent à moi-même, ce qui est différent du consentement, une autre manifestation de l'obéissance. Mais puisque c'est toujours moi qui me commande à moi-même d'obéir, je pourrai aussi me refuser à moi-même d'obéir. L'authenticité de l'obéissance politique suppose d'établir de soi à soi un rapport de commandement, il s'agit de faire régner l'ordre

86 Aristote, *Politiques*, livre III, chap 4, trad.P.Pellegrin, Paris, Flammarion, 2015,p.218-219.

en soi, et comme le précise Frédéric Gros dans cette formule*: «être chez soi, en soi et pour soi le maître»*[87].

L'obéissance authentique et souveraine est donc celle d'obéir à soi-même. C'est ce rapport d'«amitié avec soi-même»[88], c'est le fait d'éviter d'avoir un ennemi en soi vis-à-vis de soi-même. Il n'y a conscience de soi que dans la mise en dialogue de soi avec soi:

> *Même si je suis un, je ne suis pas simplement un, j'ai un soi et je suis lié à ce soi comme à mon propre soi.*[89]

Pour Foucault, c'est la vibration de ce rapport de soi à soi qui structure la vie éthique. C'est pourquoi l'action juste n'a pas à être justifiée et que les dites grandes valeurs servent seulement d'étendards et de principes de justification, car le plus terrible c'est ce justicier suprême en nous-mêmes et qui nous empêche de passer à l'acte injuste. Ce qui peut nous retenir, c'est ce rapport de soi à soi dont on n'entend pas altérer l'harmonie, c'est cette confiance qu'on a non pas en soi mais pour soi-même, c'est ce rapport d'estime de soi. Par souci de soi que nous expliquons profondément ultérieurement[90], Foucault parle de ce ressort éthique, plus efficace et aussi respectable que la vénération tremblante des dieux, des valeurs, que la peur sacrée des interdits.

Par conséquent, le souci de soi ou l'«*epimelia heauton*» ou encore le «*cura sui*» ne consiste pas en une posture de repli narcissique, mais c'est le fait de demeurer vigilent à ce noyau éthique qui habite chacun. C'est ce que porte Socrate dans son interrogation: «*souciez-vous vraiment de vous-même?*». C'est ce fond depuis lequel je m'autorise à accepter ou à refuser un tel ordre, une telle décision ou action, c'est ce que Frédéric Gros appelle le *«levier de désobéissance»*. Ce phénomène de **l'herméneutique du sujet** qui va être analysé par Arendt et Foucault sous forme du problème du **surpouvoir**, de la démesure de l'entreprise de la domination des hommes; le phénomène totalitaire analysé par

87 F.Gros, *Désobéir*.op.cit.

88 Platon, *République*, 443d.Garnier Flammarion, 1966.

89 Hannah Arendt, *Question de philosophie morale*(1965-1966), in *Responsabilité et jugement,* op,cit.,p.117-118.

90 Dans la partie *Parrêsia*, comme possibilité de contre-conduite conjuguée au présent.

Arendt et sous forme de l'émergence et l'installation d'un pouvoir disciplinaire, exhaustif et méticuleux, chez Foucault.

En travaillant longuement la question du **souci de soi** dans la tradition grecque, hellénistique et chrétienne, Foucault relève sa progression et ses transgressions, mais surtout sa disparition dans l'appareil politique moderne, ce qui expliquerait sans doute ce phénomène nouveau de l'obéissance, comme renoncement et sacrifice du soi. Si obéir, c'est suivre la leçon d'un autre, le transcendantal éthique du politique, c'est l'expérience de l'indélégable.

Personne ne peut penser à ma place, personne ne peut répondre à ma place, personne ne peut décider ou désobéir à ma place. Le secret de la désobéissance réside donc dans cette réconciliation avec soi-même, dans ce retour sur soi et dans ce souci de soi. Désobéir, c'est faire l'expérience de ce moi indélégable, c'est opérer la fonction entre l'obligation éthique et la dissidence civique[91] .

Le cœur des révolutions bat plus fort quand chacun se découvre comme irremplaçable dans un mécanisme de désobéissance au service de l'humanité entière. Quand chacun fait l'expérience de l'impossibilité de déléguer à un autre le «souci du monde»[92].

Nous devons par conséquent affronter les événements et être à la hauteur de ces événements tout en étant responsables de nos agissements et de nos attitudes face aux événements qui dépendent de nous. L'Homme est condamné à être responsable comme il est «condamné à être libre». Il n'a aucune excuse pour ne pas lutter contre telle ou telle injustice. Être neutre, c'est évidemment dans le sens d'être complice mais d'une façon passive. Le sujet que la philosophie aime théoriser, c'est un principe d'activité, c'est celui qui construit du sens et en étant responsable, il trouve en lui un autre sujet qui jaillit de soi-même et qui assume le poids de ses propres fautes, le poids de l'autre et celui du monde. La responsabilité est donc ce **processus de subjectivation** dans lequel nous découvrons en nous-mêmes cette part **d'indélégable**. Le sujet responsable est donc différent du sujet classique de la philosophie, toujours universel et indéfiniment partageable (le *cogito*, *l'ego* transcendantal). Le sujet respon-

91 F.Gros, *Désobéir*.op.cit.

92 Ibid.

sable, c'est ce moi en tant que je ne suis pas et je ne peux pas (être) les autres. Le sujet responsable, c'est celui qui surgit au bon moment, le moment qui exige sa présence, pour répondre présent, c'est celui qui est responsable de tout et devant tous et lui plus qu'un autre.

L'obéissance politique est donc volontaire, lucide, raisonnée et responsabilisante, c'est moi qui m'oblige librement. C'est à moi que je commande d'obéir à l'autre.

L'obéissance authentique et souveraine est donc celle d'obéir à soi-même. C'est ce rapport d'«amitié avec soi-même»[93], c'est le fait d'éviter d'avoir un ennemi en soi vis-à-vis de soi-même. Il n'y a conscience de soi que dans la mise en dialogue de soi avec soi.
C'est la vibration de ce rapport de soi à soi qui structure la vie éthique. C'est pourquoi l'action juste n'a pas à être justifiée et que les dites grandes valeurs servent seulement d'étendards et de principes de justification, car le plus terrible c'est ce justicier suprême en nous-mêmes et qui nous empêche de passer à l'acte injuste. Ce qui peut nous retenir, c'est ce rapport de soi à soi dont on n'entend pas altérer l'harmonie, c'est cette confiance qu'on a non pas en soi mais pour soi-même, c'est ce rapport d'estime de soi.
Le secret de la désobéissance réside donc dans cette réconciliation avec soi-même, dans ce retour sur soi et dans ce souci de soi. Désobéir, c'est faire l'expérience de ce moi indélégable, c'est opérer la fonction entre l'obligation éthique et la dissidence civique.

L'écrivain du *Discours* explique ainsi cette servitude par plusieurs raisons comme **l'accoutumance de ces individus à ne voir que le donné**[94] , c'est -à-dire qu'ils n'ont connu rien d'autre que la tyrannie et ils ne peuvent ainsi soupçonner l'existence d'autres régimes libres par exemple. Toutefois et même si La Boétie légitime cette attitude-accoutumance qui devient presque une seconde nature[95], il reproche aussi

93 Platon, *République*, 443d.Garnier Flammarion, 1966.

94 La Boétie*, Discours de la servitude volontaire,*par Estienne de La Boétie (1548) avec notes de M. Coste et une préface de F. De La Mennais (1855). éd.Paris, P. Daubrée et Cailleux, 1855. *«la première raison de la servitude volontaire, c'est la coutume».*

95 *Ibid, «S'il y avoit quelque païs comme dit Homère des Cimmériens, où le soleil se monstre autrement qu'à nous, et après leur avoir esclairé six mois continuels, il les laisse sommeillans dans l'obscurité, sans les venir revoir de l'autre demie année, ceux qui naistroient pendant ceste longue nuit, s'ils n'avoient pas ouï parler de la clarté, s'esbahiroit-on si,*

aux opprimés de se contenter de voir ce qui est donné et de ne pas projeter le regard aussi loin possible, pour voir justement ce qui n'est pas donné. En adoptant cette vision de l'au-delà du simple donné, ces «victimes» de la tyrannie peuvent ressusciter ce désir de liberté enfoui en eux et c'est d'ailleurs ce que font certains individus qui tentent de se débarrasser de la tyrannie[96]. Quant à la deuxième raison qui contribue à cette soumission volontaire, elle provient de ce qu'il appelle «**le conditionnement par le spectacle**», ce sont donc ces «mises en scène» du pouvoir par le pouvoir qui sont capables justement de «détourner» le regard vers autre chose que ce qu'ils doivent regarder. Ce recours aux faux miracles et aux cérémonies religieuses impressionnantes pour rendre «vénérable» ou «effrayant» le pouvoir politique. Dans leur imaginaire, naissent alors ces illusions d'un être «surnaturel», «invisible» et capable de tout. Par conséquent, cette même faculté qui est capable de pousser leur regard vers l'au-delà du donné, peut aussi les distraire et les détourner de leur but en les faisant vivre dans un monde «théâtral», «fictif» et «illusoire»[97].

La troisième raison évoquée par La Boétie est celle qui consiste en une «**pyramide d'assujettissements**» à travers laquelle le tyran assujettit les sujets les uns par le

---

n'ayant point vu de jours, ils s'accoustumoient aux ténèbres où ils sont nez sans désirer la lumière ? On ne plaint jamais ce que l'on n'a jamais eu, et le regret ne vient point sinon qu'après le plaisir.» (154-5).

96 La Boétie*, Discours de la servitude volontaire,*par Estienne de La Boétie (1548) avec notes de M. Coste et une préface de F. De La Mennais (1855). éd.Paris, P. Daubrée et Cailleux, 1855: *«Toujours s'en trouve-t-il quelques-uns mieulx nés que les autres, qui sentent le poids du joug et ne se peuvent tenir de le secouer […] et de se souvenir de leurs prédécesseurs, et de leur premier estre. Ce sont volontiers ceus là qui ayans l'entendement net, et l'esprit clairvoyant ne se contentent pas comme le gros populas de regarder ce qui est devant leurs pieds, s'ils n'advisent et derrière et devant, et ne remémorent encore les choses passées, pour juger de celles du temps advenir et pour mesurer les présentes. Ce sont ceux qui, ayant la teste d'eux-mêmes bien faite, l'ont encore polie par l'estude et le sçavoir. Ceux-là, quand la liberté seroit entièrement perdue et toute hors du monde, l'imaginent et la sentent en leur esprit, et encore la savourent.» (156) .*

97 *Ibid: «Pour assurer son pouvoir sur les Lydiens qu'il avait conquis sans avoir à maintenir chez eux une armée d'occupation, Cyrus] y establit des bordels, des tavernes et jeux publics et fit une ordonnance que les habitants eussent à en faire estat. Il se trouva si bien de ceste garnison que jamais depuis contre les Lydiens ne fallut tirer un coup d'espée : ces pauvres et misérables gens s'amusèrent à inventer toutes sortes de jeux […] Les théâtres, les jeux, les farces, les spectacles, les gladiateurs, les bestes estranges, les médailles, les tableaux, et autres telles drogueries, c'estoient aux peuples anciens les apasts de la servitude, le pris de leur liberté, les outils de la tyrannie : ce moyen, ceste pratique, ces allèchements avoient les anciens tyrans pour endormir leurs subjects sous le joug». (163)*

moyen des autres. Le tyran est donc souvent entouré d'un cercle de courtisans qui «tiennent tout le pays au servage» et qui profitent aussi de cette stratégie. Pour mettre en exergue le pouvoir, on passe ainsi par l'intéressement de ces intermédiaires qui peuvent arriver à être aussi nombreux que la multitude elle-même dès lors que chacun croit trouver son intérêt en aidant le tyran à opprimer son voisin[98].

Cette métaphore de la «lumière luisante» qui attire le papillon n'espérant jouir de ce désir immédiat, lui fait oublier qu'il s'expose aussi à un «feu qui brûle», une image double qui rappelle à ces intermédiaires le danger de s'approcher du centre du pouvoir[99], mais qui prévient aussi les peuples du risque d'être ébloui par ce que le pouvoir donne à voir comme spectacle détournant les sujets de l'essentiel et de ce travail sur soi pour convoquer, ne serait-ce que par réminiscence, ce désir enfoui, en eux celui d'être délivré des jougs de la tyrannie.

Une fascination par le regard qui conduit souvent à une «désorientation» dans la pensée si on peut utiliser l'envers de l'expression de Kant «s'orienter dans la pensée». C'est dans ce sens que La Boétie nous incitait il y a plus de cinq siècles à la nécessité de se méfier des stratégies du pouvoir qui peuvent justement «canaliser notre regard» et nous désorienter par les stratégies de la vision et du regard. C'est avant toute manifestation, toute résistance et toute révolution que l'on doit se débarrasser déjà de cette habitude d'aveuglément.

Il ne s'agit cependant pas d'éclairer le peuple en l'éduquant et en lui montrant les choses comme elles doivent être vues et en attendant, on peut placer les savants au pouvoir pour donner l'exemple, comme le préconisait Platon. On connaît un peu les conséquences d'une telle démarche, car rien ne garantit que ces «experts» soient «bienveillants»et «désintéressés», comme le montre Jacques Rancière dans sa fable du *Maître ignorant*:

98 *Ibid.op.cit: «Ces misérables voient reluire les trésors du tyran et regardent tous esbahis les rayons de sa braveté ; et alléchés de ceste clarté, ils s'approchent et ne voient pas qu'ils se mettent dans la flamme qui ne peut faillir de les consommer. […] Ainsi le papillon qui espérant jouir de quelque plaisir se met dans le feu pour ce qu'il reluit, il esprouve l'autre vertu, celle qui brûle.» (182)*

99 À ce propos on peut citer une fable d'Ésope reprise par La Fontaine et citée par Machiavel dans son livre *Le Prince*, «le lion et le renard»

> *Le processus d'éducation par lequel les « savants » espèrent hausser les masses ignorantes à leur niveau ne fait souvent que reproduire et renforcer les inégalités structurelles qu'il prétend combler*[100] .

Pour La Boétie, le véritable aveuglément est celui à notre propre puissance et avant même celui à notre propre intérêt. Il s'agit donc de voir et de mesurer les forces qui émanent de nous-mêmes et dont se nourrissent les mécanismes qui nous oppriment. Il ne s'agit donc pas de recourir à une puissance qui vient de l'extérieur et qui nous est, elle aussi imposée, mais celle que nous avons déjà en nous-mêmes. Reprendre ce qui est naturellement à nous, ce qui est en nous, cette «puissance maîtresse» qui est capable de renverser les choses et de nous donner, à nous ou aux autres, tous les pouvoirs.

Apprendre à avoir notre puissance propre et nous imposer le devoir d'imaginer l'invisible, telles sont les deux règles suggérées par notre lecture du *Discours* de La Boétie. La question est donc de savoir comment peut-on partir de cette vision qui déconstruit les stratèges et les cheminements habituels de l'aliénation au pouvoir par les seuls pouvoirs du tyran pour aboutir à de nouvelles pistes qui émanent de ce rapport à soi. Il ne s'agit donc plus en suivant cette démarche de La Boétie d'accuser le tyran comme étant le seul capable de ces soumissions et de ces servitudes, ce n'est plus à cause de cet œil qui nous «surveille» en permanence (cellule, prison, caméra, etc), ce qui nous aliène c'est notre propre regard porté vers un tel objet et non vers un autre. Ce qui nous aliène, ce sont nos propres gestes, nos propres attitudes, nos propres visions, ce sont nos propres «reflets». Un rapport qui vise donc une action libératrice serait «devenir ceux que nous sommes» selon les propos de Nietzsche.

Mais comment penser la liberté et la délivrance comme ce qui relève essentiellement de nos propres conduites? Quels types de conduites doit-on adopter au-delà d'un système de tyrannie, dans un système démocratique? s'agit-il des mêmes stratégies et comportements à adopter? Par quels critères de base notre conduite est-elle gérée? Quels sont enfin ces individus et ces groupes d'individus qui s'attribuent ces atouts déjà suggérés par La Boétie et qui s'offrent un chemin pour imposer leurs

100 Jacques Rancière, *Le maître ignorant*. *Cinq leçons sur l'émancipation intellectuelle*, Paris, Fayard, 1987.

propres puissances et accéder à une réconciliation avec soi? S'agit-il des célèbres contre-conduites évoquées par Michel Foucault en se référant à ces pratiques au sein du Pastorat chrétien? Celles qui ont conduit le philosophe à extraire de nouveaux mécanismes de la machine du pouvoir en lien justement avec une configuration spécifique des rapports entre subjectivité, vérité et pouvoir, centrée autour d'un élément nouveau, celui de la désobéissance?

On peut légitimement être tenté par le rapprochement entre ce que suggérait La Boétie il y a plus de cinq siècles , c'est-à-dire apprendre à avoir notre puissance propre et imaginer l'invisible et ce que Foucault découvre dans ce phénomène de contre-conduites, car il s'agit aussi de techniques qui émanent de nous-mêmes, quand on s'insurge contre la pratique d'un pasteur et on érige un chemin vers le salut sans intermédiaire, en utilisant d'autres manières de faire, comme la mystique et l'ascétisme entre autres.

Même s'il s'agit de deux pratiques différentes, il est évident de retenir ces techniques et stratégies de soi qui visent dans les deux cas une limitation et un encadrement du pouvoir (pasteur, tyran) pour tracer un chemin direct vers le salut ou vers la liberté dans lequel l'interposition d'un directeur de conscience ou d'intermédiaire n'est pas requise, et constituent des alternatives aux structures traditionnelles d'obéissance.

C'est dans ce sens que nous allons étudier ce phénomène de contre-conduites du point de vue religieux en partant de la figure pastorale chrétienne qui intervient comme antécédent généalogique des nouveaux dispositifs de pouvoir-savoir que Foucault repère (pratique de l'aveu). Mais nous ne contenterons pas de la pastorale chrétienne, puisque nous allons également interroger ce phénomène de contre-conduite, en utilisant la méthode de Foucault, du côté des pratiques différentes mais parfois convergentes de la religion musulmane et de ces techniques d'assujettissement.

Nous interrogerons ce **langage de structure mythique**, les deux formes du logos(créé, incréé), l'exégèse allégorique et l'ordre transcendant des paradigmes intelligibles, et toutes les fractures internes qui se sont développées au sein de la même religion qui ont conduit à deux pratiques majeures, celle qui privilégie la

science humaine(*Rechtfertigung*) ou le bon usage social de la raison et celle qui privilégie la science divine comme ultime référence aux conduites.

C'est pour cette raison que nous allons revenir sur certains discours qui ont contribué au lancement de cette grande polémique et ce depuis le XIIème siècle comme le *Discours Décisif* d'Averroès qui peut expliquer certains phénomènes de soumission ou d'insoumission *hic et nunc*, même s'il n'a pas été lu et compris à son époque.

Sans séparer les deux sphères, nous nous intéresserons aussi au phénomène des contre-conduites du point de vue politique à la lumière de ce qui s'est passé lors des derniers soulèvements qualifiés de «printemps arabes» et nous utiliserons encore la méthode de Foucault pour étudier le déroulement des résistances tout en analysant les concepts de soumission et d'obéissance dans un système de dictature en parallèle avec un système démocratique. Nous soulevons ainsi la question de la figure du tyran et celle de la multitude soumise d'une part et la figure du rebelle, celui qui est conforme au processus préconisé par La Boétie et Foucault, celui qui «se libertine», «s'émancipe», «se réconcilie avec lui-même», celui qui «retrouve sa propre puissance», celui qui «devient celui qu'il est» pour accéder au stade d'une contre-conduite, même si c'est au prix de sa propre vie.

Nous ne nous contenterons pas toutefois de relever les aspects positifs de ces résistances mais nous évoquerons aussi tous les risques que portent une sortie d'un système de soumission pour accéder à un nouveau système «démocratique», jadis méconnu par la multitude.

II-Transferts du pouvoir vers une capacité de résistance des individus

Nous tenterons donc dans ce deuxième volet d'expliquer le phénomène de l'assujettissement en tant que responsabilité propre à l'individu et nous montrerons comment La Boétie réussissait déjà, à son époque, à inverser les choses en découvrant l'énigme du phénomène de l'obéissance. Nous déduirons alors les raisons qui expliqueraient cet assujettissement et nous proposerons des brèches pour de nouvelles formes de lutte. L'alternative proposée par La Boétie serait donc la suivante: cesser d'obéir.

Même si les circonstances de la composition du *Discours* de La Boétie ne sont pas encore claires, ni d'ailleurs sa cible potentielle, ce texte reste une référence en matière de la philosophie politique dans la mesure où il nous permet de réfléchir, au-delà d'une logique d'un système purement tyrannique. Car même si elle change actuellement de visage, la tyrannie n'a pas complètement disparu. La Boétie aurait écrit ce texte entre seize et dix-huit ans, ce qui fait preuve d'une précocité inouïe, surtout que ce chef-d'œuvre circulait au début clandestinement[101]. Dans ce texte, La Boétie réussit alors à inverser les choses en découvrant cette énigme de la servitude volontaire qui trouve son explication dès lors dans la fascination irrationnelle des sujets pour le «nom d'un» qu'incarne le tyran. Et l'auteur identifie donc la substance même de la domination dans cette soumission volontairement consentie. Les tyrans sont ainsi assimilés à ces arbres dont la servitude est la sève. Et c'est seulement en cessant de s'asservir que l'arbre perd sa sève et que les tyrans demeurent «nus et défaits». le texte s'achève sur un puissant hymne à la liberté:

Nous sommes tous naturellement libres, puisque nous sommes tous égaux.[102]

Nous pouvons lire dans ce message un appel digne de cette déclaration des droits de l'Homme deux siècles plus tard. Et La Boétie de nous dire que le premier obstacle redoutable qui nous empêche d'être libres et surtout d'être nous-mêmes est celui de l'habitude qui nous dénature. Quant à l'issue, le rempart qui empêche notre servitude, il nous propose l'amitié.

II- 1- Le phénomène de la servitude volontaire

Pour le moment, je désirerais seulement qu'on me fit comprendre comment il se peut que tant d'hommes, tant de villes, tant de nations supportent quelquefois tout d'un tyran seul,

101 Il est repris par les protestants, partiellement en 1574 dans *Le Réveille-Matin* des français, puis intégralement en 1576 dans *les Mémoires de l'État de France sous Charles le neuvième*. On raconte qu'au XVIIème siècle, le cardinal de Richelieu s'en procura à prix d'or un exemplaire. En 1789, il refait surface lors de la révolution française, il est alors plagié par Marat sous le titre *les chaînes de l'esclavage*. au début du XIX ès, ce sont les révolutionnaires italiens qui se le réapproprient, avant que l'ouvrage ne soit réédité en France au moment de la révolution de 1830, avec une préface de Lammenais. Interdit par le régime nazi, le *Discours* est réimprimé clandestinement pendant la seconde guerre mondiale, avant de faire son grand retour en 1978 aux éditions *Payot,* accompagné des commentaires de Pierre Clastres et de Claude Lefort, il y reçoit pour sous-titre *la question du politique.*

102 La Boétie,*Discours de la servitude volontaire*. éd.Paris Payot, 1976.

qui n'a de puissance que celle qu'on lui donne, qui n'a de pouvoir de leur nuire, qu'autant qu'ils veulent bien l'endurer, et qui ne pourrait leur faire aucun mal, s'ils n'aimaient mieux tout souffrir de lui, que de le contredire...[103]

Une question fondamentale de La Boétie pour tenter de comprendre ce phénomène de la servitude volontaire: c'est celle de voir autant d'hommes «*misérablement asservis et soumis tête baissée, à un joug déplorable, non qu'ils y soient contraints par une force majeure, mais parce qu'ils sont fascinés et, pour ainsi dire, ensorcelés par le seul nom d'un qu'ils ne devraient redouter, puisqu'il est seul, ni chérir puisqu'il est envers eux tous, inhumain et cruel*»[104].

Cette contrainte à l'obéissance révèle donc pour lui une certaine faiblesse profonde chez les hommes, divisés entre eux et soustraits de leurs propres forces qu'ils acceptent volontairement de se léguer à un tyran, un seul. Les Trente tyrans, ce gouvernement oligarchique imposé en 404 A.J.C aux athéniens par les spartiates, vainqueurs de la guerre du Péloponnèse, est cité par La Boétie.

Comment donc et par quel processus accepte-t-on de se soumettre «misérablement» à un seul? Qu'est ce qui se passe dans la tête de chacun de ces individus pour qu'ils acceptent cette situation pour le moindre indigne de leur statut de «citoyen» ou même de leur statut de «sujet» au sens de Hobbes, quand il oppose «sujet» à «esclave»?

Loin donc de proposer de résoudre ce problème par un appel à la désobéissance, l'appel de La Boétie vise à nous secouer et nous renvoyer à nos propres responsabilités tout en adoptant les bonnes conduites qui nous empêchent justement d'être pris dans le joug de cette tyrannie. Des attitudes premières nous évitent jadis de subir cette situation, c'est de ne rien donner à ce tyran, cet «un», car combien est-il difficile de tout lui reprendre.

Combattre ce «vice» qui nous réduit à des êtres indignes et «honteux», celui d'obéir, de «ramper», d'être «tyrannisé», «souffrir les rapines», les «brigandages», les cruautés non d'une armée ou d'une horde de barbares, mais d'un «seul». Il le

103 Transcription du texte en ancien français de La Boétie par Charles Teste en 1836.

104 Ibid.

qualifie de «mirmidon» ou d'un «hommeau», c'est-à-dire d'un être insignifiant, voire ridicule.
Il distingue donc déjà le fait d'être gouverné de celui d'être tyrannisé et si on ajoute à cette tyrannie les caractéristiques d'un tyran «lâche», «vil» et «le plus efféminé de la nation», le peuple est ainsi confronté à un double malheur, la tyrannie et la lâcheté du tyran, qui favorisent tous les risques d'être envahi. Or, au moins pour Machiavel, la force d'un prince se mesure à ce qu'il soit capable de maintenir la souveraineté de son État même si cela lui demande le passage à la cruauté. Dans le cas de La Boétie, le tyran n'est ni un combattant féroce qui protège son État, ni un gouverneur juste n'ayant pas profité de la soumission de son peuple pour accéder au pouvoir. Il s'agit souvent d'un «hommeau» qui «n'a jamais flairé la poudre des batailles».

Cependant, La Boétie ne cesse de retourner la situation et de pointer la véritable «lâcheté» et «couardise» dans le personnage de ce peuple aveuglément soumis:

> *Mais pour tous les vices, il est des bornes qu'ils ne peuvent dépasser. Deux hommes et même dix peuvent bien en craindre un, mais que mille, un million, mille villes ne se défendent pas contre un seul homme! Oh! Ce n'est pas seulement couardise, elle ne va pas jusque-là; de même que la vaillance n'exige pas qu'un seul homme escalade une forteresse, attaque une armée, conquière un royaume! Quel monstrueux vice est donc celui-là que le mot de couardise ne peut rendre, pour lequel toute expression manque, que la nature désavoue et la langue refuse de nommer?*[105]

Que vise donc cet appel de La Boétie à combattre cette attitude enracinée en nous qui devient presque une seconde nature et nous empêche de réagir en tant que nous-mêmes? Cet appel peut-il encore nous servir cinq siècles plus tard? Comment peut-on le lire à la lumière de ce que nous vivons «hic et nunc»? Quelles résonances a-t-il dans les analyses modernes de ce concept de la servitude volontaire sous forme du totalitarisme d'Hannah Arendt ou dans les analyses du «Nom d' Un» de Claude Lefort, ou encore dans celles de Miguel Abensour et de Marcel Gauchet, de Clastres, de Bourdieu, etc. Et de tous ceux qui ont trouvé dans ce discours des clés non sans apories pour comprendre les mécanismes du pouvoir et les stratégies utilisées pour glisser vers des régimes totalitaires?

105 Ibid.

Notre stratégie vise de partir de cette situation de la compréhension de ce phénomène de la servitude volontaire qui nous fournira peut-être les clés pour accéder aux méandres des phénomènes de désobéissance, de contre-conduite, telles qu'elles ont été pratiquées par les recherches généalogiques et archéologiques de Michel Foucault. Nous comprendrons ainsi que cette démarche, loin de considérer ces deux phénomènes comme relevant de deux contextes historiques et cognitifs relativement éloignés et différents, peut nous permettre de les comprendre et de les
analyser de façon profonde dans une approche comparatiste diagonale mais non pas continue.

Après avoir analysé les raisons avancées par La Boétie pour expliquer ce phénomène de la servitude volontaire, tout en essayant de le comprendre à la lumière de l'«ici et maintenant», nous poursuivrons notre recherche en questionnant le phénomène des «contre-conduites» en parallèle avec la voix que fait résonner le *discours* de La Boétie, comme le suggère Lefort:

> *Le Discours force le mur du temps. Il y parvient (…) de faire résonner une voix. Faut-il ajouter que ceux-là seuls l'entendent qui ne restent pas sourds ici et maintenant à l'oppression. ». « Cependant, entendre cette parole, ce n'est pas seulement se laisser émouvoir par elle, mais prêter l'oreille à la question qu'elle véhicule*.[106]

En prêtant l'oreille à ce que ce discours nous véhicule, nous tâcherons déjà de comprendre les raisons avancées ou suggérées par La Boétie et qui expliquent ce désir de servitude: **l'habitude, le spectacle et la pyramide d'assujettissements**.

II-1- A- Asservissement par habitude

Ce désir de servitude volontairement choisi s'explique selon La Boétie par cette accoutumance à l'obéissance. Or, combien cette accoutumance peut-elle être traîtresse jusqu'à devenir une deuxième nature, nous dit-il:

106 Claude Lefort, *Le Nom D'Un*.in É.de La Boétie, *Le Discours de la servitude volontaire*, Payot, Paris, 1976.

> *(…) L'habitude qui, en toutes choses, exerce un si grand empire sur toutes nos actions, a surtout le pouvoir de nous apprendre à servir: c'est elle qui à la longue (…) parvient à nous faire avaler, sans répugnance, l'amer venin*[107] *de la servitude.*[108]

Ce sont ces dits «principes naturels» qui ne sont en réalités que nos «principes de coutume» selon l'expression de Pascal, l'habitude exerce donc ce pouvoir tyrannique et nous oblige en quelque sorte à nous habituer à la servitude. Même si notre nature est la première à nous diriger, La Boétie nous déclare que ce penchant naturel se perd facilement, surtout s'il n'est pas entretenu et cède la place à l'habitude, cette «maîtresse traîtresse» qui, elle nous façonne toujours à sa manière en dépit de nos penchants naturels:

> *Les semences de bien que la nature met en nous sont si frêles et si minces, qu'elles ne peuvent résister au moindre choc des passions ni à l'influence d'une éducation qui les contrarie. Elles ne se conservent pas mieux, s'abâtardissent aussi facilement et même dégénèrent; comme il arrive à ces arbres fruitiers qui ayant tous leur propre, la conservent tant qu'on les laisse venir naturellement; mais la perdent, pour porter des fruits tout à fait différents, dès qu'on les a greffés.*[109]

Est-ce à dire qu'il faut rester soi-même? Le peuple qui s'habitue à la servitude peut-il échapper à cette habitude si l'on admet le caractère oppressant de l'habitude? Que signifie ainsi le «laisser venir naturellement»?

Pour le moindre, un peuple qui s'habitue à la servitude est comme un arbre auquel on greffe de nouveaux fruits, il perd ainsi la qualité de ses premiers fruits. Le verbe «greffer» est très significatif dans la mesure où la «greffe» suppose l'artificiel, ce qu'on ajoute, ce qui remplace l'original et on s'éloigne donc de la source et de l'origine.

En habituant le peuple au joug de la servitude, on le condamne ainsi à suivre une seconde attitude qui n'est pas la sienne et qui se contredit avec la sienne. Au fond de

107 La Boétie nous cite ici l'exemple de Mithridate, ce roi d'Asie mineure, qui absorbait de petites doses de poison pour s'immuniser contre les effets.

108 Transcription du texte en ancien français de La Boétie par Charles Teste en 1836.

109 Ibid.op.cit.

l'être asservi, nous dit La Boétie, quelque chose fortement ancré aspire à la liberté et à la désobéissance. Mais cela demanderait peut-être un profond travail sur soi, le retour au soi et l'être soi. Car si les premiers asservis n'avaient peut-être pas le choix de s'en défaire, les autres vont s'habituer aussi à cette situation d'assujettissement et cette attitude, cette habitude remplacent progressivement la nature humaine libre:

> *Il est dans la nature de l'homme d'être libre et de vouloir l'être; mais il prend très facilement un autre pli, lorsque l'éducation le lui donne.*[110]

Pour développer cette idée de l'éducation qui l'emporte sur la première nature de l'homme, La Boétie utilise l'exemple de ces peuples longtemps habitués à l'obscurité et qui ont du mal à imaginer l'au-delà de l'ombre. C'est presque le même exemple utilisé par Platon dans l'allégorie de la caverne pour développer l'idée de la vérité et le rôle du philosophe:

> *Serait-il étonnant que ceux qui naîtraient pendant cette longue nuit, ils n'avaient point ouï parler de la clarté, ni jamais vu le jour, s'accoutumassent aux ténèbres dans lesquelles ils sont nés et ne désirassent point la lumière*?[111]

Dans les deux cas, il s'agit d'une habitude, d'une situation dans laquelle on s'accroche à ce que l'on considère comme relevant de la vérité, mais une vérité qui nous est propre et qui devient la seule puisqu'aucun élément extérieur ne peut intervenir pour nous éclairer sur d'autres situations et nous prouver les limites de celle que l'on considère jusqu'à la sortie d'un des prisonniers(dans l'allégorie de la caverne) ou le dévoilement du vrai visage du tyran et l'acquisition de nouveaux comportements chez quelques uns(le refus d'obéir de quelques individus de La Boétie). Dans les deux cas, on s'habitue aux ténèbres et on refuse tout ce qui vient déranger nos vieilles habitudes.

Nous sommes ici tentés de faire le rapprochement avec les systèmes de dictature. Après trente ans sous le régime de Bourguiba et vingt quatre ans sous la dictature de Ben Ali, certains tunisiens se sont habitués à ce système et ne se voient pas méri-

110 Ibid.op.cit.

111 Ibid.

ter un autre. Même s'il ne s'agit pas initialement d'une soumission volontaire, petit à petit, une partie du peuple «prend le goût», si on peut le dire, au système et à l'homme et les privilégie, surtout qu'on ne connaît et on n'imagine pas une alternative. D'ailleurs, lors des événements révolutionnaires qui ont éclaté principalement en Tunisie, une partie du peuple est restée fidèle à ce régime et l'a soutenu, même après le départ de Ben Ali, certains espéraient un retour de ce «sauveur» de la Tunisie, comme ils le disent. Tout était organisé dans ce sens pour que le dictateur accepte un tel départ, des membres du gouvernement proches de Ben Ali ainsi que le général Rachid Ben Amar lui ont garanti un départ en sécurité et peut-être un éventuel retour. Sauf que c'était une stratégie du général surtout qu'il a bien choisi de protéger les révolutionnaires en refusant de leur tirer dessus. Ce qui est étonnant, nous avons encore des gens nostalgiques de cette époque déchue et qui regrettent même l'ère totalitaire de Ben Ali. La coutume ou l'habitude deviennent ainsi une seconde nature et en s'habituant à quelque chose, on peut le considérer comme une évidence tout à fait naturelle. On ne peut désirer quelque chose que nous n'avons jamais connu.

Comment peut-on désirer quelque chose que nous n'avons jamais connu auparavant? On ne peut pas regretter quelque chose que nous n'avons jamais connu et «le chagrin ne vient qu'après le plaisir et toujours, à la connaissance du bien, se joint le souvenir de quelque joie passée».

Le problème qui se pose ici est le suivant: si cette liberté est déjà en nous puisque nous naissons tous libres, pourquoi à aucun moment, ne peut-elle apparaître, ne serait-ce que par réminiscence? Où sont donc ces principes naturels qui sont en nous et qui se déclenchent au fur et à mesure de nos besoins?

Pour La Boétie, ils sont présents chez certains, ceux qui refusent d'être asservis et qui font tout pour se débarrasser de cette mauvaise habitude. De la même façon ils sont présents dans Le *Ménon* de Socrate chez des individus courageux et persévérants qui vont faire un énorme travail pour pouvoir déclencher ces principes enfouis et qui peuvent, en l'absence de ce travail, le rester à jamais:

> *Toujours en est-il certains qui, plus fiers et mieux inspirés que les autres, sentent le poids du joug et ne peuvent s'empêcher de le secouer. (ils) ne se soumettent jamais à la sujétion et qui toujours et sans cesse (ainsi qu' Ulysse cherchant, par terre et par mer, à*

revoir la fumée de sa maison), n'ont garde d'oublier leurs droits naturels et s'empressent de les revendiquer en toute occasion. Ceux-là ayant l'entendement net et l'esprit clairvoyant, ne se contentent pas, comme les ignorants encroûtés, de voir ce qui est à leurs pieds, sans regarder ni derrière, ni devant; ils rappellent au contraire les choses passées pour juger plus sainement le présent et prévoir l'avenir...[112]

Est-ce à dire donc que la désobéissance n'est pas le propre de tous? Comment se fait-il que seuls les «fiers» et les «mieux inspirés» refusent la sujétion? Qu'est-ce qu'on entend ensuite par «ceux qui ayant l'entendement net et l'esprit clairvoyant»? Ces individus existent-ils dans toutes les sociétés et comment faire en leur absence et/en cas de leur élimination? Ce ne sont-ils pas plutôt des catalyseurs qui trans-
-mettent aussi aux autres, aux foules ces dites valeurs de «courage» et de «prévoyance», sinon comment justifier que le mouvement de désobéissance s'agrandit en touchant le plus grand nombre de personnes? Peut-on dire, en visionnant les mouvements révolutionnaires que tout individu porte ces graines de désobéissance mais c'est leur conditionnement par le social, le culturel, l'idéologique, etc., qui fait que cela débouche ou non sur le factitif, l'action.

L'habitude fait donc de la servitude non pas une réalité déjà donnée, mais une attitude construite socialement par ce groupe d'individus et qui va être enracinée en eux comme une seconde nature. Mais l'auteur ne s'arrête pas à cette première raison et nous révèle les autres stratégies, nommées «drogues» et «appâts» utilisés par le pouvoir pour «endormir les sujets dans la servitude».

II- 1- B- le conditionnement par le spectacle

Pour bien entretenir cette attitude d'asservissement, le tyran va utiliser des moyens pour «divertir» et ainsi détourner le regard de son peuple de l'essentiel:

Les théâtres, les jeux, les farces, les spectacles, les gladiateurs, les bêtes curieuses, les médailles, les tableaux, et autres drogues de cette espèce étaient pour les peuples anciens les appâts de la servitude, la compensation de leur liberté ravie, les instruments de la tyrannie.[113]

112 Ibid.op.cit.

113 Ibid.

Ainsi, amusés de ce «vain plaisir qui les éblouissait», ils s'habituent encore plus à servir le tyran. l'effet «éblouissant» agit ainsi sur le regard et le détourne entièrement de l'essentiel. Mais il y a aussi le «plaisir de la bouche» qui sert aussi à «gorger ces abrutis en les flattant par où ils étaient plus faciles à prendre». En effet, les cérémonies religieuses et les faux miracles produisent chez les gens l'effet souhaité: l'admiration qui se transforme en fascination face au pouvoir. Le côté fictif de ces spectacles agit directement sur l'imaginaire collectif et produit des images identifiant les actants du pouvoir à des êtres surdimensionnés et relevant d'un autre monde qui dépasse le cadre réel.

Placés au dessus de tous, ces êtres renforcent leur pouvoir et imposent la peur et la crainte de ces gens qui se considèrent dès lors comme inférieurs et légitiment ainsi leur soumission. Nous sommes donc loin ici de la dialectique de Hegel qui pousse «l'esclave» au bout de ses forces, lui permettant de s'accomplir par le travail et adoptant ainsi une attitude nouvelle d'émancipation par une prise de conscience de l'état accidentel de sa situation.

C'est parce que ces spectacles sont justement choisis par le tyran pour «abrutir» son peuple et lui détourner le regard de tout ce qui pourrait éventuellement éveiller sa conscience endormie.

Si on prend l'exemple de la dictature en Tunisie, le gouvernement du président déchu Ben Ali faisait aussi tout pour détourner le regard du peuple de l'essentiel.Les festivités de la commémoration du coup d'État du 7 Novembre 1987 durent plusieurs semaines et une semaine entière est officiellement comptée dans les vacances scolaires. Pendant ces fêtes, des concerts de musique, des pièces de théâtre, des spectacles, du cirque, etc... remplissent les rues qui sont ornées des photos, des posters et des slogans appelant à la fidélité et au respect pour un homme qui a changé soit-disant la Tunisie. D'un événement hors-champ(un coup d'État), l'accès au pouvoir de Ben Ali devient désormais une fête nationale sacrée. Le culte du chiffre 7 est ainsi devenu une obsession pour le pouvoir en place et on n'hésite pas à le mettre en avant à chaque occasion, à chaque discours, il s'agit pour certains d'un événement majeur qui a radicalement contribué aux transformations profondes du pays.

Dans sa lettre à D'Alembert, Rousseau nous laisse penser aussi que le spectacle nous fait spectateur et que *«l'on croit s'assembler au spectacle, c'est là que chacun s'isole; c'est là qu'on va oublier ses amis, ses voisins, ses proches, pour s'intéresser à des fables, pour pleurer les malheurs des morts ou rire aux dépens des vivants»*.

On est donc dans ce que Sartre appelle la sérialité(cette situation de séparation entre les hommes qui les maintient sans rapport intuitif de compréhension les uns par rapport aux autres), Le spectacle nous détourne de la réalité et il est l'aveu que la société est bien fondée sur une division. Dans la mesure donc où le spectacle «sé--duit», de «*séducare*», il détourne donc du droit chemin, car le spectacle est par définition adressé au peuple et vise son plaisir.

L'image donnée au spectacle nous permet de voir de façon supportable ce qui est horrible à voir en réalité. En renforçant les passions, le spectacle pour La Boétie et le théâtre pour Rousseau sont ainsi loin de l'effet ***catharsis*** d'Aristote. De cette façon, ils font de nous de simples spectateurs et nous désarment. Ils nous éloignent de nos principes, de nous-mêmes, de la nature, de la morale en nous mettant en face des situations imaginaires qui nous éloignent de la vie quotidienne. Ils ne nous mettent pas en scène mais hors de scène. Loin d'être «aisthésiant» de «**aisthésis**», le spectacle est «anesthésiant» et nous prive de nos capacités d'action, comme le montre cette citation de Platon dans Mimesis, reprise par Sartre dans Le Diable et le Bon Dieu:

> *Et toi douce et modeste vertu, tu restes toujours sans honneurs! Aveugles que nous sommes au milieu de tant de lumières, victimes de nos applaudissements insensés, n'apprenons-nous jamais combien mérite de mépris et de haine tout homme qui abuse, pour le malheur du genre humain, du génie et des talents que lui donna la Nature*.[114]

Le spectacle est ainsi vu, une forme de séduction qui nous ravit à nous-mêmes et nous rend complices puisqu'il nous sépare de l'exacte probité, car en valorisant le paraître par les costumes et cet éblouissement des yeux, elle nous fait oublier notre être. Même le «sage» finit par s'oublier au spectacle, car le rire joue sur l'opinion et expose à la risée publique. En s'oubliant par l'effet magique du spectacle, on glisse progressivement vers quelqu'un d'autre et on oublie de redevenir soi-même. La Boétie nous met donc en garde:

114 Sartre, *le Diable et le bon Dieu, cité par Rousseau dans œuvres complètes.*

Ne croyez pas qu'il y ait nul oiseau qui se prenne mieux à la pipée, ni aucun poisson qui, pour la friandise, morde plus tôt et s'accroche plus vite à l'hameçon, que tous ces peuples qui se laissent promptement allécher et conduire à la servitude, pour la moindre douceur qu'on leur débite ou qu'on leur fasse goûter. C'est vraiment chose merveilleuse qu'ils se laissent aller si promptement, pour peu qu'on les chatouille.[115]

Ce plaisir est donc «empoisonné» et il n'est pas sans prix. En se laissant aller et oublier, ces peuples oublient leur liberté et s'attachent de plus en plus à un culte de l'homme qui, soit-disant, leur «offre» ces moments d'évasion, par l'intermédiaire de ce cercle qui se charge d'organiser toutes les festivités.
La Boétie nous met en garde justement contre ce fameux cercle du tyran qui assujettit tout le pays et veille à ses propres intérêts.

II- 1- C- une pyramide d'assujettissements

J'arrive maintenant à un point qui est, selon moi, le secret et le ressort de la domination, le soutien et le fondement de toute tyrannie(…) Ce ne sont pas les bandes de gens à cheval, les compagnies de gens à pied, en un mot ce ne sont pas les armes qui défendent un tyran, mais bien toujours(on aura quelque peine à le croire d'abord, quoique ce soit exactement vrai) quatre ou cinq hommes qui le soutiennent et lui assujettissent tout le pays».[116]

Ce sont au début ces cinq ou six hommes qui s'approchent du tyran, qui ont «l'oreille du tyran» et qui deviennent «les compagnons de ses plaisirs», «les complaisants de ses sales voluptés», «les co-partageants de ses rapines» et «les complices de ses cruautés». Et ce sont donc eux, à leur tour, qui vont dresser le chef pour le transformer en un être encore plus méchant envers la société, non pas seulement de ses propres méchancetés, mais aussi des leurs.

Ils vont aussi tenir en dépendance des milliers d'autres auxquels ils donnent des postes de gouverneurs de provinces, etc. ces derniers vont à leur tour dresser d'autres pour maintenir cette «pyramide d'assujettissement», et par conséquent «cent mille, des millions tiennent au tyran par cette filière et forment entre eux une chaîne non interrompue qui remonte jusqu'à lui».

115 Ibid.

116 Ibid.

Les échos de cette chaîne de La Boétie peuvent être détectés dans un régime de dictature et on se réfère encore une fois au régime de Ben Ali en Tunisie. Autour de lui, et mis à part les membres du gouvernement, s'est formé un cercle de «ceux qui sont possédés d'une ardente ambition et d'une notable avarice qui le soutiennent pour avoir part au butin et être, sous le grand tyran, autant de petits tyranneaux». Ces petits tyranneaux sont représentés dans la dictature de Ben Ali par les membres de la belle famille, les «Trabelsi» qui ne cessaient d'avoir du pouvoir et de soumettre toutes les institutions à leur contrôle. Ils volaient, pillaient tout mais en interdisant aux autres d'accéder à la justice pour les dénoncer. Des permis de construction abusifs, des terrains arrachés à leurs véritables propriétaires, des gens persécutés et se voient voler leurs propres biens, toutes ces injustices commises sous l'œil vigilant du dictateur qui ne faisait que protéger sa belle famille. Petit à petit, cette famille devient une source de crainte, voire de terreur pour le peuple, et elle a fini par attiser sa colère lors de la révolution. Qu'on soit sous la dictature et qu'on soit privé de sa liberté est une chose, mais qu'on laisse une minorité mettre la main injustement sur toutes les richesses du pays en est une autre. Même les naïfs qui croyaient jadis en la légitimité du dictateur sont sortis de leur silence pour dénoncer cette pratique mafieuse.

Avec cette analyse de La Boétie, on imagine donc le tyran confortablement assis sur son trône et au dessous de lui, une machine fonctionnant à merveille à travers une chaîne remontant jusqu'à lui et descendant jusqu'en bas, lui assurant le contrôle permanent de l'ensemble de la population. Cette stratégie ne fait que renforcer la servitude qui devient selon cette logique proprement «volontaire», il ne s'agit plus d'individus isolés mais d'un sujet multiple dépendant de la stratégie du groupe et voyant son destin dépendre du groupe. En revanche, ce cercle de proches du tyran ne vise pas seulement l'accès à des postes au pouvoir, mais il mettra en exergue une stratégie cruelle pour terroriser les foules. Dans sa critique du totalitarisme, Hannah Arendt insiste d'ailleurs sur ce point en avançant qu'un régime totalitaire n'utilise pas seulement la terreur, mais il est lui-même terreur:

> *le régime totalitaire est un « corps politique qui, loin d'utiliser la terreur comme moyen d'intimidation, est essentiellement terreur*[117].

117 Hannah Arendt, *le système totalitaire* dans *origines du totalitarisme*, 1951. éd.Gallimard,2002.

Ce que craint Arendt dans ce système de totalitarisme et de tyrannie, c'est surtout cette absence de pluralité et l'absorption dans la masse, qui réduit l'individu, le «je» à un «nous» incapable de s'imposer et de contrecarrer ce mouvement de masse. C'est exactement ce que cherche peut-être La Boétie à nous révéler à travers cette pyramide d'assujettissement qui est capable de mettre fin à toutes les tentatives d'individus isolés qui peuvent à un certain moment «sentir le poids du joug et ne peuvent s'empêcher de le secouer». Le danger contre lequel nous prévient peut-être La Boétie, est celui de se confondre dans la masse et de s'oublier en tant qu'individu libre et autonome, c'est ce qui est incarné dans tout phénomène de désobéissance, de contre-conduite.

II- 2- une alternative: cesser d'obéir et lutter contre cette «seconde nature»

Comment donc imaginer une issue ou une sortie de cette machine tyrannique qui fonctionne à merveille dans un système bien verrouillé et inaccessible aux stratégies individuelles?
Les réponses ne sont pas données explicitement par La Boétie, mais son discours laisse suggérer quelques hypothèses pour expliquer déjà les mécanismes de cette domination.
Si l'on considère les trois hypothèses jadis avancées, c'est-à-dire **l'habitude**, le **spectacle** et la **pyramide d'assujettissement**, on ne peut néanmoins les prendre et les adopter comme absolues ou définitives, car elles portent en elles les germes de leur propre critique.

l'accoutumance ou **l'habitude** par exemple ne peuvent pas relever de ce qui est proprement volontaire et qui rend la servitude assez supportable, c'est bien au contraire un acte involontaire que de s'habituer à la servitude, sinon comment expliquer un processus de prise de conscience lié à certains individus et qui se transforme petit à petit en une forme de contre-conduite?

L'hypothèse du détournement du regard grâce au **spectacle**, même si elle est bien plausible d'autant plus qu'elle fonctionne parfaitement dans un système de dictature, peut néanmoins nous laisser poser la question du rôle du divertissement

si on le réduit à cette position négative et presque «immorale», celle d'abrutir le peuple?

Quant à **l'assujettissement pyramidal**, il est évoqué sous forme d'une «perversion du désir humain et une aberration de la praxis», dans la mesure où on accepte de souffrir avec d'autres et on contribue à une souffrance collective sans parvenir à vouloir autre chose. Cela suppose un désir d'aliénation et requiert énormément de perversion de la part des individus qui s'y soumettent. Nous ne parlons pas cependant ici du cercle du tyran qui est lui issu d'individus proches du pouvoir et qui rendent le tyran encore plus méchant, mais de ces individus qui se trouvent pris dans les mailles de la pyramide sans le vouloir. Justement, le *Discours* de La Boétie appelle à cette puissance de l'individu enfouie en nous qui se dégrade de par les mauvaises habitudes et qui disparaît progressivement pour laisser la place à une nouvelle attitude «greffée» et «artificielle» et qui nous rend plus fragiles et accessibles aux caprices infinis du tyran. Quelle est donc cette puissance individuelle , cette «potentia» évoquée aussi par Spinoza et Hobbes, qui devrait être renouvelée et maintenue en nous pour ne pas devenir un appât facile dans une structure tyrannique?

II- 2- A- *Potentia/Potestas*

Nous allons utiliser ces deux termes dans le sens où «*potentia*» est la puissance d'un individu, sa force, et «*potestas*» dans le sens de «pouvoir».
S'agit-il de les opposer l'une à l'autre ou les considérer comme l'une provenant de l'autre ou comme «source» et «moyen» complémentaires?
Si on veut rester cohérent avec ce qu'on a déjà soustrait de notre lecture du *Discours* de La Boétie, nous pouvons considérer la «*potentia*» comme cette puissance enfouie en nous et qui est capable de nous rendre à nous-mêmes, nous rendre nous-mêmes. Cette force qui va déclencher notre nature humaine libre et va rompre le processus nous accoutumant à une seconde nature greffée et qui nous éloigne d'autant plus de nous-mêmes.

Nous avons donc deux possibilités: cette puissance en nous que nous appelons «potentia» peut être exploitée pour nous rendre nous-mêmes, elle nous permet d'accé-

der à nous-mêmes et de devenir nous-mêmes, mais dans ce cas, nous devons l'exploiter et la transformer en «énergie positive» à notre épanouissement individuel et notre entendement humain. Cette puissance peut donc nous rappeler par exemple notre nature humaine libre, notre égalité et nos capacités de dépasser des obstacles mis souvent par nous-mêmes comme nos habitudes de soumission ou des obstacles que nous rencontrons sur notre chemin et qui sont mis par d'autres qui ont gardé cette «potentia» «à proprement parler», à l'état brut, qui «*absolument parlant n'est rien de plus que l'excès de la puissance d'un homme sur celle d'un autre*»[118]
Ainsi, la *potentia* «absolument parlant», à l'état brut et non transformée par l'individu, peut représenter un danger pour l'individu lui-même et pour les autres, car elle devient une «vertu de l'excès» utilisée essentiellement non pas pour le travail sur soi, indiqué ci-dessus, mais comme une «*potestas*» qui consiste en la constitution d'un rapport de «grandeur» et d'un rapport de «puissance», non pas dans le sens de Nietzsche, pour devenir ce que nous sommes, mais dans le sens d'une volonté de «dominer» l'autre.

Si la nature humaine est définie comme une somme de puissances naturelles et la puissance de quelqu'un est définie comme l'ensemble de tous les moyens dont il dispose pour obtenir quelque bien apparent futur, La *potentia* doit donc être utilisée ici comme une faculté, un moyen pour devenir soi-même et pour vivre avec autrui. Cette puissance en tant que naturelle, elle permet de penser l'homme comme l'ensemble de forces naturelles, mais c'est l'usage de ces forces qui peut être un critère de réussite ou d'instrumentalisation de cette «*potentia*». À l'état brut, cette puissance devient «excès» et donc «*potestas*». Réutilisée et retravaillée, elle nous permet de devenir nous-mêmes.

Si on considère la «*potentia*» dans son usage qui devient un pouvoir sur soi-même pour pouvoir s'auto-gérer et s'auto-maîtriser, on ne doit pas pour autant négliger que le terme «potestas» est introduit généralement dans le cadre d'une réflexion sur les lois et sur le fondement juridique de la cité pour désigner le pouvoir légal'[119]

118 Hobbes, *Elements of Law* (I, 8,4,p.34). éd. collected Political Works. 15/11/2013.

119 *De Legibus* de Cicéron.Cicéron. Traité des lois : 'de Legibus'. Texte établi et traduit par Georges de Plinval Reliure inconnue – 1958.

C'est donc un pouvoir en tant qu'il incarne l'autorité légitime depuis Cicéron mais Hobbes va rejeter cette dualité conceptuelle réduisant l'autorité à l'exercice du pouvoir légal. Dans le *De Cive*(V,11,p.134), la *potestas* désigne le droit de commander autrui. Cela suggère donc une «domination», un droit sur les choses par opposition à
«autorité» en tant que droit sur les actions. Les analyses de Hobbes présentes dans Le *Léviathan*, *De Cive*, **De** *Homine*, etc., approfondissent cette question pour aboutir à l'idée que la *potentia* se définissant comme l'ensemble de moyens dont on dispose pour obtenir un bien futur, est en réalité fort proche de **l'utilité**, puisque cette dernière n'est rien d'autre que ce qui en elle peut servir de moyen en vue d'atteindre une fin[120]. Entre la logique de la puissance et la logique de l'utilité, il n'existe rien de plus, aux yeux de Hobbes, que la différence qui sépare la guerre civile de la paix.

Dans nos analyses du *Discours* de La Boétie, on se contente juste de dire que la «potentia» excessive peut devenir une «potestas» au cas où elle ne viserait pas un travail sur soi et un pouvoir sur soi mais plutôt une démarche pour dominer autrui et avoir un pouvoir sur autrui.

D'ailleurs, pour La Boétie, ce pouvoir qui les opprime (*potestas*) n'est rien d'autre que leur propre puissance (*potentia*). Ce ne sont que *«leurs propres mains»,« leurs propres yeux», «leurs propres pieds»* qui les oppriment et pour s'en délivrer, ils doivent reprendre cette puissance et se l'approprier en l'engageant dans des institutions collectives qui contribuent à leur émancipation.

L'intérêt de ce *Discours* réside dans cet appel qui s'adresse à ce qui est en nous, nos propres puissances, qui peut nous jouer des tours et nous réduit à cet état de soumission, ce sont les risques de la «*potentia*» , notre propre «potentia» qui crée chez nous ce glissement vers la «*potestas*», et comme on le dit le pouvoir appelle le pouvoir, car cet effort de travail sur soi n'aboutit pas dans la mesure où on adopte de mauvaises habitudes qui trans-forment cette puissance en une impuissance face à un pouvoir encore bien ficelé et tissé de façon ferme, cette chaîne qui descend et qui asservit les uns au moyen des autres.

120 «*l'utilité appartient au domaine du médiat et de l'instrumental»*(«*usus mediorum et instrumentorum est) (De Homine, XI, 5,p.97).*

Rares sont ceux qui vont tenter de briser cette chaîne pour secouer le joug de cette tyrannie,«*Ceux-là ayant l'entendement net et l'esprit clairvoyant, ne se contentent pas, comme les ignorants encroûtés, de voir ce qui est à leurs pieds, sans regarder ni derrière, ni devant; ils rappellent au contraire les choses passées pour juger plus sainement le présent et prévoir l'avenir...*»[121]

Ce sont ceux qui ne se contentent pas de voir le visible mais de prévoir ou **d'imaginer l'invisible**.

II- 2- B- le devoir d'imaginer l'invisible

Pour comprendre ce que nous entendons par cette alternative qui nous permettra peut-être d'éviter l'imprévisible des actions entreprises et compromises dans le cadre d'un processus de soumission dans un système tel que celui décrit par La Boétie, nous devons adopter une vision à long terme, qui ne se limite pas aux contours de ce que nous voyons «*ici et maintenant*», ou ce que notre regard semble nous refléter comme vision propre et appropriée. Nous devons avoir cette vision pénétrante et proleptique, et au lieu de nous contenter de ce **visible**, nous devons aussi imaginer **l'invisible**, car comme le disait Merleau-Ponty dans *Le Visible et L'invisible:*

> *Le visible autour de nous semble reposer en lui-même. C'est comme si notre vision se formait en son cœur, ou comme s'il y avait de lui à nous une accointance aussi étroite que celle de la mer et de la plage. Et pourtant, il n'est pas possible que nous nous fondions en lui, ni qu'il passe en nous, car alors la vision s'évanouirait au moment de se faire, par* ***disparition ou du voyant ou du visible****.*[122]

Les choses autour de nous, sont déjà tâchées par notre regard, elles prennent forme à partir du moment où notre regard se pose sur elles, et elles n'ont pas d'existence propre par elles-mêmes. Notre regard anthropomorphe imprègne les choses de notre propre vision et de cette façon elles s'enferment dans un pilori. Et si en plus, on les enferme dans une vision du présent, notre présent, elles ne cesseront de se restreindre et de nous donner une lecture étroite des événements à venir:

121 E.De La Boétie,*Discours de la servitude volontaire*, Paris Payot, 1976.

122 Merleau-Ponty*, le visible et l'invisible*, p.171.Édition de Claude Lefort, Gallimard.Cet ouvrage a initialement paru dans la «Bibliothèque des Idées» en 1964. Éditions Gallimard, 1964.

> *Ce qu'il y a donc, ce ne sont pas des choses identiques à elles-mêmes qui, par après, s'offriraient au voyant, et ce n'est pas un voyant, vide d'abord, qui, par après, s'ouvrirait à elles, mais quelque chose dont nous ne saurions être plus près qu'en le palpant du regard, des choses que nous ne saurions rêver de voir « toutes nues», parce que le regard même les enveloppe, les habille de sa chair. D'où vient que, ce faisant, il les laisse à leur place, que la vision que nous en prenons nous semble venir d'elles, et qu'être vu ne soit pour elles qu'une dégradation de leur être éminent?*[123]

Par ce regard, les choses semblent donc se dégrader «de leur être éminent» et il se peut que l'on produit le contraire de ce que nous espérons initialement de ce regard.

Nous devons donc établir une relation appropriée entre le «**voyant**», «*l'objet de la vision»*, **le vu**, le **regard** lui-même qui nous transmet le reflet de **l'opération optique**. Par une schématisation simple, nous relevons une première zone que nous obtenons immédiatement , la zone du **visible**, dessinée sous forme d'un angle, mais qui suppose l'existence de frontières et des limites, d'une autre zone que nous ne pouvons voir, celle de **l'invisible**.

Nous imaginons donc que dans le contexte de De La Boétie, **le peuple-voyant** ne doit pas se contenter de ce qu'il voit autour de lui comme situation qui n'est en réalité que la situation produite par tous les facteurs regroupés (asservissement, soumission volontaire ou involontaire, habitude, consentement, etc), qui ne peut produire qu'un «visible» à la hauteur de cette vision limitée et restreinte, qui ne voit qu'«au bout de son nez», comme on le dit familièrement, l'u-(**i)n-visible**.En revanche, **l'invisible**, c'est cette zone que nous ne pouvons voir ou qui ne nous est pas donné à voir et qui nous rappelle les limites de notre regard, surtout dans une situation exceptionnelle, dans une servitude volontaire ou involontaire:

> *Si l'on se retourne sur le **voyant**, on va constater que ceci n'est pas analogie ou comparaison vague, et doit être pris à la lettre. Le **regard**, disions-nous, **enveloppe**, palpe, **épouse les choses visibles**. Comme s'il était avec elles dans un rapport d'**harmonie préétablie**, comme s'il les savait avant de les savoir, il bouge à sa façon dans son style saccadé et impérieux, et pourtant les vues prises ne sont pas quelconques, je ne regarde pas un chaos, mais des choses, de sorte qu'on ne peut pas dire enfin si c'est lui ou si c'est elles qui commandent. Qu'est-ce que cette **prépossession du visible**, cet **art de l'interroger selon ses vœux**, cette **exégèse inspirée**? Nous trouverions peut-être la réponse dans*

123 Ibid.op.cit.

> *la palpation tactile où **l'interrogeant** et **l'interrogé** sont plus proches, et dont, après tout, celle de l' œil est une variante remarquable.*[124]

Merleau-Ponty nous parle ici d'une «*prépossession du visible*», cet «*art l'interroger selon ses vœux»*, ou encore cette «*exégèse inspirée»*, dans la mesure où celui qui regarde n'est pas en réalité étranger au monde qu'il regarde, car comme il *palpe* et *enveloppe* du regard ce qu'il regarde, il se crée une harmonie et le regardant fait ainsi partie intégrante de ce qu'il regarde. Plus surprenant encore, il se regarde lui-même:

> *Donc, sans même entrer dans les implications propres du voyant et du visible, nous savons que, puisque la vision est palpation par le regard, il faut qu'elle aussi s'inscrive dans l'ordre d'être qu'elle nous dévoile, il faut que celui qui regarde ne soit pas lui-même étranger au monde qu'il regarde. Dès que je vois, il faut (comme l'indique si bien le double sens du mot) que **la vision soit doublée d'une vision complémentaire** ou d'une autre vision: moi-même vu du dehors, tel qu'un autre me verrait, installé au milieu du visible, en train de le considérer d'un certain lien.*[125]

Merleau-Ponty ajoute que le monde vu n'est pas «dans» mon corps, et mon corps n'est pas « dans» le monde visible à titre ultime: chair appliquée à une chair, le monde ne l'entoure ni n'est entouré par elle. Participation et apparentement au visible, la vision ne l'enveloppe ni n'en est enveloppée définitivement. La pellicule superficielle du visible n'est que pour ma vision et pour mon corps.[126]

Que peut voir donc un individu soumis volontairement ou involontairement dans ce schéma «naturellement» opaque dans une situation ordinaire et quotidienne? Que nous reste-t-il à voir si en plus on ajoute à ce schéma le regard d'un tiers, qui voit pour nous, qui regarde pour nous, qui regarde à notre place, qui déplace notre regard et qui oriente notre regard?

Il semble donc que la situation se complique de plus en plus dans un contexte de «tutelle», de «dictature», de «soumission», d'«asservissement», où en plus de la situation habituelle, nous ajoutons un autre regard qui s'interpose, empereur et aveuglant, entre nous et les choses, entre nous et le monde, entre nous et la réalité:

124 Ibid.p.173.

125 Ibid.p.175.

126 Ibid.p.185.

> *De sorte que le voyant étant pris dans cela qu'il voit, c'est encore lui-même qu'il voit: il y a un narcissisme fondamental de toute vision; et que, pour la même raison, la vision qu'il exerce, il la subit aussi de la part des choses, que, comme l'ont dit beaucoup de peintres, je me sens regardé par les choses, que mon activité est identiquement passivité - ce qui est le sens second et plus profond du narcissisme: non pas voir dans le dehors, comme les autres le voient, le contour d'un corps qu'on habite, mais surtout être vu par lui, exister en lui, émigrer en lui, être séduit, capté,* ***aliéné par le fantôme****,* ***de sorte que voyant et visible se réciproquent et qu'on ne sait plus qui voit et qui est vu****.*[127]

D'autant plus que ce *fantôme* aliénant est double, voir triple dans la situation évoquée ci-dessus.

Telles sont les conséquences extravagantes où l'on est conduit quand on prend au sérieux, quand on interroge la vue et la vision.
Le devoir d'imaginer l'invisible, comme alternative de lutter contre des situations liées à des événements que nous subissons volontairement ou involontairement et qui semblent nous conduire de façon perspectiviste vers un imprévisible total, ne doit donc pas être lu comme une sorte de lecture clairvoyante de ce qui devra nous arriver; il s'agit en effet de ne voir dans notre vision propre que ses propres limites, d'autant plus qu'elle est doublée d'un regard subi et qui ne fait qu'orienter notre première vision des choses.

Une des conséquences de cette vision c'est l'attitude consentante que nous développons à l'égard de celui qui nous empêche de voir et qu'à partir de là, le monde dans lequel nous vivons cesse d'être vu «naïvement» et «proprement», il cesse d'être vu à proprement parler, car à force d'accumuler des visions les unes sur les autres et qui ne sont même pas les nôtres, nous cessons de voir, nous cessons d'être. L'invisible, c'est donc ce qui transcende l'angle de vision, c'est la partie regardée qui n'a pas encore été palpée et enveloppée par notre regard, qui n'a pas été aliénée par le *fantôme* d'un regard tiers:

> *Pour la première fois, le voyant que je suis m'est vraiment visible; pour la première fois, je m'apparais retourné jusqu'au fond sous mes propres yeux. Pour la première fois aussi, mes mouvements ne vont plus vers les choses à voir, à toucher, ou vers mon corps, en train de les voir et de les toucher, mais ils s'adressent au corps en général et pour lui-même (que ce soit le mien ou celui d'autrui), parce que, pour la première fois, par l'autre corps, je vois que, dans son accouplement avec la chair du monde, le corps apporte plus*

127 p.181.op.cit.

> *qu'il ne reçoit, ajoutant au monde que je vois le trésor nécessaire de ce qu'il voit, lui. Pour la première fois, le corps ne s'accouple plus au monde, il enlace un autre corps, [s'y]* appliquant soigneusement de toute son étendue, dessinant inlassablement de ses mains l'étrange statue qui donne à son tour tout ce qu'elle reçoit, perdu hors du monde et des buts, fasciné par l'unique occupation de flotter dans l'Être avec une autre vie, de se faire le dehors de son dedans et le dedans de son dehors.*[128]

Il se produit ainsi un phénomène d'identification harmonieuse, d'assimilation totale entre deux choses initialement différentes: le regardant et la chose regardée, de ces deux choses, de ces deux corps, naît une statue étrange qui porte l'unique souffle d'un seul être: le regardant. Tout dépend donc du regardant et la vision que nous avons des choses et du monde porte essentiellement notre propre empreinte, elle-même conditionnée par tous les facteurs qui nous conditionnent.

Devoir *imaginer l'invisible* serait donc cesser de voir le monde réduit à notre propre regard, cesser de subir un regard *fantôme*; ainsi les choses doivent devenir ce qu'elles sont, et je dois devenir ce que je suis, mais est-ce une tâche facile qu'entreprend le Zarathoustra de Frédéric Nietzsche?

II- 2- C- *«Deviens celui que tu es»*

> *Je ne veux pas être une lumière pour ces hommes d'aujourd'hui, ni qu'ils me prennent pour une lumière. Ceux-là – je veux les aveugler! Éclair de ma sagesse, crève-leur les yeux!*[129]

«Deviens ce que tu es quand tu l'auras appris», une expression du poète Pindare (V ès A.J.C) qui s'adresse à Hiéron, tyran de Syracuse pour l'exhorter à réaliser sa véritable personnalité. Cette formule reprise par Socrate dans son célèbre *«connais-toi toi-même»* ou le «*gnôthi Seauton*» ou par Épicure ou encore par Saint Augustin pour exhorter les chrétiens à devenir ce qu'ils sont, c'est-à-dire les enfants de Dieu.

Mais c'est surtout dans la philosophie de Nietzsche que cette formule va prendre tout son sens.
Que signifie donc cet appel de Nietzsche dans le contexte de De La Boétie? Qu'entend-t-on par le fait de «devenir celui que tu es»? S'agit-il de devenir l'homme que nous étions à la naissance, ou plutôt de dépasser l'homme, le «homos» de «hu-

128 Ibid.p.187.

129 F.Nietzsche, *Ainsi Parlait Zarathoustra*, édition Flammarion, 1969.

mus» qui désignait, par étymologie, la «terre» par opposition au «ciel» et qui constitue selon la légende la première matière utilisée pour créer l'homme?
Si l'on conçoit selon Nietzsche que l'homme a inventé Dieu de toutes pièces pour le tuer après, on peut aussi supposer que, de la même façon qu'il a inventé Dieu, il s'est aussi inventé lui-même, car il n'est «homme» que par opposition à «Dieu» et à l'«animal». Le stade «homme» a donc été conditionné par plusieurs facteurs réunis et si on met en doute ou on élimine un des facteurs, ce projet «homme» ne peut pas non plus être validé. Le statut «homme» est donc un pont hypothétique, suspendu entre «Dieu» et l'«animal», un projet dépendant de ces deux autres grands projets. l'homme n'est homme que par rapport à toutes les autres choses qui ne le sont pas, on le définit en tant que tel par rapport à ces autres données, il ne l'est donc pas pour lui-même et par lui-même. Il est homme, car, pour l'instant il ne peut pas être ou devenir autre chose. Comment donc peut-on se permettre d'inventer «Dieu» et de le tuer sans toucher à l'homme? Est-il à ce point intact? Ne fait-on donc pas
fausse route en préservant l'homme tel qu'il l'a été par opposition à Dieu, alors que nous avons même tué Dieu?

Dans le contexte de Nietzsche, les choses semblent devenir ainsi,pour l'instant, compliquées pour résoudre ce problème:

> *Je vous enseigne le Surhomme. L'homme est quelque chose qui doit être surmonté. Qu'avez-vous fait pour le surmonter ? Tous les êtres jusqu'à présent ont créé quelque chose au-dessus d'eux, et vous voulez être le reflux de ce grand flot et plutôt retourner à la bête que de surmonter l'homme ?* [130]

Surmonter l'Homme que je suis pour devenir celui que je suis, sans pour autant «retourner à la bête» que je suis. Comment est-ce possible?

Dieu est mort et nous voulons à présent que le Surhumain vive. Il ne s'agit pourtant pas de tout faire pour conserver l'homme, mais il s'agit de tout faire pour surmonter l'Homme:

> *C'est le surhumain qui me tient au cœur. Lui est mon premier, mon unique souci, lui et non l'homme, ni le prochain, ni le plus pauvre, ni le plus souffrant, ni le meilleur.*[131]

130 Ibid.op.cit.

131 Ibid.op.cit.

Dans le contexte de L a Boétie, être un *surhomme* consiste à délivrer celui qu'il est devenu, pour changer ses habitudes et cesser de se soumettre. Le *surhomme* ou le *surhumain* proposé par Nietzsche ne doit pas être lu comme quelque chose de monstrueux, qui dépasse tous les codes humains. Mais c'est le dépassement de l'homme qu'il est devenu, cet homme qui se soumet à ces «petites gens», qui se proclament «maîtres» et asservissent les autres en leur attribuant un statut d'homme qui n'est pas seulement réduit à l'homme que nous sommes tous, mais à un homme qui a subi volontairement en plus une «dégradation» de cet homme qui est déjà «dégradé».

Il doit donc se résigner à ***ignorer ce que Zarathoustra appelle «*les prudences mesquines*»**, pour dépasser l'homme qu'il est:

> *Aujourd'hui, les petites gens sont les maîtres, tous prêchent la résignation, l'accommodation et la prudence et la labeur, et les ménagements et tout le long et cætera des menues vertus. Il faudra mater ces maîtres de l'heure, ces petites gens, ô mes frères. Ils sont pour le surhumain le pire des dangers.*[132]

***Surmonter ces petites vertus, ces petites astuces, ces scrupules** *«gros comme un grain de sable, ce fourmillement de fourmis, cette misérable satisfaction de soi, ce bonheur du plus grand nombre»,*

> *désespérez plutôt que de vous rendre. Car en vérité je vous aime car vous ne savez pas vivre au temps où nous sommes, Hommes supérieurs. c'est pourquoi vous êtes ceux qui vivez, vous---le mieux.*[133]

***Avoir du courage**, non celui devant des témoins, mais un courage de solitaire, d'aigle qui n'a plus même Dieu pour témoin:

> *les âmes froides, les mulets, les aveugles, les ivrognes n'ont pas ce que j'appelle du courage. Celui qui a du courage, c'est celui qui connaît la peur, mais qui dompte la peur, qui voit l'abîme mais qui en est fier. Quiconque voit l'abîme, mais d'un œil d'aigle, quiconque étreint l'abîme, mais dans des serres d'aigle, celui-là a du courage.*[134]

132 Ibid.op.cit.

133 Ibid.op.cit.

134 Ibid.op.cit.

L'Homme doit devenir à la fois meilleur et pire. Le pire mal est indispensable au plus grand bien du Surhumain. La vie doit devenir de plus en plus dure et pénible, car c'est ainsi seulement que l'homme grandit, atteint les hauteurs où la foudre le frappe et le brise, c'est quand il est monté assez haut *pour rencontrer l'éclair*:

> *vous ne souffrez pas encore assez à mon gré. Car vous souffrez de vous-mêmes, ce n'est pas encore de l'homme que vous souffrez. Si vous parliez autrement, vous mentiriez. Aucun de vous ne souffre de ce dont moi je souffre.*[135]

Apprendre *à la foudre à travailler pour moi, c'est que toute sagesse doit enfanter la foudre:*

> *Gardez-vous de vouloir ce qui est au dessus de vos forces. Il y a une force pernicieuse chez ceux qui veulent ce qui est au-dessus de leurs forces.*[136]

Et une méfiance totale à l'égard de ceux (qui)

> *veulent les grandes choses, car ils éveillent la méfiance envers les grandes choses, ces rusés faux monnayeurs, ces comédiens subtils, jusqu'au jour où ils se travestissent même à leurs propres yeux, avec leurs regards louches, leur bois vermoulu passé au vernis, drapé de grands mots, leurs vertus de parade, leurs œuvres frelatés, leur clinquant.*[137]

Une sorte donc de dépassement de soi en tant que ce qu'on est devenu et non ce qu'on est réellement, car ce qu'on est réellement est un projet qui n'a pas encore pris toute sa forme, car, déformé par toutes les autres formes. Le «devenir ce qu'on est» de Nietzsche est beaucoup plus profond et complexe que ce que l'on croit:

> *Soyez sur vos gardes, hommes supérieurs, il n'est rien qui me semble aujourd'hui plus précieux ni plus rare que la probité*[138].

Mais la probité dont parle Zarathoustra n'est pas celle qui consiste en un respect scrupuleux des règles morales érigées autour de l'individu, mais une *probitas* liée au devoir humain «par delà bien et mal», c'est ce stade de l'homme ou du surhomme qui doit être le devenir de l'homme, loin de tout ce qui a été

135 Ibid.op.cit.

136 Ibid.

137 Ibid.op.cit.

138 Ibid.op.cit.

instauré par l'homme. Quelque chose qui correspond à un dépassement de ce que l'homme est devenu et un devenir de l'homme à ce qu'il est, sans aucune détermination ou facteur extérieurs.

Mais Zarathoustra nous dit que ce que «*la populace a appris à croire sans raison, comment pourrait-on le détruire par des raisons. Sur la place publique, c'est par gestes que l'on persuade les gens. Mais la populace se méfie des raisons»*[139].

Quant à cette chaîne décrite par La Boétie et qui descend du tyran jusqu'au peuple, Zarathoustra nous met en garde justement contre une montée qui se sert des jambes et des têtes d'autrui:

> *Voulez-vous monter là-haut? Servez-vous de vos propres jambes. Ne vous faites pas porter sur la hauteur, ne montez pas porté sur le dos ni sur la tête d'autrui.*[140]

Quant aux porteurs de valeurs et/ou faiseurs de système, Zarathoustra leur rappelle qu ce serait une illusion de croire porter en soi quelque chose qui nous accompagne d'une façon intacte:

> *Ô créateurs, hommes supérieurs, on ne porte jamais en soi que son propre enfant.*[141]

Il met aussi en garde contre toute sorte d'idéologisation ou d'endoctrinement même ceux qui sont censés être dans «*l'intérêt du prochain*»:

> *Ne vous laissez pas persuader, endoctriner. Qui donc est votre prochain? Même en agissant «dans l'intérêt du prochain»,vous ne créez rien pour lui. Agir 'pour le prochain', c'est la vertu des petites gens, de ceux qui pensent: «qui se ressemble s'assemble» et «une main lave l'autre». ils n'ont pas droit à votre égoïsme; ils n'en ont pas la force non plus.. ne vous laissez pas suggérer des valeurs fausses.*[142]

Car le prochain est tout autre chez Zarathoustra:

139 Ibid.op.cit.

140 Ibid.

141 Ibid.

142 Ibid.

> *Où est votre amour, je veux dire en votre enfant, là aussi est toute votre vertu. Votre œuvre, votre vouloir, voilà ce qui est pour vous le «prochain».*[143]

Zarathoustra nous appelle à extérioriser cette force dionysiaque que nous avons volontairement cachée, qui est enfouie en nous sous plusieurs couches de poussière qui s'accumulent les unes sur les autres et nous a rendu l'homme que nous sommes devenus aujourd'hui:

> *Et si vous avez manqué quelque grand coup, est-ce vous-même qui êtes manqués pour autant? Et si vous êtes manqués, quant à vous, l'homme est-il manqué pour autant? Et si c'est l'homme qui est manqué, eh bien! Courage! En avant!*
>
> *Est-ce merveille que vous soyez des ratés ou des demi-ratés, vous qui êtes à demi-brisés? Ce qui s'agite et se heurte en vous, n'est-ce pas l'avenir de l'homme?*[144]

Une autre arme proscrite par Zarathoustra est le rire, rire en affrontant les épreuves de la vie et rire de soi, c'est peut-être un appel pour dédramatiser des événements et des convulsions de la vie qui nous submergent mais qui ne valent pas la vie elle-même, qui reste grandiose avec son statut qui transcende toute chose, et qui est la valeur de toutes les autres valeurs. Zarathoustra nous dit peut-être que toutes ces épreuves de la vie ne valent rien car rien ne vaut la vie:

> *Apprenez à rire de vous-même comme il sied d'en savoir rire. Hommes supérieurs, que de possibilités restent ouvertes!*
>
> *Les bonnes choses arrivent à leur terme par des voies détournées. Elles font le gros dos comme les chats, elles ronronnent intérieurement, sentant que leur bonheur approche. Toutes les bonnes choses rient.*[145]

Dans le cas de la servitude volontaire de De La Boétie, on peut lire cet appel de Zarathoustra comme déstructurant toutes les stratégies érigées par un système en place et qui ne cessent de nous guider et de nous montrer les meilleurs chemins pour détourner les tyrannies et les asservissements habituels. La voix de Zarathoustra se montre alors comme un cri strident et acerbe qui nous dit encore une fois que la vraie stratégie est en nous et il n'existe pas des stratégies rigides, pétrifiées et figées. Les expressions métaphoriques de

143 Ibid.

144 Ibid.op.cit.

145 Ibid.

«la danse» d'un côté et de la «marche sur la tête» de l'autre, ajoutée au «rire» montrent bien qu'il ne s'agit surtout pas d'ériger un système de valeurs pour le suivre ensuite, mais d'ébranler justement toutes ces pratiques habituelles qui nous enveloppent dans un corps qui n'est pas le nôtre et en plus nous obligent à lui rester fidèles toute la vie:

> *l'allure de la marche trahit si l'on est sur sa voie; regardez-moi marcher! Mais quand on approche du but, on danse.*
>
> *Et en vérité, je n'ai pas été changé en statue, je ne suis pas là figé, obtus, pétrifié, rigide comme une colonne; j'aime à courir vite.*
>
> *Élevez vos cœurs, mes frères, levez-les plus haut encore. Et n'oubliez pas les jambes! Levez aussi la jambe, bons danseurs, et mieux encore,tenez-vous un peu sur la tête!*[146]

Le discours de Zarathoustra peut donc compléter celui de De La Boétie dans la mesure où ils méprisent tous les deux la soumission et la résignation qui donnent au tyran et au système en place toutes les possibilités et toutes les armes pour nous étouffer et nous asservir. Selon ces deux discours, l'homme n'est pas exempté des échecs et des épreuves difficiles, mais au lieu de les subir et de se lamenter sur son propre sort, ils doit les affronter avec une force inouïe que nous pouvons justement retrouver en nous, en faisant ce travail de «dépoussiérage» qui nous permet d'affronter *les deux visages du pire*:

> *Vaut mieux être fou de bonheur que fou de malheur, mieux vaut danser lourdement que de marcher en boitant. Apprenez donc ce que m'enseigne ma sagesse: la pire des choses a au moins deux bons côtés. La pire des choses a deux bonnes jambes pour danser dessus; apprenez donc vous-mêmes, hommes supérieurs,: jusqu'au-delà de vous-mêmes. qu'importe que vous n'ayez pas réussi! Que de possibilités restent ouvertes! Apprenez donc à rire au-delà de vous-mêmes. Élevez vos cœurs bons danseurs, levez-les bien haut, plus haut encore! Et n'oubliez pas non plus le bon rire!*
>
> *j'ai proclamé que le rire est sacré...apprenez donc à rire!*[147]

Les deux discours appellent aussi à la méfiance à l'égard de certains hommes, mais ils rappellent que le plus méchant des hommes ne peut être que soi-même. De la même façon que nous donnons nous-mêmes tous les pouvoirs à celui qui nous asservit, de la même façon, ce sont nos propres mains et nos

146 Ibid.op.cit.

147 Ibid.

propres jambes qui nous asservissent, car le tyran n'a aucun autre pouvoir et force que ceux que nous lui donnons, Zarathoustra, comme La Boétie nous disent aussi que la plus grande prudence et la plus grande méfiance sont à guetter en soi et à l'égard de soi. Et la solution serait de se réduire en cendres pour se renouveler et donc «devenir ce que l'on est»:

> *Il y a des hommes à qui tu ne dois pas donner la main, mais seulement la patte : et je veux que ta patte ait aussi des griffes. Mais le plus dangereux ennemi que tu puisses rencontrer sera toujours toi-même ; c'est toi-même que tu guettes dans les cavernes et les forêts. Solitaire, tu suis le chemin qui mène à toi-même ! Et ton chemin passe devant toi-même et devant tes sept démons ? Tu seras hérétique envers toi-même, sorcier et devin, fou et incrédule, impie et méchant. Il faut que tu veuilles te brûler dans ta propre flamme : comment voudrais-tu te renouveler sans t'être d'abord réduit en cendres !* [148]

le «deviens ce que tu es» de Zarathoustra de Nietzsche ne doit donc pas être lu comme une «recette» toute faite, qui consiste en un appel à une réconciliation avec soi en suivant certaines pratiques à la lettre, comme l'avancent certains livres ou textes qui ont repris cette formule à leur guise, c'est en effet méconnaître le sens profond de la philosophie de Nietzsche que de le lire de cette façon; il s'agit de suggérer un dépassement de l'homme que nous sommes, de se réduire en cendres pour le devenir; il s'agit de surmonter l'homme que nous sommes devenus et de ses valeurs érigées autour de lui pour devenir une sorte de «danseur», «rieur», «un oiseau qui bat des ailes» avec une «insouciance bienheureuse»:

> *Moi, Zarathoustra, le danseur, Zarathoustra le prophète, Zarathoustra le léger, qui bat des ailes, prêt à l'essor, complice de tous les oiseaux, alerte et dispos, dans son insouciance bienheureuse, moi, Zarathoustra le prophète, le rieur prophétique, ni impatient ni intransigeant,ami des bonds et des écarts, j'ai moi-même posé sur ma tête cette couronne.*[149]

Sans oublier cette devise qui se résume en une seule valeur: l'amour de la vie:

148 Zarathoustra. Ibid.

149 Ibid.

> *Que votre amour de la vie soit l'amour de vos plus hautes espérances : et que votre plus haute espérance soit la plus haute pensée de la vie. Votre plus haute pensée, permettez que je vous la commande – la voici : l'homme est quelque chose qui doit être surmonté.*[150]

Mais pour que le surhomme naisse, il faut en finir avec l'État:

> *Une vie libre reste ouverte aux grandes âmes. En vérité, celui qui possède peu est d'autant moins possédé : bénie soit la petite pauvreté. Là où finit l'État, là seulement commence l'homme qui n'est pas superflu : là commence le chant de la nécessité, la mélodie unique, la nulle autre pareille. Là où finit l'État, – regardez donc, mes frères ! Ne voyez-vous pas l'arc-en-ciel et le pont du Surhomme ?* [151]

Car «L'État, c'est le plus froid de tous les monstres froids : il ment froidement et voici le mensonge qui rampe de sa bouche : « Moi, l'État, je suis le Peuple». 'C'est un mensonge ! Ils étaient des créateurs, ceux qui créèrent les peuples et qui suspendirent au-dessus des peuples une foi et un amour : ainsi ils servaient la vie'.

Pour devenir ce que l'on est et accéder au «surhomme», Zarathoustra nous appelle donc, outre le renoncement à Dieu et à l'homme que nous sommes devenus, de renoncer aussi à l'État, car,

> *Ce sont des destructeurs, ceux qui tendent des pièges au grand nombre et qui appellent cela un État : ils suspendent au-dessus d'eux un glaive et cent appétits. Partout où il y a encore du peuple, il ne comprend pas l'État et il le déteste comme le mauvais œil et une dérogation aux coutumes et aux lois. Je vous donne ce signe : chaque peuple a son langage du bien et du mal : son voisin ne le comprend pas. Il s'est inventé ce langage pour ses coutumes et ses lois. Mais l'État ment dans toutes ses langues du bien et du mal ; et, dans tout ce qu'il dit, il ment – et tout ce qu'il a, il l'a volé. Tout en lui est faux ; il mord avec des dents volées, le hargneux. Même ses entrailles sont falsifiées.*[152]

Quant aux hommes attirés par l'État, ils sont «superflus», ils sont «mâchés» et «remâchés»:

150 Ibid.p.72.

151 *Ainsi parlait Zarathoustra.»*p.76.

152 Ibid.p.73.

> *Beaucoup trop d'hommes viennent au monde : l'État a été inventé pour ceux qui sont superflus ! Voyez donc comme il les attire, les superflus ! Comme il les enlace, comme il les mâche et les remâche.*[153]

Le «deviens celui que tu es» de Nietzsche est donc une alternative qui peut être déduite de notre lecture du Discours et qui permet a priori un travail profond sur soi pour pouvoir se débarrasser de ses mauvaises habitudes. Ces dernières qui nous empêchent d'agir en tant qu'individu à parte ante et enracinent en nous une attitude de résignation et d'acceptation de ce qui nous arrive. Loin de tout ce que le système mis en place (morale, idéologie, société, etc.) nous dicte et érige notre propre conduite, nous ne devons obéir qu'à nous-mêmes en tant qu'individu, en tant que singularité, en tant que subjectivité.

Mais ces anciennes habitudes qui s'enracinent en nous nous obligent à nous conduire de façon circulaire entre les strates de l'obéissance, qui, même si elle déclenche en nous d'autres façons d'obéir, ce ne sont que de nouvelles façons d'obéir. Certes, ce n'est plus le tyran et son cercle, comme dans l'univers de La Boétie, qui nous encercle, mais ce sont de nouvelles formes d'asservissement qui naissent de l'attitude de l'Homme moderne et qui l'enferment dans un triptyque circulaire: Obéir, surobéir et désobéir. Ce qui prédomine en l'occurrence, c'est le premier diptyque: obéir et surobéir. La désobéissance, elle, se fait rare, car elle doit déjà être précédée d'un travail colossal sur soi.

Le cœur des révolutions bat plus fort quand chacun se découvre comme irremplaçable dans un mécanisme de désobéissance au service de l'humanité entière. Quand chacun fait l'expérience de l'impossibilité de déléguer à un autre le «souci du monde».
La responsabilité est donc ce processus de subjectivation dans lequel nous découvrons en nous-mêmes cette part d'indélégable. Être responsable, c'est aussi savoir affronter les événements qui peuvent surgir à tout moment tout en étant responsables de nos agissements et de nos attitudes et c'est aussi la leçon des *Lumières* passée au crible critique de Kant et de Foucault.

153 Ibid.

III- *l'Aufklärung*: Kant-Foucault

Dans son commentaire de *l'Aufklärung*, Michel Foucault lit cette question comme une question du présent, de l'actualité:

> *Qu'est-ce qui se passe aujourd'hui? Qu'est-ce qui se passe maintenant? Et qu'est-ce que c'est que ce maintenant à l'intérieur duquel nous sommes les uns et les autres; et qui définit le moment où j'écris?*[154]

Cette question, selon Foucault, porte sur la détermination d'un certain élément du présent qu'il s'agit de reconnaître, de distinguer, de déchiffrer parmi tous les autres.

Foucault reformule la question ainsi: *qu'est-ce qui, dans le présent, fait sens actuellement pour une réflexion philosophique?*

La réponse de Kant consiste à montrer en quoi et comment celui qui parle en tant que penseur, en tant que savant, en tant que philosophe fait partie lui-même de ce processus et comment il a un certain rôle à jouer dans ce processus, où il se trouvera donc à la fois élément et acteur, ajoute Foucault.

Il s'agit donc de saisir selon Foucault, dans le texte de Kant, le présent comme événement philosophique auquel appartient le philosophe qui en parle. Dans ce cas, il remarque qu'on voit, dans ce texte de Kant la philosophie problématiser sa propre actualité discursive. Et par la même *l'Aufklärung* interroge le philosophe sur son appartenance à un certain «nous», un «nous» qui se rapporte à un ensemble culturel caractéristique de sa propre actualité, et non pas son appartenance à une doctrine, à une tradition ou à une communauté humaine:

> *C'est ce nous qui est en train de devenir pour le philosophe l'objet de sa propre réflexion; et par là même s'affirme l'impossibilité de faire l'économie de l'interrogation par le philosophe de son appartenance singulière à ce nous.*[155]

154 M.Foucault,*Qu'est-ce que les lumières*, extrait du cours du 5janvier 1983, collège de France, dans *Dits et Écrits* II, 1984.p.1498.

155 M.Foucault,*Qu'est-ce que les lumières*, extrait du cours du 5janvier 1983, collège de France, dans *Dits et Écrits* II, 1984.p.1499.

Dans un rapport non *longitudinal* aux Anciens mais dans un rapport *sagittal* à sa propre actualité, ce discours, nous dit Foucault, a à reprendre en compte son actualité pour y retrouver son lieu propre d'un côté et de l'autre, pour en dire le sens, et enfin pour spécifier l'action qu'il est capable d'exercer à l'intérieur de cette actualité:

> *Quelle est mon actualité? Quel est le sens de cette actualité? Et qu'est-ce que je fais lorsque je parle de cette actualité? c'est cela, me semble-t-il, en quoi consiste cette interrogation nouvelle sur la modernité.*[156]

Faire la généalogie de la modernité comme question:

> *l'Aufklärung s'est appelée elle-même Aufklärung; elle est un processus culturel sans doute très singulier qui a pris conscience de lui-même en se nommant, en se situant par rapport à son passé et par rapport à son avenir, et en désignant les opérations qu'il doit effectuer à l'intérieur de son propre présent.*[157]

Foucault précise que la première question posée à Kant «*qu'est-ce que c'est que cette Aufklärung?*» lors de son premier texte qui date de 1784, tandis que la deuxième et qui date de 1798 était: «*qu'est-ce que c'est que la révolution?*», après bien sûr l'événement de la révolution de 1789.

La réponse de Kant à cette question:

> *N'attendez pas que cet événement consiste en hauts gestes ou forfaits importants commis par les hommes à la suite de quoi ce qui était grand parmi les hommes est rendu petit, et ce qui était petit rendu grand, ni en antiques et brillants édifices qui disparaissent comme par magie pendant qu'à leurs places d'autres surgissent en quelque sorte des profondeurs de la terre. Non, rien de tout cela.*[158]

Foucault commente que dans ce texte, Kant fait allusion aux réflexions traditionnelles qui cherchent les preuves du progrès dans le renversement des empires, dans les grandes catastrophes par lesquelles les États les mieux établis disparaissent, dans le renversement des fortunes qui abaissent les puissances établies et en font apparaître de nouvelles. Autrement dit, ce ne sont pas les grands événements qui nous donnent le signe remémoratif, démonstratif et

156 Ibid.p.1500.

157 Ibid.p.1500.

158 *E.Kant, QSQ les lumières,* § VI. Cité par Foucault dans Ibid.p.1502.

pronostique du progrès, mais c'est dans des événements beaucoup moins grandioses, beaucoup moins perceptibles.

Pour Kant, ce n'est pas cet aspect grandiose de la révolution qui fait sens, ce n'est pas le drame révolutionnaire lui-même ou ces exploits et cette gesticulation qui l'accompagnent. Ce qui est significatif, c'est la manière dont la révolution fait spectacle, c'est la manière dont elle est accueillie tout alentour par des spectateurs qui n'y participent pas, mais qui la regardent, qui y assistent et qui, se laissent entraîner par elle:

> *Peu importe si la révolution d'un peuple plein d'esprit, que nous avons vu s'effectuer de nos jours, peu importe si elle échoue ou réussit, peu importe si elle accumule misère et atrocité, si elle les accumule au point qu'un homme sensé qui la referait avec l'espoir de la mener à bien ne se résoudrait jamais, néanmoins, à tenter l'expérience à ce prix.*[159]

L'échec ou la réussite de la révolution ne sont pas signes de progrès ou d'un non progrès. C'est plutôt ce qui existe autour de la révolution, *«cette sympathie d'aspiration qui frise l'enthousiasme»*. C'est ce qui se passe dans la tête de ceux qui ne la font pas. Or, ajoute Foucault, l'enthousiasme pour la révolution est signe, selon Kant, d'une disposition morale de l'humanité qui se manifeste de deux façons: *dans le **droit** de tous les peuples de se donner la constitution politique qui leur convienne et *dans le **principe** conforme au droit et à la morale d'une constitution politique telle qu'elle évite, en raison de ses principes mêmes, toute guerre offensive.[160]

C'est bien la disposition portant l'humanité vers une telle constitution qui est signifiée par l'enthousiasme pour la révolution.

Par conséquent, la révolution est ce qui achève et continue le processus même de *l'Aufklärung*, et c'est pourquoi toutes les deux sont des événements qu'on ne peut pas oublier:

> *Je soutiens que je peux prédire au genre humain même sans esprit prophétique d'après les apparences et signes précurseurs de notre époque qu'il atteindra cette fin, c'est-à-dire arriver à un état tel que les hommes pourront se donner la Constitution qu'ils veulent et la Constitution qui empêchera une guerre offensive, que dès lors ces progrès ne seront plus remis en question. Un tel phénomène dans l'histoire de l'humanité ne s'ou-*

159 Ibid.

160 Ibid.p.1504.

blie plus parce qu'il a révélé dans la nature humaine une disposition, une faculté de progresser telle qu'aucune politique n'aurait pu, à force de subtilité, la dégager du cours antérieur des événements, seules la nature et la liberté réunies dans l'espèce humaine suivant les principes internes du droit étaient en mesure de l'annoncer encore que d'une manière indéterminée et comme un événement contingent. Mais si le but visé par cet événement n'était pas encore atteint quand bien même la révolution ou la réforme de la Constitution d'un peuple auraient finalement échoué, ou bien si, passé un certain laps de temps, tout retombait dans l'ornière précédente comme le prédisent maintenant certains politiques, cette prophétie philosophique n'en perdrait rien de sa force. Car cet événement est trop important, trop mêlé aux intérêts de l'humanité et d'une influence trop vaste sur toutes les parties du monde pour ne pas être remis en mémoire au peuple à l'occasion de circonstances favorables et rappelé lors de la crise de nouvelles tentatives de ce genre, car, dans une affaire aussi importante pour l'espèce humaine, il faut bien que la constitution proche atteigne enfin un certain moment cette solidité que l'enseignement d'expériences répétées ne saurait manquer de lui donner dans tous les esprits.[161]

Même si la révolution risque un jour de retomber dans l'ornière, son existence atteste une virtualité permanente et qui ne peut être oubliée, pour l'histoire future, c'est la garantie de la continuité même d'une démarche vers le progrès.

Selon Foucault, *l'Aufklärung* à la fois comme événement singulier inaugurant la modernité européenne et comme processus permanent qui se manifeste dans l'histoire de la raison, dans le développement et l'instauration des formes de rationalité et de technique, l'autonomie et l'autorité du savoir, n'est pas simplement un épisode dans l'histoire des idées. Elle est considérée par Foucault comme une question philosophique inscrite, depuis le XVIIIès siècle, dans notre pensée. [162]

Par conséquent, qu'il s'agisse de *l'Aufklärung* ou de la révolution, ce ne sont pas les restes de ces deux dernières qu'il s'agit de préserver, mais c'est plutôt et d'une part la question même de cet événement et de son sens, ce que Foucault appelle la question de l'historicité de la pensée de l'universel et de l'autre côté, s'agissant de la révolution, l'important est de savoir ce qu'il faut faire de cette volonté de révolution, de cet enthousiasme pour la révolution qui est autre chose que l'entreprise révolutionnaire elle-même. Ce sont ces deux questions:

161 Kant, *qsq les lumières*, cité par Foucault, ibid.p.1504-1505.

162 Foucault, Q*sq les lumières,* commentaire,p.1505.ibid.

«*qu'est-ce que l'Aufklärung*?» et *«que faire de la volonté de la révolution?»* qui définissent, selon Foucault, *les deux champs d'interrogation philosophique qui porte sur ce que nous sommes dans notre actualité*.

Pour Foucault, Kant a fondé les deux grandes traditions critiques entre lesquelles s'est partagée la philosophie moderne. En posant la question des conditions sous lesquelles une connaissance vraie est possible, Kant a introduit et fondé la base de cette philosophie moderne depuis le XIX ès et qui s'est développée comme l'analytique de la vérité. Mais, pour lui, il existe aussi dans la philosophie moderne et contemporaine un autre type de question, un autre mode d'interrogation critique, nourris par *l'Aufklärung* et l'événement de la révolution, cette interrogation est la suivante: «*qu'est-ce que c'est que notre actualité?»* et «*quel est le champ actuel des expériences possibles?»*. Il ne s'agit donc plus d'une analytique de la vérité, mais ce que Foucault appelle «***une ontologie du présent**»,* une ***«ontologie de nous-mêmes***», cette question constitue une lignée critique de Hegel, à l'école de Francfort, en passent par Nietzsche et Marx, et qui constitue le grand champ de «bataille critique» de Foucault lui-même. Le texte de Kant nous indique que cette «sortie» qui caractérise *l'Aufklärung* est un processus qui nous dégage de l'état de «minorité», et par «minorité», il entend un certain état de notre volonté qui nous fait accepter l'autorité de quelqu'un d'autre pour nous conduire dans les domaines où il convient de faire usage de la raison. Trois exemples de cet état de minorité: lorsqu'un livre nous tient lieu d'entendement; lorsqu'un directeur spirituel nous tient lieu de notre conscience; lorsqu'un médecin décide à notre place de notre régime.

l'Aufklärung est définie alors par le rapport préexistant entre la volonté, l'autorité et l'usage de la raison.

Dès le premier paragraphe, Kant note que l'homme est lui-même responsable de son état de minorité. Il faut donc concevoir qu'il ne pourra en sortir que par un changement qu'il opérera lui-même sur lui-même. *l'Aufklärung* est à la fois ce processus dont les hommes font partie collectivement et un acte de courage à effectuer personnellement: *«Aude Saper, «aie le courage, l'audace de savoir*». ils sont à la fois éléments et agents du même processus. Ils peuvent en

être les acteurs dans la mesure où ils en font partie; et il se produit dans la mesure où les hommes décident d'en être les acteurs volontaires.

Kant définit ainsi deux conditions essentielles pour que l'homme sorte de sa minorité qui sont à la fois spirituelles, institutionnelles, éthiques et politiques.

La première condition relève de **l'obéissance**. Pour caractériser cet état de minorité, Kant utilise l'expression suivante: «obéissez, ne raisonnez pas». une forme dans laquelle s'exercent d'ordinaire la discipline militaire, le pouvoir politique, l'autorité religieuse. l'humanité sera donc majeure, non pas lorsqu'elle n'aura plus à obéir, mais lorsqu'on lui dira: «*obéissez, et vous pourrez raisonner*[163] *autant que vous voudrez*».

Autrement dit, il s'agit de la liberté de conscience: le droit de penser comme on veut, pourvu qu'on obéisse comme il faut. Mais Kant ajoute encore une difficulté, c'est la distinction entre l'usage public et l'usage privé de la raison: la raison doit être libre dans son usage public et doit être soumise dans son usage privé. Foucault commente cela en disant qu'il s'agit du contraire de la liberté de conscience, mais il poursuit avec la logique de Kant, en disant que l'homme, selon Kant, fait un usage privé de la raison, lorsqu'il est «une pièce d'une machine», c'est-à-dire lorsqu'il a un rôle à jouer dans la société et des fonctions à exercer: être soldat, avoir des impôts à payer, être en charge d'une paroisse, être fonctionnaire d'un gouvernement, tout ce qui fait de l'être humain un segment particulier dans la société. Par là, Kant ne demande donc pas qu'on pratique une obéissance aveugle et bête; mais qu'on fasse de sa raison un usage adapté à des circonstances déterminées; et la raison doit alors se soumettre à ces fins particulières. Il ne peut donc y avoir là d'usage libre de la raison. En revanche, quand on ne raisonne que pour faire usage de sa raison, quand on raisonne en tant qu'être raisonnable, quand on raisonne en tant que membre de l'humanité raisonnable, alors l'usage de la raison doit être libre et public.[164]

Foucault déduit ainsi que *l'Aufklärung* n'est donc pas seulement le processus par lequel les individus se verraient garantir leur liberté personnelle de pensée.

163 Le mot allemand *räzonioren* ne se rapporte pas selon Foucault à un usage quelconque de la raison, mais à un usage dans lequel la raison n'a pas d'autre fin qu'elle-même: *raisonner pour raisonner*.

164 Michel Foucault, *Dits et Écrits*, 1984, p.1385.

Il y a *Aufklärung* lorsqu'il y a superposition de l'usage universel, de l'usage libre et de l'usage public de la raison.

Mais cette lecture de Foucault nous révèle aussi plusieurs questionnements posés par lui au sujet de ces remarques faites au texte de Kant et qui montrent la difficulté de la conception du sujet et de l'individu entre une obéissance et une liberté de conscience:

> *On conçoit bien que l'usage universel de la raison (en dehors de toute fin particulière) est affaire du sujet lui-même en tant qu'individu; on conçoit bien que la liberté de cet usage puisse être assurée de façon purement négative par l'absence de toute poursuite contre lui; mais comment assurer un usage public de cette raison? l'Aufklärung, on le voit, ne doit pas être conçue simplement comme un processus général affectant toute l'humanité; elle ne doit pas être conçue seulement comme une obligation prescrite aux individus: elle apparaît maintenant comme un problème politique.*[165]

Foucault ajoute que la question est de savoir comment l'usage de la raison peut prendre la forme publique qui lui est nécessaire et comment l'audace de savoir peut s'exercer en plein jour, tandis que les individus obéissent aussi exactement que possible. Pour terminer, nous dit Foucault, Kant propose à Frédéric II, en termes à peine voilés, une sorte de contrat. Ce que Foucault appelle *«le contrat du despotisme rationnel avec la libre raison»*: l'usage public et libre de la raison autonome sera la meilleure garantie de l'obéissance, à la condition toutefois que le principe politique auquel il faut obéir soit lui-même conforme à la raison universelle.[166]

Foucault relève dans le texte de Kant , *l'Aufklärung*, un lien entre ce bref article et les trois Critiques. Il nous dit que Kant décrit *l'Aufklärung* comme le moment où l'humanité va faire usage de sa propre raison, sans se soumettre à aucune autorité; or c'est précisément à ce moment-là que la Critique est nécessaire, puisqu'elle a pour rôle de définir les conditions dans lesquelles l'usage de la raison est légitime pour déterminer ce qu'on peut connaître, ce qu'il faut faire et ce qu'il est permis d'espérer:

> *C'est un usage illégitime de la raison qui fait naître, avec l'illusion, le dogmatisme et l'hétéronomie; c'est, en revanche, lorsque l'usage légitime de la raison a été clairement défini dans ses principes que son autonomie peut être assurée. La critique, c'est en*

165 Ibid.p.1386.

166 Ibid.p.1386.

quelque sorte le livre de bord de la raison devenue majeure dans l'Aufklärung, c'est l'âge de la Critique.[167]

Foucault souligne par la suite le rapport entre ce texte et les autres textes consacrés à l'histoire, puisque l'analyse de *l'Aufklärung*, en définissant celle-ci comme le passage de l'humanité à son état de majorité, situe l'actualité par rapport à ce mouvement d'ensemble et ses directions fondamentales. Elle montre cependant, comment, dans ce moment actuel, chacun se trouve responsable d'une certaine façon de ce processus d'ensemble.

Pour Foucault, la nouveauté de ce texte de Kant réside dans le fait que c'est pour la première fois qu'un philosophe lie, de façon étroite et de l'intérieur, la signification de son œuvre par rapport à la connaissance: une réflexion sur l'histoire et une analyse particulière du moment singulier où il écrit et à cause duquel il écrit. C'est cette réflexion sur «aujourd'hui» comme différence dans l'histoire et comme motif pour une tâche philosophique particulière qui constituent un élément nouveau: l'attitude de modernité.

En se référant au texte de Kant, Foucault envisage la modernité comme une ***attitude*** et non comme une période de l'histoire. Et il définit *l'attitude* comme **un mode de relation à l'égard de l'actualité**, un choix volontaire fait par certains et une manière de penser et de sentir, et cette manière d'agir et se conduire qui marque une appartenance et se présente comme une tâche.[168]

Pour définir la modernité, Foucault reprend brillamment la définition de Charles Baudelaire qu'il considère comme «*l'une des consciences les plus aiguës de la modernité du XIX ès*». Baudelaire définit la modernité par *«le transitoire, le fugitif, le contingent»*. C'est-à-dire, et au lieu de reconnaître et accepter ce mouvement perpétuel, prendre, au contraire, une certaine attitude à l'égard de ce mouvement, cette attitude volontaire et difficile, consiste à ressaisir quelque chose d'éternel qui n'est pas au-delà de l'instant présent, ni derrière lui, mais en lui. Foucault ajoute que la modernité se distingue de la mode qui ne fait suivre que le cours du temps; c'est l'attitude qui permet de saisir ce

167 Ibid.

168 Foucault précise que c'est un peu comme ce que les grecs appelaient *êthos.*

qu'il y a d'«*héroïque*» dans le moment présent. *La modernité n'est donc pas un fait de sensibilité au présent fugitif; c'est une volonté* d'«*héroïser*» le présent.[169]

Foucault, après avoir analysé des exemples de ce que dit Baudelaire de la peinture des personnages contemporains, nous déduit que pour désigner cette attitude de modernité, Baudelaire use parfois d'une litote qui est très significative, parce qu'elle se présente sous la forme d'un précepte: *«vous n'avez pas le droit de mépriser le présent*».

Il s'agit bien évidemment là d'une héroïsation ironique, cela ne consiste pas à sacraliser le moment qui passe pour essayer de le maintenir ou de le perpétuer. Il ne s'agit surtout pas de recueillir ce moment comme une curiosité fugitive et intéressante, cette attitude est caractérisée par Baudelaire de «flânerie» se contenter d'ouvrir les yeux, de faire attention et de collectionner dans le souvenir). L'homme moderne, par contre, c'est celui qui:

> *va, court, cherche. À coup sûr, cet homme, ce solitaire doué d'une imagination active, toujours voyageant à travers le grand désert d'hommes, a un but plus élevé que celui d'un pur flâneur, un but plus général, autre que le plaisir fugitif de la circonstance. Il cherche ce quelque chose qu'on nous permettra d'appeler modernité. Il s'agit pour lui de dégager de la mode ce qu'elle peut contenir de poétique dans l'historique.*[170]

Foucault résume que *«pour la l'attitude de modernité, la haute valeur du présent est indissociable de l'acharnement à l'imaginer, à l'imaginer autrement qu'il n'est et à le transformer non pas en le détruisant, mais en le captant dans ce qu'il est. La modernité baudelairienne est un exercice où l'extrême attention au réel est confrontée à la pratique d'une liberté qui tout à la fois respecte ce réel et le viole».*[171]

Pour Baudelaire, nous dit Foucault, la modernité n'est pas simplement forme de rapport au présent; c'est aussi un mode de rapport qu'il faut établir à soi-même. Foucault appelle «l'attitude volontaire de modernité» cette attitude liée à un ascétisme indispensable:

169 Ibid.p.1388.

170 Baudelaire, *le peintre de la vie moderne*, op, cit, pp.693-694, cité par Foucault, *Dits et Écrits* p.1389

171 M.Foucault, *Dits et Écrits*, 1984,p.1389.

> *Être moderne, ce n'est pas s'accepter soi-même tel qu'on est dans le flux de moments qui passent; c'est se prendre soi-même comme objet d'une élaboration complexe et dure: ce que Baudelaire appelle selon le vocabulaire de l'époque, le «dandysme». «Je ne rappellerai pas des pages qui sont trop connues: celles sur la nature «grossière, terrestre, immonde»; celles sur la révolte indispensable de l'homme par rapport à lui-même; celles sur la «doctrine de l'élégance» qui impose «à ses ambitieux et humbles sectaires» une discipline plus despotique que les plus terribles des religions; les pages, enfin, sur l'ascétisme du dandy qui fait de son corps, de son comportement, de ses sentiments et passions, de son existence, une œuvre d'art.*[172]

Pour Foucault, le concept baudelairien de l'homme moderne se définit à travers un homme qui ne part pas à la découverte de lui-même, de ses secrets et de sa vérité cachée, mais c'est celui qui cherche à s'inventer lui-même. Et cette modernité ne libère pas l'homme de son être propre; elle l'astreint à la tâche de s'élaborer lui-même:

> *Cette héroïsation ironique du présent, ce jeu de liberté avec le réel pour sa transfiguration, cette élaboration ascétique de soi, Baudelaire ne conçoit pas qu'ils puissent avoir lieu dans la société elle-même ou dans le corps politique. Ils ne peuvent se produire que dans un lieu autre que Baudelaire appelle l'art.*[173]

Par conséquent, Foucault souligne l'enracinement dans *l'Aufklärung* d'un type d'interrogation philosophique qui problématise à la fois le rapport au présent, le mode d'être historique et la constitution de soi-même comme sujet autonome. Le fil qui nous rattache à cette *Aufklärung* ne réside pas, selon Foucault, en une fidélité à des éléments de doctrine, mais plutôt en ***une réactivation permanente d'une attitude***, autrement dit un ***êthos*** philosophique caractérisé comme une **critique** *permanente de notre être historique:*

> *Il faut essayer de faire l'analyse de nous-mêmes en tant qu'êtres historiquement déterminés, pour une certaine part, par l'Aufklärung. Ce qui implique une série d'enquêtes historiques aussi précises que possibles(…) Et ces enquêtes seront orientées vers «les limites actuelles du nécessaire»: c'est-à-dire vers ce qui n'est pas ou plus indispensable pour la constitution de nous-mêmes comme sujets autonomes.*[174]

172 Ibid.

173 Ibid.p.1390.

174 Ibid.p.1391.

Et cette critique permanente de nous-mêmes doit éviter les confusions toujours plus faciles entre l'humanisme et *l'Aufklärung*[175].

Foucault ne retient que ce qu'il considère comme élément fondateur de toute une forme de réflexion philosophique: ***le mode de rapport réflexif au présent***.

Il rappelle ainsi la dangerosité que celle de confondre humanisme et *Aufklärung*:

> *Si la question de l'homme, de l'espèce humaine, de l'humanisme a été importante tout au long du XVIII ès, c'est très rarement , je crois, que l'Aufklärung s'est considérée elle-même comme un humanisme. Il vaut la peine aussi de noter que, au long du XIX ès, l'historiographie de l'humanisme au XVI ès, qui a été si importante chez des gens comme Sainte-Beuve ou Burckhardt, a été toujours distincte et parfois explicitement opposée aux lumières et au XVIII ès. Le XIX ès a eu tendance à les opposer, au moins autant qu'à les confondre.*[176]

Dans tous les cas, pour Foucault, il faut échapper à la fois au «chantage politique et intellectuel d'être pour ou contre *l'Aufklärung*, mais aussi échapper au confusionnisme historique et moral qui mêle le thème de l'humanisme et la question de *l'Aufklärung*. Il faut, en tenant compte de ces précautions, donner un contenu plus positif à ce que peut être un *êthos* philosophique consistant dans une critique de ce que nous disons, pensons et faisons, à travers une ontologie historique de nous-mêmes. Il s'agit en somme de transformer la critique exercée dans la forme de la limitation nécessaire en une critique pratique dans la forme du franchissement possible:

> *Cette critique n'est pas transcendantale, et n'a pas pour fin de rendre possible une métaphysique: elle est* ***généalogique*** *dans sa finalité et* ***archéologique*** *dans sa méthode. Archéologique-- et non pas transcendantale-- en ce sens qu'elle ne cherchera pas à dégager les structures universelles de toute connaissance ou de toute action morale possible; mais à traiter les discours qui articulent ce que nous pensons, disons et faisons comme autant d'événements historiques. Et cette critique sera généalogique en ce sens qu'elle ne déduira pas de la forme de ce que nous sommes ce qu'il nous est impossible de faire ou de*

175 Définie par Foucault comme *«un événement ou un ensemble d'événements et de processus historiques complexes, qui se sont situés à un certain moment du développement des sociétés européennes. Cet ensemble comporte des éléments de transformations sociales, des types d'institutions politiques, des formes de savoir, des projets de rationalisation des connaissances et des pratiques, des mutations technologiques qu'il est très difficile de résumer d'un mot».Ibid.p.1391.*

176 Ibid.p.1392.

> *connaître; mais elle dégagera de la contingence qui nous a fait être ce que nous sommes la possibilité de plus être, faire ou penser ce que nous sommes, faisons ou pensons.*[177]

Elle ne cherche pas à *rendre possible la métaphysique, devenue science; elle cherche à relancer aussi loin et aussi largement que possible le travail indéfini de la liberté*.

Foucault caractérise ainsi *l'êthos philosophique* propre à l'ontologie critique de nous-mêmes comme *«épreuve historico-pratique des limites que nous pouvons franchir, et donc comme travail de nous-mêmes sur nous-mêmes en tant qu'êtres libres*».

Foucault résume ensuite les modalités de l'action ou ce qu'il appelle les ensembles pratiques en trois grands domaines: celui des rapports de *maîtrise sur les choses*, celui des *rapports d'action sur les autres,* celui des ***rapports à soi-même***. Mais, dit-il, ce ne sont pas des domaines étrangers les uns aux autres, mais il s'agit de trois axes intriqués dont il faut analyser la spécificité et l'intrication: l'axe du **savoir**, l'axe du **pouvoir**, l'axe de **l'éthique**:

> *En d'autres termes, l'ontologie historique de nous-mêmes a à répondre à une série ouverte de questions, elle a affaire à un nombre non défini d'enquêtes qu'on peut multiplier et préciser autant qu'on voudra; mais elles répondent toutes à la systématisation suivante: comment nous sommes-nous constitués comme sujets qui exercent ou subissent des relations de pouvoir; comment nous sommes-nous constitués comme sujets moraux de nos actions.*[178]

Au final, *l'Aufklärung* de Kant est lue par Foucault comme une ontologie critique de nous-même, conçue comme une attitude, un êthos, une vie philosophique où la critique de ce que nous sommes est à la fois analyse historique des limites qui nous sont posées et épreuve de leur franchissement possible. Une attitude philosophique qui se traduit dans un travail d'enquêtes diverses qui trouvent leur cohérence méthodologique dans l'étude à la fois archéologique et généalogique de pratiques envisagées simultanément comme type technologique de rationalité et jeux stratégiques des libertés; elles ont leur cohérence théorique dans la définition des formes historiquement singulières dans lesquelles ont été problématisées les généralités de notre rapport aux choses, aux autres et à nous-mêmes. Elles ont leur cohérence pratique dans le

177 Ibid.p.1393.

178 Ibid.p.1395.

soin apporté à mettre la réflexion historico-critique à l'épreuve des pratiques concrètes. Ce travail critique nécessite le travail sur nos limites, c'est-à-dire *«un labeur patient qui donne forme à l'impatience de la liberté*»[179].

À la lumière de cette lecture critique de *l'Aufklärung* par Foucault, la «majorité» dont il est question dans le texte de Kant se résume donc dans **une attitude courageuse et un jugement critique, un examen de soi par soi dans le but d'un souci de soi**. Ce ***Skopein*** qui, depuis Socrate, on le sait, constitue le mode d'être même de la philosophie. «Ne précipitons rien, disait Socrate, examinons plutôt», car dans l'urgence, on peut commettre des fautes, faire des erreurs et perdre son âme en sauvant son corps. Socrate, après examen, décide plutôt de rester en prison et attendre la mort. Or, cette acceptation de la sanction est souveraine car elle fait voir une manière de désobéir plus décisive encore que la fuite. Cependant, accepter la sanction est loin de la légitimer mais en faire éclater le scandale. Même sa condamnation, c'est lui qui la décide. Au cœur de cette acceptation, s'affirme une force de pensée et de responsabilité. C'est lui qui choisit d'obéir, et il fait étinceler en restant assis dans sa prison, une puissance:

«Socrate a une manière d'obéir qui est une manière de résister», disait Merleau-Ponty dans son *Éloge de la philosophie et d'autres essais.* Socrate désobéit parce qu'il ne peut plus continuer à obéir.

Si on admet donc selon cette lecture de *l'Aufklärung* de Kant par Foucault que l'échec ou la réussite de la révolution ne sont pas signes de progrès ou d'un non progrès. Et que c'est plutôt ce qui existe autour de la révolution, «cette sympathie d'aspiration qui frise l'enthousiasme» et ce qui se passe dans la tête de ceux qui ne la font pas. Que faire alors de cette volonté de révolution, de cet enthousiasme pour la révolution qui est autre chose que l'entreprise révolutionnaire elle-même? Comment peut-on lire cet écho de *l'Aufklärung* dans cet événement de l'insurrection tunisienne? Et comment peut-on interpréter ce spectacle autour de la révolution, qui se trame dans la tête de ceux qui n'ont pas participé à la révolution, mais qui ont regardé faire et ont par la suite fait leur assaut?

179 Ibid.p.1397.

III- 1- L'insurrection populaire tunisienne à la lumière de *l'Aufklärung*

> *(...)Car au fond de leurs cœurs, même si elles ne le comprenaient pas, ces nations avaient faim et soif de l'enseignement suprême qui transcenderait quiconque se trouvait sur la Terre. Elles espéraient la liberté d'esprit qui enseignerait à l'homme à se réjouir avec autrui de la lumière du Soleil et des merveilles de la vie. Car c'est cette liberté chérie qui rapproche l'homme de l'invisible, et qu'il peut aborder sans avoir de crainte ni de honte.* Khalil Gibran, *La Voix de l'Éternelle Sagesse.*[180]

Nous partons de cette idée de Kant de *l'Aufklärung*, commentée par Foucault et qui insiste sur le fait que ce qui est intéressant dans une révolution, ce n'est pas la révolution elle-même, mais tout ce qui l'entoure, ce qui se passe dans l'arrière-plan, ce qui se trame, les comportements, les attitudes et les gestes de ceux qui ne sont pas les acteurs, mais les spectateurs de cet événement qui a eu lieu devant leurs yeux. Il est *donc important de saisir le moment de cet événement en tant* que, d'autant plus qu'il était soudain, inattendu, non préparé, mais le plus important ce sont toutes ces choses qui se sont déroulées avant, pendant et après et qui font qu'il y a eu 'un avant' et un 'après la révolution'.

La Tunisie, ce petit pays de 163,600 Km² de surface et d'environ 11 millions d'habitants, était classée comme plusieurs autres pays arabes dans une dictature d'État éternelle, renforcée par le constat amer et tragique de l'historien Ernest Renan quant à l'islam, considéré comme empêchant la science et la connaissance de ces peuples et les plonger, après l'ère coloniale dans une obscurité totale, des peuples errant dans les ténèbres, à l'image des 'gens ou dormants de la caverne' ou (*Ah al-al-kahf*) de Tawfik Al-Hakim[181]qui, lors de leur sortie, après un temps immense
passé dans la caverne, ils voient un monde bouleversé, eux-mêmes ont bien changé et ne se reconnaissent plus, ni le monde qui les entoure. Le constat d'Ernest Renan est d'autant plus amer et choquant, lorsqu'il leur ôte même la période la plus fleurie de l'histoire, l'âge d'or de la naissance de la philosophie, de la science, marqué par les traductions les plus vastes de la sagesse grecque, bref, le seul âge quand la pé-

180 p.73.trad de Pascale Haas, 2d. Librio, 2017.

181 Écrivain, dramaturge, essayiste égyptien (1898-1987). parmi ses œuvres, *les gens de la caverne(1933), Shéhérazade(1934), Pygmalion, Oedipe-roi, la conscience retrouvé, l'âne sage*, etc.

ninsule arabe était en position de dominance sur l'occident chrétien, pour les attribuer à la Perse et Mise à part la langue de ces grands manuscrits et ouvrages qui est arabe, Renan attribue le reste du triomphe à tous les autres exceptés les arabes et les musulmans:

> *Cette science arabe, qu'a-t-elle d'arabe en réalité? La langue, rien que la langue(…)IL y a aussi un grand malentendu à mettre la science et la philosophie arabes au compte de l'Arabie qu'à mettre toute la littérature chrétienne latine, tous les scolastiques, toute la Renaissance, toute la science du XVI ès et en partie du XVII ès au compte de la ville de Rome, parce que tout cela était écrit en latin.*[182]

Tout au long de sa conférence, l'historien continue à charger l'islam, l'islamisme et les arabes, d'avoir contribué à l'empêchement de la science et pour lui, mis à part Al-Kindi[183], tous les autres grands écrivains et philosophes ne sont ni *«arabes de sang, et n'ont rien d'arabe d'esprit, ils se servent de l'arabe, mais non sans gêne...*».[184]

Cette vision historique subjective de Renan, même si elle comprend des parts de vérité , est motivée par un regard monolithique d'un occident supérieur en matière de philosophie et de science, et qui revendique fièrement cet héritage sans même l'attribuer aux arabes et aux musulmans, c'est une vision qui a caractérisé pendant une bonne période la recherche de certains occidentaux, qui ne veulent pas voir en ce peuple, émergeant du désert, un quelconque savoir. Une vision qui a été renforcée par les mouvements de colonisation affichant comme mission première la sortie de ces peuples de l'obscurité vers la lumière.

En réalité, ces peuples et, hormis les griffes du religieux qui ne cessent de les refermer sur eux-mêmes pour réduire leurs efforts à la seule foi en un Dieu, qui lui, seul 'sait tout' et qui ne peut leur permettre de savoir que ce dont l'homme a besoin de savoir. Cette lecture, qui trouve son explication dans certains pays dominés par le pouvoir religieux, n'a pas sa raison d'être dans un pays comme la Tunisie, par exemple.

182 Ernest Renan, *l'islam et la science*, conférence faite à la sorbonne, 29/03/1883, éd.la part commune, 2018.p.35.

183 Philosophe arabe (801-873)

184 Ibid.p.36.

Depuis Bourguiba qui a construit le grand projet d'une république laïque(dans le sens de *Ilmani* et non dans le sens occidental), son incitation à la désanalphabétisation totale de la population, les droits de la femme et plein d'autres mesures pour séparer la foi de la nouvelle vision républicaine de Bourguiba, bercé dans la formation sadikite scientifique et la France des droits de l'homme et du citoyen.

Prenant le pouvoir sous la forme d'un coup d'État médical, motivé par un diagnostic falsifié suite à la réunion des médecins traitant Bourguiba (1987), le nouveau président Zin-al-abidine Ben Ali, ancien ministre de Bourguiba, a été en revanche dans les décisions extrêmes, par rapport à cette finesse stratégique de Bourguiba, car dès 1987, il a ordonné d'emprisonner, d'expatrier et de torturer parfois jusqu'à la mort, tous les membres des partis religieux fanatiques. Il a pris des mesures interdisant le voile dans les écoles et lieux publics, il a poursuivi la minimisation des savants de Zaytouna, mesure déjà entamée par Bourguiba. Mais il a poursuivi à jouer cette image d'un islam modéré, en faisant son apparence pendant les fêtes religieuses en un habit traditionnel,jouant le rôle d'un président musulman modéré et tolérant. Pendant donc environ 53 ans,(au moins de 1956 à 2010) la Tunisie s'est complètement éloignée des polémiques religieuses et des pouvoirs religieux existant dans d'autres pays arabes. Elle semblait enterrer ces vieilles polémiques de foi, une Tunisie aux origines phéniciennes et avec un héritage carthaginois, décrit par Aristote comme l'un des plus justes.

Ce qui a aidé le déclenchement soudain de cette révolution s'explique en une partie, par le fait que La Tunisie, n'était pas dans cette logique de soumission totale au religieux, décrite par plusieurs chercheurs et historiens occidentaux, et dans lequel, ils diagnostiquent un des symptômes du 'gel' de tout progrès scientifique et cognitif. La Tunisie de Ben Ali souffrait d'autres problèmes qui concernent d'un côté cette absence de liberté de l'esprit dont parle Khalil Gibran dans la citation ci-dessus et de l'autre côté, les injustices sociales et la persécution que subissent les individus dans une société injuste, dominée par une classe proche du pouvoir qui pillait les richesses, devant les yeux ébahis, mais impuissants de tous les tunisiens, cette classe, soutenue par le pouvoir et toutes les institutions qui le structurent.

Cette situation de 'Qahr' qui a été reprise par l'un des symboles de la révolution, ce jeune marchand de légumes, originaire d'une ville très pauvre du sud tunisien (Sidi

Bouzid) et travaillant jour et nuit, en essayant de jouer à la souris-chat, face à cette mairie, qui lui confisque de temps en temps sa charrette, le gain-pain de tous les membres d'une famille nombreuse et dont le destin est lié étroitement à la lutte de Mohamed Bouazizi, pour manger à sa faim. La situation du 'Qahr'(la persécution extrême la plus injuste) a pris tout son sens quand ce jeune marchand ambulant et en signe de manifestation contre l'injustice sociale et en poursuivant sa lutte, rencontre sur son chemin, l'un des représentants de l'État, un agent de sécurité policière, garde-espace de la mairie, en l'occurrence une femme, qui suite à une violente conversation, procède à gifler le jeune Bouazizi, âgé alors de 27 ans et faisant partie d'une région connue par des traditions ancestrales phalliques dans laquelle, une femme qui frappe un homme, le déshonore et lui enlève toute forme de fierté masculine. Tout cela nous sert bien sûr à comprendre la suite des événements, car poussé par le geste de la policière, et bien sûr par la situation sociale(misère, chômage, injustice, etc), Bouazizi se presse de vider un bidon d'essence sur son corps et d'allumer le feu. Dévoré par le feu, dont un corps calciné et méconnaissable, comme si c'était une façon de mettre en valeur les souffrances de ce corps social agonisant d'injustice et d'effacer par le même geste toutes les traces de ce '*Qahr*' et ce déshonneur de l'individu en tant que tel.

Le geste de Bouazizi, pourtant qui survint comme une réaction immédiate à ce qu'il a vécu, repris par plusieurs jeunes en Tunisie et dans le monde arabe, a ainsi donné aux soulèvements qui avancent depuis quelques mois dans les rues, la flamme nécessaire pour voir en ce jeune le symbole de tout un peuple qui souffre les 'brûlures' du régime persécutant de Ben Ali et de la famille des *Trabelsi*. Et même l'image d'un président faisant semblant d'ignorer tous ces mouvements, qui se présente au chevet de l'immolé agonisant, n'a pas apaisé le feu de la révolution, c'était même la goutte qui va déborder le vase. L'image d'un chef d'État debout dans son costume luxueux et le cadavre calciné d'un jeune agonisant, reprise par toutes les chaînes télévisées suscitera la colère des tunisiens jusqu'au dégoût et marquera définitivement une rupture totale entre le pouvoir représenté par Ben Ali et sa famille d'un côté et les classes populaires confondues pour la première fois, de l'autre côté. Les étincelles de cette flamme ont même atteint d'autres espaces, comme l'Égypte et la Libye, qui ont procédé de la même façon pour se débarrasser de leurs régimes respectifs.

Sortie d'un angle mort dans un mouvement intempestif, l'expérience révolutionnaire tunisienne a démenti tous les pronostics déclarant mort toute désobéissance contestatrice, dans un processus de subjectivation, une 'éjection' ou une 'sortie hors de soi', selon les termes du psychanalyste Fathi Benslama:

> *Tout se passe comme si l'injustice instauratrice d'une longue mésestime de soi virait subitement du registre de la réalité supportable à l'insupportable, et déclenchait une séparation des sujets de ce qui les contenait en eux-mêmes jusque-là. C'est un mouvement d'extériorisation, tel un cri, à travers lequel se produit un arrachement à la contrainte intime du rabaissement et sa douleur enfouie, pour s'expulser dans l'insurrection où tout l'être est à venir.*[185]

Ce soulèvement est qualifié d'intempestif, dans la mesure où sa force a permis d'ouvrir un devenir qu'on n'attendait pas. On tente de trouver des explications à cette percée, mais ce serait limiter les possibilités du mouvement lui-même, car la répression et l'injustice vécues, comme la misère sociale et l'absence d'un espace libre d'expression ne suffisent pas à expliquer l'ampleur de l'événement et la contamination rapide d'autres peuples. Pour que cette masse réussisse à résister aux puissances de l'État-police, il faut tout un processus qui a ses conditions réunies dans la conscience collective des masses, ce que Deleuze appelle en évoquant l'intempestif Nietzschéen '*l'irruption d'un devenir à l'état pur*'. L'irruption signifie que le devenir était inaperçu, mais se tramait à l'insu de tous. Loin de tout héritage religieux ou culturel, la population, toutes générations confondues qui a campé sur les places publiques, parfois en entamant une grève de la faim, était soucieuse de lutter contre cette injustice, cette persécution, ce *qahr*, quelque chose au fond d'eux était plus fort que la faim, que le froid, que la mort même, c'est cette volonté de vivre.

Le fait même de prendre en otage un espace qui leur appartenait jadis, en étant citoyen et qui est récupéré par les forces du pouvoir pendant 23 ans, le lieu des défilés et des mascarades trompeurs du pouvoir, le 'squatter', c'est une façon de se l'approprier, comme pour dire: «ce pays est à nous, il nous appartient, et pourtant nous sommes oubliés et bafoués par le pouvoir». Les gens bougent timidement au début pour rejoindre cet espace significatif, mais une fois arrivés et frottés à la chaleur des autres citoyens, plus un pas en arrière, c'est la lutte, la vraie. De la même façon, quand les jeunes informaticiens ont

185 Fathi Benslama, *Soudain la Révolution, de la Tunisie au monde arabe, signification d'un soulèvement*, Denoël, 2011, p.17-18.

mis la main sur les données secrètes du gouvernement et ont accédé à des données secrètes concernant les membres de la famille Trabelsi, le système est piraté et désormais, tous les sites internet bloqués antérieurement par le gouvernement deviennent accessibles. Les réseaux sociaux ont joué ainsi un rôle très important dans ces mouvements révolutionnaires.

Les tunisiens qui ont envahi l'espace, en s'appropriant les places publiques, n'ont pas prié, mais ils ont crié des slogans, comme l'injonction 'dégage' ou 'le peuple veut la chute du régime' ou encore la devise 'liberté, égalité' ou selon les termes d'Étienne Balibar, repris par Benslama, *l'égaliberté*:

> *Les manifestants tunisiens n'ont pas prié dans les rues, mais ont exigé l'égalité et la liberté. Dieu était peut-être dans des fors intérieurs, mais pas sur la place publique. c'est parce que la jeunesse tunisienne a pu déjouer l'opposition tranchée entre le croyant et le laïque, entre l'islam et l'occident, qu'elle a emprunté une autre voie, celle de la prise en compte d'un réel de l'homme par la modalité démocratique.*[186]

Les vers repris tout au long des événements par les manifestants tunisiens: *'si le peuple veut la vie, le destin doit répondre par oui; l'obscurité doit disparaître et les chaînes doivent être brisées»*[187], ces deux vers qui ont été adoptés comme une suite à l'hymne national tunisien montrent bien que le peuple croit bien en sa volonté et non en une volonté illusoire venue d'ailleurs. Ces mêmes vers ont même été critiqués par des islamistes, (par rapport au fait de relier la grande question du destin à la seule volonté de l'homme, alors que dans leur vision, elle est liée directement à Dieu), en ajoutant d'autres raisons, ils considèrent que la Tunisie est un pays sorti de l'orbite de l'islam, qu'il faut islamiser à nouveaux frais.[188]

Comment donc peut-on penser cet événement à la lumière de ce qui va suivre la révolution? Comment peut-on lire la suite des événements tout en s'appuyant sur les bases initiales de cet événement révolutionnaire?

186 Ibid.p.107-108.

187 Je traduis. Les vers du poète tunisien Abu-Al-Qacim Chabbi (1909-1934), de son recueil '*Hymne à la vie'.*

188 Le constat de Youssef Al-Qardaoui par exemple, théologien et prédicateur qatari d'origine égyptienne. Nous verrons plus tard que ce sont les raisons qui vont permettre l'intervention des islamistes pour, soit disant, rendre le pays à l'islam.

Il paraît selon Claude Lefort que «*Ce n'est pas seulement l'autorité politique qui se trouve alors ébranlée, mais la validité des conditions d'existence, des comportements, des croyances et des normes jusque dans le détail de la vie sociale. De là vient donc qu'une révolution ne naît pas sous l'effet d'un conflit interne entre opprimés et oppresseurs, mais advient dans le moment où s'efface la transcendance du pouvoir, dans le moment où s'est annulée son efficacité symbolique»*[189].

III- 2-Penser l'événement

Dans son commentaire des travaux de François Furet, Claude Lefort définit le 'penser l'événement' comme une façon de «*remettre l'événement sous la loi commune de la science*», qu'il qualifie de projet audacieux. L'événement, paraît-il rebelle à la conceptualisation, ajoute-t-il, mais c'est «*pour le seul motif que l'historien l'appréhende comme quelque chose de déjà nommé, déjà chargé de sens par ceux qui en ont été les acteurs ou les témoins, qu'il est ainsi le plus étroitement prisonnier de l'illusion que ce qui apparaît se confond avec ce qui est et qu'il lui faut pour construire l'objet à commencer par le 'déconstruire' au lieu même où il s'est situé*.[190]

Tandis que la tâche première de l'historiographie révolutionnaire, selon Furet, est de redécouvrir l'analyse du politique, dans le sens de rompre avec l'idée de la politique, conçue comme science régionale et à la reléguer dans une strate de la superstructure. Dans cette logique, **la révolution n'est donc intelligible qu'à condition de scruter le changement du statut symbolique du pouvoir et le 'déplacement du lieu du pouvoir**'. Pour Lefort, une opposition au pouvoir, quand elle se généralise, n'atteint pas seulement les détenteurs des moyens de décision et de coercition, qui font obstacle à la destruction de certaines hiérarchies, ou défendent les intérêts des groupes dominants, elle atteint le principe de réalité et le principe de légitimité qui soutiennent l'ordre établi:

> *Ce n'est pas seulement l'autorité politique qui se trouve alors ébranlée, mais la validité des conditions d'existence, des comportements, des croyances et des normes jusque dans le détail de la vie sociale. De là vient donc qu'une révolution ne naît pas sous l'effet d'un*

189 Claude Lefort, *Essais sur le Politique* (XIX-XX ès), éditions du seuil, 1986, p.111.

190 Claude Lefort, *Essais sur le Politique* (XIX-XX ès), éditions du seuil, 1986, p.111.

conflit interne entre opprimés et oppresseurs, mais advient dans le moment où s'efface la transcendance du pouvoir, dans le moment où s'est annulée son efficacité symbolique. [191]

Nous l'avons déjà remarqué que dans le cas de la révolution tunisienne, cet «effacement de la transcendance du pouvoir» a eu lieu à partir du moment où les tunisiens ont découvert non sans stupeur que leur président n'est que l'instance suprême qui protège tout un réseau de corruption, représentée prioritairement par la famille de son épouse, les 'Trabelsi', c'est à partir de ce moment que le peuple commence à rompre avec toute éventualité de voir prolonger ce régime 'mafieux'. Quand à «l'annulation de l'efficacité symbolique» de ce pouvoir, elle a eu lieu quand les manifestants occupent et dominent les places publiques qui étaient l'espace symbolique des défilés des représentants du pouvoir, une façon de se l'approprier et de ne plus le déléguer. Cet espace chargé de sens, car il a abrité tous les épisodes significatifs (investiture, discours, fêtes, manifestations, etc), ce lieu de lutte permanent qui devient à partir des premières manifestations indélégable et insubstituable.

Un nouveau pouvoir, qui, en remplissant l'espace public, devient le seul pouvoir légitime, le peuple est alors censé non seulement détenir le pouvoir mais l'être. C'est dans cet espace, qui devient le lieu visible du pouvoir du peuple, que ce dernier affirme son identité. Le pouvoir appartient désormais à ceux qui sont capables d'être des porte-parole, de ceux qui parlent au nom du peuple et de lui donner son nom 'véritable'. L'expression du 'déplacement du pouvoir' se lit ainsi comme le transfert de souveraineté d'un foyer à un autre où le peuple redevient souverain. Le pouvoir émigre d'un lieu fixe et stable, celui du chef de l'État vers un autre instable, indéterminé, «*qui ne s'indique que dans l'ouvrage incessant de son énonciation*», il se détache du corps du chef de l'État, dans lequel se trouvaient logés les organes dirigeants de la société, pour rejoindre l'élément impalpable, universel et essentiellement public de la parole. C'est le changement fondamental qui marque, selon Lefort, la naissance de l'idéologie:

Certes l'exercice de la parole, sur le mode de la parole fondatrice, avait toujours été lié à l'exercice du pouvoir; mais là où régnait la parole du pouvoir, vient à régner le pouvoir de la parole.[192]

191 Ibid.p.114.

192 Ibid.p.134.

Lors des manifestations tunisiennes ou arabes, il s'est constituée effectivement une scène avec un espace qui privilégie les discours, la parole et les plus doués dans cet exercice ont bien dominé la scène, pur organiser les modalités d'action et de réaction. Dans cet espace libre, la parole est donnée à tous ceux qui désirent intervenir, dire quelque chose, proposer une idée, etc. mais d'une façon spontanée et de la pure décision des manifestants eux-mêmes, les seuls 'chefs' étaient peut-être ceux qui excellent dans l'exercice rhétorique et de l'éloquence.

Peut-on donc dire, en suivant la remarque de Lefort à propos de la thèse de Furet autour de la révolution française[193], que «*la parole publique, la parole militante, qui s'adresse au peuple, au nom du peuple, ne saurait jamais dire le pouvoir qu'elle contient et que ce pouvoir n'est jamais débusqué que par une autre parole militante qui fait basculer la première au registre trivial d'une parole factieuse, la destitue de sa fonction symbolique pour s'en emparer, de telle sorte qu'au moment où une cible est atteinte, le pouvoir se métamorphose et se rétablit en ne laissant choir que son support»*[194]. La dissimulation du pouvoir dans la parole est-elle la condition de son appropriation? Le pouvoir est-il dans la parole ou constitue-t-il un enjeu constant entre les paroles?

Autrement dit, selon Lefort, si quelqu'un ou quelque groupe s'avère capable de parler au nom du peuple, cela n'est possible que lorsque sa parole se trouve accueillie, diffusée, reconnue comme sienne ou réengendrée par une voix qui semble n'être celle de personne, qui soit comme déliée de toute attache sociale particulière et, dans son anonymat, témoigne d'une puissance universelle.[195]

D'un côté, le pouvoir de la parole suppose que se soit constitué un pôle d'opinion, dont la légitimité s'est affirmée du fait de l'effondrement du pouvoir étatique. De l'autre côté, l'opinion demeurant informe, inlocalisable dans un corps, irréductible à un ensemble d'énoncés, se faisant et se refaisant sans cesse, par la fabrication des espaces *ad hoc*, grâce à des pétitions, des pamphlets, des dis-cours, qui portent la signature de tous, mais sans l'intention

193 François Furet, *Penser la révolution française*, Paris, Gallimard, 1978.

194 Claude Lefort, *Essais sur le Politique* (XIX-XX ès), éditions du seuil, 1986, p.112.

195 Lefort, ibid. op.cit.p.135.

d'un individu en particulier, au sens que le pouvoir ne réussit à se dissimuler dans la parole qu'autant que la parole a réussi à se glisser dans l'opinion et à s'y faire ignorer.

Ces deux dimensions étaient bien présentes dans les mouvements de manifestation qui ont conduit à la chute des régimes de dictature, même si elles ne sont pas explicites ou relevées par les commentateurs-critiques de ces événements, c'est parce que ces éléments avec tant d'autres n'apparaissent pas en parallèle avec les événements mis en avant. Mais ils font partie d'une autre trame d'arrière-plan que Kant nous incite à privilégier comme une piste d'analyse incontournable de ces résidus de l'événement révolutionnaire. C'est pour lui, ce qui échappe à la lumière, qui devient la lumière même des ces événements.

Ce qui reste de ces événements et à la lumière de ces deux dimensions, c'est-à-dire, le pouvoir de la parole et l'opinion inlocalisable, c'est la naissance d'une nouvelle société de pensée, définie par Augustin Cochin[196], comme *«une forme de socialisation dont le principe est que ses membres, doivent, pour y tenir leur rôle, se dépouiller de toute particularité concrète, et de leur existence sociale réelle (…) la société de pensée est caractérisée, pour chacun de ses membres, par le seul rapport aux idées, et c'est pourquoi elle préfigure le fonctionnement de la démocratie»*. Par conséquent, le but de cette société n'est «*ni d'agir, ni de déléguer, ni de représenter, c'est d'opiner, c'est de dégager d'entre ses membres, et de discussion, une opinion commune, un consensus, qui sera exprimé, proposé, défendu. Une société d'opinion n'a pas d'autorité à déléguer, de représentants à élire, sur la base des partages et des votes; c'est un instrument qui sert à fabriquer de l'opinion unanime*».[197]

Nous retenons de cette idée de Cochin, reprise par Furet et commentée par Lefort, deux aspects importants qui nous intéressent; d'une part **la question d'un pouvoir indélégable**, que les tunisiens, dès les premiers jours de la post-révolution, ont assumé l'idée de ne déléguer, en aucune façon, le pouvoir ni à ceux qui se réclament de la grande lutte sociale et qui ont purgé leurs longues années injustement derrière les murs des prisons, pendant le long règne de Ben-

196 Historien et sociologue français (1876-1916), écrivain de plusieurs ouvrages autour de la révolution Française.

197 Ibid.p.136.

Ali, ni à ceux qui ont été exclus par le jeune pouvoir de 7 Novembre 1987 en raison de leurs mouvements islamistes fanatiques et qui demandent même une indemnisation financière et une récompense politique, en guise de grâce pour toutes 'ces années de luxe' qu'ils ont passées dans des pays occidentaux, respirant la liberté à pleins poumons et profitant de leurs belles demeures, loin de la Tunisie persécutée de Ben Ali. Bien sûr, ces derniers vont profiter de l'état du pays en pleine crise de sécurité et vont signer le pacte avec le représentant provisoire du pouvoir et l'actuel président de la république, mais en suivant tout un chemin de corruption, allant jusqu'à acheter les votes de quelques tunisiens 'égarés', qui craignaient l'intervention de forces étrangères et la disparition complète de la religion. En réalité, la période post-révolutionnaire était ouverte à tous les doutes et à toutes les craintes de ce peuple habitué à la main de fer de Ben Ali qui gérait le pays, et surtout la sécurité des citoyens, de façon irréprochable du sud au nord. L'arrivée des citoyens libyens qui fuyaient la guerre, cherchant refuge, les frontières fragiles qui commencent à laisser passer les armes et les produits illicites, tous ces facteurs ont semé une crainte, qui atteint la terreur dans certaines villes proches de l'Algérie et de la Libye.

Mais en réalité, le peuple tunisien n'a jamais délégué le pouvoir au parti 'Ennahdha' qui représente aujourd'hui, l'un des points obscurs dans les événements révolutionnaires. le retour en Tunisie de ces fanatiques, membres d'Ennahdha, est considéré par certains commentateurs comme un des échecs post-révolutionnaires.

Le deuxième aspect concerne **l'unanimité des tunisiens quant à certaines décisions du nouveau gouvernement pour changer la constitution**, concernant certains droits, comme l'émancipation de la femme, l'héritage, la polygamie, le parti Ennahdha, arrivé au pouvoir a voulu utiliser ses positions pour supprimer tous les acquis de Bourguiba et les remplacer par des lois inspirés de la *charia* islamique, comme dans d'autres pays arabes et musulmans, et à l'unanimité, la décision a été refusée.

Ce qui s'est passé pendant la période post-révolutionnaire dans la Tunisie et les pays arabes, peut être qualifié de ce que Lefort appelle un «excès de la révolution», qui dépasse les limites de l'idéologie, c'est cet écart irréductible, soudain entrevu entre le symbolique et le réel, un écart dans l'être social, dans la me-

sure où avec la révolution, s'ouvre à la société «un espace de développement qui, lui, est presque toujours fermé». L'illusion politique, nous dit Furet, commenté par Lefort, met les hommes hors d'eux-mêmes, car elle ne suffit pas à préserver cette ouverture et, qu'en prétendant y suffire, elle paraît au contraire refermer cet espace à peine dégagé. Dans ce cas, la révolution, selon les mots de Tocqueville et de Quinet, «*inaugure le culte de l'impossible»,* de par l'évasion dans l'imaginaire, ou fait naître «*la foi en l'impossible*» (la négation du supposé réel est constitutive de l'histoire de la société moderne). Ces deux idées fonctionnent ensemble selon Lefort.

Ce qui est donc important et qui se dégage de ces mouvements, c'est la naissance d'une pensée nouvelle, qui ne se contente pas des limites du possible, mais qui a une foi forte en l'impossible, dans la mesure où le 'dégagement' des dictatures était déjà classé dans le champ de l'impossible, et maintenant que les choses sont faites, on va, pour la première fois, croire en des possibilités nouvelles. c'est ce que reformule Hannah Arendt dans sa préface à *La crise de la culture*[198], en disant:

> *Je crois que la pensée, comme telle, naît de l'expérience des événements de notre vie et doit leur demeurer liée comme aux seuls repères auxquels elle puisse s'attacher*[199].

Élève de Husserl et disciple de Jaspers et de Heidegger, lorsque Arendt dit «*la pensée naît»*, «**penser»** ne signifie pas simplement se mouvoir dans le déjà pensé, mais **recommencer à l'épreuve de l'événement**, commente Lefort.[200]

Dans sa lecture du totalitarisme, H. Arendt trouve ses origines dans la référence de la politique dans certains moments privilégiés où se déchiffrent au mieux ses traits; le moment de la cité grecque dans l'antiquité, et, dans les temps modernes, le moment de la révolution américaine et celui de la révolution française.[201]Ainsi, dans l'espace grec, les hommes se reconnaissent comme égaux, discutent et décident en commun, ils peuvent rivaliser et chercher, par les belles paroles et les exploits à imprimer leur image dans la vision et la mémoire publiques. Le pouvoir s'exerce donc dans un rapport entre les hommes

198 *Between past and future*, titre original.

199 Ibid.

200 Lefort, ibid.p.61.

201 Lefort ajoute le moment des conseils des ouvriers en Russie en 1917 et des conseils ouvriers, en Hongrie, 1956.

qui est un échange de paroles, en vue de décisions qui les concernent tous. Elle nous dit encore que l'existence même de cet espace est la condition d'apparition d'un 'monde commun', un monde qui n'est pas *un*, mais se donne comme le même, parce qu'il se trouve offert à la multiplicité des perspectives. Un monde proprement humain, que ni la simple perception ni le simple travail ne suffisent à établir. Pour chacun, apparaître sous les yeux des autres, dans cet espace, tandis que les autres apparaissent sous ses yeux, telle est la possibilité, voire la réalité même de l'égalité. Là où un pouvoir *«se circonscrit dans un organe ou dans un individu, il se soustrait au regard de tous. l'inégalité et l'invisibilité vont de pair»*[202].

Lefort précise alors que l'égalité, pour Arendt n'est pas une fin en soi, elle n'est pas la découverte que les hommes feraient à un moment de l'histoire qu'ils sont égaux par naissance, c'est une invention, elle est le signe de ce mouvement qui élève les hommes au dessus de la vie et les ouvre au *monde commun*. Dans l'antiquité, au temps de la *polis*, Arendt nous dit que la société n'existait pas, c'est un monde partagé entre les affaires de la cité et les affaires de *l'oikos*, mais le trait distinctif de la modernité tient à l'avènement du social.

Arendt repère le moment de la révolution (américaine et française) comme un moment d'interruption du processus de l'expansion du social et de la dégradation du politique. C'est à partir de là qu'on a commencé à confondre l'égalité politique avec l'égalité sociale, cette confusion qui s'est traduite philosophiquement par l'idée insensée que les individus sont égaux par naissance, par la chimère des droits de l'homme, car seuls les droits des citoyens sont réels pour Arendt, les droits de l'homme sont une fiction. C'est là où l'État va apparaître au XIX et au XX ès comme organe chargé de la gestion du social, tandis que la politique va continuer à perdre son statut propre. Et l'effondrement de l'espace privé et l'espace public vont laisser surgir une organisation sociale et le petit monde de l'individu, *«le monde de l'intimité»*[203], qui *devient un trompe-l'œil soumis à la standardisation des mœurs et des comportements»*.[204]

202 Ibid.

203 Expression de H. Arendt.

204 Ibid. Lefort, p.68.

La dictature, comme les systèmes totalitaires sont nés donc d'une société dépolitisée dans laquelle l'indifférence aux affaires publiques, l'atomisation, l'individualisme, le déchaînement de la compétition ne trouvent plus de limites. Si on ajoute à ces conditions le facteur religieux qui a joué un rôle très importants dans les sociétés islamiques, où le religieux fonctionne comme un système aveuglant, profitant sans doute aux tyrans et aux dictateurs, car c'est en déguisant la dictature sous forme d'un pouvoir divin qui a le dernier mot que ces responsables politiques ont détourné complètement, pendant des années, le regard du peuple des affaires de la cité. **C'est dans cette délégation des affaires de la cité à un pouvoir divin, qui est en réalité récupéré par le tyran lui-même qu'on peut trouver des raisons à expliquer ce consentement et cette obéissance sans limites**. En l'absence de ce personnage chrétien qui est incarné par la figure du pape, dans la religion musulmane, le dictateur finit par absorber toutes les figures autoritaires religieuses en son statut propre. Quand on parle de la divinisation de certains dictateurs arabes, l'expression ne concerne pas seulement la prosternation des peuples face au chef politique, mais elle prend son sens propre, car **en lui déléguant tous les pouvoirs qui existent dans un pays, le dictateur devient cette figure sacrée et intouchable, à l'image du pape pour la chrétienté.**

«*Le pouvoir de l'homme est si grand qu'il peut être ce qu'il veut être*», écrit Hannah Arendt, et ce qui est troublant dans ses analyses est que la politique ne surgit ici et là que pour disparaître, sans laisser de trace. De la même façon, elle considère la résistance comme un «trésor perdu»[205] et l'histoire des révolutions modernes pourrait être racontée *«sous la forme d'une parabole, comme la légende d'un trésor sans âge qui, dans les circonstances les plus diverses, apparaît brusquement, à l'improviste, et disparaît de nouveau dans d'autres conditions mystérieuses, comme s'il était une fée Morgane».*[206]

> On ne peut pas, par conséquent, ne pas voir l'aspect religieux qui se dégage clairement de ces mouvement de ces dits «printemps arabes», car petit à petit, la religion prend le devant de la scène et elle fonctionne, encore une fois, comme un voile opaque qui ralentit ou parfois même reporte ou annihile les volontés populaires et ce pourquoi sont nées ces contestations.

205 Expression qu'elle emprunte à René Char.

206 op.cit, par Lefort, p.71.

III- 3-Le théologico-politique

> *Il y a une misère métaphysique de la condition humaine et cette misère veut que l'espérance prenne corps pour se réaliser et, pour prendre corps, qu'elle utilise un appareil d'État.*[207]

Un autre point important qui ressort de ces mouvements révolutionnaires appelés les 'printemps arabes', c'est le religieux, alors sans doute, la religion était toujours présente dans ces sociétés, mais ce qui nous intéresse, c'est cette nouvelle forme du religieux qui atteint son paroxysme avec l'organisation de l'État islamique. En réalité, ces fissures et ces failles sécuritaires laissées par les dictatures dont les dictateurs jadis maîtrisaient parfaitement la sécurité et les territoires, ont profité à la circulation des armes et des idées fanatiques. Mais il s'est produit aussi beaucoup d'événements dans les prisons pendant cette période qui ont brûlé et on a recensé la fuite de plusieurs individus, même si la plupart cherchaient juste la liberté et non un investissement dans le religieux, encore moins les hérésies fanatiques.

Par conséquent, ce qui a rendu cette mouvance dangereuse c'est que le religieux extrême s'est intriqué dans le politique pour structurer une idéologie qui tient la route pour certains et qui leur promet un retour vers un âge d'or représenté politiquement , sur terre, par le *califat* et un au-delà(céleste) garni de jolies promesses de devenir le détenteur des clés du paradis et de ses vierges. Ces mouvances fanatiques et hérétiques ont toujours existé et cohabité politiquement, si on peut le dire, avec la religion, même en parallèle avec les califats, les dynasties et les empires,c'est-à-dire les structures les plus fortes. Mais ce qui a renforcé leur surgissement et leur installation lors de printemps arabes, c'est l'état d'effritement des frontières et la sécurité devenue fragile, en particulier le chaos de la Libye et de la Syrie. C'était cette fois ou jamais pour faire l'assaut, développer leur idéologie en recrutant des masses de jeunes perdus et inquiets quant à leur avenir, et leur projet visait réellement une prise de pouvoir, à long terme pour élargir l'espace de leur pouvoir petit à petit. Dans les pays musulmans, le religieux n'a jamais été relégué dans le domaine des croyances privées et c'est pourquoi à chaque événement qui naît d'une lutte vi-

207 *Jankélévitch, Le Monde, 14 Juin 1978.*

sant un changement, le religieux resurgit fortement pour anéantir toute tentative d'un progrès hors-religion. D'ailleurs, nous faisons les mêmes remarques concernant les tentatives républicaines occidentales de reléguer le religieux au domaine privé, un projet qui n'a pas réussi totalement, dans la mesure où le religieux se conserve toujours sous les traits de nouvelles croyances, de nouvelles représentations, de telle sorte qu'il puisse faire retour à la surface, non pas comme un retour séculier du religieux, mais sous des formes traditionnelles ou inédites, surtout, lorsque les conflits sont assez aigus pour faire craquer l'édifice de l'État. Le religieux se nourrit, paraît-il des faiblesses de toutes sortes (État, institution, science, Raison, liberté, démocratie, société, etc).

Dans ses *Essais sur le politique*, Claude Lefort essaie de nous montrer aussi cette intrication du théologico-politique et sa permanence.En expliquant tout d'abord l'intrication du social dans le politique, il nous dit après que le principe d'intériorisation qui guide la pensée du politique suppose un mode de discrimination des repères en fonction desquels s'ordonne une expérience de la coexistence, qui ne se défait pas d'une expérience du monde, du visible et de l'invisible, sur tous les registres:

> *La discrimination du réel et de l'imaginaire, du vrai et du faux, du bien et du mal, du juste et de l'injuste, du naturel et du surnaturel, du normal et de l'anormal, elle n'intéresse pas seulement les rapports des hommes dans leur vie sociale(…) l'élaboration dont témoigne toute société politique, et non seulement celle du sujet qui s'efforce de la déchiffrer, contient-elle une interrogation sur le monde, sur l'Être comme tels.*[208]

C'est à ce moment qu'il invoque le rapport philosophie-religion, en précisant que la philosophie récuse la vérité que les Églises chrétiennes placent dans la Révélation et que si par principe, elle se soustrait à l'autorité du Texte, si elle écarte l'image d'un Dieu venant s'incarner sur terre dans la personne de son fils, elle ne pose pas la non-vérité comme mensonge ou comme leurre: *«pas davantage, quand elle est fidèle à son inspiration, ne souhaite-t-elle la conserver pour le simple motif qu'il y aurait là des croyances utiles au maintien de l'ordre politique établi»*[209], ajoute-t-il. Pour Lefort, ce que la philosophie découvre dans la religion, c'est un mode de figuration, de dramatisation des rap-

208 Ibid.p.262.

209 Ibid.p.262.

ports que les hommes établissent avec ce qui excède le temps empirique, l'espace dans lequel se nouent leurs propres rapports et que ce travail de l'imagination met en scène un autre temps, un autre espace:

> *Or, en vain voudrait-on le réduire au seul produit de l'activité des hommes. Sans doute porte-t-il la trace de leurs opérations, en ce sens que le scénario de la représentation atteste leur présence, emprunte à leur expérience sensible; qu'ils peuplent l'invisible de leurs visibles; inventent naïvement un temps avant le temps, aménagent un espace en arrière de leur espace; qu'ils montent une intrigue à partir des conditions les plus générales de leur vie. Toutefois, ce qui porte la marque de leur initiative porte aussi celle d'une épreuve.*[210]

Il ajoute qu'une fois reconnue que l'humanité s'ouvre à elle-même en étant prise dans une ouverture qu'elle ne fait pas, il faut convenir que le changement de religion ne donne pas seulement à lire les signes d'une invention humaine du divin, de l'excès de *l'être* sur *l'apparaître*. Et c'est dans ce sens, pour lui que la religion moderne, en l'occurrence le christianisme, s'avère enseigner au philosophe ce qu'il a à penser: *«récusé, en tant qu'énonciateur de la Révélation, il se voit simultanément attribuer, en tant que mode d'énonciation du divin, un pouvoir de révélation dont la philosophie ne peut se passer, du moins dès lors qu'elle ne sépare plus la question de la nature de l'homme de celle de l'histoire de l'homme»*.[211]

Autrement dit, Lefort nous explique que la philosophie moderne ne peut ignorer ce qu'elle doit à la religion moderne, elle ne peut se tenir à distance du travail de l'imagination, se soumettre comme un pur objet de connaissance, *«sitôt qu'elle se montre aux prises avec la question de son propre avènement; sitôt qu'elle ne peut plus se dissimuler, quand bien même cède-t-elle au phantasme d'y mettre un terme, qu'il y a aussi un travail de la pensée philosophique, un déplacement du foyer de son interrogation»*[212]:

> *En dépit de sa prétention au Savoir Absolu, la substitution du concept à l'image laisse intacte pour le philosophe l'expérience d'une altérité dans le langage, celle d'un dédoublement entre une création et un dévoilement, entre l'activité et la passivité, entre l'expression et l'impression du sens. Peut-être touchons-nous, par ces dernières remarques, à la raison la plus secrète de l'attache du philosophe au religieux. Si fondée soit la revendica-*

210 Ibid.p.262-263.

211 Ibid.

212 Ibid.

tion de son droit à penser, qui le soustrait à toute autorité instituée, il a non seulement l'idée qu'une société qui oublierait son fondement religieux, vivrait dans l'illusion d'une pure immanence à elle-même et effacerait du même coup le lieu de la philosophie,mais il pressent que celle-ci est liée à la religion par une aventure dont elle ne possède pas la première clef.[213]

Par conséquent, pour Lefort, non seulement le religieux, le politique et le social s'intriquent en permanence pour former un processus fonctionnant en apparence de façon séparée, mais le philosophique est aussi intriqué dans ce processus, car la critique philosophique, si elle admet la représentation d'un pouvoir sans fondement religieux, elle serait sans portée et se bornerait à la condamnation d'une opinion erronée. Le pouvoir manifeste une extériorité de la société à elle-même, puisqu'il lui assure une quasi-réflexion sur elle-même.

Sous toutes ses formes, c'est toujours à la même énigme qu'il renvoie, celle d'une articulation interne-externe, d'une division instituant un espace commun, d'une rupture qui est simultanément une mise en rapport d'un mouvement d'extériorisation du social qui va de pair avec celui de son intériorisation.

Pour Lefort, la démocratie moderne est, de tous les régimes, le seul dans lequel soit aménagée une représentation du pouvoir, qui atteste qu'il est un lieu vide[214], qui maintient ainsi l'écart du symbolique et du réel, par la vertu d'un discours d'où ressort qu'il n'appartient à personne[215], que ceux qui l'exercent ne le détiennent pas, ne l'incarnent pas non plus; «*cet exercice requiert une compétition périodiquement renouvelée, que l'autorité qui en a la charge se fait et se refait en conséquence de la manifestation de la volonté populaire*».[216] C'est pourquoi, pour Lefort, la division du pouvoir et de la société ne renvoie pas, dans la démocratie moderne, à un dehors assignable aux dieux, à la cité et à la terre sacrée et qu'elle ne renvoie pas à un dedans, assignable à la substance de la communauté. Autrement dit:

Il n' y a ni une matérialisation de l'Autre – à la faveur de quoi le pouvoir faisait fonction de médiateur, quelle que fût sa définition – ni une matérialisation de l'Un – le pouvoir faisant alors fonction d'incarnateur. Le pouvoir ne se défait plus du travail de la division

213 Ibid.p.263-264.

214 Dans le sens de Lefort, une société sans détermination positive, irreprésentable dans la figure d'une communauté.

215 Dans le sens de Lefort, il n'appartient à aucun d'entre nous(sens historique premier).

216 Ibid.p.265.

dans lequel s'institue la société, et celle-ci du même coup ne se rapporte à elle-même que dans l'épreuve d'une division interne, qui s'avère, non pas de fait, mais génératrice de sa constitution.[217]

Privé de la double référence à l'Autre et à l'Un, le pouvoir ne saurait condenser en lui le principe de la loi et le principe du savoir. Et c'est à partir de cette limitation, qu'il va libérer la possibilité de rapports, d'actions qui, dans des ordres divers, notamment dans celui de la production et de l'échange, s'ordonnent sous des normes et en fonction de buts spécifiques. En outre, ce qui est paradoxal c'est que les régimes dans lesquels la figure du pouvoir se dessine en relation avec celle d'une puissance autre ne font pas entièrement méconnaître le principe politique de l'ordre social. Le fondement religieux du pouvoir se trouvant pleinement affirmé, il apparaît comme le gardien et le garant de la certitude qui soutient l'expérience du monde, en même temps qu'il apparaît comme détenteur de la loi qui s'imprime dans les rapports sociaux et les maintient dans l'unité. En revanche, *«la démocratie dans laquelle la figure de l'autre se trouve abolie, dans laquelle le pouvoir ne se défait pas de la division d'où il s'engendre et demeure ainsi insaisissable (soustrait à l'appropriation et à la représentation), ce régime-là ne se laisse pas appréhender dans sa forme politique. Tandis que se brouillent les contours de la société, que vacillent les repères de l'unité, l'illusion naît d'une réalité qui contiendrait la raison de sa propre détermination dans la combinaison de multiples rapports de faits»*.[218]

Il ressort donc de cette lecture de Lefort que la religion a toujours fonctionné comme quelque chose qui soustrait l'homme à la domination des besoins, le délivre de l'image de sa finitude temporelle, lui inspire le sens de la communauté, de la fraternité, de l'obéissance à un principe moral inconditionné, lui enseigne la valeur du sacrifice et, qu'à défaut de la croyance, il n' y aurait plus place pour une éthique au service de l'État et du patriotisme, dans une société qui trouve son assise dans les libertés individuelles.

Mais cette même religion peut aussi impliquer, dans son principe même, une dépréciation des valeurs mondaines, et le sentiment religieux s'investit dans l'amour de la nation et de l'humanité. Nous avons **d'un côté une religion qui demeure la base de la moralité sociale et de l'État. D'un autre côté, cette mo-**

217 Ibid.p.266.

218 Ibid.p.269.

ralité se suffit à elle-même, car elle est devenue religieuse. Mais dans les deux cas, l'idée d'un enracinement social, d'une commune appartenance, d'une identification à un principe formateur de la coexistence humaine doit procéder du sentiment religieux:

> *Ne peut-on en douter? Ne faut-il pas se demander si le religieux ne se greffe pas sur une expérience plus profonde, en raison d'une figuration déterminée de l'origine, de la communauté, de l'identité?*[219]

Lefort repère cependant une ambiguïté concernant la notion du peuple, qui constitue un pôle d'identité, assez défini pour que s'indique le statut d'un Sujet, car *«il détient la souveraineté; il est censé exprimer sa volonté; le pouvoir s'exerce en son nom; les hommes politiques l'invoquent constamment(…) Mais son identité demeure latente. Outre qu'elle est dans la dépendance d'un discours qui la nomme et qui est lui-même multiple, lui prête des figures différentes, que le statut de Sujet ne se définit que par les termes d'une constitution juridique, il est (…) dans le moment de la manifestation de sa souveraineté dissous dans l'élément du nombre»*.[220]

Or, de la même façon, Lefort repère aussi **une ambiguïté du même genre à l'examen des représentations auxquelles est assignée une signification religieuse**; en parlant de l'État comme d'une puissance transcendante, il ajoute «*qu'il détient en lui-même sa raison d'être, qu'à son défaut il n'y aurait ni permanence ni cohésion de la société, qu'en ce sens il requiert une obéissance inconditionnelle, l'effacement de l'intérêt privé devant l'impératif de sa conservation*».[221]

C'est que la démocratie dissocie le pouvoir politique de l'existence de l'État et sous l'effet de cette dissociation que l'État acquiert sa plus grande force, que l'impersonnalité qui s'attache à ses opérations permet un assujettissement toujours plus étroit des activités et des relations sociales, jusqu'à l'illusion d'un grand individu, dont chacun devrait reconnaître la volonté comme la sienne. Ainsi, la raison d'État pointe comme un absolu, mais elle est impuissante à s'affirmer, soumise qu'elle demeure aux effets des aspirations des individus et

219 Ibid.p.271.

220 Ibid.p.271.

221 Ibid.

des groupes dans la société civile et, en conséquence, aux effets des revendications capables de s'inscrire dans cet espace public. Lefort nous dit que quand on évoque la nation, on y cherche la source d'une foi religieuse. En revenant sur le processus qui s'est formé à partir de la révolution française, Lefort fait un constat important et à la fois troublant, puisqu'il nous rappelle aussi celui de Foucault. **Ce que suscite la révolution comme sentiment se transforme sous l'effet d'un discours propre à la révolution et par la suite on a encore une nouvelle élaboration des historiens qui contribuent à la formation d'une nouvelle conscience politique.** En citant par exemple Guizot, Mignet et Michelet, leur rôle dans *«la peinture d'un destin national, dans le changement d'une perspective, le remaniement des valeurs, l'aménagement de la profondeur sous la figure des événements, le découpage des séquences significatives; qu'on observe,* dit-il, *comment cette 'composition', modifiée à la fois sous l'effet du progrès des connaissances et d'impératifs idéologiques, fut efficace dans le modelage d'une mémoire collective, imprimée dans les monuments, les commémorations, les noms de lieux, les manuels d'instruction publique, la littérature populaire, les petits et grands discours politiques...».*[222]

Dans ce phénomène, s'inscrit pour Lefort une nouvelle religion, impliquant la mise en scène des origines et la permanence de la communauté:

> *C'est parce qu'elle est entité historique que la nation se dérobe à l'imagination religieuse, toujours appliquée à fixer un récit, à maîtriser un temps hors du temps. Donatrice d'une identité collective, elle est simultanément impliquée dans cette identité, elle demeure une représentation flottante, telle que l'origine, les étapes de la fondation, le vecteur du destin se déplacent toujours, demeurent suspendus à la décision d'acteurs sociaux ou de leur porte-parole, occupés à s'établir dans une durée et un espace dans lequel ils puissent se nommer.*[223]

Lefort propose alors ce qu'il appelle 'un mouvement' qui porte à l'actualisation de l'image du peuple, de l'État, de la nation; Même s'il est vrai,dit-il, que le peuple, l'État, la nation acquièrent une force nouvelle et deviennent les pôles majeurs en vertu desquels se signifient l'identité, la communauté sociale,on ne peut affirmer qu'une croyance religieuse se forme pour les exalter, car elles demeurent indéfinissables. **Mais cela ne signifie pas que la croyance est une pure**

222 Ibid.p.272.

223 p.273.

illusion, car le penser, c'est dénier la notion même de société, c'est effacer à la fois la question de la souveraineté et celle du sens de l'institution. C'est réduire le pouvoir, et l'État qu'on confond abusivement avec lui, à une fonction instrumentale et le peuple à une fiction. C'est ne poser comme réels que les individus et les coalitions d'intérêt et d'opinion.[224]

Ainsi, **un lieu vide du pouvoir laisse naître un vide effectif; l'autorité des hommes qui détiennent la décision publique ou cherchent à s'en emparer s'efface pour ne plus laisser voir que des individus ou des clans occupés à satisfaire leur appétit de puissance**. L'opposition des intérêts entre classes et catégories diverses, la différence des opinions, des valeurs et des normes, tout ce qui se fait signe d'une fragmentation de l'espace social, d'une hétérogénéité, met à l'épreuve d'un effondrement de la légitimité. C'est dans ces situations limites où s'effectue un investissement fantastique dans les représentations qui fournissent l'indice d'une identité et d'une unité sociale, et s'annonce l'aventure totalitaire, disait Lefort.

L'échec des dictatures et des systèmes totalitaires réside dans cette façon de figurer la société comme un corps sans lui fournir en dehors d'elle un garant de son ordonnance et de ses limites. Cette impossibilité d'effacer la division sociale qui engendre un clivage profond entre le discours du pouvoir et l'expérience que font les hommes de leur situation. Dès lors qu'est ébranlée la croyance en ces systèmes totalitaires, surgit alors l'image d'un pouvoir, d'un parti, qui, régnant par la force, s'assujettit de l'extérieur la société qu'il prétend incarner, l'image d'une loi qui est sa propriété, d'une loi faite pour masquer l'arbitraire, l'image d'une vérité de l'histoire qui couvre le mensonge. Et tandis que les signes s'inversent, nous avons une décomposition du peuple et une dissolution des mœurs, ou pour reprendre les termes d'Hegel, *«l'effondrement de la moralité sociale et de l'État»*. Par conséquent, ce qui fait retour dans ces cas, ce sont les aspirations démocratiques et une foi ancienne, comme une réponse à la fantastique tentative de comprimer l'espace et le temps dans les limites du corps social, revient alors cette référence à un corps absent, symbole d'une durée inappropriable, immaîtrisable, irréductible.[225]

224 Ibid.

De la même façon, le retour du religieux lors des révolutions arabes, dans ses manifestations les plus hérétiques avec le groupe de l'état islamique, mais il y a eu aussi un retour au religieux dans ses formes les plus habituelles et les plus pacifiques; nous l'avons déjà expliqué que la crainte face à l'insécurité et du vide politique laissé par les dictatures a ouvert l'imaginaire collectif à tous les scénarios possibles. C'est dans ces conditions que certains, les plus pacifiques, pensaient trouver dans la religion, le sacré, Dieu, le meilleur refuge. Quant aux autres groupes les plus fanatiques, ça fait jadis un moment qu'ils attendaient cette situation du chaos, du vide et d'insécurité, pour apparaître en force et profiter de ces perturbations pour s'imposer en tant que force armée réelle. Sans oublier bien sûr, le retour de tous les membres d'un islam salafiste et qui ont été expulsés par le pouvoir des dictateurs en place, et qui ont aussi contribué à nourrir cette idéologie salafiste, avec le soutien des frères musulmans, quasiment proches de ce salafisme prôné par l'état islamique. En Tunisie, par exemple, cette mouvance a été guidée par le parti 'Ennahdha', avec son chef antérieurement exilé Rachid al-Ghannouchi[226] et qui a semé des troubles massifs dans le pays, a procédé à des assassinats dont Chokri Belaîd[227] et Mohamed Brahmi[228], qui représentaient une opposition majeure au parti 'Ennahdha'. Le parti, profitant des troubles et se servant de ses méthodes corruptibles a réussi à regrouper de nombreux partisans, mais qui a été démasqué, suite aux assassinats et aux attentats qui ont eu lieu en Tunisie, pour faire comprendre à ces partisans et à tous les tunisiens que ce n'est pas de cet islam dont ils voulaient et ce parti représente un grand danger et une véritable menace pour la Tunisie et pour les aspirations de cette révolution.

Le retour de ces mouvances, parfois sous une forme fanatique extrême doit son succès pendant cette période à ces chemins illusoires qu'elles s'efforcent d'ouvrir vers un bonheur éternel, les recrus et partisans de ces mouvances sont ainsi emportés par le désir de fuir un monde terrestre et tellement matériel, surtout difficile à atteindre, un monde dans lequel ils sont emprisonnés «dans des limites dont on ne semble pas vouloir les laisser sortir», et plus ils se laisse-

225 Inspiré des remarques de Lefort sur le totalitarisme.

226 Ancien membre du khomeinisme.

227 Homme politique et avocat tunisien(né en 1964) connu par une force de conviction et une lutte pour la justice et les droits des citoyens, assassiné le 6 Février 2013.

228 Homme politique tunisien, né en 1955 et assassiné le 25 Juillet 2013.

raient enfermer dans ces limites, plus s'intensifieraient chez eux les folies religieuses. C'est ce que remarque aussi Tocqueville dans son livre *De la démocratie en Amérique*, concernant les croyances religieuses qui détournent l'âme des américains vers les jouissances immatérielles:

> *Si l'esprit de la grande majorité du genre humain se concentrait jamais dans la seule recherche des biens matériels, on peut s'attendre qu'il se ferait une réaction prodigieuse dans l'âme de quelques hommes. Ceux-là se jetteraient éperdument dans le monde des esprits, de peur de rester embarrassés dans les entraves trop étroites que veut leur imposer le corps.*[229]

En fait, entre le constat des folies religieuses qui accompagnent la prolifération de sectes bizarres et l'hypothèse d'un essor du mysticisme, Tocqueville ne craint pas de livrer un jugement sur la nature de l'homme: *«ce n'est pas l'homme qui s'est donné à lui-même le goût de l'infini et l'amour de ce qui est immortel. Ses instincts sublimes ne naissent pas d'un caprice de sa volonté; ils ont leur fondement immobile dans sa nature; ils existent en dépit de ses efforts. Il peut les gêner et les déformer, mais non les détruire*».[230]

Les américains, nous dit Tocqueville, pensent sur eux-mêmes une vérité dont toute nation doit être pénétrée, cette vérité tient à la nature de l'esprit humain qui doit se défendre contre la menace de sa dégradation. Et concernant la nature du sentiment religieux, il nous dit: *«lorsqu'une religion quelconque a jeté de profondes racines au sein d'une démocratie, gardez-vous de l'ébranler»*[231].

Par delà la diversité des religions, Tocqueville se soucie de la croyance qui a selon lui dans tous les régimes, et tout particulièrement dans la démocratie, une source à laquelle elle puise sa vérité, quel que soit le cours qu'elle suit; au plus profond, elle est croyance en l'immortalité[232]:

> *La plupart des religions ne sont que des moyens généraux, simples et pratiques, d'enseigner aux hommes l'immortalité de l'âme. C'est le plus grand avantage qu'un peuple dé-*

229 Tocqueville, *Œuvres complètes, De la démocratie en Amérique*, t,II,Paris, Gallimard, 1951,p.140-141.

230 Ibid.p.140.

231 Ibid.

232Lefort, ibid.op,cit, p.306.

mocratique retire des croyances et ce qui les rend plus nécessaires à un tel peuple que tous les autres.[233]

Mais tout en faisant bien sûr la distinction entre les religions(la religion chrétienne dans le contexte de Tocqueville) et les folies religieuses:

Assurément la métempsycose n'est pas plus raisonnable que le matérialisme; cependant, s'il fallait absolument qu'une démocratie fît un choix entre les deux, je n'hésiterais pas et je jugerais que ses citoyens risquent moins de s'abrutir en pensant que leur âme va passer dans le corps d'un porc qu'en croyant qu'elle n'est rien.[234]

Ainsi le religieux, le politique et le social s'intriquent en permanence pour former un processus fonctionnant en apparence de façon séparée, mais le philosophique est aussi intriqué dans ce processus, car la critique philosophique, si elle admet la représentation d'un pouvoir sans fondement religieux, elle serait sans portée et se bornerait à la condamnation d'une opinion erronée. Le pouvoir manifeste une extériorité de la société à elle-même, puisqu'il lui assure une quasi-réflexion sur elle-même.

Le fondement religieux du pouvoir se trouvant pleinement affirmé, il apparaît comme le gardien et le garant de la certitude qui soutient l'expérience du monde, en même temps qu'il apparaît comme détenteur de la loi qui s'imprime dans les rapports sociaux et les maintient dans l'unité. C'est que la démocratie dissocie le pouvoir politique de l'existence de l'État et sous l'effet de cette dissociation que l'État acquiert sa plus grande force, que l'impersonnalité qui s'attache à ses opérations permet un assujettissement toujours plus étroit des activités et des relations sociales, jusqu'à l'illusion d'un grand individu, dont chacun devrait reconnaître la volonté comme la sienne. Ainsi, un lieu vide du pouvoir laisse naître un vide effectif; l'autorité des hommes qui détiennent la décision publique ou cherchent à s'en emparer s'efface pour ne plus laisser voir que des individus ou des clans occupés à satisfaire leur appétit de puissance.

Au final, L'échec des dictatures et des systèmes totalitaires réside dans cette façon de figurer la société comme un corps sans lui fournir en dehors d'elle un garant de son ordonnance et de ses limites. Cette impossibilité d'effacer la divi-

233Ibid.p.151.

234 Ibid.p.152.

sion sociale qui engendre un clivage profond entre le discours du pouvoir et l'expérience que font les hommes de leur situation.

III- 4- La religion comme forme de lutte et de résistance, une «spiritualité politique»

> *Le problème est de savoir pourquoi ce qui se passait là-bas, la réalité de là-bas, a constitué une telle blessure pour l'Occident. Au point où moi qui décrivais cette réalité, dont on parlait beaucoup d'ailleurs, j'ai pu être considéré comme une espèce de prophète lui-même fanatique.*[235]

Qu'aurait dit Foucault s'il avait assisté à cette révolution tunisienne et au reste des insurrections arabes? Aurait-il fait les mêmes commentaires concernant la Révolution iranienne? Sans doute non, mais il nous aurait peut-être au moins éclairés sur la suite de ces événements, comme il l'avait fait concernant la Révolution iranienne de 1978, à cette époque, il avait le droit à toutes les hostilités des critiques qui voyaient en ces commentaires une sorte de prophétie fanatique pro-religion, Foucault revient sur ces commentaires:

> *Vous savez, sans doute je ferai un jour une étude sur les réactions incroyables des Français quant à ma position sur ce qui s'est passé en Iran, je ne sais pas comment on a réagi dans les autres pays d'Europe mais en France ça a été tout à fait fou. […] vraiment les gens sont sortis d'eux-mêmes. Vous comprenez pour que trois journalistes différents certainement pas médiocres, en puissent arriver à fabriquer des faux sur mes propres textes en me les attribuant. Enfin fabriquer des faux avec des phrases qui n'étaient pas de moi, des textes qui n'étaient pas de moi, des mots qui n'étaient pas de moi, de me les attribuer pour démontrer que j'approuvais les exécutions des juifs, qu'on pouvait dire que j'approuvais l'action des tribunaux islamiques etc. Dans des journaux convenables. Donc, enfin, les gens sont devenus fous»*[236]

Dans *Interroger l'actualité avec Michel Foucault, Téhéran 1978/Paris 2015*, Alain Brossat et Alain Naze reviennent justement sur ces moments forts, ces articles, ces entretiens et ces reportages de Foucault et aussi sur l'écriture journalistique pour nous décrypter la position et les idées de Foucault quant à l'événement iranien,

235 M. Foucault, entretien (non relu ni avalisé par l'auteur) avec Farès Sassine, mis en ligne en 2014 («Entretien inédit avec Michel Foucault. 1979» pour l'hebdomadaire An Nahar al'arabi wa addûwalî, paraissant à Paris, en langue arabe – texte paru en français en 2013, dans la revue Rodeo). Source Internet : http://fares-sassine.blogspot.fr/2014/08/entretien-inedit-avec-michel-foucault.html

236 M. Foucault, ibid.

mais en analysant ces dits et ces écrits, ils font un travail critique de la vision de Foucault en parallèle avec l'actualité qu'ils résument aux événements parisiens de 2015 et l'ampleur que prennent alors actuellement les critiques virulentes de l'islam.

Ce qui fascinait Foucault dans ces événements, c'est la force mobilisatrice de la religion, non pas au service de l'obscurantisme et de l'asservissement, mais de la lutte pour l'émancipation. Comment donc peut-on passer de cette fonction anesthésiante de la religion décrite depuis Marx comme «*l'opium des peuples*» à une fonction émancipatrice où la religion accède à la dimension d'une intelligence politique. Ces questionnements de Foucault et en dépit de l'acharnement journalistique de l'époque dessinent pour Brossat et Naze une ligne de force qui conduit à toutes les discussions en litige dans le présent, à propos des relations entre politique et religion, du rôle de l'Islam dans les sociétés modernes, des luttes des peuples contre la violence du pouvoir. Ils expliquent ce déferlement des critiques par le fait que «*dans ses articles sur l'Iran, Foucault prend exactement le contre-pied de l'approche hégémonique en France de «la religion»; à ce titre, ceux-ci constituent un défi ouvert lancé au consensus républicain et moderniste, et aussi par conséquent à la philosophie progressiste de l'histoire»:*

> *Dans leur expression la plus immédiate, ces textes s'inscrivent en faux contre la doxa feurbacho-marxienne qui constitue, si l'on peut dire, la version la plus péremptoire et la plus savante du discours antireligieux: à l'épreuve du soulèvement iranien, soutient Foucault, il faut renoncer à plaquer sur cet «espace autre » les analyses empruntées au fonds de commerce du républicanisme laïc, athée, « matérialiste.*[237]

La religion est donc présentée dans cette vision de Foucault et commentée par Brossat et Naze comme «*ce foyer, ce milieu dans lequel prend corps la résistance du peuple à son oppression par un pouvoir despotique».* Elle est «*le creuset de la résistance d'un peuple à une «modernisation» laïque si brutale et si peu soucieuse des fondements culturels de l'existence populaire, en Iran, qu'elle apparaît aux yeux de tous comme indissociable du despotisme»*[238]

237 A.Brossat et A.Naze, *Interroger l'actualité avec Michel Foucault - Téhéran 1978 / Paris 2015.* p.8.Paris, 2018 Association Culturelle Eterotopia France.

238 Ibid.p.8.

Foucault nous dit que dans ce pays (l'Iran), c'est la religion qui constitue le vrai principe de la constitution nationale et elle n'est pas forgée d'en haut par l'État, comme c'est le cas dans d'autres pays:

> *[la religion chiite] est aujourd'hui ce qu'elle a été plusieurs fois dans le passé ; la forme que prend la lutte politique dès lors que celle-ci mobilise les couches populaires. Elle fait de milliers de mécontents, de haines, de misères, une force»*[239].

Dans sa lecture de la Révolution iranienne, Foucault nous dit que *« L'islam semblait apporter un nouvel espoir, mais après des décades de sécularisme, de progressisme et de communisme, l'intelligentsia arabe pouvait-elle s'y rallier sans méfiance?»*[240] Mais il se garde aussi de ne pas jouer un rôle de guide ou d'apporter des solutions, il se contente de réfléchir sur l'arrière-plan de l'événement, sur la véritable lumière de la Révolution et sur la partie invisible et non palpée par l'écriture journalistique. Dans ses entretiens avec Farès Sassine, il rappelle:

> *[…] c'est le problème des musulmans, ce n'est pas le mien. Le problème pour les musulmans est de savoir si effectivement à partir de ce fonds culturel et de cette situation actuelle et du contexte général, il est possible de tirer de l'Islam et de la culture islamique, quelque chose comme une forme nouvelle.*[241]

Mais Foucault est aussi conscient que ses analyses ne vont plaire aux critiques journalistiques ou autres de l'époque et il ajoute, *«comme une spiritualité politique. J'entends déjà les Français qui rient, mais je sais qu'ils ont tort»*[242].

Pour Brossat et Naze, Foucault inverse ainsi l'approche gauche-marxiste qui réduit la religion à un *«appareil idéologique, doublé d'un pouvoir ecclésiastique qui exerce son emprise sur les masses dans le but de perpétuer leur esprit de soumission et leur acceptation des conditions existantes». Or, dans le contexte iranien, elle est au contraire «un ensemble de « formes » dans lesquelles se coule la révolte populaire ; celle-ci est scandée par le calendrier religieux, par la présence des martyrs parmi les*

239 Michel Foucault, *Dits et écrits* II, 1976-1988 (désormais cité : DE II), Paris, Gallimard, 2001, « Téhéran: la foi contre le chah », p. 688.

240 Farès Sassine, « Foucault en l'entretien », publié en 2013, dans la revue Rodéo, et mis en ligne en 2014. Référence Internet : http://fares-sassine.blogspot.fr/2014_08_01_archive.html.

241 M. Foucault, « Entretien inédit avec Michel Foucault. 1979 », art. Cit. Par Brossat et Naze.

242 M. Foucault, DE II, op. cit., « à quoi rêvent les Iraniens ? », p. 694. cité par Brossat et Naze.

vivants, le passé le plus lointain et le présent immédiat se rejoignent et se coagulent dans le temps de l'insurrection : on commémore la mémoire des martyrs de la foi, l'armée tire sur la foule faisant de nouveaux martyrs et le cycle des défilés reprend ainsi de façon ininterrompue».[243]

Dans le contexte iranien, de l'islam chiite, nourri par une idéologie du martyr, depuis l'assassinat du guide suprême et cousin du prophète, le calife Ali Ibn Abi Taleb, les chiites procèdent à des rituels religieux très forts, symboles de leur communauté soudée face à ce qu'ils appellent la grande trahison du pacte scellé par Mohammed et ils sont persuadés que le califat devait revenir à Ali et non à Abu Bakr, ils ont ainsi développé une force communautaire et à chaque événement, ils ne cessent de forger ce statut de martyr qui doit son origine à l'islam chiite; l'assassinat du calife Ali, et des deux petits fils du prophète Hassan et Hussein est le comble de cette idéologie du martyr:

> *Foucault est frappé par la puissance de rassemblement du chiisme, une religion qui «en face des pouvoirs façons diverses. Mais dans l'ordre religieux, elle est sans conteste nécessaire et féconde. La jeunesse et le rayonnement du chiisme iranien sont dus à son esprit de résistance aux abus et aux injustices de l'État. De même qu'en Grèce l'Église orthodoxe a incarné la lutte du peuple contre l'impérialisme turc et a été l'âme de la guerre d'indépendance, de même en Iran le chiisme soutient l'élan patriotique populaire et anime le combat contre l'impérialisme américain.*[244]

Brossat et Naze commentent, en disant que *«Le chiisme dote ses fidèles d'une telle «ardeur», écrit Foucault, que même les laïcs et les agnostiques se trouvent entraînés dans le mouvement et sont portés à accepter la revendication du « gouvernement islamique ». Sous l'emprise de cette dynamique, religion et politique sont, dit-il «d'un seul tenant»: «Nous attendons le Mahdi, lui assure l'un de ses interlocuteurs, mais chaque jour nous nous battons pour un bon gouvernement»*[245].

La religion, pour les chiites, est l'affaire des hommes eux-mêmes. Ils la remettent en acte pour lutter et s'émanciper, non pour s'illusionner[246].

---

243 Brossat et Naze, Interroger l'actualité avec Michel Foucault.op.cit.p.12.

244 Ibid.p.14.

245 M. Foucault, DE II, op. cit., « Téhéran, la foi contre le chah », art. cit., p. 686.

246 Brossat et Naze nous disent que Foucault emprunte ici directement à Henry Corbin.

Dans une interview de 1979[247], Foucault nous dit que «*cette perception collective de l'Histoire […] qui commence à se faire jour en Europe au Moyen Age sans doute, et qui est la perception d'un autre monde ici-bas, la perception que la réalité des choses n'est pas définitivement instaurée et établie mais qu'il peut y avoir, à l'intérieur même de notre temps et de notre Histoire, une ouverture, un point de lumière et d'attraction qui nous donne accès, dès ce monde ci, à un monde meilleur(…) cette perception de l'Histoire est à la fois un point de départ de l'idée même de Révolution et, d'autre part, une idée d'origine religieuse(...) Ce sont essentiellement des groupes religieux et surtout les groupes religieux dissidents qui, à la fin du Moyen Age et au début de la Renaissance, ont porté cette idée que, à l'intérieur même du monde d'ici-bas, quelque chose comme une Révolution était possible».*[248]

Brossat et Naze décèlent bien dans ces analyses de Foucault quelque chose qui *«bat en brèche un cliché très tenace en France : celui d'une guerre larvée entre cette fraction éclairée de la population entrée dans le temps du rationalisme, des Lumières et de l'agnosticisme, et cette autre partie du peuple, de moindre distinction sociale souvent (la paysannerie...), qui demeure sous l'emprise de la croyance religieuse, de la foi en Dieu et du clergé»*.

De la même façon qu'on a toujours considéré les peuples errant sous l'emprise de la religion,comme des peuples ignorants qui n'aboutiront jamais à contester les pouvoirs tyranniques et à réussir de penser par eux-mêmes. Le constat amer des critiques est d'autant catégorique qu'on ne voyait même pas ces peuples faire un jour irruption au cours fatal des choses et reprendre leur destin. Ces clichés s'expliquent selon Brossat et Naze ainsi:

> *Dans un pays comme la France, cette opposition est constitutive de la formation de l'hégémonie républicaine et laïque et des formes du gouvernement des vivants qui s'y rattachent. En France, le peuple laïc qui se forme au début du XXème siècle opère un transfert de croyance sur L'État, ses institutions et son catéchisme républicain. Il perpétue, dans ce déplacement, les attitudes d'allégeance et de soumission (d'obéissance, d'hétéronomie), mais il perd ce faisant la dimension de la spiritualité– quand bien même celle-ci ne devrait pas être idéalisée concernant le peuple catholique ou chrétien in toto, dans la France de cette époque. Le soi-disant rationalisme républicain qui devient alors le ciment de l'hégémonie idéologique au tournant du siècle est, en vérité, un amalgame de positivisme, de scientisme, de progressisme et de moral(in)e laïque, il est un système de croyance(s) qui, pour créer*

247 Citée par Brossat et Naze.p.14-15.

248 M. Foucault, in F. Sassine, « Entretien inédit avec Michel Foucault, 1979 », art. Cit.

> *les conditions d'une gouvernementalité moderne, doit prendre le relais des formes de croyance(s) traditionnelles. Il manifeste toutes sortes de penchants au rigorisme, à l'intolérance, voire au fanatisme, à l'aveuglement sectaire qui l'éloignent beaucoup moins que ce qu'il prétend de ce qu'il combat et s'efforce de refouler hors de la sphère du gouvernement des vivants.*[249]

Pour Brossat et Naze, dans les analyses et les constats de Foucault, quelque chose qui «*touche implicitement à ce qui constitue par excellence, dans le contexte de l'époque, une « question qui fâche » : pour la doxa marxiste (selon le régime de vérité que celle-ci met en œuvre), la notion de conscience s'associe étroitement à la capacité de dire la vérité sur le monde, de décrire une réalité réelle plutôt qu'imaginaire ou distordue par des représentations idéologiques».*

Il s'agit en effet d'une *« conscience communiste éclairée par un savoir scientifique (le matérialisme historique, la dialectique) constitue et le foyer et la source d'énoncés véridiques sur le monde et la condition d'une action allant dans le sens de l'histoire, destinée à promouvoir l'émancipation de la masse. La conscience historique éclairée par les savoirs vrais est ce qui garantit ceux qui en sont les porteurs (les dirigeants communistes, les intellectuels marxistes, les militants organisés...) contre l'emprise de l'idéologie, des mythes, des superstitions; ce qui déchire le voile des représentations imaginaires qui, pour le commun des mortels recouvre la réalité»*[250]

Autrement dit, Foucault s'oppose à ce système de pensée qui s'érige comme une nouvelle idéologie, conséquent des Lumières et se constituant comme système agnostique laïc et qui porte l'adresse universelle de la raison et ainsi de la vérité. En s'opposant ainsi au système de croyances, de mythes et de spiritualité, comme système d'emprise imaginaire, ne constituant en aucun cas un système véridique. Brossat et Naze le reformulent bien:

> *En constatant tout simplement que le soulèvement iranien « se produit sous un autre régime de vérité que le nôtre », Foucault bouscule les présomptions selon lesquelles le rationalisme héritier des Lumières associé à l'agnosticisme serait immunisé contre les superstitions qui collent à la peau des religions. La spiritualité chiite et les formes de connaissance du présent qui s'y rattachent s'associent à « la lu-*

249 Brossat et Naze, *Interroger l'actualité. Avec Michel Foucault,* op.cit.p.15.

250 Ibid.p.24.

mière » (Henry Corbin[251]), tout comme le rationalisme laïc à la française s'associe aux Lumières.[252]

Ainsi, ils ajoutent que «*le motif partagé de la lumière voile et dévoile simultanément ici la plus tranchée des différences (l'hétérogénéité des régimes de vérité). C'est toute une hiérarchie bien établie (en France et plus généralement en Occident) des formes de connaissances et des modes d'accession à la vérité que révoque la démarche adoptée par Foucault et consistant à associer la « religion comme force » à un exo-régime de vérité. Du coup, le raisonnement hiérarchisant consistant à placer la vérité sous condition d'une approche a-théologique du réel (la laïcisation de la pensée) peut être décrit comme un cas ou une figure typique de « pseudo-universel ».[253]*

Concrètement, Foucault est le premier, suite aux événements iraniens, à voir les risques néfastes de ce conformisme consensuel se réclamant des Lumières et du progrès et qui devient totalement perméable au discours xénophobe ou, pire, devient l'alibi de ce dernier:

> *Au nom de la liberté de pensée, de la lutte contre l'emprise des religieux sur la vie sociale, du combat contre l'intolérance, les intégristes de la laïcité et les habitués des rodomontades anticléricales/antireligieuses emboîtent le pas à l'agitation destinée à désigner l'Islam comme l'objet répulsif par excellence.[254]*

Foucault a bien compris que l'islam ce n'est «*pas seulement une religion, mais un mode de vie, une appartenance à une histoire et une civilisation*» et, du coup, au niveau global, *« une poudrière à l'échelle de centaines de millions d'hommes»*. Brossat et Naze font aussi le constat quant à l'actualité des problèmes liés à l'islam, en disant:

> *De ce fait même, une chose est bien claire, qui se vérifie régulièrement à l'occasion d'événements comme le 11/09 ou de l'agitation anti-islamiste de Charlie hebdo : s'en prendre à l'Islam, c'est d'abord s'en prendre à des gens, à des communautés, à des fractions de population ciblées et stigmatisées sous le nom de leur croyance et de leur appartenance religieuse. Il est devenu clair comme de l'eau de roche, depuis les attentats de janvier 2015 à Paris, que la formule rituelle « J'ai un pro-*

251Henry Corbin, Histoire de la philosophie islamique, Paris, Gallimard, Folio/essais, 1989.

252 Ibid.p.25-26.

253 Ibid.p.25-26.

254 Ibid.p.27.

blème avec l'Islam» veut bien dire: j'éprouve une aversion (celle-ci pouvant être d'une intensité variable et revêtir des formes très diverses) à l'égard de cette catégorie particulière de gens qui, parmi nous et hors de chez nous, se rattachera à l'Islam. Je les distingue et leur assigne une place particulière comme ceux envers lesquels je n'éprouve aucune affinité et avec lesquels je n'ai aucun désir de cohabiter. Dans leur filigrane, les articles de Foucault sur le soulèvement iranien nous livrent des éléments qui aident à comprendre comment ce type d'énoncé a pu s'inscrire dans le paysage mental et discursif de l'époque qui venait.[255]

De la même façon que l'Islam, cette année 1978, aux yeux de Foucault, n'a pas été l'opium du peuple, justement parce qu'il a été «*l'esprit d'un monde sans esprit»*[256], dans l'esprit de Brossat et Naze, et même si le discours de la conscience ne laisse aucune place au coeur, «*le cœur a une mémoire plus longue et plus endurante que celle, cérébrale, de la conscience: quand la conscience se perd, il ne reste rien, l'encéphalogramme des gouvernés demeure désespérément plat»*.[257] Ainsi:

Dans le renversement de la doxa que recèle cette formule, la religion chiite avec, en son cœur, la figure de l'attente du retour de l'imam caché, est le souffle et la lumière qui raniment le goût d'un peuple pour la liberté ou bien, inversement, ravivent son intolérance à la servitude.[258]

Mais, Foucault nous le rappelle, il ne faut pas en voir dans cette insistance sur la dimension fascinante du religieux dans l'expérience iranienne une volonté de vouloir transmettre l'expérience ou plaquer cette même expérience sur le présent, mais seulement une façon de questionner notre attitude actuelle: que faisons-nous aujourd'hui? Et qu'est-ce qui nous manque pour fédérer nos forces populaires?

D'ailleurs Brossat et Naze répondent, en lisant Foucault de cette façon:

255 Ibid.p.27-28.

256M. Foucault, DE II, op. cit., « L'esprit d'un monde sans esprit » - entretien avec Pierre Blanchet et Claire Brière, p. 749.

257 Ibid.p.32.

258 Ibid.p.34.

> *Dès lors, ce qu'on veut placer ici, sous le signe de la «spiritualité politique», ce n'est évidemment rien qui puisse s'apparenter à un forçage du présent en lui imposant une catégorie relevant d'un tout autre régime d'histoire, c'est seulement qu'aujourd'hui, les masses populaires prises dans le régime historique de la modernité se trouvent dépossédées de tout imaginaire susceptible de fournir un souffle (là est la dimension de spiritualité) à l'action politique, et qu'il s'agirait dès lors, si l'on veut infléchir le cours des choses, de rouvrir les puissances du passé, en arrachant cette modalité temporelle à la catégorie du révolu. Et alors, en effet, on voit bien ici que la question vitale n'est pas celle de la «transmission de l'expérience», mais bien plutôt celle des puissances virtuelles associées au retour d'un tel élément (éclat) rassembleur, mobilisateur, catalyseur. Une figure, une image, un nom. La pensée de la « transmission » est de type notarial ; celle de l'attente du retour de la figure* perdue est régénérative: la vie des peuples, dans sa dimension politique et historique, comme vie tournée vers l'aspiration à l'émancipation n'est pas étale, mais irrégulière, elle procède par impulsions et celles-ci trouvent leur «matière» dans le «fonds perdu» de l'immémorial.[259]

Ils précisent ensuite que ce qui manque à notre société actuelle, c'est ce rapport au passé, c'est cette dimension sacrée qui permettrait pourtant d'ouvrir une brèche et une aspiration à un retour(comme celui de Mahdi dans le cas de l'Iran), qui entraînent le peuple, ce côté enchanteur qui laisse libre cours à l'imaginaire, au rêve. C'est peut-être aussi cet usage excessif de la raison et l'absence de toute fissure vers l'imaginaire collectif.

Justement, Foucault nous dit que les révolutions s'inscrivent dans cet horizon prophétique et à ce titre elles *«dessinent des lignes d'attente, elles créent une visibilité qui demeure inaccessible dans les temps ordinaires, leurs slogans inscrivent dans l'horizon du présent immédiat le plus nébuleux du « rêve », de l'espérance, de l'utopie. Le mot d'ordre anonyme de Mai 68 « Soyez réalistes : demandez l'impossible!» énonce le régime d'illimitation sous lequel elles placent leur réclamation d'un autre présent et d'un autre avenir»*.[260]

Les révolutions ouvrent cette case des possibilités et permettent aux peuples de rompre avec les résignations fatales de subir le présent, elles permettent «d'acquérir un bras dans le paradis», selon un proverbe arabe, autrement dit elles donnent des ailes pour imaginer l'avenir autrement, au moins le temps de l'événement:

259 Ibid.p.35.

260 Ibid.p.38.

> *C'est ce à quoi s'attache discrètement mais efficacement Foucault dans ces textes où il met en évidence le fait que ce qui éclaire les masses et leur donne leur énergie (les dote de la capacité collective d'affronter le risque de la mort, ce qui doit s'entendre ici du côté de Hegel plutôt que de Heidegger – le risque de la mort, plutôt que l'être-pour-la-mort), ce n'est pas une conscience vraie qui leur serait inculquée ou transmise par un parti-conscience, mais bien des impulsions imaginatives venues du passé vivant, des impulsions peuplées d'images et de récits qui les établissent dans cette disposition où l'intolérable s'inscrit au cœur de leur expérience du présent et où leur mouvement devient irrépressible.*[261]

Brossat et Naze nous disent que *«quand Foucault écrit que les foules, dès lors, « sont prêtes à avancer vers la mort dans l'ivresse du sacrifice »*[262]*, l' « ivresse » est non pas l'état illusoire par excellence, mais au contraire ce qui donne à l'événement accès à une forme supérieure de la vérité – celle qui s'associe à la puissance, la capacité d'ébranler le monde et de produire des déplacements décisifs»*[263].

Lors d'un événement révolutionnaire, de nouvelles idées et de nouveaux acteurs font irruption et l'on assiste à nouveau spectacle, cette théâtralité fait partie du jeu selon Foucault et risquer sa vie n'est qu'une façon de s'accaparer la scène de la vie autrement. La force de ce geste de mourir au lieu de vivre misérablement n'est pas un geste quotidien d'un individu baignant dans une rationalité:

> *À la remarque de Farès Sassine*[264]*, selon laquelle, décider de risquer sa vie, ce n'est pas que du théâtre, Foucault va répondre qu'en effet, cela ne relève pas du jeu, mais que, malgré tout, la décision de prendre ce risque s'effectue nécessairement dans une certaine forme, laquelle trace bien les contours d'une certaine dramaturgie révolutionnaire: la décision de prendre le risque de mourir plutôt que de continuer dans les conditions présentes, soutient Foucault, «[ç]a va prendre tout un certain nombre de formes. Ça peut prendre la forme de l'organisation d'un commando ou de guérillas; ça peut être la forme d'un attentat individualiste; ça*

261 Ibid.p.40.

262 M. Foucault, DE II, op. cit., « La révolution iranienne se propage sur les rubans des cassettes », p. 709.

263 Brossat et Naze, Interroger l'actualité avec Michel Foucault,.p.40.op.cit.

264 Cité par Brossat et Naze, p.40.

peut être la forme de l'appartenance à un mouvement de masse ; ça peut être la forme d'une manifestation religieuse, un défilé pour un mort, etc.»[265]

Comme le précisent Brossat et Naze, «*la théâtralité révolutionnaire n'est aucunement chose négligeable, mais bel et bien l'expression intuitive de la rupture opérée par l'événement révolutionnaire dans la chaîne continue des causes»*. Foucault fait même de cette dramaturgie révolutionnaire *« l'expression […] visible de cette espèce de décision qui fait rupture dans les continuités historiques et qui est le cœur de la révolution »*[266]

Quand Foucault cite le livre de François Furet, *Penser la Révolution française*, dans sa conversation avec Claire Brière et Pierre Blanchet, *«ce qui l'intéresse dans le livre de Furet, c'est l'accent porté sur l'irréductibilité de l'événement révolutionnaire à l'ensemble de ses causes et circonstances générales supposées, à la façon dont il est vécu par ceux qui en sont les acteurs comme « cette sorte de théâtre qu'ils fabriquent au jour le jour et qui constitue la révolution »*[267].

De la même façon «*ce qui l'intéresse dans cette scène ou ensemble de scènes singulières qu'est le soulèvement iranien, c'est sa dimension d' « expérience intérieure » davantage que « l'ensemble des processus» qui se décriraient en termes de causes et d'effets – en référence, donc, à un modèle «scientifique», comme un agencement global de déterminations objectives. Il déplace la description de l'événement révolutionnaire de la reconstitution de cette objectivité supposée (les causes et les effets, dans les sphères respectives de l'économique, du social, du culturel et du politique) vers la saisie de la subjectivité des acteurs , de leurs conduites dans la relation de celles-ci avec des formes religieuses, culturelles, de leurs affects, des imaginaires collectifs. Il s'intéresse à la façon dont cette « sorte de liturgie sans cesse recommencée, expérience communautaire » prend forme dans l'incandescence de l'événement, s'articulant*

265 M. Foucault, in F. Sassine, « Entretien inédit avec Michel Foucault, 1979 », art. cit.

266 Ibid.

267 M. Foucault, DE II, op. cit., « L'esprit d'un monde sans esprit », art. cit., p. 745. François Furet,Penser la révolution française, Paris, Gallimard, 1978.

assurément sur la lutte des classes, mais sans pour autant la « manifeste[r] de façon immédiate et transparente »[268].

Autrement dit, et précisément dans le cas de la révolution iranienne, *«la religion demeure un élément irréductible à un discours de la lutte des classes de type marxiste, à un discours qui établit une relation directe entre intérêts de classe, position de classe et conscience de classe, il entend montrer comment la religion est l'élément constituant de ce « théâtre » unique du soulèvement populaire, son matériau, son ciment discursif et imaginaire»*[269]. C'est donc la religion qui confère à l'événement sa 'densité subjective':

> *La religion, avec l'emprise formidable qu'elle avait sur les gens, la position qu'elle a toujours occupée par rapport au pouvoir politique, son contenu qui en fit une religion de combat et de sacrifice, etc., quel rôle a-t-elle donc? Non pas celui d'une idéologie qui permettrait de masquer des contradictions ou d'assurer une espèce d'union sacrée entre une série d'intérêts divergents. Elle a été véritablement le vocabulaire, le cérémonial, le drame intemporel à l'intérieur duquel on pouvait loger le drame historique d'un peuple qui met son existence en balance avec celle de son souverain»*[270].

Dans le cas de l'Iran, Foucault s'interdit donc de réduire la religion à une idéologie de masses et par ce geste, il contre toute la pensée feurbacho-marxienne qui essentialise la religion. Dans l'événement iranien, la révolution a joué un rôle dynamique et elle a permis d'irriguer les subjectivités en tant qu'acteurs de la révolution:

> *La religion chiite, dans les circonstances de cet événement, comme l'histoire romaine dans celles de la révolution française, est le matériau de cet imaginaire collectif. Elle est ce qui donne son nerf (son énergie) et ses images, sa coloration propre à la volonté collective de la masse. Elle est aussi l'élément dans lequel elle éprouve le sentiment de l'intolérable face à la brutalité du pouvoir.*[271]

Ainsi,les reportages effectués de Foucault entre septembre et Novembre 1978 dont les articles rédigés à son retour à Paris, sont lus par Brossat et Naze comme une occasion d'interroger le statut même d'un témoin, d'un critique, d'un journaliste, d'un lecteur, de tous ceux qui ont assisté à l'événement en

268 M. Foucault, "L'esprit d'un monde sans esprit", art. cit., 745.

269 Brossat et Naze, *Interroger l'actualité avec Foucault*, p.43.

270 M. Foucault, "L'esprit d'un monde sans esprit", art. cit.,.p.746.

271 Brossat et Naze, *Interroger l'actualité avec Foucault*, p.45.

tant que spectateurs. Que peut-on faire? Comment doit-on lire tout cela? Quels pronostics? Quel statut peut-on avoir? Que peut-on faire ici et maintenant? Des questions qui ont été posées lors de sa critique de *l'Aufklärung* aussi.

Dans son article «inutile de se soulever», il nous interpelle quant au fait de «reconnaître l'événement, d'en prendre la mesure avant d'entreprendre de le juger et de le réduire aux conditions d'une théorie, d'un discours, d'une idéologie»[272].

Foucault ne s'est pas contenté de rester à distance du lieu de l'événement et il a fait le déplacement pour «regarder la scène de l'événement» et dans ce déplacement de l'espace un déplacement de la perspective. Vivre l'événement et témoigner de façon proche, le regard palpant ne serait ainsi tâché par aucune influence extérieure. Dans son déplacement, comme s'il voulait dire à ses compatriotes de ne pas tomber tout de suite dans l'approche hâtive de lire cet événement avec à l'esprit ce rapport qu'entretient l'occident à l'égard des religions et des révolutions: la révolution iranienne c'est un autre événement et l'islam est une autre religion, le peuple iranien est aussi différent. Ce déplacement va permettre à Foucault d'entreprendre une critique interne des attitudes critiques et journalistiques de son époque face à un événement externe, comme une mise à l'épreuve:

> *Il s'agit bien pour lui d'affirmer qu'il y a, dans l'événement, une dimension d'irréductible singularité aux conditions de toute «mise en concept(s)» ou théorie, aussi assurée de ses moyens celle-ci soit-elle. Dans l'approche qu'il propose de l'événement iranien, cette singularité va se condenser autour de telles notions précisément – «spiritualité religieuse», «Islam», «peuple chiite»... En tant qu'elles désignent ce qui est le cœur de la singularité de l'événement, ces notions sont irréductibles aux conditions de «la théorie» – pour autant que celle-ci a été élaborée dans un champ hétérogène au monde dans lequel se produit l'événement iranien.*[273]

Quant à cette «sympathie» positive qu'éprouvait Foucault à l'égard de cet événement et qui lui a été reproché à plusieurs reprises, il l'explique par plusieurs raisons; tout d'abord, son enthousiasme provient de cette tentative de l'occident de comprendre un monde avec qui on entretient une certaine hostilité. d'autre part, il s'agit de saluer cette ère nouvelle où la révolution ailleurs prend une nouvelle dimension

272 Ibid.p.54.

273 Ibid.p.55.

qui est bien différente du modèle occidental et enfin cette sympathie s'explique par cette volonté des peuples d'en finir avec un régime d'oppression. Mais ce qui est le plus important dans ce travail de Foucault autour de la révolution iranienne c'est cette attitude visionnaire qui consiste à poser un regard «philosophique». Foucault «avait l'œil» et il a bien vu:

> *Avec ces articles, Foucault déplace le champ de vision de la philosophie, il en reformule le programme : il inverse le geste de ces philosophes qui, se demandant par exemple si telle guerre peut être qualifiée de juste, en examinent les traits particuliers à l'aune d'une supposée législation universelle et de principes généraux définissant la guerre juste. Il ne se demande pas si, selon telle ou telle « législation » (discours de l'universel, ensemble de principes généraux...), le soulèvement iranien peut être déclaré légitime ou bien encore qualifié à bon escient de révolution. Il se demande: qu'est-ce qui est en train de se passer là, qui ne se laisse réduire à aucun système de pensée ni aucun discours de l'universel, de quelle espèce est la nouveauté qui surgit là, cet imprévu?* [274]

Ce qui est troublant dans cette révolution iranienne, c'est qu'il ne s'agit pas d'une révolution organisée militairement, comme c'est le cas de plusieurs révolutions de cette époque, mais les iraniens avançaient à mains nues contre le régime:

> *Si, au moment des fêtes de Moharram, comme l'écrit Foucault, «les foules sont prêtes à avancer vers la mort dans l'ivresse du sacrifice»22, ce n'est pas pour éprouver cette «joie devant la mort» dont parlait Georges Bataille, sorte de fascination mystique envers la mort, produite par un Occident fatigué, et bien peu faite pour lutter contre les forces du fascisme qui se déchaînaient alors. Non, si « ivresse du sacrifice » il y a dans l'imitation du martyre d'Hussein, c'est l'ivresse du sans-pouvoir, de celui qui voudrait agir, mais qui ne peut, par ses propres forces, renverser l'ordre injuste des choses, et qui entrevoit enfin une prise possible sur les événements, à travers son propre sacrifice.*[275]

Ce diagnostic-pronostic de Foucault est ainsi une réaction critique envers les préjugés de son époque qui ne voyaient pas en un peuple sous l'emprise du religieux et qui errent sous le joug des régimes les plus oppressifs, se constituer en un jour en une force pour affronter le régime fort du shah:

> *Foucault est sans doute l'un des premiers à avoir compris que le mot ou l'objet « Islam » est appelé, dans l'époque qui s'ouvre alors, à devenir un puissant opérateur de transformation des modes de subjectivation de l'histoire et de la politique,*

274 Ibid.p.87.

275 Ibid.p.94.

> *un intensificateur des discours historiques et politiques, un catalyseur des différends et des partages entre « Orient » et « Occident » – bref, un mot d'une incroyable « puissance », une bombe à retardement, un opérateur idéologique de premier plan. C'est cela aussi la qualité pronostique d'un événement.*[276]

Il nous invite à nous méfier de toute forme de représentation et de préjugés qu'on ne cesse de plaquer sur ce qu'on ignore ou au moins qu'on ne connaît pas et qu'on a l'impression de connaître et de maîtriser. Nous l'avons vu en évoquant l'exemple de la révolution tunisienne, qui a renversé tous les pronostics, classant la Tunisie dans un processus de dictature à vie.

Selon Brossat et Naze, l'exercice narratif de Foucault, dans ses récits, ses reportages et ses articles ne doit pas être pris comme un carnet de voyage d'un occidental à la rencontre d'un exotisme autre, à la manière des récits de son époque, mais il s'agit d'un examen de la situation à la Socrate. Il s'agit d'interroger le lecteur, le penseur, le critique,le journaliste, l'écrivain, le citoyen occidentaux quant à des attitudes quotidiennes: l'entendement politique, une lecture de l'histoire, les représentations collectives, les idéologies, les préjugés, etc.

Ayant manqué la révolution de 1968, Foucault a été aux premières loges d'une sorte de printemps étudiant en Tunisie et il a vécu de l'intérieur ce mouvement dans lequel il a joué un rôle important. Ce qu'il aurait pu apprécier aujourd'hui s'il avait assisté aux événements révolutionnaires de la Tunisie et du reste dit des «printemps arabes», l'analyse de Foucault aurait été autour de cette volonté collective et ce mouvement de la rue qui, en l'absence de cette spiritualité religieuse qui a joué un rôle important dans le soulèvement iranien, même s'il ne faut pas nier qu'elle était présente de différentes façons dans les dits «printemps arabes, c'est plutôt dans cette injustice sociale et ce partage inégal des richesses que les différentes catégories du peuple tunisien ont fait communion pour crier en une seule voix: «Ben Ali dégage». Le sentiment amer de la misère et de l'injustice est d'autant plus fort que n'importe quelle autre force spirituelle, et nous l'avons vu avec le geste de sacrifice entamé par Bouazizi qui s'inhumait dans une attitude digne de ce sacrifice chiite qui défie toute vie synonyme de misère et de honte. Même si en psychanalyse, le geste de Bouazizi se

276 Ibid.86.

transformant en un spectacle d'un feu mobile, s'explique par un désir de vengeance, pour en finir avec la misère sociale et le sentiment d'injustice, il y a dans ce même désir de vengeance un désir de sacrifice.

Face aux rires d'une bonne partie de ses lecteurs-critiques ou tout simplement des citoyens, quand Foucault évoquait cette spiritualité politique forte de la religion dans le cas de l'événement iranien, Foucault, lui, s'interdit de rire et voulait sans doute nous dire que les choses ne vont pas du tout être marrantes. Brossat et Naze l'ont bien vu:

> *Ce qu'il voit bien, c'est la capacité particulière d'investissement des subjectivités et de modelage des conduites propre à l'Islam, dans un contexte où «les idéologies» sont en échec ou en faillite; ceci dans la mesure même où il est davantage qu'une religion ou bien, dans ses termes, «n'est pas seulement une religion, mais un mode de vie, une appartenance à une histoire et à une civilisation». C'est à ce titre, ajoute-t-il, qu'il «risque de constituer une gigantesque poudrière, à l'échelle de centaines de millions d'hommes.*[277]

L'hypothèse pourtant écartée et raillée à son époque a toutes ses raisons d'être vérifiée comme une piste sérieuse aujourd'hui, d'autant plus que Foucault «*propose une approche ouverte, curieuse, attentive et hypothétique de ce qui lui apparaît comme résulter d'une nouveau lancer de dés dans une configuration distinctement placée sous le signe de l' «après» – après le temps des blocs et des superpuissances. Il n'annonce l'avènement d'aucun Sujet majuscule de l'Histoire (les dents creuses de cette espèce sont aussi étrangères à sa philosophie qu'elles prospèrent chez les «nouveaux philosophes»). Il sait qu'il n'y aura pas de lendemains qui chantent – «ça ne va pas être marrant, dit-il à Thierry Voeltzel*[278]*»*[279]

C'est aussi ce que remarque Foucault quand il fait son travail archéologique sur le pastorat chrétien en interrogeant les modalités qui ont fait que ce pouvoir

277 Ibid.p.158.

278Thierry Voeltzel accompagnait Foucault lors de ses deux voyages en Iran. Voir à ce propos son livreVingt ans après (Grasset 1978, réédition Verticales, 2014) ainsi que l'émission de France Culture consacrée à Foucault et l'Iran, rassemblant François Ewald, Frédéric Gros, Michel Sennelard, André Glucksmann et Thierry Voelzel (décembre 2001). cité par Brossat et Naze, p.158.

279 Ibid.p.158.

ecclésiastique ne disparaît pas, mais il donne naissance à la gouvernementalité moderne.

IV- le paradigme Foucaldien de contre-conduite

Nous analyserons donc dans ce volet **le paradigme Foucaldien de contre-conduite**, à partir du diagnostic qu'il fait en passant au crible de la critique le pastorat chrétien, pour déduire le phénomène de l'obéissance moderne, après l'avènement du religieux. Ce dernier ne cesse de contaminer le politique et de se confondre en lui et avec lui.

Nous analyserons tout d'abord **la conception chrétienne du péché originel, du salut, du rapport à la vérité**.

Nous nous pencherons ensuite sur **le phénomène des contre-conduites au pouvoir pastoral et la relation entre l'homme et Dieu non médiatisée**.

Pour finir avec ce que Foucault appelle **Transferts de la parrêsia dans les institutions monastiques jusqu'à la Raison d'État** qui apparaît comme une évidence conséquente à cet épisode du pastorat.

Dans sa leçon du 15 février 1978, au collège de France, Michel Foucault traite le problème du pastorat chrétien et des rapports berger-troupeau qui est un thème important, remarque-t-il, dans la littérature égyptienne, pharaonique et assyrienne. Mais qui est aussi présent chez les grecs. Dans *L'Iliade* et *l'Odyssée* d'Homère, toute une série de références désignant le roi comme le pasteur des peuples. En outre, dans la tradition pythagoricienne, «*Nomeus*», c'est celui qui fait la loi dans la mesure où c'est lui qui distribue la nourriture et dirige le troupeau, c'est celui qui indique la bonne direction, qui dit comment les brebis doivent être accouplées pour avoir une bonne progéniture[280]. Le magistrat pour les pythagoriciens est avant tout le *philanthropos*, celui qui aime ses administrés, la loi est faite pour ses administrés et celui qui décide dans la cité est avant tout un berger. Ensuite, Foucault enchaîne avec l'exemple de Platon pour qui le magistrat idéal est considéré comme un berger, d'où la métaphore employée de trois façons: les dieux sont bien originairement les

280 Zeus, le Dieu-berger, noté aussi par Foucault.

pâtres de l'humanité, les pasteurs, ils ont bien nourri les hommes, ils les ont guidés et leur ont fourni leurs nourriture.[281]

Leurs principes généraux de conduite consistent à veiller à leur bonheur et leur bien-être(*Critias*). Dans L*e Politique*, le magistrat est lui aussi considéré comme un berger. Dans *les lois*, le magistrat-berger est un magistrat subordonné, il est un petit peu intermédiaire entre le chien de garde proprement dit (le policier) et puis celui qui est le véritable maître ou législateur de la cité.[282]

Foucault ajoute que dans *la République*(Livre I), le bon magistrat, c'est celui qui est un véritable berger. Et c'est par égoïsme que le berger agit, dans son propre intérêt et fait semblant de se dévouer pour ses bêtes.[283]

Foucault s'interroge ainsi: est-ce la politique peut effectivement correspondre à cette forme du rapport berger-troupeau? Le texte de Platon répond par non. Il faut donc, parmi tous ces gens qui commandent, qui donnent des ordres, reconnaître quel est celui qui est véritablement l'homme politique et quel est l'art proprement politique qui correspond à la fonction du magistrat. Selon Platon, dit Foucault, il y a deux manières de prescrire; on peut prescrire les ordres que l'on donne soi-même et on peut prescrire les ordres que donne un autre(le messager, le Hérault, le chef des rameurs, le devin).

L'Homme politique est donc celui qui transmet les ordres que l'on donne à soi-même (*prescrire à des êtres singuliers,*prescrire à un troupeau, *être leur berger). Il est le berger des hommes, le pasteur de ce troupeau d'êtres vivants que constitue une population dans une cité. Il s'agit, nous précise Foucault, d'un seul berger dans un troupeau, et c'est lui seul, qui doit faire tout un tas de choses: il doit assurer la nourriture du troupeau, soigner les jeunes brebis, guérir celles qui sont malades ou

281 Foucault cite *Critias, La République, Les Lois, Le Politique de Platon.*

282 Dans le livre X des *lois*, ajoute Foucault, le magistrat-berger opposé d'une part aux bêtes de proie qu'il doit tenir à l'écart de son troupeau, mais qu'il est également distinct des maîtres, qui, eux, sont au sommet de l'État. Une fonction latérale que *Le Politique* appellera «adjuvante».

283Le véritable berger c'est celui qui se dévoue entièrement pour son troupeau et ne pense pas à lui-même. Ce thème pythagoricien du magistrat-berger, de la politique comme bergerie, affleure clairement dans le texte de *La République*, livre I.

blessées, il doit aussi les entraîner par les chemins en leur donnant les ordres ou éventuellement en jouant de la musique. Il doit arranger les réunions pour que ce soient les brebis les plus fécondes, les plus vigoureuses qui donnent les meilleurs agneaux. Nous avons donc un seul berger et toute une série de fonctions.

Concernant le genre humain, ce principe de l'unicité du berger est immédiatement contesté et on voit naître ce que Platon appelle *les rivaux du roi*. Dans ce cas, le boulanger, le cultivateur, le médecin, le pédagogue, etc, sont des bergers de l'humanité. Ils peuvent tous revendiquer d'être des pasteurs et constituent autant de rivaux de l'Homme politique.

La divinité en personne est donc le pasteur du troupeau humain. Selon Platon, précise Foucault, dans ce troupeau bienheureux qui appartient à l'âge de chronos, un cercle de bonheur et de félicité, comme la divinité est le pasteur de l'humanité, nous n'avons pas besoin de constitution politique. La politique va commencer là où précisément se terminera ce temps heureux, quand le monde tourne dans le bon sens. La politique va commencer quand le monde tourne à l'envers. La divinité se retire, la difficulté des temps commence, les dieux n'abandonnent pas totalement les hommes, mais ils ne les aident que d'une manière indirecte, en leur donnant le feu, les arts, etc.

Ils ne sont plus véritablement les bergers omniprésents, immédiatement présents qu'ils étaient dans la première phase de l'humanité. Les dieux se sont retirés et les hommes se sont obligés de se diriger les uns les autres., c'est-à-dire qu'ils ont besoin de politique et d'hommes politiques. Mais comme le précise Platon, toujours selon Foucault, ces hommes ne sont pas au dessus des autres, comme le furent les dieux, ils font partie des hommes eux-mêmes et on ne peut donc pas les considérer comme des bergers.

Mais puisque les hommes de la politique n'interviennent que lorsque l'ancienne constitution de l'humanité a disparu, lorsque l'âge de la divinité-pasteur est terminé, alors comment est-ce que l'on va définir le rôle de l'homme politique, en quoi va consister cet art de donner des ordres aux autres? Ajoute Foucault:

> *La politique, comme l'art du tisserand, ne peut se développer qu'à partir et avec l'aide d'un certain nombre d'actions adjuvantes ou préparatoires. Il faut que la laine ait*

> *été tondue, il faut que le fil ait été tressé, il faut que le cardeur soit passé par là pour que le tisserand puisse opérer. De même, il va falloir, pour aider l'homme politique, toute une série d'arts adjuvants; faire la guerre, donner de bonnes sentences dans les tribunaux, persuader aussi les assemblées par l'art de la rhétorique, tout cela, n'est pas proprement de la politique, mais c'en est la condition d'exercice.*[284]

L'activité politique de l'homme politique consistera donc à lier, comme le tisserand lie la chaîne et la trame. L'homme politique lie entre eux les éléments, les bons éléments qui ont été formés par l'éducation, il va lier les vertus, les différentes formes de vertus qui sont distinctes les unes des autres et même parfois opposées les unes aux autres, il va tisser et lier entre eux les tempéraments opposés, comme les hommes fougueux et les hommes modérés et ceux-ci, il va les tisser grâce à la navette d'une opinion commune que les hommes partagent entre eux, commente Foucault:

> *l'art royal n'est pas l'art du berger, c'est l'art du tisserand. C'est un art qui consiste à assembler les existences 'en une communauté qui repose sur la concorde et l'amitié'.*[285]

Foucault conclut que l'homme politique, avec ses activités particulières et spécifiques, ne peut pas être un berger. Et donc, l'art royal de prescrire ne peut pas se définir à partir du pastorat, car le pastorat est très menu dans ses exigences, pour pouvoir convenir à un roi. c'est aussi trop peu à cause de l'humilité même de sa tâche:

> *la véritable histoire du pastorat, comme foyer d'un type spécifique de pouvoir sur les hommes, l'histoire du pastorat comme modèle, comme matrice de procédures de gouvernement des hommes, cette histoire du pastorat dans le monde occidental ne commence guère qu'avec le christianisme. Le terme christianisme n'est pas exact, il recouvre en réalité toute une série de réalités différentes.*[286]

Le pastorat, pour Foucault, commence avec un certain processus, qui, lui, est absolument unique dans l'histoire et dont on ne trouve aucun exemple sans doute dans aucune autre civilisation: processus par lequel une religion, une «*communauté religieuse est constituée comme église, c'est-à-dire comme institution qui prétend au gouvernement des hommes dans leur vie quotidienne sous prétexte de les mener à la vie éternelle dans l'autre monde, et ceci à*

284 *Le politique*, 303d-305ep.415-419,.cité par Foucault, *STP*, p.149.

285 Foucault, M., *Sécurité, territoire, population,* cours au collège de France, 1977-1978, Gallimard, Seuil, 2004.

286 Ibid.

l'échelle non seulement d'un groupe défini, d'une cité ou d'un État, mais de l'humanité toute entière»[287]*:*

> *Une religion qui prétend ainsi au gouvernement quotidien des hommes dans leur vie réelle sous prétexte de leur salut et à l'échelle de l'humanité, c'est ça l'Église et on n'en a aucun exemple dans l'histoire des sociétés. Je crois qu'il se forme là, avec cette institutionnalisation d'une religion comme Église, un dispositif de pouvoir comme on n'en trouve nulle part ailleurs, un dispositif de pouvoir qui n'a cessé de se développer et de s'affirmer pendant quinze siècles, disons depuis le II, III ème siècle après J.C jusqu'au XVIII ès de notre ère.*[288]

Foucault ajoute que ce pouvoir pastoral, absolument lié à l'organisation d'une religion comme Église s'est considérablement transformé au cours de ces quinze siècles d'histoire. Il a été sans doute déplacé, disloqué, transformé, intégré à des formes diverses, mais au fond il n'a jamais été aboli:

> *Ce pouvoir pastoral, son importance, sa vigueur, la profondeur même de son implantation se mesurent à l'intensité et à la multiplicité des agitations, révoltes, mécontentements, luttes, batailles, guerres sanglantes qui ont été menées autour de lui, pour lui et contre lui. L'immense querelle de la gnose qui a partagé pendant des siècles le christianisme: une querelle sur le mode d'exercice du pouvoir pastoral, qui sera pasteur? Comment? Sous quelle forme? Avec quels droits? Pour faire quoi? Le grand débat lié à la gnose, entre l'ascétisme des anachorètes et la régulation de la vie monastique sous la forme de la cénobie, tout cela c'était l'affaire du pastorat.* [289]

Foucault ajoute que toutes les luttes qui ont traversé le monde chrétien, le monde occidental depuis le XIII ème jusqu'aux XVII, XVIII ès, étaient des luttes autour et à propos de pouvoir pastoral; qui aurait effectivement le droit de gouverner les hommes, dans leur vie quotidienne, dans le détail même et dans la matérialité qui fait leur existence pour savoir qui a ce pouvoir; de qui il le tient, comment il l'exerce, avec quelle marge d'autonomie pour chacun, quelle qualification pour ceux qui exercent ce pouvoir, quelle limite de leur juridiction, quel recours on peut avoir contre eux, quel contrôle se fait des uns sur les autres, etc.

Selon Foucault, de ces luttes et de ces révoltes, il en est sorti un formidable renforcement du pastorat sous deux types différents: les types

287 Ibid.

288 Ibid.p. 151.

289 Ibid.p.152.

protestants(sectes protestantes) et une contre-réforme avec un pastorat entièrement repris en main, une pyramide hiérarchisée à l'intérieur d'une église catholique très fortement centralisée. Foucault cite Saint Grégoire De Nazianze comme le premier qui a défini cet art de gouverner les hommes par le pastorat comme *techné technôm, épistémè, épistémôn ou l'art des arts et la science des sciences*. La pastorale est donc *cet art par lequel on apprend aux gens de gouverner aux autres ou on apprend aux autres de se laisser gouverner par certains*, nous dit Foucault.[290]

Selon cette lecture, celle de Foucault, on peut dire que toute l'organisation de l'Église, du christianisme jusqu'aux abbés et aux évêques est une organisation qui se donne comme pastorale et les pouvoirs détenus dans l'Église sont des pouvoirs donnés à la fois comme organisés et justifiés, comme pouvoir du berger à l'égard du troupeau(baptême, communion, juridiction, etc.). Un pouvoir religieux qui est essentiellement pastoral qui est resté distinct du pouvoir politique. Mais cela ne veut pas dire que ce pouvoir va se concentrer sur la conduite des âmes. Bien au contraire:

> *Ce pouvoir pastoral ne s'occupe des âmes des individus que dans la mesure où cette conduite des âmes implique aussi une intervention et une intervention permanente dans la conduite quotidienne, dans la gestion des vies, mais aussi dans les biens, les richesses, les choses, pas seulement celles des individus mais de la collectivité(...) L'évêque doit avoir mille regards, car il ne doit pas seulement s'occuper des individus, mais de la ville toute entière.*[291]

Avec ce pouvoir pastoral, une forme de pouvoir naquit, un pouvoir terrestre même s'il se finalise sur l'au-delà. Foucault ajoute qu'il va y avoir, entre le pouvoir pastoral de l'Église et le pouvoir politique, une série d'interférences, d'appuis, de relais, une série de conflits:

> *Malgré toutes ces interférences, malgré ces entrecroisements...le pouvoir pastoral va rester absolument spécifique et différent du pouvoir politique, au moins jusqu'au XVIIIès. Il ne fonctionne pas de la même façon, et quand bien même ce seraient les mêmes personnages qui exerçaient le pouvoir pastoral et le pouvoir politique, et Dieu sait si ça s'est fait dans l'occident chrétien, quand bien même l'Église et l'État , l'Église et le pouvoir politique auraient toutes les formes d'alliance que l'on pourrait imaginer(…)*[292]

290 p.156, Foucault évoque les querelles autour de l'Église chrétienne, curés, pasteurs, etc.

291 Ibid. p.156.

292 Ibid.p.158.

Foucault s'interroge ensuite: *«comment se fait-il donc que ces deux types de pouvoir, le pouvoir politique et le pouvoir pastoral, aient ainsi gardé leur spécificité et leur physionomie propre?».* Le roi est resté roi et le pasteur est resté pasteur, malgré toutes ces interférences. Le pasteur est resté un personnage qui exerce son pouvoir sur le mode impérial. La distinction, l'hétérogénéité du pastorat christique et de la souveraineté impériale, cette hétérogénéité paraît pour Foucault comme *un trait de l'occident:*

> *On a là, je crois, une admirable image, une admirable évocation d'un souverain christique. Ce souverain christique ne me paraît pas caractéristique de l'occident. Le souverain occidental, c'est César et non pas le christ. Le pasteur occidental n'est pas César, mais le christ.*[293]

Selon Foucault, le pastorat dans le christianisme a donc donné lieu à tout un art de conduire, de diriger, de mener, de guider, de tenir en main, de manipuler les hommes. Il s'agit d'un art de les suivre et de les pousser pas à pas, un art qui a pour fonction de prendre en charge les hommes collectivement et individuellement tout au long de leur vie et à chaque pas de leur existence. Tout cela constitue pour lui l'arrière-plan historique de ce qu'il appellera plus tard «gouvernementalité»:

> *Nulle civilisation, nulle société n'a été plus pastorale que les sociétés chrétiennes depuis la fin du monde antique jusqu'à la naissance du monde moderne. Ce pouvoir pastoral ne peut être assimilé ou confondu avec les procédés qui sont utilisés pour soumettre les hommes à une loi ou à un souverain. Il ne peut pas être assimilé non plus aux méthodes qui sont employées pour former les enfants, les adolescents et les jeunes gens… le pastorat ne coïncide ni avec une politique, ni avec une pédagogie, ni avec une rhétorique. c'est quelque chose d'entièrement différent. C'est un art de gouverner les hommes et c'est de ce côté là qu'il faut chercher l'origine, le point de formation, de cristallisation, le point embryonnaire de cette gouvernementalité dont l'entrée en politique marque, fin XVI, XVII, XVIIIès, le seuil de l'État moderne.*[294]

Pour Foucault, l'État moderne naît donc lorsque la gouvernementalité est effectivement devenue une pratique politique calculée et réfléchie.

293 Ibid.p.159.

294 Ibid.170.

IV- 1- la conception chrétienne du péché originel, du salut, du rapport à la vérité:

IV- 1- A- a- Spécificité du pastorat par rapport à la magistrature grecque

Foucault précise déjà pour répondre à cette question que le pastorat a trois sortes de rapports: un rapport au salut qui consiste à mener et guider les individus vers et dans la voie du salut. Le deuxième est ce rapport à la loi puisque le pasteur doit veiller aussi à ce que les individus se soumettent à ce qui est ordre, commandement et volonté de Dieu. Et le dernier c'est le rapport à la vérité dans la mesure où il professe et incite à croire en une certaine vérité. **Le pasteur guide vers le salut, prescrit la loi et enseigne la vérité**, comme le résume Foucault.

Foucault distingue donc deux types d'obéissance complètement différents. S'agissant du citoyen grec, il ne se laisse diriger au fond et n'accepte de se laisser diriger que par deux choses: par la loi et par la persuasion, autrement dit, par les injonctions de la cité (*respect des lois, des décisions de l'Assemblée, respect des sentences des magistrats, respect aux ordres qui s'adressent à tous de la même façon*) ou par la rhétorique des hommes (*les procédés par lesquels l'oratoire convaincra son auditeur*).

S'agissant du pastorat chrétien, il a organisé selon Foucault quelque chose de tout à fait différent et qui est étranger à la pratique grecque. Il s'agit de ce qu'il appelle «instance de l'obéissance pure», l'obéissance comme type de conduite unitaire, conduite hautement valorisée qui a l'essentiel de sa raison d'être en elle-même. Foucault remarque ainsi que le christianisme n'est pas une religion de la loi, c'est une religion de la volonté, des volontés de Dieu pour chacun en particulier. Le fait que le pasteur ne va pas être l'homme de la loi ni même son représentant; son action sera toujours **conjoncturelle** et **individuelle**. Ainsi, «*le pasteur n'est pas fondamentalement, ni premièrement un juge, il est un médecin qui a à prendre en charge chaque âme et la maladie de chaque âme*». Foucault cite Saint Grégoire:

> *Une même et unique méthode ne s'applique pas à tous les hommes parce qu'une égale nature de caractère ne les régit pas tous. Fréquemment sont nuisibles à certains les procédés qui profitent à d'autres.*[295]

Le rapport de la brebis à celui qui la dirige est donc un rapport de *dépendance intégrale, puisqu'il s'agit d'un* ***rapport de la soumission d'un individu à un autre individu***.le chrétien se remet entre les mains de son pasteur pour les choses spirituelles mais également pour les choses matérielles et pour la vie dans la vie quotidienne, «*celui qui n'est pas dirigé tombe comme une feuille morte*». Et cette dépendance de quelqu'un par rapport à quelqu'un est dans la vie monastique institutionnalisée dans le rapport à l'abbé ou au supérieur ou au maître des novices, ajoute Foucault:

> *Chacun doit être commandé, ordonné par quelqu'un, celui qui est soumis, qui obéit, 'subditus', voué, donné à quelqu'un d'autre, qui se trouve entièrement à sa disposition et sous sa volonté, c'est un rapport de servitude intégrale*[296].

Il s'agit ensuite d'un **rapport non finalisé**, et Foucault rappelle ici que l'objet de l'obéissance grecque est clair (la santé, la vérité, la vertu, etc), tandis que l'obéissance chrétienne n'a aucune fin de ce type. Il s'agit juste d'obéir pour être obéissant et atteindre un état d'obéissance, un état d'humilité, se sentir le dernier des hommes à recevoir les ordres de quiconque, c'est renoncer ainsi à sa volonté propre. C'est d'ailleurs pour cette raison que Nietzsche a critiqué clairement la notion de l'humilité qui nous conduit à renoncer à notre volonté propre, à nous-mêmes.

La finalité de l'obéissance chrétienne réside dans le fait de *«mortifier sa volonté, de faire que sa volonté comme volonté propre soit morte, c'est-à-dire qu'il n'y ait pas d'autre volonté que de n'avoir pas de volonté»*[297], c'est que ceux qui obéissent *«désirent toujours que quelqu'un leur commande»*.[298]

Dans ce sens, Foucault revient sur le sens d''*apathéia*', (l'obéissance) et nous montre la différence entre le sens et l'usage chrétiens et ceux du disciple grec, par exemple, qui vient voir un maître de philosophie et se met sous sa direction

295 Grégoire le Grand, *Regula Pastoralis*, III, prologue. Cité par Foucault. p.191

296 Foucault, M., *Sécurité, territoire, population*, cours au collège de France, 1977-1978, Gallimard, Seuil, 2004.

297 Ibid.p.181.

298 Foucault cite ici Saint Benoît, *Règle*.

et sa gouverne , c'est pour arriver à quelque chose qu'on appelle *apathéia*, nous dit Foucault, dans le sens de l'absence de *Pathé* (l'absence de passions, l'absence de passivité, etc). C'est éliminer de soi-même tous ces mouvements, toutes ces forces, tous ces usages dont on n'est pas maître et nous exposent ainsi à être soit l'esclave de ce qui se passe en nous, soit ce qui se passe en notre corps, soit de ce qui se passe dans le monde. Pour Foucault, *l'apathéia* grecque garantit ainsi la maîtrise de soi et ce n'est que l'envers de la maîtrise de soi:

> *On obéit et on renonce à un certain nombre de choses. On renonce même dans la philosophie stoïcienne et dans le dernier épicurisme, aux plaisirs de la chair et aux plaisirs du corps pour assurer l'apathéia, laquelle apathéia n'est que l'envers, le creux, de cette chose positive à laquelle on tend et qui est la maîtrise de soi. On va donc devenir maître (de soi) en renonçant. Le mot apathéia, transmis de moralistes grecs, gréco-romains, au christianisme, va prendre un tout autre sens, et ce renoncement aux plaisirs du corps, aux plaisirs sexuels, aux désirs de la chair, va prendre un tout autre effet dans le christianisme.*[299]

Et Foucault d'en tirer les conséquences:

> *Cela veut dire essentiellement renoncer à cet égoïsme, à cette volonté singulière qui est la mienne. Ce qu'on reproche aux plaisirs de la chair c'est que s'y déploie au contraire une activité qui est une activité individuelle, personnelle, égoïste. C'est que le moi, c'est que moi-même, j'y suis directement intéressé et j'y maintiens, d'une façon forcenée, cette affirmation du moi, comme étant ce qui est essentiel, fondamental et ce qui a le plus de valeur. Le pathos, par conséquent, qu'il faut conjurer par les pratiques d'obéissance, ce n'est pas la passion, c'est plutôt la volonté, une volonté orientée sur soi-même, et l'absence de passion, l'apathéia, cela va être la volonté qui a renoncé à soi-même et qui ne cesse pas de renoncer à elle-même.*[300]

Pour Foucault, le pasteur qu'il soit abbé ou qu'il soit évêque, ne doit pas commander, doit commander uniquement parce qu'on lui a donné l'ordre de commander. l'épreuve qualificatrice du pasteur, c'est qu'il refuse le pastorat dont on le charge. Il refuse parce qu'il ne veut pas commander, mais dans la mesure où son refus serait l'affirmation d'une volonté singulière. Il faut bien qu'il renonce à son refus, qu'il obéisse et qu'il commande. Foucault détermine ainsi le champ généralisé de l'obéissance qui est caractéristique de l'espace dans lequel vont se déployer les rapports pastoraux:

299 Ibid.p.182.

300 Ibid.p.182.

> *Le pastorat fait apparaître toute une pratique de la soumission d'un individu à un individu, sous le signe de la loi bien sûr, mais hors de son champ, dans une dépendance qui n'a jamais aucune généralité, qui ne garantit aucune liberté, qui ne conduit à aucune maîtrise, ni de soi, ni des autres. c'est un champ d'obéissance généralisé, fortement individualisé dans chacune de ses manifestations, toujours instantané et limité. S'organise donc le couple servitude-service. Celui qui est dirigé doit vivre son rapport au pasteur comme un rapport de servitude intégrale. Mais inversement, le pasteur doit éprouver sa charge de pasteur comme étant un service et un service qui fait de lui le serviteur de ses brebis.*[301]

Foucault conclut que dans ce rapport servitude-service et contrairement à *l'officium*, le problème du Moi, dans ce pouvoir pastoral est un mode d'individualisation qui implique la destruction du Moi. Le pasteur ne doit pas simplement enseigner la vérité. Il doit diriger la conscience.

IV-1-B- Le problème de la vérité

L'enseignement du pasteur doit être une direction de la conduite quotidienne, il doit passer par une observation, une surveillance, une direction exercée et de la manière la moins discontinue possible, sur la conduite intégrale, totale, des brebis. La vie quotidienne doit être effectivement prise en charge et observée, de sorte que le pasteur doit former, à partir de cette vie quotidienne de ses ouailles qu'il surveille, un savoir perpétuel qui sera le savoir du comportement des gens et de leur conduite. Il s'agit donc d'un enseignement intégral qui implique en même temps un regard exhaustif du pasteur sur la vie de ses brebis.

Foucault remarque que le pasteur ne doit pas simplement enseigner la vérité. Il doit diriger la conscience:

> *Dans les formes primitives et même tardives, la direction de conscience était payante et circonstancielle: on ne se laissait pas diriger toute sa vie et pour toute sa vie, mais quand on passait par un mauvais moment, par un épisode dur et difficile. La direction de conscience était volontaire, épisodique, consolatrice et son but était de devenir maître de soi en sachant exactement ce qu'il avait fait et où il était dans son progrès*[302].

Dans la pratique chrétienne, la direction de conscience n'est pas volontaire, elle est obligatoire, elle n'est pas circonstancielle, elle est permanente. C'est à propos de tout et toute sa vie que l'on doit être dirigé et elle n'assure aucune maî-

301 Ibid.p.183.

302 Ibid.

trise de soi à l'individu. On n'examine sa conscience que pour pouvoir aller dire au directeur ce qu'on a fait, ce qu'on est, ce qu'on a éprouvé, les tentations auxquelles on a été soumis, les mauvaises pensées que l'on a laissées en soi, pour mieux ancrer encore le rapport de dépendance à l'autre que l'on fait son examen de conscience. Et dans ce cas, ce dernier est un instrument de dépendance et non un instrument de maîtrise.

C'est ainsi qu'on va former sur soi, à chaque instant, par l'examen de conscience un certain discours de vérité. On va extraire et produire à partir de soi-même une certaine vérité qui va être ce par quoi va être lié à celui qui dirige notre conscience. Pour Foucault, ce qui caractérise cette nouvelle relation, ce n'est pas un rapport au salut, ce n'est pas encore un rapport à la loi, ni un rapport à la vérité. Le pastorat chrétien est au contraire une forme de pouvoir, qui, prenant le problème du salut dans sa thématique générale, va glisser à l'intérieur de ce rapport global toute une économie, toute une technique de circulation, de transfert, d'inversion des mérites. Et le pastorat va ainsi instaurer un type de relation d'obéissance individuelle, exhaustive, totale et permanente par rapport à la loi:

> *Le pastorat va mettre en place une structure, une technique à la fois de pouvoir, d'investigation, d'examen de soi et des autres par laquelle une certaine vérité, vérité secrète, vérité de l'intériorité, vérité de l'âme cachée, va être l'élément par lequel s'exerce le pouvoir du pasteur, l'obéissance, le rapport d'obéissance intégrale et à travers quoi passera justement l'économie des mérites et des démérites. Rapports nouveaux des mérites et des démérites, de l'obéissance, de la production des vérités cachées et c'est l'essentiel et l'originalité du christianisme*[303].

On voit donc naître, selon Foucault, avec le pastorat chrétien une forme de pouvoir absolument nouvelle. On voit aussi se dessiner des modes absolument spécifiques d'individualisation (le salut, la loi, la vérité), définie par un jeu de décomposition, un réseau de servitudes de tout le monde à l'égard de tout le monde, ce qui provoque l'exclusion du Moi, de l'Ego, d'où un processus d'individualisation par assujettissement et la production d'une vérité intérieure, secrète et cachée. C'est ce que Foucault associe directement à l'histoire du Sujet.

> *Le pastorat prélude à la gouvernementalité par la constitution si spécifique d'un sujet, d'un sujet dont les mérites sont identifiés de manière analytique, d'un sujet qui est assujetti dans les réseaux continus d'obéissance, d'un sujet qui est subjectivé par l'extraction*

303 Ibid.

de vérité qu'on lui impose. C'est cette constitution typique du sujet occidental moderne, qui fait que le pastorat est sans doute un des moments décisifs dans l'histoire du pouvoir dans les sociétés occidentales.[304]

Dans la Leçon 01/03/1978, Foucault traite la notion de la conduite et la crise pastorale.

Selon lui, le problème majeur et fondamental dans l'Europe moderne, *ce n'est pas dans la personne du pape, ce n'est pas non plus l'empereur, ce serait plutôt ce personnage mixte ou ces deux personnages qui bénéficient de notre langue, comme dans d'autres d'ailleurs, d'un seul et même nom, à savoir le ministre*.

le mot «conduite» se réfère selon Foucault à deux choses: d'une part l'activité qui consiste à conduire la conduction et d'autre part la manière dont on se laisse conduire , la manière dont on est conduit et dont, finalement, on se trouve se comporter sous l'effet d'une conduite qui serait acte de conduite ou de conduction.[305]

Foucault va essayer de repérer comment s'est ouverte la **crise du pastorat** et comment ce dernier a pu en quelque sorte exploser, se disperser et prendre la dimension de la gouvernementalité, ou encore comment le problème du gouvernement, de la gouvernementalité a pu se poser à partir du pastorat. Il va ainsi rechercher quelques uns des points de résistance, des formes d'attaque et de contre-attaque qui ont pu se produire dans le champ même du pastorat, s'il est vrai que le pastorat est un type de pouvoir bien spécifique qui se donne pour objet la conduite des hommes, les instruments qui permettent de les conduire et pour cible la manière dont ils se conduisent, dont ils se comportent, etc:

Corrélativement à cela, sont apparus des mouvements tout aussi spécifiques que ce pouvoir pastoral, des mouvements qui sont des résistances, des insoumissions, quelque chose qu'on pourrait appeler des révoltes spécifiques de conduite(…) ce sont les mouvements qui ont pour objectif une autre conduite, c'est-à-dire vouloir être conduit autrement, par

304 Ibid.p.187.

305 *Oikonomia*: la conduite des âmes. Pour Foucault, il n'existe pas de morale judéo-chrétienne, elle est une unité factice et le rapport religion-politique ce n'est pas un rapport Église-État, c'est plutôt Pastorat-gouvernement. Le *Oikonomia* est cet ensemble de techniques et de procédures qui caractérisent le pastorat et qui doit porter sur la communauté de tous les chrétiens et sur chaque chrétien en particulier. Il va s'agir non pas seulement de la richesse et de la prospérité de la famille ou de la maison, mais du salut des âmes.

d'autres conducteurs et par d'autres bergers, vers d'autres objectifs et vers d'autres formes de salut, à travers d'autres procédures et d'autres méthodes. Ce sont des mouvements qui cherchent à échapper à la conduite des autres, qui cherchent à définir pour chacun la manière de se conduire. Savoir si à la singularité historique du pastorat n'a pas correspondu la spécificité de refus, de révoltes, de résistances de conduite. Et tout comme il y a eu d'autres formes de résistance, également voulues, ou de refus qui s'adressent au pouvoir en tant qu'il exploite économiquement, est-ce qu'il n'y a pas eu des formes de résistance au pouvoir en tant que conduite?[306]

Foucault nous dit que le pastorat, lui-même s'est formé dès le départ, en réaction ou en tout cas dans un rapport d'affrontement, d'hostilité, de guerre avec quelque chose qu'il est difficile d'appeler révolte de conduite, dans la mesure où la conduite, cette forme-là de conduite, n'existait pas de façon claire, mais il s'est constitué contre une sorte d'ivresse des comportements dont tout le moyen-orient a donné des exemples au II ème, III ème et IV ème siècles et dont en particulier certaines sectes gnostiques portent un témoignage absolument éclatant et irrécusable.

Ces révoltes de conduite,ajoute Foucault, ont leur spécificité car elles sont distinctes des révoltes politiques contre le pouvoir en tant qu'il exerce une souveraineté, distinctes aussi des révoltes économiques contre le pouvoir en tant qu'il assure, garantit une exploitation. Distinctes dans leur forme, dans leur objectif, etc. les problématiques relevées sont les suivantes:

Par qui acceptons-nous d'être conduits? Comment voulons-nous être conduits? Vers quoi voulons-nous être conduits?

Dans la mesure où beaucoup des fonctions pastorales, à partir de la fin du XVII ème siècle, début du XVIII ès, ont été reprises dans l'exercice de la gouvernementalité, dans la mesure où le gouvernement s'est mis à vouloir lui aussi prendre en charge la conduite des hommes, les conduire, à partir de ce moment-là, or on va voir que les conflits de conduite vont se produire, non plus tellement du côté de l'institution religieuse, mais plutôt du côté des institutions politiques. Et on va avoir des conflits de conduite aux confins, dans les marges de l'institution politique. [307]

Foucault cite par la suite trois exemples comme types d'analyses ou de recherches possibles:

306 Ibid.p.198.

307 Ibid.p.199.

Tout d'abord, «*faire la guerre en dehors de ceux pour qui être homme de guerre c'était un statut, le recrutement militaire laissant place à toute une série de résistances, de refus, de désertions. Les désertions,* nous dit Foucault*, des pratiques courantes dans les armées des XVII, XVIIIès. À partir du moment où donc faire la guerre est devenu pour tout citoyen d'un pays, non pas simplement une profession, pas même une loi générale, mais une éthique, un comportement de bon citoyen, à partir du moment où être soldat, cela a été une conduite, une conduite politique, une conduite morale, un sacrifice, un dévouement à la cause commune et au salut commun, sous la direction d'une conscience publique, d'une autorité publique, dans le cadre d'une discipline bien précise, être soldat est devenu une conduite, on voit s'ajouter à la vieille désertion-infraction (désertion-insoumission), ce refus de porter les armes apparaît comme une conduite ou contre-conduite morale, comme un refus de l'éducation civique, un refus des valeurs présentées par la société, comme un refus d'un certain rapport considéré comme obligatoire à la nation et au salut de la nation, comme un refus du système politique effectif dans cette nation, comme un refus du rapport à la mort des autres ou du rapport à la sienne propre»*[308].

Foucault déduit ainsi l'apparition d'un phénomène de résistance de conduite qui n'a plus du tout la forme de la vieille désertion et qui n'est pas sans analogie avec certains des phénomènes de résistances de conduite religieuse au Moyen-Âge.

Ensuite, il cite l'exemple de la franc-maçonnerie[309], ces complots ou ces révolutions sociales, toujours avec un aspect de recherche d'une autre conduite; être conduit autrement; par d'autres hommes, vers d'autres objectifs que ce qui est proposé par la gouvernementalité officielle, apparente et visible de la société.

---

308 Ibid.

309«*La Franc-maçonnerie est une alliance universelle ayant pour but la fraternité entre tous les hommes, le perfectionnement de l'être humain et le progrès de l'humanité.*
Elle se base sur le symbolisme de la construction, dont elle a adopté le langage, elle a un caractère essentiellement initiatique, c'est-à-dire une capacité à transformer et à améliorer l'être humain et elle permet discrètement, dans le respect du rythme de chacun, d'approcher de la connaissance, d'apprendre à apprendre, d'apprendre à ressentir, d'apprendre à partager, d'apprendre à écouter. N'étant ni église, ni école, la Franc-maçonnerie ne souscrit à aucune doctrine, ni à aucun dogme.
Elle prône la tolérance et contribue à la grandeur de l'homme, dont l'aventure la plus héroïque est de devenir un homme." http://users.swing.be/mason/La ***toupie.org*.**

La clandestinité est sans doute, pour Foucault, une des dimensions nécessaire de cette action politique, mais en même temps, elle offre cette possibilité d'alternative à la conduite gouvernementale sous la forme d'une autre conduite, avec des chefs inconnus, des formes d'obéissance spécifiques.

Dans les sociétés contemporaines, les nôtres, Foucault nous dit qu'il existe deux types de partis politiques: ceux qui ne sont rien d'autre que les échelons vers l'exercice du pouvoir ou l'accès à des fonctions et à des responsabilités et puis des partis politiques, plutôt un parti politique qui a cessé d'être clandestin et qui a pour projet de faire naître un nouvel ordre social, de susciter un homme nouveau. Il ne peut fonctionner comme une contre-société, il fonctionne intérieurement comme une sorte d'autre pastorat, une autre gouvernementalité avec ses chefs, ses règles, sa morale, ses principes d'obéissance. Il détient aussi une très grande force pour se présenter à la fois comme une autre société, une autre forme de conduite et pour canaliser les formes de conduite, pour en tenir lieu et pour les tenir.

Enfin, Foucault cite l'exemple des pratiques médicales. Pour lui, le pastorat, dans ses formes modernes, s'est déployé en grande partie à travers le savoir, les institutions et les pratiques médicales; la médecine a été une des grandes puissances héritières du pastorat, et dans cette mesure, elle a suscité, elle aussi, toute une série de révoltes de conduites:

> *Ce qu'on pourrait appeler un dissent médical fort, depuis la fin du XVIIIès siècle jusqu'à nos jours compris, le refus de certaines médications, de certaines préventions, comme la vaccination, au refus d'un certain type de rationalité médicale. L'effort pour constituer des sortes d'hérésies médicales autour de pratiques de médication qui utilisent l'électricité, le magnétisme, les herbes, la médecine traditionnelle, le refus de la médecine tout court, qui est si fréquent dans un certain nombre de groupes religieux. Ce que j'ai appelé tantôt résistances, refus, révoltes, au fond est-ce qu'on ne pourrait pas essayer de trouver un mot pour le désigner?*[310]

Ce type de révoltes ou cette sorte de trame spécifique de résistance à des formes de pouvoir qui n'exercent pas la souveraineté et qui n'exploitent pas, mais qui conduisent, Foucault va utiliser dans un premier temps l'expression **«révolte de conduite**», mais pour lui, le terme 'révolte' est à la fois trop précis et trop fort pour désigner certaines formes de résistance beaucoup plus dif-

310 Ibid.p.203.

fuses et beaucoup plus douces (le cas des sociétés secrètes du XVIII ou la mystique du Moyen-Âge). Le terme '**désobéissance**' est en outre trop faible aux yeux de Foucault. Le mot «**dissidence**» pourrait peut-être convenir très exactement à cela, c'est-à-dire à ces formes de résistance qui ont pour objectif et pour adversaire un pouvoir qui se donne pour charge de conduire, conduire les hommes dans leur vie, dans leur existence quotidienne. Foucault explique après la signification et l'usage du terme 'dissidence':

> *Dissidence» désigne les mouvements religieux de résistance à l'organisation pastorale(…) dans les pays de l'Est, l'union soviétique, cela désigne bien une forme de résistance et de refus qui est complexe, un refus politique, mais dans une société où l'autorité politique, le parti politique qui est chargé de définir l'économie et les structures de souveraineté, ce parti politique est en même temps chargé de conduire les individus, de les conduire dans leur vie quotidienne par tout un jeu d'obéissance généralisée qui prend précisément la forme de la terreur, puisque la terreur, ce n'est pas lorsque certains commandent aux autres et les font trembler. Il y a terreur lorsque ceux-là mêmes qui commandent tremblent, car ils savent que, de toute façon, le système général de l'obéissance les enveloppe tout autant que ceux sur lesquels ils exercent leur pouvoir.*[311]

Il nous parle donc d'une 'pastoralisation du pouvoir' en union Soviétique, une 'bureaucratisation du parti', d'une 'dissidence', des luttes politiques, un refus des conduites,etc:

> *C'est toute la pastorale du salut qui est mise en question, c'est Soljenitsyne*[312]*, 'nous ne voulons pas obéir à ces gens-là, nous ne voulons pas de ce système où même ceux qui commandent sont obligés d'obéir par la terreur. Nous ne voulons pas de cette pastorale de l'obéissance. Nous ne voulons pas de cette vérité. Nous ne voulons pas être pris dans ce système de vérité: nous ne voulons pas être pris dans ce système d'observation, d'examen perpétuel qui nous juge en permanence, nous dit ce que nous sommes dans le fond de nous-mêmes, sain ou malade, fou ou pas fou, etc'.*[313]

Le mot «dissidence» recouvre bien pour Foucault une lutte contre ces effets pastoraux et il le remplace donc par le mot «**contre-conduite**» qui permet de se référer au sens actif du mot «conduite» et contre-conduite, au sens de luttes contre les procédés mis en œuvre pour conduire les autres;

311 Ibid.p.204.

312 Alexandre Issaïevitch Soljenitsyne(né en 1918), figure emblématique de la dissidence anti-soviétique, note p.226.

313 Ibid.p.204.

Ce qui fait que je préfère ce mot à celui d'«inconduite» qui ne se réfère qu'au sens passif du mot, du comportement: ne pas se conduire comme il faut- Et peut-être aussi ce mot de ***contre-conduite*** *permet d'éviter une certaine substantification que le mot 'dissidence', lui, permet. Parce que de 'dissidence' vient 'dissident' ou l'inverse, or je ne suis pas sûr que cette substantification soit utile. Je crois même qu'elle soit dangereuse, car il y a sans doute pas beaucoup de sens à dire par exemple qu'un fou ou un délinquant sont des dissidents.*[314]

Foucault explique encore le recours à ce terme:

En employant le mot de «contre-conduite», il est sans doute possible, sans avoir à sacraliser comme dissident un tel ou un tel, d'analyser les composantes dans la manière dont quelqu'un agit effectivement dans le champ très général des rapports de pouvoir. Cela permet de repérer la dimension, la composante de contre-conduite qu'on peut parfaitement trouver chez les délinquants, chez les fous, chez les malades.[315]

Foucault pose ensuite cette question:

Comment une crise interne du pastorat, a été depuis très longtemps, ouverte au Moyen-Âge par le développement de contre-conduites?[316]

Pour répondre à cette question, Foucault nous parle d'une extrême complication des techniques, des procédés pastoraux, une institutionnalisation très rigoureuse et très dense, et ce, depuis les premiers siècles du christianisme. Il évoque la formation d'un dimorphisme, d'une structure binaire, à l'intérieur même du champ pastoral et qui oppose les clercs d'une part et les laïcs de l'autre:

Tout le christianisme médiéval et le catholicisme à partir du XVI ès va être caractérisé par l'existence de deux catégories d'individus bien partagés qui n'ont ni les mêmes droits, ni les mêmes obligations, ni les mêmes privilèges civils, mais qui n'ont même pas non plus les mêmes privilèges spirituels, d'une part les clercs, d'autre part les laïcs. Ce dimorphisme, le malaise introduit dans la communauté chrétienne par l'existence des clercs qui ont non seulement des privilèges économiques et civils mais spirituels, en gros, plus près du paradis, du ciel et du salut que les autres, tout ceci va être un des grands problèmes, un des points d'accrochage de la contre-conduite pastorale.[317]

314 Ibid.p.205.

315 Ibid.205.

316 p.205.

Tout un processus se met en route ensuite, toute une série d'évolutions après lesquels le prêtre reçoit le pouvoir d'opérer des sacrements, c'est-à-dire d'avoir «*une efficace directe par son geste même, par ses paroles, une efficace directe dans le salut des brebis»*.

Du point de vue politique, ajoute Foucault, cela correspond à l'intrication de ce pastorat avec le gouvernement civil et le pouvoir politique, d'où la féodalisation de l'Église, du clergé séculier mais aussi du clergé régulier:

> *l'apparition de quelque chose d'important, essentiellement autour du XI ème et XII ès, c'est l'introduction, dans la pratique pastorale connue, d'un modèle qui était essentiellement et fondamentalement un modèle laïc, à savoir le modèle judiciaire. À partir du XI, XII ès, on voit se développer et devenir obligatoire la pratique de la confession, à partir de 1215, elle était déjà considérablement généralisée, c'est-à-dire l'existence d'un tribunal permanent devant lequel chaque fidèle doit se présenter régulièrement -la croyance au purgatoire se développe, un système de peine modulé, provisoire, par/auquel la justice , le pastorat peut jouer un certain rôle.*[318]

Foucault nous parle de l'apparition du système des indulgences, c'est-à-dire «*la possibilité, pour le pasteur, pour l'Église d'atténuer dans une certaine mesure et moyennant un certain nombre de conditions, essentiellement financières, les peines qui ont été prévues. On assiste donc à la pénétration du modèle judiciaire dans l'Église qui va être sans doute, qui a été à coup sûr, à partir du XII ès, une ds grandes raisons des luttes antipastorales, on trouve ces dernières à un niveau proprement doctrinal, comme par exemple dans les théories de l'Église, dans l'ecclésiologie de Wyclif ou celle de Jean Hus»*[319].

Il évoque par la suite la formation de ces luttes pastorales sous forme de comportements individuels, comme la **mystique** avec une constitution à peine esquissée de quelques groupes qui se défont aussitôt. Des groupes constitués les uns en appendice, en marge même de l'Église sans qu'il y ait de conflits très violents (les tiers-ordres, les sociétés de dévotion), et d'autres groupes en franche rupture comme le seront les vaudois, les hussites, les anabaptistes.

317 Ibid.p.206.

318 Ibid.

319 Ibid.

On trouve aussi ces contre-conduites pastorales «*dans toute une nouvelle attitude, tout un nouveau comportement religieux, toute une nouvelle manière d'être et de faire, toute une nouvelle manière d'avoir rapport à Dieu, aux obligations, à la morale, à la vie civile également.* Un phénomène que Foucault appelle la *devotio moderna.*[320]

> Selon Foucault, le Moyen-Âge a développé cinq formes principales de contre-conduites, qui, toutes tendent à redistribuer, à inverser, à annuler, à disqualifier partiellement ou totalement le pouvoir pastoral dans l'économie du salut, dans l'économie de l'obéissance, dans l'économie de la vérité:

***l'ascétisme, *les communautés, *la mystique, *l'écriture et *la croyance eschatologique.**

IV- 2- contre-conduites au pouvoir pastoral: relation entre l'homme et Dieu non médiatisée

IV- 2-A- l'ascétisme

Par opposition aux religions antiques, le christianisme, selon Foucault est une religion de l'ascèse. Le pastorat, dans l'Église orientale et dans l'Église occidentale s'est développé au III, IV ès essentiellement contre les pratiques ascétiques, contre les excès du monachisme, de l'anachorèse égyptienne ou syrienne. S'organise ainsi dans les monastères toute une hiérarchie autour de l'abbé et ses subordonnés qui sont le relais de son pouvoir, l'apparition ensuite d'une règle qui s'impose de la même façon à tout le monde ou en tout cas à chaque catégorie de moines d'une façon spécifique, mais à tous les membres de cette catégorie, selon qu'ils sont novices ou anciens, l'existence d'une autorité absolue, incontestée du supérieur, la règle justement d'une obéissance qui ne doit jamais se discuter à l'égard des ordres du supérieur, l'affirmation que la vraie renonciation, c'est essentiellement la renonciation non pas à son corps ou à sa [321]chair, mais à sa volonté, le fait que le

320 Spiritualité élaborée par les Fr7res de la Vie Commune, regroupés dans le monastère de Windesheim, et baptisé par Jean Busch, chroniqueur de Windesheim. Note de Foucault.p.227.

321 Ibid.p.207.

sacrifice suprême qui soit demandé au moine dans cette forme-là de spiritualité, ce qui lui est demandé essentiellement, c'est l'obéissance:

> *Cela montre bien*, ajoute Foucault, *que ce qui était en jeu, c'était de limiter par cette organisation différente ce qu'il pouvait y avoir d'infini ou tout ce qu'il y avait d'incompatible dans l'ascétisme avec l'organisation d'un pouvoir.*[322]

Foucault se demande alors ce qu'il y avait dans l'ascétisme qui était incompatible avec l'obéissance, ou ce qu'il y avait dans l'obéissance qui était essentiellement anti-ascétique.
Il nous définit ainsi l'ascèse comme un exercice de soi sur soi, une sorte de corps-à-corps que l'individu joue avec lui-même et dans lequel l'autorité d'un autre, la présence d'un autre, le regard d'un autre est sinon impossible, du moins non nécessaire.
L'ascétisme est donc un cheminement qui suit une échelle de difficultés croissante. Un exercice qui va du plus facile au plus difficile. Le critère de la difficulté est la souffrance de l'ascète lui-même. C'est la difficulté que l'ascète éprouve effectivement à passer au stade suivant et à faire l'exercice qui suit:

> *C'est l'ascète avec ses souffrances, avec ses propres refus, avec ses propres refus, avec ses propres dégoûts, avec ses propres impossibilités, c'est l'ascète au moment même où il reconnaît ses limites qui devient le guide de son propre ascétisme et qui est poussé, par cette expérience immédiate et directe de la butée et de la limite, à la franchir.*[323]

L'ascétisme est une forme de défi intérieur, défi à l'autre. Il tend à un état qui n'est pas celui de la perfection mais un état de tranquillité, d'apaisement, un état *d'apathéia*[324], une autre manière de l'ascétisme différente dans la pastorale de l'obéissance, mais *l'apathéia* de l'ascète, c'est bien «*la maîtrise qu'il exerce sur lui-même, sur son corps, sur ses propres souffrances. Il arrive à un stade tel qu'il ne souffre plus de ce qu'il souffre et tout ce qu'il peut infliger à son propre corps ne provoquera en lui aucun trouble, aucune perturbation, aucune passion, aucune sensation forte*»[325].

322 Ibid.p.208.

323 Ibid.p.209.

324 Comme jadis définie par Foucault, l'apathéia développée par l'ascète, signifie le fait de renoncer à cet égoïsme, à cette volonté singulière qui est la mienne. Foucault différencie donc l'apathéia grecque(garantir la maîtrise de soi) de l'apathéia ascétique. p.181-182.

325 Foucault donne comme exemple l'abbé Jean qui est proche de l'ascétisme et du monachisme bouddhiste.

Il s'agit donc pour l'ascète de se vaincre, de vaincre le monde, de vaincre le corps, de vaincre la matière ou de vaincre encore le diable et ses tentations. Et pour maîtriser ses tentations, il (doit) se référer *«soit à un refus du corps, donc de la matière, donc à cette espèce d'acosmisme*[326] *qui est une des dimensions de la gnose*[327] *et du dualisme, soit à l'identification du corps avec le christ*».[328]

> *Être ascète, c'est par conséquent accepter les souffrances, refuser de manger, s'imposer à soi-même le fouet, porter le fer sur son propre corps, sur sa propre chair, c'est faire que son corps devienne comme le corps du christ, et c'est cette identification que l'on va retrouver dans toutes les formes d'ascétisme, dans l'antiquité bien sûr, mais également au Moyen-Âge.*[329]

Une série d'éléments cités par Foucault, caractéristique de l'ascétisme qui se réfèrent soit à la joute de l'athlète, soit à la maîtrise de soi et du monde, soit au refus de la matière et à l'acosmisme gnostique, soit à l'identification glorificatrice du corps. Cela, nous dit Foucault, «*est forcément incompatible avec le pastorat qui implique une obéissance permanente, une renonciation à la volonté et à la volonté seulement, et le déploiement de la conduite de l'individu dans le monde. Il n'y a aucun refus dans le principe pastoral de l'obéissance, il n'y a jamais d'accès à un état de la béatitude ou à un état d'identification au christ, une sorte d'état terminal de maîtrise parfaite, mais un état définitif, acquis dès le départ, d'obéissance aux ordres des autres. Dans l'obéissance, il n'y a jamais rien de cette joute avec les autres ou avec soi-même, mais au contraire une humilité permanente»*. [330]

Pour Foucault, l'ascétisme et l'obéissance sont deux structures profondément différentes. Là où se sont développées des contre-conduites au Moyen Âge, l'ascétisme a été un point d'appui, un des instruments que l'on a utilisés pour cela et contre le pastorat:

---

326 Le fait de nier l'existence d'un monde sensible ayant sa consistance propre.

327 Ce système de pensée se fonde sur une révélation intérieure, permettant d'accéder à une connaissance des choses divines réservée aux seuls initiés et permettant de saisir les mystères amenant au salut. (Larousse). On trouve cette pratique fréquente dans certains groupes appartenant à la religion musulmane aussi et évoquées souvent par Averroès.

328 Ibid.p.210.

329 Ibid.p.210.

330 Ibid.p.211.

> *cet ascétisme qui a été très développé dans une série de cercles religieux, soit orthodoxes comme chez les bénédictins et les bénédictins rhénanes , soit au contraire dans des milieux intermédiaires comme chez les flagellants. Cet ascétisme est étranger à la structure du pouvoir pastoral autour duquel s'était organisé le christianisme. Et c'est comme élément de lutte qu'il a été actif tout au long de l'histoire du christianisme, surtout à partir du XI et du XII ès.*[331]

Foucault conclut donc que «*le christianisme n'est pas une religion ascétique, dans la mesure où il est caractérisé par le pastorat, il est fondamentalement anti-ascétique et l'ascétisme est une sorte d'élément tactique, de pièce de retournement par laquelle un certain nombre de thèmes de la théologie chrétienne ou de l'expérience religieuse vont être utilisés contre ces structures du pouvoir»*[332].

Il ajoute que l'ascétisme est une sorte d'obéissance exaspérée et retournée, devenue maîtrise de soi égoïste, un excès propre à l'ascétisme, un trop qui assure précisément son inaccessibilité pour un pouvoir extérieur:

> *Au principe juif et au principe gréco-romain de la loi, le pastorat chrétien avait ajouté cet élément excessif et complètement exorbitant qui était l'obéissance. l'obéissance continue et indéfinie d'un homme à un autre homme. Par rapport à cette règle pastorale de l'obéissance, l'ascétisme ajoute encore un élément lui-même exagéré et exorbitant. L'ascétisme étouffe l'obéissance par l'excès des prescriptions et des défis que l'individu se lance à lui-même. Par rapport au niveau du respect de la loi, le pastorat y a ajouté le principe d'une soumission et d'une obéissance à l'autre. l'ascétisme retourne encore à nouveau ce rapport en faisant un défi de l'exercice de soi sur soi. Donc,* ***premier élément de l'anti-pastorale ou de la contre-conduite pastorale, c'est l'ascétisme****.*[333]

Le deuxième élément de contre-conduite, les **communautés**.

IV- 2-B- les communautés

Foucault nous parle d'une sorte de fond théorique que l'on retrouve chez la plupart des communautés qui se sont formées dans le courant du Moyen-Âge: le refus de

331 Ibid.p.211.

332 Ibid.

333 Ibid.p.211.

l'autorité du pasteur et des justifications théologiques ou eschatologiques qu'on en a proposées.
Foucault nous dit que les communautés, l*es «plus virulentes d'entre elles, celles qui sont en rupture avec l'Église, partent de ce principe que l'Église elle-même et en particulier ce qui constitue son organisme fondamental ou central, à savoir Rome, est une nouvelle Babylone et représente l'Antéchrist»*.

Chez les groupes les plus savants, cette activité incessante, toujours recommencée, de formation de communauté s'est appuyée sur des problèmes doctrinaux importants:

> *Le premier , le problème du pasteur en état de péché. Est-ce que le pasteur doit le privilège de son pouvoir ou de son autorité à une marque qu'il aurait reçue une fois pour toutes et qui serait ineffaçable? Est-ce qu'il est prêtre et qu'il a reçu l'ordination, qu'il détient un pouvoir qui ne peut pas lui être retiré, sauf éventuellement suspendu par une autorité supérieure? Est-ce que le pouvoir du pasteur est indépendant de ce qu'il est moralement, de ce qu'il est intérieurement, de sa manière de vivre, de sa conduite?*[334]

Ce problème touche, selon Foucault, à toute cette *«économie des mérites et des démérites»*.[335] Le seul fait pour un pasteur d'être en état de péché mortel suspend tout le pouvoir qu'il peut avoir sur les fidèles. Et c'est ce principe qui est repris par Jean Hus, nous dit Foucault:[336] *obéir à un tel pasteur en état de péché, c'est devenir soi-même hérétique.*
Le deuxième aspect doctrinal évoqué par Foucault, c'est le problème du pouvoir sacramentaire du prêtre (distribution des sacrements), la doctrine de l'Église, depuis les origines, n'avait pas cessé de creuser, d'appuyer, d'alourdir et d'intensifier ce pouvoir sacramentaire du prêtre:

> *le prêtre est capable de faire entrer dans la communauté en baptisant; il est capable de délier au ciel ce qu'il délie dans la confession sur terre; il est capable de donner le corps du christ par l'eucharistie, etc.*[337]

334 Ibid.p.212.

335 Foucault cite le principe de Wyclif selon lequel «aucun maître civil, mais également aucun évêque, aucune autorité religieuse, s'il est en état de péché mortel»; «*Nullus dominus civilis, nullus epicopus dum est inpeccato mortali*».

336 Foucault nous cite le texte gravé sur les murs d'une Église de Bethléem à Prague:«***il est bon parfois de ne pas obéir aux prélats et aux supérieurs». cité page 213.***

337 Ibid.p.214.

Ce pouvoir sacramentaire a toujours été remis en question par les communautés religieuses de cette façon:

**refus de ce baptême obligatoire des enfants imposé par les prêtres sur quelqu'un qui n'a pas de volonté;*
**Tendance à développer le baptême des adultes, s'agissant au moins d'un baptême volontaire des deux côtés, de l'individu et de la communauté qui accepte l'individu (l'anabaptisme, les vaudois et les Hussites);*
**l'activité de la confession jusqu'aux X et XI ès pouvait se faire de laïc à laïc, à partir du XI et XII ès, elle était exclusivement réservée au prêtre. On voit donc se développer dans les communautés la pratique de la confession des laïcs, la méfiance même de la confession faite au prêtre (refus de la confession);*
**l'eucharistie reprend la forme du repas communautaire avec consommation du pain et du vin, sans dogme de la présence réelle*[338]*.*

Ces communautés tendent donc, selon Foucault, à supprimer le dimorphisme prêtres et laïcs qui caractérisait l'organisation de la pastorale chrétienne, remplacé par un certain nombre de choses, comme la désignation du pasteur par voie élective et d'une manière provisoire (comme chez les taborites), sans aucun sacrement et c'est la volonté de la communauté qui le porte pour un certain temps à un certain nombre de tâches, de responsabilités, et qui lui confie une autorité provisoire:

> *À ce dimorphisme, clercs et laïcs ont substitué assez souvent un autre, très différent, celui de l'opposition, de la distinction entre ceux qui sont élus et ceux qui ne le sont pas (Cathares, Vaudois) (…) à partir du moment où quelqu'un est déjà élu, l'efficacité du prêtre est nulle, car il n'a plus besoin de l'intervention d'un pasteur pour le guider sur le chemin du salut, puisqu'il l'a déjà fait. Et inversement ceux qui ne sont pas élus et ne le seront jamais n'ont pas besoin de l'efficacité du pasteur*[339]*.*

Foucault remarque ainsi que le dimorphisme élus-non élus exclut toute cette organisation du pouvoir pastoral, cette efficacité du pouvoir pastoral que l'on trouve dans l'Église officielle, générale. S'instaure donc le principe de l'égalité absolue entre tous les membres de la communauté, sous une forme religieuse, c'est-à-dire que

338 Ibid.

339 Ibid.p.214.

«*chacun est pasteur, chacun est prêtre, chacun est berger, et en même temps personne ne l'est, et sous la forme économique qu'on trouve chez les taborites, pas de possession personnelle des biens et tout ce qui pouvait être un acquis ne l'était que par la communauté, avec un partage égalitaire ou une utilisation communautaire des richesses*».[340]

Foucault ajoute que cela ne veut pas dire que, dans ces communautés, le principe de l'obéissance était totalement méconnu ou supprimé:

> *Un autre nombre de communautés dans lesquelles aucune forme d'obéissance n'était reconnue. D'autres pour qui Dieu était la matière même et tout ce qui pouvait être individualité n'était qu'illusion (certains groupes des frères du Libre Esprit, d'inspiration panthéiste plus ou moins inspirés d'Amaury De Bène, d'Ulrich Strasbourg). Le partage entre le bien et le mal ne pouvait pas exister et n'était que l'effet d'une chimère, tous les appétits étaient légitimes, etc.*[341]

Dans cette mesure, Foucault remarque la présence d'un système qui exclut toute obéissance ou affirme la légitimité de toute conduite. Mais on trouve aussi d'autres schémas d'obéissance, comme les rapports d'obéissance réciproque[342]. Aussi les inversions systématiques des hiérarchies: on choisit le plus ignorant, le plus pauvre, le

plus perdu de réputation ou d'honneur, le plus débauché (la prostituée par exemple) pour devenir responsable du groupe[343] :

> *Comme l'ascèse a ce côté d'exagération quasi ironique par rapport à la règle pure et simple d'obéissance, il y a dans ces communautés un côté de* ***contre-société****, de renversement des rapports et de hiérarchie sociale, une pratique carnavalesque du renversement de la société et la constitution de ces groupes religieux sur un mode exactement inverse de la hiérarchie pastorale existante.*[344]

340 Ibid.p.214.

341 bid.p.214.

342 Foucault cite l'exemple de Rulman Merswin et l'anonyme qu'on appelle l'Ami de Dieu ont fait un pacte d'obéissance réciproque de 28 ans, chacun obéirait aux ordres de l'autre, comme si l'autre était Dieu même.

343 Exemple cité page 215.

344 Ibid.p.215.

IV-2-C- la mystique

L'élément suivant de contre-conduite présenté par Foucault, c'est la **mystique**. Il y trouve une économie qui est tout à fait différente de par un tout autre jeu de visibilité,c'est-à-dire que l'âme ne se donne pas à voir à l'autre dans un examen, par tout un système d'aveux, mais elle se voit elle-même, en Dieu et elle voit Dieu en elle-même. Par conséquent, la mystique échappe fondamentalement et essentiellement à l'examen. Autrement dit, la mystique, en tant qu'elle est révélation immédiate de Dieu à l'âme, échappe à la structure de l'enseignement et à cette répercussion de la vérité depuis celui qui la sait à celui qui est enseigné, qui la transmet:

> *Toute cette hiérarchie et cette lente circulation des vérités d'enseignement, tout cela est court-circuité par l'expérience mystique. Dans la mystique, le chemin de l'enseignement va régulièrement de l'ignorance à la connaissance par l'acquisition successive d'un certain nombre d'éléments qui se cumulent, alors que le chemin de la mystique est tout autre, il passe par un jeu d'alternances (jour, nuit; ombre, lumière; perte, retrouvaille; absence, présence; Expériences absolument ambiguës; la nuit, une illumination qui aveugle; l'ignorance est un savoir et le savoir a la forme même de l'ignorance, etc.*[345]

Loin de la pastorale (direction de l'âme par le pasteur, aucune communication de l'âme à Dieu sans qu'elle ne soit contrôlée par le pasteur, le pastorat était le canal qui allait des fidèles à Dieu), dans la mystique, une communication immédiate qui peut prendre la forme d'un dialogue entre Dieu et l'âme (réponse, appel, déclaration d'amour de Dieu pour l'âme, de l'âme pour Dieu). Il s'agit donc de ce que Foucault
appelle «*mécanisme de l'inspiration sensible et immédiate»* qui fait reconnaître à l'âme que Dieu est là, c'est la «communication par le silence, par le corps-à-corps», quand le corps du mystique éprouve effectivement la présence, «la présence pressante du corps du christ lui-même». La mystique s'éloigne donc complètement de la pastorale.
Nous verrons dans la partie intitulée «des possibilités de contre-conduites ici et maintenant»[346] que Foucault évoque ce travail sur soi lié à la pratique chrétienne qu'il résume dans les deux pratiques: *l'exomologêsis* et *l'exagoreusis* qu'il remplacera dans la conduite moderne par l'Askêsis et le souci de soi.

345 Ibid.p.216.

346 p.336.

IV-2-D- l'Écriture

La présence de l'Écriture était comme reléguée en arrière-plan par rapport à ce qui était essentiel dans la pastorale; c'est-à-dire la présence, l'enseignement, l'intervention, la parole du pasteur lui-même.
Foucault nous dit que dans les mouvements de contre-conduite qui vont se développer tout au long du Moyen-Âge, on va avoir en quelque sorte pour court-circuiter le pastorat, et à utiliser contre le pastorat, le retour aux textes, à l'Écriture[347], à un texte qui parle tout seul, qui n'a pas besoin de relais pastoral. Le pasteur doit juste éclairer le texte et le mettre en rapport avec le fidèle. Il peut commenter, expliquer ce qui est obscur, il peut désigner ce qui est important pour que le lecteur puisse lire l'Écriture lui-même.

L'acte de lecture est un acte spirituel qui met le fidèle en présence de la parole de Dieu et qui trouve, dans cette illumination intérieure, sa loi et sa garantie:

> *En lisant le texte qui a été donné par Dieu aux hommes, ce que perçoit le lecteur, c'est la parole même de Dieu et la compréhension qu'il en a, quand bien même elle est trouble, ce n'est rien d'autre que ce que Dieu a voulu révéler de lui-même à l'homme.*[348]

Le retour à l'Écriture est donc selon Foucault, un des grands thèmes de toutes ces contre-conduites pastorales au Moyen-Âge, une pièce essentielle.

IV-2-E- la croyance eschatologique

Une autre manière de disqualifier le rôle du pasteur, c'est d'affirmer que les temps sont accomplis ou qu'ils sont en train de s'accomplir, que Dieu va revenir ou est en train de revenir pour rassembler son troupeau. Il sera le vrai berger venant pour rassembler son troupeau. Il peut donner leur congé aux pasteurs de l'histoire et du temps et c'est à lui de faire maintenant le partage, c'est à lui de donner la nourriture

347 Cf, «*QSQ la critique*?», art. Cité, p.38-39.

348 Ibid.p.217.

au troupeau, c'est à lui de le guider. Un congé donné aux pasteurs puisque le christ revient.
Une autre forme d'eschatologie, l'affirmation de l'apparition d'un troisième temps, d'une troisième époque dans l'histoire: après celui de l'incarnation de la première personne de la trinité dans un prophète (Abraham et le peuple juif avaient besoin de pasteurs qui étaient les autres prophètes), après l'incarnation de la seconde personne qui fait mieux que la première, le christ qui confie le troupeau aux pasteurs. La troisième époque qu'évoque Foucault dans sa lecture eschatologique, c'est que l'Esprit Saint va descendre sur terre et se répand sur tout le monde, c'est-à-dire chacun des fidèles aura en lui-même une parcelle, un fragment, une étincelle de l'Esprit Saint, et dans cette mesure, il n'aura plus besoin de berger.

Foucault précise que le christianisme, dans son organisation pastorale réelle, n'est pas une religion ascétique, ni une religion de communauté, ni encore une religion mystique, ou celle de l'Écriture et de l'Eschatologie. Mais ces éléments fondamentaux dans ces contre-conduites ne sont pas évidemment extérieurs au christianisme. «*Ce sont des éléments-frontières qui n'ont pas cessé d'être réutilisés, réimplantés, repris dans un sens et dans un autre(mystique, eschatologie, recherche de la communauté) ont été sans cesse repris par l'Église elle-même, surtout au XV ème et au XVI ès, quand l'Église menacée par tous ces mouvements de contre-conduites, essaiera de les reprendre à son compte et de les acclimater, jusqu'à ce que l'on ait la grande séparation, le grand clivage entre les Églises protestantes, qui, au fond, auront choisi un certain mode de réimplantation de ces contre-conduites et l'Église catholique, qui, elle, essaiera par la contre-Réforme de les réutiliser et les réinsérer dans son système propre»*[349].

Selon Foucault, la lutte ne se fait donc pas dans la forme de l'extériorité absolue, mais bien dans la forme de l'utilisation permanente d'éléments tactiques qui sont pertinents dans la lutte anti-pastorale, dans la mesure même où ils font partie, d'une manière marginale, de l'horizon général du christianisme.

Le but de ces recherches vise une tentative de retrouver derrière tout cela, les fonds et les arrière-plans de cette gouvernementalité qui va se développer à partir du XVI ès. Il ne s'agit pas de dire que l'histoire endogène du pouvoir se développerait à partir de lui-même «*dans une sorte de folie paranoïaque et narcissique»*, mais il s'agit

349 Ibid.

de montrer comment le point de vue du pouvoir est une manière de «*repérer des relations intelligibles entre les éléments qui sont extérieurs les uns aux autres*. «*Savoir pourquoi des problèmes politiques et économiques comme ceux du Moyen-Âge par exemple, les mouvements de révolte urbaine, les mouvements de révolte paysanne, les conflits entre féodalité et bourgeoisie marchande, comment et pourquoi ils se sont traduits dans un certain nombre de thèmes, de formes religieuses, de préoccupations religieuses, qui, finalement, vont aboutir à l'explosion de la Réforme, de la grande crise religieuse du XVI ès»:*

> *Je crois que si on ne prend pas le problème du pastorat, du pouvoir pastoral, de ses structures comme étant la charnière de ces différents éléments extérieurs les uns aux autres- les crises économiques d'une part et les thèmes religieux de l'autre- si on ne prend pas ça comme champ d'intelligibilité, comme principe de mise en relation, comme échangeur entre les uns et les autres, je crois qu'on est obligé, à ce moment-là, de revenir aux vieilles conceptions de l'idéologie, c'est-à-dire de dire que les aspirations d'un groupe, d'une classe, etc, viennent se traduire, se refléter, s'exprimer, dans quelque chose comme une croyance religieuse*[350].

En l'occurrence,

> *Le point de vue du pouvoir pastoral, le point de vue de toute cette analyse des structures de pouvoir permet, je pense, de reprendre les choses et de les analyser, non plus en forme de reflet de transcription, mais en forme de stratégies et de tactiques.*[351]

Dans sa leçon du 8 Mars 1978, Foucault précise que le passage de la pastorale des âmes au gouvernement politique des hommes doit être replacé dans ce grand climat général de résistances, de révoltes, d'insurrections de conduites:

> *la spiritualité, les formes intenses de dévotion, le recours à l'Écriture, la requalification au moins partielle de l'ascétisme et de la mystique, tout cela a fait partie de cette espèce de réintégration de la contre-conduite à l'intérieur d'un pastorat religieux organisé soit dans les Églises protestantes, soit dans la contre-Réforme*[352].

Foucault cite des exemples de ces luttes sociales qui ont animé, soutenu et prolongé ces insurrections pastorales, comme la guerre des paysans, l'incapacité où étaient les structures féodales et les formes de pouvoir liées aux structures féodales, les

350 Ibid.

351 Ibid.p.220.

352 Ibid.

nouvelles relations économiques et politiques par lesquelles les structures féodales ne pouvaient lus servir de cadre suffisant et efficace, la disparition de deux grands pôles de souveraineté historico-religieuse qui commandaient l'occident et qui promettaient le salut, l'unité, l'achèvement du temps, ces deux grands pôles, qui, au dessus des princes et des rois, figuraient une sorte de grand pastorat à la fois spirituel et temporel, à savoir l'Empire et l'Église qui ont été disloqués.

IV- 3-Transferts de la parrêsia dans les institutions monastiques

Pour Foucault, le passage de la pastorale de âmes au gouvernement politique des hommes doit être replacé dans ce grand climat général de résistances, révoltes, insurrections de conduites. La spiritualité, les formes intenses de dévotion, le recours à l'Écriture, la requalification au moins partielle de l'ascétisme et de la mystique tout cela a fait partie de cette espèce de réintégration de la contre-conduite à l'intérieur d'un pastorat religieux organisé soit dans les églises protestantes, soit dans la contre-réforme.

Ces luttes sociales, ajoute Foucault, qui ont animé, soutenu, prolongé ces insurrections pastorales , comme la guerre des paysans. Il remarque ainsi l'apparition de nouvelles relations économiques et politiques pour lesquelles les structures féodales, ne pouvaient plus servir de cadre suffisant et efficace, d'où la disparition des deux grands pôles souveraineté historico-religieuse qui commandaient l'occident et qui promettaient le salut, l'unité, l'achèvement du temps, «ces deux grands pôles qui, au dessus des princes et des rois, figuraient une sorte de grand pastorat à la fois spirituel et temporel, à savoir l'Empire et l'Église ont été disloqués».

Et Foucault va bien distinguer le règne de Dieu et le gouvernement pastoral: Dieu ne gouverne pas, dit-il, il règne souverainement sur le monde, à travers des principes. Le monde est gouverné pastoralement selon l'économie du salut était donc un monde de causes finales qui culminaient vers un homme, qui, lui-même devait y faire son salut, «*c'était bien ça qui était une des formes , une des manifestations, un des signes du gouvernement pastoral de Dieu sur le monde*»[353].

353 Ibid.

La dimension de l'insurrection de conduite a toujours été présente, selon Foucault: dans la révolution anglaise du XVII ème siècle où toute l'explosion des différentes formes de communautés religieuses, d'organisation religieuse a été un des grands axes, un des grands enjeux de toutes les luttes. La révolution française aussi comprend un axe, toute une dimension de la révolte de conduite (les clubs). La révolution russe de 1917(manifestation des soviets). Ce passage de la pastorale des âmes au gouvernement politique des hommes doit être replacé dans ce grand climat général de résistances, des révoltes, des insurrections de conduite. Par conséquent, Foucault nous évoque deux grands types de réorganisation de la pastorale religieuse:
*sous la forme des différentes communautés protestantes,
*sous la forme de la grande contre-Réforme catholique,
l'une comme l'autre, ont réintégré beaucoup d'éléments qui avaient été caractéristiques de ces contre-conduites.

Suite à cette dislocation, le problème de la conduction ne cesse de s'imposer: **Comment se conduire soi-même? Comment conduire ses enfants, sa famille?**

C'est là qu'on voit apparaître selon Foucault, une fonction fondamentale de la philosophie comme réponse à la question «comment se conduire?» Quelles règles se donner à soi-même pour se conduire comme il faut, dans la vie quotidienne, par rapport aux autres, par rapport aux autorités, au souverain, au seigneur; pour conduire son esprit et le conduire là où il doit aller, à son salut, à la vérité?

C'est aussi à partir de ce moment où le problème de la conduction se pose aussi dans le domaine publique et politique. Le souverain qui règne, celui qui exerce sa souveraineté se voit, à partir de ce moment-là, chargé, confié, assigné à de nouvelles tâches, celles de la conduction des âmes. C'est donc pourquoi Foucault considère le XVI ème siècle comme l'âge des conduites, celui des directions, celui des gouvernements. C'est une période de croisement de toutes les formes de conduction: conduction de soi-même et de sa famille; conduction religieuse, conduction publique sous le contrôle du gouvernement. L'institution des enfants et comment les conduire jusqu'au point où ils sont utiles à la cité est aussi cité par Foucault comme exemple et on connaît bien la tradition humaniste du XVIème siècle et du grand problème de l'éducation et l'institution des enfants(Montaigne, Rabelais, Érasme).

Foucault cite Saint Thomas: «*le roi c'est celui qui gouverne le peuple d'une seule cité et d'une seule province, et cela en vue du bien commun*».[354] Ce gouvernement du monarque, selon Saint-Thomas n'a pas de spécificité, aucun partage entre être gouverneur et souverain. Le souverain, dans la mesure où il gouverne, ne fait pas autre chose que reproduire un certain modèle qui est tout simplement le gouvernement de Dieu sur la terre. Or, pour Saint Thomas, remarque Foucault, c'est celui qui imite la nature, celui qui est régi par Dieu. L'art du roi sera donc excellent dans la mesure où il imitera la Nature, c'est-à-dire, il fera comme Dieu. Et comme Dieu a créé la Nature, le roi sera celui qui fondera l'État ou la cité et puis, comme Dieu, il gouvernera son État.

La deuxième analogie avec la Nature elle-même consiste à dire, selon Saint Thomas, que dans le monde, aucun animal vivant dont le corps ne serait exposé à la perte, à la dissociation, à la décomposition, s'il n' y avait en lui une certaine force directrice, une force vitale qui fait tenir ensemble ces différents éléments dont sont composés les corps vivants et qui les ordonne tous au bien commun. Il en est de même dans un royaume. Chaque individu tendrait à son bien propre et négligerait le bien commun. Il faut donc qu'il y ait dans le royaume quelque chose qui corresponde à ce qu'est la force vitale, qui va rabattre les tendances de chacun à son bien propre vers le bien commun et c'est le roi.

La troisième analogie se résume en la félicité éternelle vers laquelle tend l'homme, à savoir la jouissance de Dieu. La fonction du roi consiste ainsi à procurer le bien commun de la multitude suivant une méthode qui soit capable de lui faire obtenir la béatitude céleste.

Foucault nous parle ici d'une sorte de *continuum* théologico-cosmologique qui est ce au nom de quoi le souverain est autorisé à gouverner et qui offre des modèles selon lesquels le souverain doit gouverner. Or, ce grand *continuum* de la souveraineté au gouvernement n'est pas autre chose que la traduction, dans l'ordre entre guillemets «*politique de ce continuum de Dieu aux hommes».*

Ce grand *continuum* va être brisé au XVIème siècle, car il va laisser place à une forme de gouvernement qui soit spécifique par rapport à l'exercice de souveraineté.

354 Saint Thomas, *Aquinas, Deregno, inopera omnia*, t.42, Rome.p.449-471.

C'est que Dieu, nous dit Foucault, ne régit le monde que par des lois générales, des lois immuables, des lois universelles, des lois simples et intelligibles et qui étaient accessibles soit sous la forme de la mesure et de l'analyse mathématique, soit sous la forme de l'analyse classificatoire dans le cas de l'histoire naturelle, ou de l'analyse logique dans le cas de la grammaire générale[355].

> Il résulte de ce qui précède un monde entièrement finaliste, anthropocentré, un monde de prodiges, de merveilles et de signes, d'analogies et de chiffres, c'est ce qui constitue la forme manifeste d'un gouvernement pastoral de Dieu sur le monde.

C'est précisément cela qui disparaît (1580-1650), au moment de la fondation même de l'épistémè classique, d'où le déploiement d'une nature intelligible dans laquelle les causes finales vont s'effacer, l'anthropocentrisme va être mis en question, un monde qui sera purgé de ses prodiges et de ses signes, c'est ce que Foucault appelle la «*dégouvernementalisation du cosmos*».

IV- 4- la *Res-Publica* ou la naissance de la gouvernementalité

Entre 1580 et 1660, se développe un autre thème, ce qui fait le propre du souverain dans l'exercice de sa souveraineté, par rapport à ses sujets, une tâche spécifique que personne d'autre ne peut remplir, ni Dieu par rapport à la nature, ni l'âme par rapport au corps, ni le pasteur par rapport à ses ouailles, ni le père de famille par rapport à ses enfants, «*c'est celle qui consiste à gouverner et pour laquelle il n'a pas à trouver de modèle, ni de côté de Dieu, ni de côté de la Nature»*. On assiste donc, selon Foucault, à la fin du XVIème siècle à une problématisation nouvelle qui concerne la *res-publica* ou la *chose publique*. On demande ainsi au souverain de faire plus qu'exercer sa pure et simple souveraineté et on lui demande de faire autre chose que Dieu par rapport à la Nature et le berger par rapport au troupeau. On lui demande un supplément par rapport au pastorat. On lui demande une différence, une altérité par rapport au pasteur, quelque chose qui n'a pas de modèle, qui doit se chercher son propre modèle, c'est ce que Foucault appelle «*l'art de gouverner*».

355 Foucault cite ici l'astronomie de Copernic et de Kepler, la physique de Galilée, l'histoire naturelle de Jean Ray, la grammaire de Port-Royal.

La Nature se coupe ainsi du thème gouvernemental, qui ne tolère plus que le règne de la Raison qui est en commun celle de Dieu et des hommes. C'est une Nature qui ne tolère que le règne d'une raison, *principia naturae*. La souveraineté sur les hommes est aussi appelée à se charger, à se lester de quelque chose de spécifique qui n'est pas contenu directement en elle, qui obéit à un autre modèle et à un autre type de rationalité, c'est donc le gouvernement qui doit se chercher sa raison, *Principia naturae/Ratio status*[356].

Foucault se sert de la définition de Giovanni Botero[357] qui définit l'État comme *«une forme de domination sur les peules»*. Cette raison d'État *«embrasse beaucoup plus encore la conservation de l'État que sa fondation et son extension et plus encore son extension que sa fondation proprement dite».*

Il fait donc de la raison d'État le type de rationalité qui va permettre de maintenir et de conserver l'État à partir du moment où il est fondé dans son fonctionnement quotidien, dans sa gestion de tous les jours:

> *les mathématiciens modernes, ont découvert avec leurs lunettes de nouvelles étoiles dans le firmament et des taches dans le soleil. Les nouveaux politiques ont eu de même leurs lunettes, par le moyen desquelles ils ont découvert ce que les Anciens ne connaissaient pas ou nous avaient caché avec tant de soin.*[358]

Par conséquent, la raison d'État peut être considérée, de ce point de vue, comme un scandale dans le champ de la pensée religieuse puisqu'elle engendre le problème du partage entre les églises protestantes et l'église catholique, le problème de la gestion, par les souverains qui se disaient catholiques, d'États dans lesquels fonctionnait la tolérance, comme en France, etc.

> *Notre Machiavel à nous, de ce point de vue-là, c'est bien Marx; ça ne passe pas par lui, mais ça se dit à travers lui. Quand on se passe de Dieu, quand on se passe du principe fondamental de la souveraineté de Dieu sur le monde, la nature et les hommes pour essayer de chercher une forme de gouvernement spécifique, au fond, à quoi est-ce qu'on va aboutir? Aux caprices du Prince, à l'impossibilité de fonder au dessus des hommes aucune forme d'obligation; ôtez Dieu du système, dites aux gens qu'il faut obéir à un gou-*

356 *Principia naturae/ratio status*: pour Foucault, ce sont les deux grands référentiels des savoirs et des techniques qui sont donnés à l'homme occidental moderne.

357 Giovanni Botero (1540-1617), *Della Rgion di stato libri dieci.*.

358 Foucault cite Chemnitz.

vernement, au nom de quoi est-ce qu'il faut obéir? Plus de Dieu, plus de lois, plus d'obligations. Et il y a quelqu'un qui a dit «si Dieu n'existe pas, tout est permis». Ce quelqu'un n'est pas celui que vous croyez(Karamazov, Dostoïevski). c'est le révérend père Contzen, dans le Politicorum libri decem, le livre des Politiques qui date de 1620.[359]

Foucault ajoute que Machiavel des commentaires du *Prince* peut nous servir dans la mesure où il a effectivement essayé de repérer, hors de tout modèle naturel et hors de tout fondement théologique, ce que seraient les nécessités intérieures, intrinsèques à la cité, les nécessités des rapports entre ceux qui gouvernent et ceux qui sont gouvernés.

Dans toutes ces diatribes contre la raison d'État, nous dit Foucault, le mot «politique» est toujours employé de façon négative et il ne se réfère pas à quelque chose, à un domaine, à un type de pratique, mais à des gens, ce sont «les politiques», c'est une secte, quelque chose qui frise l'hérésie. Le mot «politique» apparaît donc pour désigner des gens qu'unissent entre eux une certaine manière de penser, une certaine manière d'analyser, de raisonner, de calculer, une certaine manière de concevoir ce que doit faire un gouvernement et sur quelle forme de rationalité on peut l'appuyer.

Ce qui apparaît dans l'occident du XVIème et du XVIIème siècles, ce n'est pas la politique comme domaine, ce n'est pas la politique comme ensemble d'objets, ce n'est pas la politique comme profession ou comme vocation, ce sont «les politiques», c'est une certaine manière de poser, de penser, de programmer la spécificité du gouvernement par rapport à l'exercice de la souveraineté. Et par opposition au problème juridico-théologique du fondement de la souveraineté, «les politiques», ce sont ceux qui vont essayer de penser pour elle-même la forme de la rationalité du gouvernement. Ce n'est qu'au milieu du XVIIème siècle que la politique va apparaître comme domaine ou comme type d'action.[360]

> La politique va donc cesser d'être une manière de penser propre à certains individus, elle va donc devenir un domaine valorisé d'une façon positive, dans la mesure où elle aura été intégrée au niveau des institutions de souveraineté de la monarchie absolue française. C'est ainsi que Louis XIV, étant précisément l'homme qui a fait entrer la raison d'État avec sa spécificité dans les formes gé-

359 Foucault, ibid.

360 Foucault cite à ce propos le marquis du Chastelet et Bossuet, «*la politique tirée de l'Écriture sainte*»

nérales de la souveraineté, à travers les rituels manifestes et visibles de la monarchie: *«l'État, c'est moi»*, disait-il.

IV- 4- A- Raison d'État

Dans sa leçon du 15 Mars 1978, Foucault revient sur cette notion «raison d'État» en nous exposant, tout en commentant, la définition faite par Giovanni Antonio Palazzo dans son *Discours du gouvernement et de la vraie raison d'État*, 1611, qui définit la Raison, comme l'essence entière d'une chose, ce qui contribue l'union, la réunion de toutes ses parties, une certaine puissance de l'âme qui permet de connaître la vérité des choses, un moyen de connaissance, quelque chose qui permet à la volonté de se régler sur ce qu'elle connaît, c'est-à-dire de se régler sur l'essence même des choses.

La connaissance de la raison des choses est cette espèce de force qui permet à la volonté et jusqu'à un certain point, l'obliger de suivre l'essence même des choses. l'État est défini, lui, comme un domaine de juridiction, un ensemble de lois, de règles, de coutumes, un ensemble d'institutions.

La République, comme domaine, territoire, un milieu de juridictions, un ensemble de lois, de règles, de coutumes, etc.

La raison d'État est donc ce qui est nécessaire et suffisant pour que la république, aux quatre sens du mot État(domaine, juridiction, condition de vie, qualité d'une chose), conserve exactement son intégrité, son côté objectif. Le côté subjectif, lui, consiste en «*une règle, un art qui nous fait connaître les moyens pour obtenir l'intégrité, la tranquillité ou la paix de la république*».Foucault cite ensuite Chemnitz, qui définit la raison d'État comme «*un certain égard politique que l'on doit avoir dans toutes les affaires publiques, dans tous les conseils et desseins et qui doit tendre uniquement à la conservation, à l'augmentation, à la félicité de l'État, à quoi on doit employer les moyens les plus faciles et les plus prompts*»[361].

Foucault commente ces références en précisant que dans toutes ces définitions on ne trouve aucune référence à la Nature, ni à l'ordre divin et que tout est articulé autour du rapport essence-savoir, la raison d'État n'est donc que l'État lui-même. Elle

361 Ibid.

vise sa propre conservation et son intégrité. Aucune autre finalité qu'à l'État lui-même, la finalité se résume en la félicité de l'État, sans point ultime, sans organisation temporelle unie et finale, ce qui était le cas pour les principes de la Nature.

> Pourquoi donc les hommes seraient-ils obligés d'obéir à un gouvernement qui ne leur propose aucune fin à eux personnelle et extérieure à l'État? Interroge Foucault.

Par conséquent, s'il est vrai que la raison d'État n'a de fin que conservatrice, si ces fins sont intrinsèques au maintien même de l'État, est-ce qu'il ne suffit pas que la raison d'État intervienne simplement lorsque par accident qui peut se produire dans certains cas, mais qui ne se produira pas tout le temps, l'existence de l'État se trouve donc compromise? Autrement dit, la raison d'État, l'art de gouverner et le gouverne-
-ment lui-même ne doivent-ils pas intervenir simplement lorsqu'il s'agit de corriger un défaut ou parer à un danger immédiat?

Pour développer cette idée, Foucault prend comme exemple ce qu'on appelle «Coup d'État», qui ne signifie pas au XVII ème siècle la confiscation de l'État par les uns ou les autres, c'est plutôt un suspens, une mise en congé des lois et de la légalité, ce qui excède le droit commun, une action extraordinaire contre le droit commun. Une action qui ne garde aucun ordre, ni aucune forme de justice. De ce point de vue, il
n'est pas étranger à la Raison d'État et ne fait aucune exception. Car la Raison d'État elle-même n'est pas homogène à un système de légalité ou de légitimité. *«c'est quelque chose qui permet-* selon Chemnitz- *de déroger à toutes les lois publiques, particulières et fondamentales de quelque espèce qu'elles soient»*. Le coup d'État est juste un événement, une manière de faire, une manifestation, qui s'inscrit tout à fait dans l'horizon général, dans la forme générale de la raison d'État. C'est quelque chose qui excède les lois ou ne se soumet pas aux lois.

La raison d'État, par nature, n'a pas à se plier aux lois, qui, dans son fonctionnement fondamental est toujours dérogatoire par rapport aux lois publiques, particulières, fondamentales. Si cette raison d'État ordinaire respecte les lois, c'est dans la mesure où elle les pose comme élément de son propre jeu, puisqu'elle estime l'ordre néces-

saire et utile pour son propre fonctionnement. Mais, au nom du salut de l'État, elle peut s'affranchir de ces lois. Ainsi, l'État va agir de soi sur soi, rapidement, immédiatement, sans règles, dans l'urgence et la nécessité, dramatiquement, et c'est ce qu'on appelle «Coup d'État», qui est en réalité ***l'auto-manifestation de l'État lui-même**, c'est l'affirmation de la Raison d'État, car la loi de la Raison d'État sera le salut de l'État et l'emporte sur tout. Cette loi fondamentale, de la nécessité, excède donc tout le droit naturel, le droit positif, le droit divin. Le coup d'État obéit à *«une justice artificielle, particulière, politique (…) rapportée à la nécessité de l'État»*[362] :

> *Si grande est la force de la nécessité que, comme une souveraine déesse, n'ayant rien de sacré au monde que la fermeté de ses arrêts irrévocables, elle range sous sa puissance toute chose divine et humaine. La nécessité rend muettes les lois. La nécessité fait cesser tous les privilèges pour se faire obéir par tout le monde.*[363]

Dans son exercice ordinaire et habituel, la Raison d'État n'est pas violente, car elle se donne elle-même et volontairement les lois comme cadre et comme forme. Mais lorsque la nécessité l'exige, la Raison d'État devient Coup d'État, et donc violente (obligée de faire du tort, de sacrifier, d'amputer, injuste, meurtrière…).
Alors que dans le Pastorat, c'est le salut de chacun qui est le salut de tous et le salut de tous c'est le salut de chacun, dans la Raison d'État «*pour garder les choses grandes, il faut quelquefois s'en détourner dans les choses petites*»[364].

Foucault cite comme exemple le crime d'État de Charlemagne vis-à-vis des saxons(des injustices, des innocents condamnés, etc.).

La violence de l'État n'est donc rien d'autre que la manifestation irruptive, en quelque sorte, de sa propre raison, d'où le caractère théâtral mis en œuvre dans un coup d'État, la discrétion pour le réussir, détournement pour cacher les procédés et les cheminements, la mise en scène, etc. Plusieurs exemples cités par Foucault, comme «la journée des dupes»; «l'arrestation du prince»; «l'incarcération de Fouquet». Foucault rappelle ici la pratique théâtrale dans la politique, que nous avons déjà évoquée dans la partie consacrée à La Boétie et la notion du spectacle, une des

362 Naudé.

363 Le Bret.

364 Charron, reprise par Naudé.

stratégies utilisées par le tyran pour camoufler la réalité politique. De la même façon, les cérémonies religieuses traditionnelles du Sacre du Roi, un théâtre dans le théâtre, une mise en abyme du théâtre politique (le coup d'État) avec comme envers le fonctionnement du théâtre, au sens littéraire, c'est-à-dire le lieu privilégié de la représentation politique et de la représentation du Coup d'État.

Foucault cite à titre d'exemples *Bérénice*, *Andromaque*, *Athalie* de Jean Racine et fait un parallélisme avec la cour de Louis XIV, considéré comme le point d'articulation, le lieu où se théâtralise la Raison d'État sous la forme d'intrigues, de disgrâces, de choix, d'exclusions, d'exils, c'est l'État, dit-il.

Le coup d'État est donc en somme, la mise en œuvre de ce tragique sur une scène qui est le réel lui-même, Foucault cite Gabriel Naudé:

> *(…) ès coup d'État, on voit plutôt tomber le tonnerre qu'on ne l'a entendu gronder dans les nuées. Dans les coups d'État, les matines s'y disent auparavant qu'on les sonne, l'exécution précède la sentence; tout s'y fait à la judaïque; (…) tel reçoit le coup qui pensait le donner, tel y meurt qui pensait bien être en sûreté, tel en pâtit qui n'y songeait point, tout s'y fait de nuit, à l'obscur, parmi les brouillards et les ténèbres*[365].

Foucault en conclut qu'à la grande promesse du pastorat, qui faisait endurer toutes les misères, même celles volontaires de l'ascétisme, commence à faire suite maintenant cette dureté théâtrale et tragique de l'État qui demande qu'au nom de son salut, un salut toujours menacé, jamais certain, on accepte les violences comme étant la forme la plus pure de la raison et de la raison d'État.

Une deuxième manifestation de la Raison d'État analysée par Foucault, c'est ***l'obéissance** et ce qu'elle pourrait parfois engendrer comme phénomène de séditions, défini par Bacon dans son *Essai sur les séditions et les troubles*, comme un phénomène immanent même à la vie de la *res-publica*, comme les tempêtes, dit-il, quelque chose qui se produit au moment où on les attend le moins, dans le calme le plus grand. En ces moments d'égalité et de calme, quelque chose peut parfaitement être en train de se tramer ou plutôt naître, d'enfler comme une tempête.

365 Foucault cite Gabriel Naudé dans *STP*.

C’est donc dans ce climat d’obéissance apparente totale, et de calme parfait, que le phénomène de sédition peut avoir lieu, contrairement à ce qu’on peut croire habituellement, le bruit n’est pas forcément signe de non consentement et le calme ne peut de la même façon être signe de soumission. Mais des signes de ces séditions ne peuvent toutefois être masqués(le mécontentement, les ordres qui circulent mal; ceux qui les exécutent en parlent avec timidité et ceux qui les reçoivent en parlent avec hardiesse, etc). Il s’en suit un décalage entre l’injonction et l’obéissance.

D’autres signes, c’est quand les puissants, ceux qui entourent le souverain, qui en sont les officiers ou les proches, montrent qu’ils obéissent non pas tellement aux ordres du souverain qu’à leur propre intérêt et qu’ils agissent de leur propre chef.

C’est aussi quand le prince, le souverain, veulent prendre un point de vue qui soit extérieur ou supérieur aux différents partis qui s’opposent et luttent entre eux à l’intérieur de la république, mais, que, spontanément, il prend le parti et soutient les intérêts d’un parti aux dépens des autres. Foucault cite l’exemple de Henri III, prenant parti pour les catholiques.

Bacon classe les causes de sédition en deux catégories; des causes matérielles (l’indigence excessive, mécontentement provenant de la tête, opinions, perceptions et mécontentement provenant du ventre, la faim. Tous deux (tête et ventre)sont deux matières inflammables. Et des causes occasionnelles,qui sont les éléments enflammés qui viennent tomber sur une matière combustible, comme un changement dans la religion, une modification dans la distribution des privilèges, un bouleversement des lois et des coutumes , un changement dans le régime des impôts, le souverain élève à des postes importants des gens indignes, la présence trop nombreuse et l’enrichissement manifeste des étrangers, élévation des prix. Tout ce qui «en offensant unit». en produisant le même type de mécontentement chez les gens, cela les amène à s’unir malgré la divergence de leurs intérêts.

Des remèdes seraient possibles à condition d’ôter l’indigence et la pauvreté; réprimer le luxe et empêcher la paresse, la fainéantise, le vagabondage, la mendicité; favoriser le commerce intérieur; multiplier la circulation de l’argent en diminuant le taux d’intérêt; en évitant les trop grandes propriétés; en élevant le niveau de vie(beaucoup de gens dépensent un peu est mieux que peu de gens dépensent

beaucoup); favoriser le commerce extérieur en accroissant la valeur des matières premières par le travail, en assurant à l'étranger le service des transports; équilibrer les ressources et la population et faire qu'il n'y ait pas trop de population pour les ressources dont dispose l'État; équilibrer les proportions entre la population productive et les non-productifs que sont les grands et le clergé, etc.

Pour lutter conte le mécontentement, le peuple et les grands viennent à s'unir, mais selon Bacon, on peut s'accommoder avec les nobles, en les achetant, en les exécutant, le mécontentement du peuple est toutefois beaucoup plus grand, beaucoup plus sérieux et difficile à résoudre. l'espérance pour l'État, serait que le peuple lent ne trouve jamais un chef chez les nobles, en établissant une coupure, une rivalité d'intérêts entre les nobles et le peuple pour éviter une coagulation des mécontentements.

Foucault fait ensuite une analyse comparatiste entre Bacon et Machiavel pour voir leurs façons divergentes de répondre à la question:

Comment le prince doit-il faire pour ne pas être dépossédé?

Pour Bacon, la sédition est une sorte de possibilité perpétuellement présente à l'intérieur de l'État et qui fait partie de la vie quotidienne des États, la sédition et l'émeute sont deux choses avec quoi il faut bien gouverner.

Pour Machiavel, l'essentiel du danger provient des grands, des ennemis du prince, le complot. Le peuple est au fond naïf, passif, instrument au prince, instrument aux grands. Le problème consiste en un débat du prince avec ses rivaux intérieurs et extérieurs pour mieux les cerner. Pour Bacon aussi, le peuple est naïf, mais c'est lui qui va être l'objet essentiel de ce qui justement doit être le gouvernement d'un État. Tant qu'il s'agit, avec Machiavel, de maintenir la principauté, on pouvait penser aux grands et aux rivaux. s'il s'agit de gouverner selon la Raison d'État, ce à quoi il faut penser, ce qu'il faut toujours avoir présent à l'esprit, c'est le peuple. Car les grands, ça s'arrange, ça se décapite, ils sont bien proches du gouvernement. Le peuple, lui, est à la fois proche et à distance; difficile et réellement dangereux. C'est pourquoi gouverner va être essentiellement gouverner le peuple. Tandis que Machiavel se concentre sur les qualificatifs du prince (juste, injuste, faible, fort, etc), pour Bacon,

le calcul du gouvernement doit porter sur les richesses, leur circulation, les impôts, les taxes. L'objet du gouvernement consiste aussi en un calcul de ce qui se passe dans la tête des gouvernés. Bacon résume donc ces calculs en deux éléments essentiels: **l'économie et l'opinion**, que le gouvernement aura à manipuler pour bien gouverner (le mercantilisme, les premières grandes campagnes d'opinion de Richelieu, les libellés, les pamphlets, les publicistes, etc.)

Le troisième diptyque décelé par Foucault se résume à ***Raison d'Etat-Vérité ou la rationalité intrinsèque à l'art de gouverner**, car la *ratio status* implique une production de vérité. En fouillant d'un côté dans le pastorat où la première vérité enseignée est représentée par le rôle du pasteur dans la connaissance de ce qui se passe dans sa communauté, puisque chaque brebis découvre en elle-même une vérité qu'elle porte au jour et que le pasteur se trouve le juge, le garant, le témoin perpétuel. Dans la Raison d'État, le champ de vérité est complètement différent: le souverain est à la
fois sage et prudent. Sa sagesse consiste en une connaissance des lois positives de son pays, les lois naturelles qui s'imposent à tous les hommes, les lois et commandements de Dieu, connaître les exemples historiques, les modèles de vertu et en faire comme autant des règles de comportement. Sa prudence consiste à savoir dans quelle mesure, à quel moment et en quelles circonstances il fallait effectivement appliquer cette sagesse. Par exemple, à quel moment, il fallait que les lois de la justice soient appliquées dans toute leur rigueur, à quel moment, les principes de l'équité l'emportent sur les règles formelles de la justice. Une sagesse et une prudence pour pouvoir manier les lois.

À partir du XVIIème siècle, le souverain doit connaître ces éléments qui constituent l'État, il faut qu'il connaisse les éléments qui vont permettre le maintien de l'État dans sa force ou le développement nécessaire de la force de l'État, pour qu'il ne soit pas dominé par les autres et pour qu'il ne perde pas son existence en perdant sa force relative.

Pour cela, il lui faut une connaissance des choses, «la **statistique**», au sens étymologique, cela signifie **une connaissance des forces et des ressources qui caractérisent un État à un moment donné** (population, sa quantité, sa mortalité, natalité, estimation des différentes catégories d'individus dans un État et de leur richesse, estima-

tion des richesses virtuelles dont dispose un État; les mines, les forêts, etc. Estimation des richesses produites, estimation des richesses qui circulent(taxes, impôts), il s'agit là d'un contenu essentiel du savoir du souverain, ce qui représente la réalité de l'État lui-même.

Le souverain a donc besoin d'un appareil administratif qui est en même temps un appareil de savoir, là encore comme dimension essentielle à l'exercice du pouvoir (nécessité du secret, nécessité d'enquête, nécessité d'un codage précis de ce qui doit être publié et de ce qui ne doit pas l'être, ce sont les *arcana imperii* ou les secrets du pouvoir). Cela nécessite bien sûr une intervention sur la conscience des gens en leur imposant un certain nombre de croyances vraies ou fausses, comme la légitimité ou non du rival, afin de modifier leur opinion, leur ajouter une manière de faire et d'agir qui fait d'eux de «dignes» sujets économiques et politiques. C'est ce que Foucault appelle le «*prisme pratico-réflexif*» dans lequel est apparu à la fin du XVIème, début XVII ème le problème de l'État. C'est cette manière dont se sont effectivement cristallisées les institutions de l'État, les processus par lesquels l'État, à un moment donné, est entré dans la pratique réfléchie des gens, les appareils étatiques (l'armée, la fiscalité, la justice). L'État, c'est donc une pratique et il ne peut pas être dissocié de l'ensemble des pratiques qui ont fait effectivement que l'État est devenu «*une manière de gouverner, une manière de faire, une manière d'avoir aussi rapport au gouvernement*»[366].

Il résulte de ce qui précède que la finalité de l'État n'est que l'État lui-même. l'État est à la fois le sujet et l'objet de cette félicité, et on remarque bien que l'élément absent dans toute cette stratégie, dans tout ce mécanisme et dans tout cet appareil étatique est la *population*. Sa présence se réduit à l'obéissance, un public sur lequel on agit pour modifier les comportements. La seule fois où il a une chance de devenir actant c'est lors des séditions par exemple. La Raison d'État se résume en un rapport de l'État à lui-même, une auto-manifestation dans laquelle l'élément de la population est esquissé mais non présent, esquissé mais non réfléchi. La population, cet élément va être élaboré par Foucault à travers un champ de pratique: la *police*.

Pour nous servir de ces clés autour de La Raison d'État, qui nous sont donnés par Foucault, nous prenons l'exemple de l'événement politique inhérent à la Tunisie. Nous analyserons dans un premier temps le coup d'État qui a permis à l'ex-président

366 Ibid.

Ben Ali d'accéder au pouvoir le 7 Novembre 1987, à la lumière de ces caractéristiques évoquées par Foucault et nous tentons d'interroger ensuite la force, la raison d'État qui s'est installée pendant ces années de dictature et comment elle a conduit à ces séditions partielles puis totales dans tout le pays. Sans revenir bien sûr sur la totalité de ce processus gouvernemental, par souci d'une démarche plutôt généalogique[367] et non chronologique, et et pour ne garder que les détails qui ont permis d'activer le déroulement de l'événement principal: la révolution.

C'est ce qu'on a pu appeler à l'époque «un coup d'État médical», après 30ans de «bourguibisme», Ben Ali, le premier ministre et le ministre de l'intérieur, avec l'accord des hommes du gouvernement prépare pacifiquement un coup d'État médical, pour prendre le pouvoir et écarter un homme de 84 ans, fatigué, mais qui n'est pas encore en mesure de laisser délibérément le pouvoir, le premier président de la République tunisienne Habib Bourguiba. Dans le calme et grâce à l'article 57 de la constitution, Ben Ali (51ans) évince Bourguiba, le met en sénilité et prend le pouvoir, en tant qu'ancien premier ministre de la république. Dans la nuit de 6 au 7 Novembre 1987, tout se trame et se prépare; Ben Ali et Baccouche convoquent sept médecins, cinq civils et deux militaires, le président du conseil de l'ordre des médecins et la ministre de la santé pour statuer et surtout signer un avis médical d'incapacité concernant Bourguiba. À l'exception du médecin personnel de Bourguiba, Amor Chadli, qui le rencontre quotidiennement, tous les autres ont bien signé cet avis. À 5h30 du matin, tout a été conclu et Ben Ali appelle l'ancien président Bourguiba pour lui annoncer sa destitution du pouvoir. Bourguiba était manifestement en colère et n'a pas accepté cette situation, mais vainement, il est cloué au lit, affaibli par la maladie et incapable d'agir, car, à partir de ce moment, des mesures sévères vont être prises à son encontre et il sera limité dans ses mouvements, dans les visites qu'on lui rend, une sorte d'emprisonnement moderne, une mise à l'écart de tout, que Bourguiba évoque dans les nombreuses lettres écrites de sa propre main envoyées au nouveau président, au conseil général, à plusieurs présidents dans le monde, ses anciens amis.

Deux éléments essentiels à retenir ici dans ce descriptif du coup d'État: la discrétion totale (tout a été préparé dans la nuit), le calme («ni sang ni cartouches, ben Ali et Baccouche», comme l'acclamait certains tunisiens le lendemain) et le coup d'État sous prétexte d'une santé dégradée, celle de l'ancien président, ce qu'on appelle

367 Je dirai même archéologique.

«coup d'État médical». Même si l'article 57 de la République tunisienne (l'ancienne constitution) le permet, le peuple tunisien a vécu cet événement comme un coup violent vis-à-vis du «*Raïs*[368]», du «*moudjahid el-akbar*[369]», qui a subi ce coup d'État qu'il n'a jamais imaginé, lui, qui a commis l'une des erreurs impardonnables, quand il s'est proclamé président à vie.

Qu'elle soit donc morale ou civique, la loi ne peut rien contre l'organisation d'un coup d'État, car ce qui compte c'est l'intérêt de l'État lui-même. Ainsi, ces médecins qui ont signé l'avis médical de Bourguiba n'avaient pas réellement le choix face à un premier ministre, l'homme fort du gouvernement et qui a su réunir aussi l'organisation militaire autour de lui. Bourguiba devait désormais se soumettre à ce changement du 7 Novembre 1987 et qui va durer 24 ans dans une organisation étatique forte autour d'un seul clan en veillant à cultiver le chiffre «sept» qui devient un emblème de la dictature de Ben-Ali.

Dans son exercice ordinaire et habituel, la Raison d'État n'est pas violente, car elle se donne elle-même et volontairement les lois comme cadre et comme forme. Mais lorsque la nécessité l'exige, la Raison d'État devient Coup d'État, et donc violente (obligée de faire du tort, de sacrifier, d'amputer, injuste, meurtrière…).

> Alors que dans le Pastorat, c'est le salut de chacun qui est le salut de tous et le salut de tous c'est le salut de chacun, dans la Raison d'État «*pour garder les choses grandes, il faut quelquefois s'en détourner dans les choses petites*»[370]. Quand Foucault déduit la gouvernementalité moderne et le fonctionnement de l'État de sa recherche profonde sur le pastorat chrétien, il distingue bien le règne souverain de Dieu sur le monde et le gouvernement pastoral dont la cause finale culmine vers un homme et devait déjà faire son propre salut. Qu'en est-il alors dans d'autres religions? Comment fonctionne ce processus dans la religion musulmane par exemple? Comment se conduire et conduire une communauté, en l'absence de la figure du pasteur, inexistante dans cette religion? Quels sont les enjeux de cette religion qui nous permettent d'oser ap-

368 Président.

369 Celui qui fait le plus grand effort de lutte.

370 Ibid.

préhender ce processus interne, en usant des clefs «archéologiques» de Foucault? Existe-t-il des mouvements de résistance ou de dissidence qui ont fait

que l'on obtienne le visage actuel de cette religion? Même si l'entreprise est bien risquée, de par déjà les deux contextes éloignés et des éléments historiques et épistémologiques manquants, mais nous allons tenter cette démarche.

V- conduites et contre-conduites au sein de l'islam

> *Le saint répondit : « Je compose des chants et je les chante, et quand je fais des chants, je ris, je pleure et je murmure : c'est ainsi que je loue Dieu. Avec des chants, des pleurs, des rires et des murmures, je rends grâce à Dieu qui est mon Dieu.*[371]

En nous servant donc de cette méthode Foucaldienne, en utilisant les clefs qu'il nous laisse, nous allons essayer d'interroger certaines pratiques qui n'ont pas été traitées par Foucault qu'au sein du christianisme, nous allons chercher si ces clefs de Foucault nous permettent d'accéder à ces portes verrouillées par l'histoire de cette religion(l'islam) et par toutes les interprétations qui n'ont fait que couvrir de poussière ce qui pourrait pourtant nous apparaître comme une fenêtre nous permettant de lire les événements du présent. Il ne s'agit cependant pas d'une démarche historique ou chronologique, mais sous forme de méthode archéologique et généalogique, nous faisons un arrêt précis sur certains événements qui ont conduit au déroulement religieux «hic et nunc».

Nous verrons d'une part **La naissance de la communauté: la constitution libidinale d'une masse**.
Nous évoquerons ainsi ce que nous appellerons cette «**nuit brisée où rien n'a eu lieu que le lieu»**.
Nous essaierons de comprendre aussi l**a crise des subjectivités en islam** en évoquant l'«**inquiétante étrangeté du corps», l'illusion religieuse, la peur de devenir un soi inauthentique pour déduire un processus agonisant des subjectivités**.
En évoquant des **exemples de contre-conduite**s qui sont nés dans l'espace et qui ont été projetés hors-espace, nous citerons **le retour éternel du spectre d'Averroès** et **l'axiome psychanalytique de l'altérité dan la pensée d'Ibn Arabi**, sans forcément

371 F.Nietzsche, *Ainsi Parlait Zarathoustra*, éd. Flammarion, 1996.

fermer le champ de contre-conduites nettement présent au moins du IX ès au XIV ès.

Nous tenterons enfin d'analyser **les enjeux politico-religieux dans l'espace actuel**.

Nous pouvons ainsi parler de **contre-conduites au sein de l'islam**, dans la mesure où ces événements ont bouleversé, ont transformé le cours du processus initial qui a commencé avec le prophète et qui a pris fin à sa mort.

De ce point de vue, la mort du prophète est considérée comme un événement marquant qui va modifier, transformer la facette initiale de cette religion et donner naissance à tous les conflits qui en émanent. Mais cela ne veut pas dire qu'il n'existait aucun conflit pendant la vie du prophète, c'est parce que les nouveaux conflits qui ont commencé avec le départ du prophète, vont être particulièrement cruciaux dans la suite du parcours, en dessinant le visage actuel de cette religion.

à croire Héla Ouardi, dans une sérieuse recherche sur la vie du prophète dans un livre intitulé *Les derniers jours de Muhammad*[372], l'implosion ou la contestation du pouvoir pris par le prophète ne date pas de la fin de sa vie, mais cela a déjà commencé de son vivant. Elle situe cette implosion au moment de la défaite de *Mo'ta* contre les byzantins, *«défaite qui a sérieusement ébranlé le prestige du prophète: taillés en pièces par les Rûm, les musulmans ont dû remettre en cause de soldats invulnérables de Dieu*»[373]

Il s'agit donc de quelque chose comme une prise de conscience d'apprendre que Dieu ne soutient pas particulièrement les «soldats de l'islam» comme on a toujours essayé de croire. C'est à partir du moment où le «sacre du sacré»est désormais profané par cette défaite qui n'est pas digne de ces adeptes d'une religion, privilégiée, préférée de Dieu[374] . La question timidement posée dans la tête de ces adeptes: où est donc Dieu et pourquoi il n'est pas venu à notre aide pour gagner la guerre? Cet élément et d'autres peuvent représenter une sorte de rupture qui va mettre fin à

372 Héla Ouardi, *les derniers jours de Muhammad. Éditions* Albin Michel, 2016.

373 Ibid.p.231.

374 *«vous étiez la meilleure oumma, communauté qu'on ait fait surgir pour les hommes».sourate al-Imran, 110.*

cette nouvelle religion lors de la mort du prophète. La religion musulmane, originelle qui est née avec le prophète est donc, selon plusieurs éléments historiques et plu

sieurs recherches, morte aussi avec le prophète. Cette fin est aussi exprimée par le prophète lui-même dans son dernier discours d''Adieu et même par le coran, car le mot «fin» selon Héla Ouardi peut désigner à la fois une dimension eschatologique et la mission du prophète. La mort du prophète désigne donc une rupture, au sens de «césure» entre une dimension originelle du religieux née et morte avec le prophète et une autre dimension concernant le processus politico-religieux qui va suivre:

> *La mort de Muhammad est un lieu historique névralgique, situé sur le fil mince qui sépare la fin de l'accomplissement. Il s'agit du moment décisif de la relève où la fin de la prophétie a constitué paradoxalement un instant inaugural: celui de l'avènement d'une religion. Tout se passe comme si l'islam n'avait pu émerger qu'après la disparition physique de son prophète. Ce paradoxe nous pousse à nous interroger sur les liens véritables qui existent entre la religion qu'on appelle «islam» et la prédication initiale de Muhammad».*[375]

Avec la mort du prophète, un moment fondateur qui va donner naissance à une nouvelle religion confrontée à l'épreuve de sa propre épreuve «*d'autant plus périlleuse que Muhammad n'a laissé aucune institution de nature politique, aucun document de quelque nature que ce soit pour servir de point de départ à une structure politique ou théologique même embryonnaire*»[376]

L'a-t-il donc fait délibérément? Pourquoi cette volonté de ne laisser aucune trace institutionnelle et directive pour la conduite des gens? S'agit-il d'une prise de conscience de la situation fragmentaire de ce qui allait suivre? Pourquoi ne pas avoir donné des directives pour pouvoir sauver cette religion qui lui tenait à cœur? Sa mission se voyait-elle achevée avec la fin de la prophétie et le début d'une autre époque de la religion?

Toutes ces interrogations et d'autres ne font que compliquer la tâche de ce qui allait suivre, car au-delà de l'autorité du maître disparu, l'islam devait donc se réinventer ou peut-être même s'inventer. Deux hommes ont alors joué un rôle de premier plan: Abu Bakr et Umar, qui ont dû improviser et instaurer une institution politique inédite basée sur l'idée de se substituer au prophète: le califat. Celui-ci nourrit en-

375 Ibid.p.232.

376 Ibid.p. 233

core l'imaginaire collectif musulman qui le conçoit comme une institution politique infaillible; on pourrait même affirmer que l'attachement des musulmans au califat encore de nos jours s'explique par le fait que la création de ce régime coïncide avec la naissance véritable de l'islam, du moins avec son entrée dans l'Histoire.[377]

Avec l'apparition de ces deux figures des deux premiers califes, Abu Bakr et Umar, une nouvelle religion va naître de ses cendres enterrées avec la figure du prophète, depuis son agonie, à ses obsèques, au seul et unique fragment du coran prétendu mangé par une chèvre, alors qu'il a été volontairement caché ou détruit. Nous allons donc avoir le verdict de cette réunion qui se préparait hors-espace au moment où le prophète supposé «empoisonné» par plusieurs hypothèses de recherches sur sa vie, au moment d'agonie, un épisode, celui de la *Saqifa*, va tracer les contours de cette nouvelle religion post-prophète, conduite par deux figures emblématiques: Abi-Bakr et Umar:

> *Après la mort du prophète, Abu-Bakr et Umar feront ainsi une entrée décisive sur la scène de l'histoire. Ne sont-ils pas finalement les fondateurs véritables d'une nouvelle religion qu'ils doivent reconstruire sur les ruines d'une croyance primitive qui s'est effondrée brusquement à l'instant même où Muhammad est mort? Ce geste fondateur sera mis en scène dans le huis-clos dans la Saqifa de banu Saida, véritable tragédie classique respectant l'unité de temps, de lieu et d'action et à l'issue de laquelle germera dans la douleur le noyau du premier État islamique».*[378]

Héla Ouardi ajoute:

> *Souvent, les hommes appelés à jouer un rôle décisif dans l'histoire ne savent pas qu'ils portent en eux un destin collectif. Les compagnons de Muhammad réunis dans la Saqifa des banu saïda n'imaginent pas que ce jour-là ils sont sur le point de jeter les bases d'un conflit qui dure depuis quatorze siècles».*[379]

À partir de plusieurs éléments faisant l'objet de plusieurs recherches sur la fin tragique de Muhammad[380], on peut dire que mis à part tous les récits qui se

377 Ibid.p.233.

378 Ibid.p.234-235.

379 Ibid.235.

380 Sources musulmanes et non musulmanes(littérature médiévale, témoignages, etc): la vita Mahumeti(Embricon De Mayence); *Dei gesta per Francos,* fable, m.1124 (Guibert de Nogent); *la chanson de Roland*: «*E Muhamet enz en un fosset butent/ e porc c chen le mordent e defulen*t ; les chroniques de l'évêque Sebéos et Jacob d'Edesse; ouvrage de Robert G.Hoyland; Thomas Le Presbytre; *la doctrina Jacobi*, etc.

trament autour de cette mort survenue subitement, d'où l'hypothèse de l'empoisonnement, cet événement peut être considéré comme un élément fondateur, un facteur suite auquel des événements vont avoir lieu et vont détourner complètement le visage initial et originel de cette croyance et de cet avènement de la prophétie.

Cet événement est à la fois fondateur pour la suite des événements, mais il plonge aussi en doute les premières générations de musulmans, «*pour qui le prophète n'était probablement pas l'objet d'un culte sacré. Pour s'en convaincre, il suffit d'observer le traitement subi par ses descendants directs qui sont tous morts assassinés ou dans des conditions obscures. Cette subversion originelle serait restée enfouie dans l'inconscient collectif des musulmans* et expliquerait peut-être, comme dans un retour d'un refoulé, l'obsession du blasphème chez les musulmans aujourd'hui. «C*'est sans doute ce sentiment de culpabilité fortement implanté dans l'impensé historique des musulmans qui serait derrière le déchaînement passionnel que suscite aujourd'hui la moindre atteinte à l'image de Muhammad*»[381].

Par conséquent et selon plusieurs recherches, le culte du prophète Muhammad n'a pas été souligné dans les traces écrites de l'histoire de l'Islam. Et ce n'est que pendant l'époque des Omeyyades (661-750), avec le règne de Abdel-Malik, que le gouverneur de l'Irak à cette époque (Al-HAJJAJ Ibn Youssef[382]) a ordonné la constitution définitive du corpus coranique en imposant un codex unique. Et c'est donc à partir de la fixation du texte du Coran qu'on allait avoir le culte de Muhammad, qui était visiblement lié à la légitimation et à l'affirmation du nouveau pouvoir politique[383].

Comment donc expliquer cette longue absence, cette ignorance volontaire de la prophétie mohammadienne dans l'histoire de l'islam qui a suivi la mort du prophète? Et pourquoi ce retour à ce culte du prophète depuis les Omeyyades jusqu'à notre époque? S'agit-il de procéder volontairement à effacer les traces de Mahomet de la mémoire collective dans la période qui a suivi sa mort?Et

381 Ibid.

382 Voir Alfred-Louis De Primare, «*Abd-el Malik Ibn Marwan et le processus de la constitution du coran,,* éd, Berlin, Hans Schiler, 2005.p.179-211.

383 Abdessalem Cheddadi, *les Arabes et l'appropriation de l'histoire*.

comment expliquer «ce retour sur un début», une conduite depuis les Omeyyades, comme une tentative de faire renaître, de faire revivre, un passé déjà lointain?

Pour tenter de répondre à ces questions, nous invoquerons ces mouvements de résistance qui ont fonctionné comme des catalyseurs ou des «dissidences».

On peut résumer ces mouvements de contre-conduite, si on emprunte ce concept à Foucault, en quelques manifestations exhaustives, si on ne retient que celles qui nous intéressent et qui peuvent bien expliquer les événements du présent:

V- 1- La naissance de la communauté: la constitution libidinale d'une masse

Le premier pacte qui a donné naissance à la première communauté musulmane est celui de Yathreb en 622, suite auquel les médinois se sont formés autour du prophète afin de le protéger des mecquois qui n'ont pas adhéré à cette nouvelle religion prêchée par Mohammed. Mais d'une position défensive visant la protection du prophète, cette communauté adopte une position offensive, surtout suite à la victoire acquise contre les mecquois en 624, appelée «Ghazwat Badr», malgré leur infériorité numérique, les médinois réussissent à vaincre les mecquois et d'une communauté religieuse, on passe à une communauté politico-religieuse. Plusieurs mecquois ont vu en cette victoire des médinois, en dépit de leur infériorité numérique, un signe de véracité et de sincérité qui leur vaut une protection divine, et ont fini par s'allier à cette communauté. Le prophète accorde son amnistie aux habitants de la Mecque en 629 suite à des négociations avec leur chef Abou Sofiane et islamise le sanctuaire mecquois. La communauté islamique étend son territoire et son autorité tout en diffusant la nouvelle religion; c'est la genèse d'un véritable État. Le prophète a joué un rôle important, car il ne doit pas seulement diffuser le message de l'islam, mais aussi veiller au respect de ses différentes prescriptions. Les territoires conquis vont payer un impôt appelé «*sadaqa*», symbole de soumission. Le centre religieux et politique de cet État était la maison du prophète à Médine qui deviendra après la première mosquée.

L'effritement et la fragmentation de cette communauté va commencer lors de la mort du prophète, et déjà depuis la défaite de *Mo'ta* en 629 et l'épreuve af-

fligeante de la campagne de *Tabûk* en 631, qui contribuent à l'affaiblissement de l'autorité du prophète, qui devient, à cause de ses initiatives téméraires, l'objet de critiques au sein même de sa communauté. Les dernières entreprises militaires du prophètes qui n'ont pas été couronnées de succès, constituent un tournant dans la suite des événements, renforcés par une épreuve personnelle à son retour de Tabûk, quand le prophète perdait son fils Ibrahim âgé de 20 mois.

À la surprise de sa famille et de ses compagnons, et après la mort de son fils unique Ibrahim, Muhammad a gelé ses grands projets, de l'affrontement avec Byzance à la conquête de Jérusalem, et il s'est retiré progressivement de la vie politique. Il décide d'aller à la Mecque début Mars de l'an 632, ce sera son dernier pèlerinage, appelé aussi l*e pèlerinage de l'adieu*. Arrivé sur place, la foule inouïe est due à la présence du prophète et c'est ce qui correspond à l'idée d'un parachèvement de la religion, confirmée par un verset du Coran: *«aujourd'hui, j'ai parachevé pour vous votre religion, je vous ai comblé de mes faveurs et de ma grâce*»[384] et le célèbre discours du prophète[i] qui contient cette même phrase qui est une partie du verset inspiré sur le Mont de Arafat: *«En ce jour, j'ai parachevé pour vous votre religion*». Ce discours, malgré les différentes versions, comporte des thèmes récurrents autour du social, de l'éthique, du rituel, comme le sang et les biens, les femmes, le Livre de Dieu, la sunna et la fraternité entre musulmans. Plusieurs thèmes présentent des recoupements avec le Coran. Et c'est là qu'on s'aperçoit comme le rappelle Héla Ouardi que «la *parole de Dieu et de son prophète se confondent dans une intersection où l'énonciation humaine et l'énonciation divine ne font plus qu'une...*»[385].

L'accomplissement de la religion qui suscite la satisfaction du prophète et des musulmans aurait été lu par le deuxième calife Omar comme une diminution, car pour lui, une chose arrivée à son achèvement, elle arrive de la même façon à sa fin. On raconte même chez les chiites que cette décision du prophète de se retirer de la vie politique est une façon de donner le flambeau à Ali(4ème calife) et c'est d'ailleurs pour cette raison qu'ils avancent une tentative des autres compagnons d'assassiner le prophète pour barrer la route à Ali.[386] Mais ce qui

384 Coran, v,3, traduction Malek Chabel.

385 Héla Ouardi, *les derniers jours de Muhammad,p.53.*

est certain, c'est qu'au retour du prophète, une machine pour le succéder s'est mise en route, surtout quand on apprend sa maladie subite et soudaine:

> *Durant sa maladie, la désobéissance des compagnons de Muhammad n'est pas l'unique signe du déclin de son autorité. Allongé sur son lit qu'il ne quitte plus que pour aller prier à la mosquée, Muhammad reçoit de mauvaises nouvelles qui lui parviennent de quelques contrées de l'Arabie où les faux prophètes commencent à réunir de nombreux adeptes et menacent l'unité de la l'umma (…) contrairement aux compagnons, uniquement préoccupés par la question de la succession, ces derniers contestent radicalement l'autorité de Muhammad et réfutent le principe même de sa prophétie*.[387]

Cette menace est prise au sérieux par le premier calife Abu Bakr, qui a mené contre eux des guerres sanglantes appelées les 'guerres d'apostasie'. Et ce mouvement de faux prophètes se propage un peu partout dans toute l'Arabie. Certains ont même écrit des lettres au prophète Muhammad lui proposant un partage équitable de la péninsule et sont d'une éloquence forte qu'ils ont pu convaincre les adeptes. L'un d'entre eux propose même un islam plus permissif qui dispense ses adeptes de l'obligation de la prière et du jeûne et rend licite le vin entre autres. La **dissidence** de ces mouvements est plus que religieuse et politique et elle menace le coeur même du pouvoir de Muhammad. Campant pas loin de Médine, ils guettent la mort du prophète pour faire un assaut et prendre le pouvoir. Ces mouvements ont certes profité des défaites de Muhammad contre les byzantins pour se rebeller contre son pouvoir religieux et politique. Une bonne partie des arabes se convertit à l'islam pour des motifs économiques, pour ne pas payer la *jizya* (taxe imposée aux non musulmans) et à la mort du prophète, un grand nombre d'entre eux ne veut plus payer la *zâkât* (aumône légale). Ces mouvements de sédition n'ont pas attendu la mort du prophète, car de son vivant, il était déjà confronté à ces désobéissances. Cela nuance que le prophète n'a pas laissé une religion achevée et un État rayonnant sur toute l'Arabie, comme l'indiquent certains critiques. Pourtant, cela n'empêche que l'homme a réussi à imposer un nouvel ordre politique à une grande partie de la péninsule, alors qu'avant lui, on avait vainement tenté de le faire, mais sans succès. Muhammad, lui, a compris que pour dépasser le carac-

386 Les chiites parlent même d'un pacte signé par les autres compagnons du prophète qu'ils intitulent le 'feuillet maudit'(Abu Bakr, Ümar, Abu Ubaydah Ibn Al-jarra, Muadh Ibn Jabal, Salim Ibn Habiba réunis apparemment dans la maison d'Abu Bakr).

387 Ibid.p.74.

tère instable et éparpillé de la bédouinité, la force seule ne suffisait pas, il fallait un 'levier moral', un message mobilisateur[388], comme celui de l'islam.

*l'épisode de la mort du prophète et avant sa mort, pendant ses derniers jours constitue aussi un épisode à la fois de controverse et un élément important qui va jouer un rôle décisif dans la suite des événements. Déjà les causes de sa mort incriminée, car certains avancent même un empoisonnement, comme une cause de sa mort qui a surgi de façon inattendue, sans aucun signalement d'une maladie quelconque que le prophète a connue auparavant.

Pendant ses derniers jours, plusieurs événements rapportés, parfois contradictoires, divergents mais qui convergent tous vers **une volonté forte de gommer les derniers désirs du prophète**. Ainsi, les multiples disputes à son chevet, la contrariété de son envie de rédiger un testament, sa solitude ou presque pendant ses dernières minutes, le manuscrit original prétendu dévoré par une chèvre, alors qu'il se trouvait caché sous le lit du prophète. Tous ces récits qui reviennent sur les derniers jours du prophète orientent nos regards vers un problème majeur: le refoulé de cette communauté constitué d'un vide, de l'amnésie, de la mémoire sélective et des problèmes liés à l'écriture. Ce problème que Héla Ouardi résume bien dans son livre *Les Derniers Jours De Muhammad:*

> *Comme aucun document datant des premiers temps de la religion naissante ne nous est parvenu, le motif du texte manqué et celui de l'oubli dans les derniers jours du prophète reflètent comme en miroir la situation de l'historiographie musulmane elle-même qui s'est formée sur la périphérie du trou noir laissé par le texte absent: au lieu de dissimuler la béance, l'édifice aussi immense que tardif de la Tradition ne fait qu'accentuer les contours de ce vide sidéral laissé par les textes introuvables et les trous de mémoire. Accrochée à des chaînes de transmission aussi évanescentes que des cordes de fumée-mais ô combien résistantes-, la tradition islamique est comme en apesanteur, suspendue dans le vide, à l'image du cercueil flottant de Muhammad. c'est de cet équilibre instable qu'elle tire sa force et aussi son 'insoutenable légèreté'.*[389]

L'état du prophète lors de sa maladie est semblable à celui décrit lors de ces nuits 'brisées' quand il était au bout de l'abîme pour recevoir la parole de Dieu par l'intermédiaire de l'ange Gabriel; fièvre, frissons, forte chaleur, des migraines insupportables. Son état physique détérioré, il perd l'autorité sur ses

388 Ibid.p.76.

389 Hela Ouardi, *les derniers jours de Muhammad*, p.145-146. éd.Albin Michel,2016.

proches, ses compagnons et ces insurgés qui guettent sa mort. La question est de savoir, si ces récits sont exacts, comment les musulmans acceptent de se conduire ainsi en la présence de leur 'prophète'? Aujourd'hui, le fait même de prononcer son nom et nous avons des voix qui le bénissent en un chœur, une soumission totale à ce qui est supposé être dit par le prophète, une guerre déclarée et des meurtres à celui qui lui prête une image quelconque, une image humaine, surtout si elle est péjorative. Comment expliquer cette attitude des musulmans qui désacralisent le prophète en sa présence et d'autres qui le sacralisent, alors qu'ils ne le connaissent même pas?

Dans tous les cas et à croire ces récits qui nous viennent du siècle du prophète, plusieurs événements et séditions contredisent certes ce qui a toujours été pensé par la communauté musulmane; les proches du prophète ainsi que ses compagnons n'ont toujours pas eu cette attitude exemplaire décrite dans l'histoire de l'islam et le prophète lui-même avait ses faiblesses comme n'importe quel homme qui prend un double pouvoir politico-religieux. Malgré cette image qu'on soigne de façon très apologétique, l'islam et dès ses origines ne fait pas l'exception par rapport aux deux autres religions monothéistes. Beaucoup de zones d'ombre trament sur l'islam depuis le récit de ses origines. On a l'impression que plusieurs épisodes ont été gommés volontairement, car comment expliquer la récurrence des récits qui confirme chaque fois l'existence du manuscrit original du Coran et qui n'a jamais vu le jour? Pourquoi avoir refusé au prophète d'accoucher par écrit son dernier testament juste avant sa mort? Pourquoi les quraychites ne reconnaissent pas la prophétie de Muhammad et l'obligent à signer les pactes de paix[390] en tant qu'homme d'État et non en tant que chef spirituel?

À maintes reprises, on évoque ces disputes au chevet du prophète comme des signes d'effritement et certains récits rapportent même que Muhammad, furieux et contrarié par ses proches et ses compagnons, qui refusent de lui donner de quoi écrire son dernier testament tout en se disputant à son chevet (les uns pour et les autres contre), il perd patience et les congédie tous: *«levez-*

390 Le pacte ou l'accord de *Hudaybiya* signé en 628 entre les quraychites et Muhammad est considéré comme le premier document laïque dans l'histoire de l'islam, car Muhammad renonçant à sa qualité d'«envoyé de Dieu» et signe le Traité en tant qu'homme d'État et non en tant que chef spirituel. c'est «la plus belle conquête de l'islam» disait Waqidi, qui a fait gagner plus de convertis que n'importe quelle victoire militaire. Cité par Héla Ouardi, p.136.

vous! Hors de ma vue», disait-il. Puis il ajoute: «*laissez-moi, la souffrance de ma maladie m'est plus supportable que ce que vous me faites subir!»*. dans la version chiite, il dit même: *«je vois que vous me désobéissez alors que je suis encore vivant, que ferez-vous donc quand je serai mort?(…) vous serez humiliés après moi. Vous serez malmenés après moi*».[391]

*L'épisode de ce testament non écrit par empêchement soulève plusieurs zones d'ombre qui fonctionnent comme des actes manqués; le statut de l'écriture dans les premiers temps de l'islam, le supposé illettrisme de Muhammad, puisqu'il évoquait déjà les outils qu'il demandait qu'on lui apporte(les ossements et l'encrier), il a donc l'habitude d'écrire, il a entretenu plusieurs correspondances diplomatiques et donnait souvent des recommandations écrites aux chefs militaires qu'il envoyait en expédition. Dans certains hadiths, on voit même le prophète expliquer aux musulmans la question philosophique de la fatalité et de l'espoir en leur dessinant une figure géométrique, composée d'un carré et de plusieurs traits, une sorte d'allégorie de la condition humaine. Il est donc curieux qu'aucun document d'un homme de l'écrit n'ait survécu.[392]

Ainsi, le testament non écrit, la disparition bizarre de ce feuillet qui se trouvait dans le fourreau du sabre du prophète, récupéré par Ali, ces amnésies récurrentes, jouent tous comme un refoulé et sont *«les symptômes révélateurs de la relation problématique que l'islam entretient avec l'écriture et la mémoire*».

Quant à cet *épisode du califat qui se déroulait déjà depuis un moment, pendant les derniers jours du prophète et surtout depuis son dernier sermon du pèlerinage, les compagnons se réunissent à la Saqifa pour préparer la succession du premier calife Abu Bakr et apparemment barrer la route au quatrième calife Ali, resté lui au chevet de son cousin Muhammad jusqu'à son dernier souffle, selon les récits chiites. Les deux premiers califes, Abu Bakr et Ûmar comprennent qu'il faut immédiatement créer une institution politique de substitution pour maintenir l'islam qui risque tout simplement de disparaître à la disparition de son prophète. Cette idée du califat fonctionnera pendant environ treize siècles et nourrit encore aujourd'hui d'une manière avouée ou implicite l'imaginaire politique des musulmans:

391 *Tabaqat*, Bukhari, Ibn Hanbal Musnid, cité par Héla Ouardi, p.138.

392 Héla Ouardi, ibid.p.145.

> *L'imaginaire eschatologique associé à l'avènement de l'islam correspond à une croyance primitive qui a ensuite été ensevelie sous les couches successives d'écriture de l'Histoire. Toutefois, les hadiths et le coran, tels des palimpsestes, en ont gardé trace, qui resurgit quand on se penche sur ce moment décisif qu'est la mort du prophète.*[393]

Abu Bakr est devenu premier calife grâce à sa mémoire puissante, il se souvient de tout ce que le prophète avait dit (et même de tout ce qu'il n'avait pas dit), il était le compagnon sincère, l'ami fidèle, al-*siddik*, il a obtenu le pouvoir, car il s'est souvenu de tout, dans ce moment critique de la religion naissante. Quant aux hachémites(la famille du prophète dont Ali et les chiites) ont perdu le pouvoir à cause d'une mémoire défaillante, illustrée par l'oubli symptomatique d'Ibn Abbas (le cousin du prophète), qui ne se souvient plus du troisième commandement donné par Muhammad durant son agonie(il ne se souvient que de deux). Ainsi, «*la mémoire vive du compagnon triomphant de l'amnésie du cousin, voilà comment le califat est arrivé aux mains d'Abu Bakr*»:

> *Le coup de génie du premier calife est ainsi d'avoir compris avant les autres que l'emprise sur la mémoire collective est la pierre angulaire de l'exercice du pouvoir: le contrôle du coran et des dits du prophète constituera, des siècles durant, un outil imparable de domination et de légitimation de l'autorité. Tous les successeurs du premier calife retiendront cette leçon. Abu Bakr, assisté par Ûmar, a fait preuve d'un doigté et d'un savoir politiques comparables à ceux du maître qui venait de disparaître(…) Abu Bakr et Ûmar seraient-ils finalement les véritables fondateurs de l'islam? Après la mort du prophète, au moment où son œuvre à peine ébauchée est sur le point de s'effondrer, Abu Bakr et Ûmar ont arrêté la défection des tribus arabes retombées dans l'incrédulité. C'est grâce à eux que l'islam plus tard a connu son essor et son expansion: sorti de ses frontières géographiques, il a cessé d'être la religion des seuls arabes pour acquérir une dimension universelle (…) aujourd'hui, depuis leurs tombes voisines de celle de Muhammad, les deux hommes forment avec le prophète comme une sorte de trinité, continuent à diriger un pan entier de l'humanité.*[394]

Dans la reconstitution du 'puzzle', on remarque pourtant bien qu'il y a des événements marquants et insistants,qui ne cessent de se présenter comme une évidence mais que la mémoire délaisse ou ignore délibérément. Ces événements qui auraient joué comme des contre-conduites ou au moins qui auraient contribué à un bouleversement et du récit de l'islam, et du présent de l'islam. Nous pouvons retenir ceux qui nous paraissent comme les plus décisifs et incontournables; *l'épisode de la naissance de l'islam avec le prophète Muham-

393 Ibid. p.223.

394 Héla Ouardi, ibid.p.224-225.

mad et ce récit de cette nuit où il était au bord de l'abîme, *la naissance de la communauté et la constitution libidinale des masses, *la défaite de Mo'ta et le discours de l'adieu du prophète, *les derniers jours du prophète et l'épisode politique de la Saqifa, *le califat et la volonté de faire table rase (au moins au début) des origines prophétiques de l'islam, *les débuts de la reconstitution du puzzle et l'écriture du Coran, un siècle plus tard, *l'épisode politique des abbassides et le retour aux origines de l'islam.

Ce qui fait le lien entre tous ces événements, une écriture historique qui est basée nécessairement sur la volonté de ne retenir que ce qui est de façon sélective valorise l'épopée islamique, sans prendre en considération d'autres versions critiques qui contribuent pourtant à illuminer certaines zones d'ombre qui fonctionnent comme des 'trous noirs' laissés suspendus mais susceptibles d'absorber ce qui est présenté comme récit véridique.

Et pourtant, rien à retenir et à considérer comme réellement authentique pour un chercheur qui tâtonne, aveuglé par la poussière des récits explosifs et divers, mais sans aucune assise claire qui s'appuie sur l'origine des origines, perdue, déchirée, oubliée, cachée,non recopiée, etc. Car, le texte même officiel, présenté comme 'l'origine des origines' a été écrit un siècle plus tard. Pourquoi avoir attendu un siècle pour transcrire l'original du Texte? Est-ce vraiment l'original du Texte? Pourquoi cette pénombre totale qui entoure la naissance de l'islam, alors que le prophète lui-même aurait été un homme de l'écrit et non analphabète comme le racontent certains traditionalistes? Toutes ces questions ignorées par l'esprit communautaire, mais qui sont bien présentes dans l'esprit de chacun. Il est certes étonnant qu'aucun manuscrit, aucun écrit du vivant du prophète n'a été transcrit, aucune transcription d'un verset coranique, etc. Et même le corpus des hadiths (Sunna) a été réuni seulement sous le règne des Abbassides (IX ès), d'autant plus que les premières biographies[395](*Sirâ*, conduite, batailles) du prophète ont fini par avoir une valeur exégétique et hagiographique parallèlement avec l'exégèse et le culte de Muhammad par les musulmans.

395 Les premiers récits et l'historiographie du prophète datent du VIII ès et venant de quelques clercs musulmans(livre de Saqifa) ou les lettres rédigées par Urwa Ibn Zubayr et son disciple al-Zuhri (74) à la demande du clife des omeyyades Abd-Al-Malik(685-705), mais aucune trace de ces lettres alors que le papyrus ne devait pas manquer.

Ainsi, comme le précise Héla Ouardi dans un récit critique élaboré des *derniers jours du prophète*, les sources principales de la tradition musulmane présentent une grande difficulté et un défi pour l'historien, dans la mesure, du fait de leur rédaction tardive (un siècle après la mort du prophète), mais aussi parce qu'elles recèlent des caractéristiques littéraires particulières qui rendent leur lecture laborieuse; des récits discontinus et entrecoupés par une nouvelle narration ou une variante du même épisode. Les limites de ces récits critiquées par des islamologues, comme Ignaz Golziher[396] ont contribué à plusieurs thèses révisionnistes de ces récits, afin d'extraire l'histoire de l'islam de l'emprise du dogme religieux et d'une vision exclusivement apologétique.

Cependant le regard critique venant de l'autre rive(occident) est souvent perçu comme une 'attaque' à l'islam et les musulmans préfèrent mettre en doute les intentions des savants occidentaux plutôt que s'interroger sur les fondements de leur propre histoire. Nous l'avons vu avec leur réaction même vis-à-vis de quelqu'un qui fait partie d'eux et qui a lancé un débat d'une grande importance, et pourtant ils l'ont refusé et ont brûlé ses livres(Averroès).

Rejetant en bloc toute vision critique de leur histoire, les biographies de Muhammad étaient toujours à dimension apologétique dominante et sans aucune distance. Elles tentent seulement de forger des mythes et d'établir des vérités immuables, afin de fonder une histoire sacralisée, une histoire du salut intouchable:

> *Ainsi, à chaque fois qu'on tente d'écrire sur la vie du prophète, on est confronté à un dilemme clairement résumé par Harald Motzki: on ne peut pas écrire une biographie de Muhammad sans être accusé de faire un usage critique des sources de la tradition; en même temps, dès qu'on commence un travail critique sur les sources musulmanes, il devient impossible d'écrire une seule ligne sur la biographie du prophète.*[397]

Ce qui conduit des historiens comme Jacqueline Chabbi[398] à faire des constats désespérés et à affirmer que la biographie du prophète semble tout simplement 'impossible'. Héla Ouardi ajoute que John Wansbrough[399] pense que cette

396 Spécialiste hongrois de l'islam (1850-1921), considéré comme l'un des pères de l'orientalisme scientifique.

397 Héla Ouardi, *les derniers jours du prophète,* p.250. éd.Albin Michel,2016.

398 Historienne et professeure des études arabes à Paris VIII, née en 1943. elle travaille sur l'histoire du monde musulman médiéval.

‘impossibilité’ ne vient pas du manque d’informations mais du fait que l’histoire relatée dans la tradition est elle-même une construction.

Cette confusion chez les biographes ne s’inscrit pas forcément dans un but de falsifier l’histoire, mais elle est souvent dictée par le contexte politique et idéologique de chaque époque. Il s’agit pour eux de «*produire un passé convaincant donnant du sens à un présent transformé*»[400]. Ce qui s’est passé par exemple lors de la réinstallation du califat à Bagdad (IX et X ès), vise à établir une version canonique et officielle de l’histoire, c’est un processus de réécriture-appropriation du passé similaire à celui qui avait marqué par exemple l’imaginaire politique des civilisations antiques mis en évidence dans les travaux de l’égyptologue Jan Assman[401]. Les Omeyyades,selon Abdessalam Cheddadi[402], voulaient créer un passé nouveau qui les présente comme les dépositaires d’un héritage culturel et religieux. Ainsi, dans cette glorification du prophète, de sa famille et de son entourage, devenu plus tard un objet de culte vénéré, a en réalité un enjeu politique déterminant dans la légitimation de l’autorité. Il s’agit de *«fonder une ‘fiction véridique’ susceptible de consolider le régime en place et de barrer la route d’une manière préventive à toutes les voix dissonantes qui auraient quelque prétention au pouvoir*».[403]

Les ouvrages de la Tradition sont rédigés dans le contexte des guerres civiles qui déchirent la communauté musulmane[404] et la recension du Coran lui-même n’est pas exclue de cette dynamique: la compilation ordonnée par le troisième Calife Othman Ibn Affan, n’est pas seulement dictée par des raisons grammati-

---

399 *John Edward Wansbrough (1928-2002) est un historien américain qui a enseigné à l'École des études orientales et africaines de l'université de Londres. Il s’est particulièrement attaché à la critique des conceptions traditionnelles sur les origines de l'islam.*

400 Antoine Borrut, ‘*la fabrique de l’histoire et de la tradition islamiques’, écriture de l’histoire et processus de canonisation dans les premiers siècles de l’islam, Revue des mondes musulmans et de la méditerranée,* n°129,2011,p.17-30 et 18.

401 Jan Assman, la Mémoire culturelle, écriture, souvenir et imaginaire politique dans les civilisations antiques, Paris, Aubier, 2010.

402 Abdessalam Cheddadi, les Arabes et l’appropriation de l’histoire, op.cit, p.313-315.

403 Héla Ouardi, *les derniers jours du prophète,* p.251.

404 Mohamed Ali- Amir-Moezzi, *le Coran silencieux et le Coran parlant*, op.cit.

cales mais par des visées politiques dans le but de mettre en échec les ambitions de Ali(4ème calife):

> *Depuis quelques années, la critique historique des sources musulmanes a cessé de se focaliser sur la recherche de 'ce qui est arrivé réellement' pour rejoindre l'analyse de 'l'intention des auteurs'. Cette méthode féconde permet de mettre en lumière les modes d'élaboration des textes de la Tradition qui avaient une autre fonction que de rendre compte au plus près des faits du passé. Cette nouvelle tendance a donné naissance à des ouvrages de la plus grande richesse qui dépassent la dichotomie du 'vrai' et du 'faux' pour s'interroger sur les mécanismes de production des textes.*[405]

> *«Nous sommes toujours sous le coup de quelque récit», constatait Jean François Lyotard dans ses instructions païennes. Les auteurs de la Tradition musulmane sont comme les païens dont parle le philosophe: «ils ne s'interrogent pas sur la conformité du récit à son objet, ils savent que les références sont organisées par les mots et que les dieux n'en sont pas les garants». Dès lors, la question n'est plus pour nous de savoir ce qui s'est vraiment passé(on ne le saura jamais); comme Michel Foucault l'explique dans son analyse de ceci n'est pas une pipe de Magritte, nous tournons notre attention de l'objet évasif pour nous concentrer sur sa représentation.*[406]

D'autant plus qu'on ignore tout de la vie d'Abul-Qacim(le premier prénom de Muhammad) avant sa prédication, période qui correspondrait à une quarantaine d'années, soit les deux tiers de son existence. Mais l'historien qui se penche sur la vie du prophète remarque aussitôt le déséquilibre flagrant entre la quantité prodigieuse d'informations et de récits sur la vie de Muhammad à partir de la révélation et la rareté des renseignements concernant sa vie antérieure, qui aurait été pourtant décisive dans la genèse de l'islam. Le retour vers cette période préprophétique s'avère au contraire important dans la reconstitution des filiations qui existent entre l'islam et les doctrines judéo-chrétiennes présentes en Arabie au VIIès. En dépit de la pertinence de cette période, très peu, mais presque aucune information n'apparaît dans la reconstitution du récit de l'islam. Est-ce volontaire? Encore une fois, on est confronté à des trous de mémoire volontaires qui reviennent comme un refoulé, comme cet assassinat de ses deux petits fils(Hassan et Hussein, les enfants du quatrième calife Ali), qui pourrait être lu aussi comme une mise à mort symbolique du prophète.

Nous avons donc, durant ces événements majeurs relatés en tant que tels dans le récit de l'islam, comme une volonté de tout faire de diversifier les fragments

405 Héla Ouardi, ibid.p.253.

406 Héla Ouardi, ibid.p.253.

pour masquer encore plus cette période, pour la camoufler et la rendre opaque en changeant les versions, elle devient par la même mythique, mystérieuse et sacrée dans la mémoire collective présente des musulmans. C'est ce qui ressemble complètement à un mythe qui débute avec un récit unique et clair et durant les générations, une version nouvelle s'ajoute chaque fois et complète l'ancienne, jusqu'à masquer complètement la version primitive des origines. C'est d'ailleurs un des facteurs qui rendent l'islam plus fort de nos jours, c'est ce récit collectif qui ne cesse de confondre le réel, l'imaginaire, le refoulé et le fantastique, ce qui noue la trame narrative, la complexifie jusqu'à ce que le mythe devienne inaccessible et de la même manière véridique.

V- 2- Une nuit brisée/au bord de l'abîme

L'islam est né sous l'œil de l'histoire.[407]

Dans une démarche heuristique et psychanalytique, une recherche sur la généalogie de l'énonciation de la parole, de l'épreuve instauratrice du fondateur de la loi en islam, saisie à partir de quelques moments cruciaux, relevés dans les documents historiques transmis par la tradition, le psychanalyste Fathi Benslama a donc repéré trois moments décisifs, pourtant négligés par les historiens et les hagiographes et volontairement ou involontairement oubliés:

*le moment où Muhammad est halluciné, entend les pierres lui parler, croit devenir fou et décide de se jeter du haut de la montagne, au bord, il perçoit une injonction de lire qui l'arrête et qui sera le premier mot du Coran: «lis!».

* le moment où sa femme, le bordant par son corps, lui démontre qu'il n'est pas fou et que ses hallucinations relèvent de la réception du *Nomos*.

* le moment généalogique, il apparaît que le fondateur est le petit fils d'un grand-père qui a rêvé de découvrir une source sacrée (celle d'Agar de La Bible) et la découvrant, voulut sacrifier son fils, le père de Mahomet, lequel est donc l'héritier du rêve de dévoilement du lieu agaréen, l'ancêtre-mère des Arabes,

407 Ernest Renan.

selon la Bible, nous montrerons d'ailleurs que le rêve freudien et la psychanalyse n'étaient pas un monde étrange aux musulmans, à travers surtout les travaux d'Ibn Arabi et d'Averroès.

On peut résumer ces trois points de questionnement: *les hallucinations, la décision du suicide et l'injonction: «*lis*»ou «*iqr'â*» d'un côté, *l'intervention de l'épouse du prophète pour le rassurer et lui démontre qu'il s'agirait sans doute d'un signe de la prophétie et de la réception du *Nomos*,et enfin *cette place et fonction du rêve chez les musulmans.

Tout d'abord, le terme «hallucination» ou «*halwassa*» en arabe, l'origine latine du mot '*halucinatio*» qui veut dire «erreur», «égarement»; en arabe on donne le mot «*hadhayen*» ou «*délire*» comme synonyme, ou encore «**divagations**» ou «illusion», même si on montre que les termes se distinguent. le verbe «*hallucinare*» veut dire «divaguer» ou encore «se tromper». Mais le terme '*hallucinatio*' a été aussi rapproché de '*adlucem*' pour souligner sa fonction **d'illumination**.

Voué à des crises de fièvre, le corps de Muhammad ne cesse de trembler, est-ce à cause de ces hallucinations, ou est-ce qu'il se prépare à la réception du Livre, ou est-ce encore un pur moment artistique de création?

Cet épisode intéressant de la vie du prophète, celui de cette nuit pendant laquelle il a reçu apparemment la parole divine a été bien reproduit dans un récit fictif, mais qui se base sur la tradition relatée, dans une écriture qui combine deux styles de la langue arabe et la la langue française, écrit par Driss Chraïbi et qui s'intitule: *L'Homme Du Livre* (1994). Fathi Benslama décrit ce récit comme «*longuement porté et longuement pensé et nourri de lectures, d'images, de rêves, de cauchemars, du tremblement du corps e de l'âme, trempés dans les ressources de la langue arabe et de la langue française, entre l'une et l'autre. Empruntant tous les moyens du récit moderne, il raconte l'histoire humaine du devenir prophétique de Muhammad, en fixant son attention sur cette période cruciale et sans doute la plus touchante de la geste mohammadienne, période qui précède la Révélation, bien avant la formation de la cité et de l'État islamique, où l'homme est en proie au désarroi, au doute sur sa raison, à la fulgurance de ses rêves, aux prémices suppliciantes de l'accueil du texte révélé, c'est*

ce temps énigmatique où commence à sourdre la plus haute sublimation par laquelle le livre est révélé».[408]

Cet épisode qui représente la partie rêvée et désirée de chaque musulman, qui ne cesse d'imaginer le déroulement des événements et les préparatifs du prophète à recevoir la «parole de Dieu», mais tant que cette partie rêvée (spirituelle aussi) ne se transforme pas en un épisode «déformé» et «vulgarisé» de la réalité et source de haine et de violence quotidienne, le rêve, c'est ce qui nourrit l'homme et l'inspire, tandis que la récupération de la part rêvée pour la transformer en une réalité lui fait perdre sa magie et devient un détail commun sans aucune singularité.

Pour reprendre ces «hallucinations», elles étaient lourdement ressenties par le prophète et il se croyait même fou, jusqu'à la décision du suicide, ici Fathi Benslama utilise la polysémie du terme «Harf», qui veut dire à la fois en arabe le «bord» et la «lettre» pour nous dire qu'au-delà du bord, il n'y a rien, mais c'est cet éclat de la «lettre» qui fragmente l'objet absolu du désir et relève le sujet. Le prix en fut que le fondateur, sauvé au bout du désêtre, va attribuer à l'Autre le langage et lui fit endosser son tissage des signes (Ayât) ou (versets).

Benslama repère aussi une étymologie du mot «islam», qui veut dire «le fait d'être sauvé après avoir été abandonné», c'est donc à partir de l'épreuve subjective du fondateur que s'opère l'abandon de l'objet absolu du désir et la décision de se soumettre aux lois de la parole: 'iqr'â' ou 'lis!'. La lecture ainsi, comme vocable signifie l'arrêt de la mort(allusion à cette décision de se suicider de Muhammad), ou au moins son suspens par la lettre qui fait bord au rien; le non sens de la mort quant à ce temps de 'lire' et de 'vivre'. Lire signifie aussi en arabe «temporaliser», comme si par l'enchaînement des lettres, nous dit Benslama, s'ouvrait la possibilité de compter le temps, d'y introduire la scansion et le rythme puisque la chose est fondamentalement anachronique. Pour la question du rythme et du tempo à donner, il suffit de prononcer 'iqr'â' autrement pour que le mot donne un autre 'iqr'â, de '*qarââ*', qui veut dire «donner le signal en faisant un bruit quelconque».

La lecture peut aussi renvoyer à la 'science' et au 'savoir' qui sont capables de sortir l'homme de l'ignorance vers la maîtrise scientifique et du néant, de la

408 Ibid.p.283-284.

mort vers la vie. La naissance de la lettre renvoie aussi à la naissance, toute forme de naissance et de vie, de la création littéraire et artistique et ces moments de convulsions tortueuses qui font souffrir l'artiste-écrivain avant le moment de la naissance.

> Cette expérience de la lettre, du bord qui est traduite par une phrase de Stéphane Mallarmé: «rien n'a eu lieu que le lieu», reprise par Benslama, avait pour *corollaire le renoncement à l'Absolu du livre, quand l'oeuvre coïncide avec «l'absence d'œuvre» (*Maurice Blanchot*) et que la résignation à l'impossible destine aux détours de l'écriture fragmentaire*.

Benslama reformule une hypothèse brillante après une recherche profonde sur la langue et le langage:

> *À l'orée de son énonciation, le fondateur de l'islam était en proie au désir du livre absolu(la mère du livre), autrement dit la matrice réelle de l'écriture de Dieu. Il en passe par la mélancolie jusqu'à 'se laisser tomber' (le suicide), mais l'injonction de lire le fit abandonner l'Absolu du livre, le fit se résigner à sa venue en copie dans la langue arabe à travers la parole, une parole lectrice, c'est-à-dire qui déchiffre la lettre comme bord.*[409]

Qu'il soit prophète ou poète, Muhammad a fait de ce moment de sa rencontre avec la parole un moment exclusivement riche en imagination pour les musulmans, mais aussi un moment riche en création, car, nous le savons, le coran est un texte parlé, appris puis transcrit, mais qui est d'une force stylistique et linguistique incontournables. Et c'est peut-être par une autre piste, celle de la langue arabe et celle du langage, que l'accès à ce texte peut représenter une rencontre riche et heureuse.

Le deuxième point intéressant relevé et qui fait suite à ce moment de la «lettre» se résume dans sa réception par la personne la plus proche du prophète, son épouse Khadija, qui, nous le savons, plus âgée que lui, et très respectée du prophète lui-même. À son retour à sa demeure, le prophète criait: «couvrez-moi», «protégez-moi», la célèbre phrase retenue: «*zammilouni, dathirouni*», il tremblait, il avait un mélange de frisson et de fièvre, Khadija le reçoit, le couvre de son corps, en le serrant fortement et lui murmurant que ces moments d'hallucinations et de doute sont peut-être un signe, un message de

409 Ibid.p.308.

Dieu, surtout que Muhammad selon les récits relatés de cette époque, portait tous les signes de la prophétie; on en trouve une littérature riche construite autour de cette idée que le jeune Muhammad était bien différent de tous les autres, et portait même sur son corps les signes de la prophétie, le clairvoyant «Bhira» l'avait,le premier, remarqué et destiné à cet avenir. Ainsi, Khadija, l'épouse proche et fidèle, comme plein d'autres à cette idée de la singularité du personnage du prophète, va de surcroît le persuader qu'il est en train de devenir officiellement «l'élu de Dieu».

Ce qui est important ici, ce n'est pas de chercher des possibilités pour prouver la véracité ou le caractère fictif de ces récits et faits, mais de montrer comment cette constitution de la masse autour de ce personnage du prophète avait un poids évident dans la suite des événements. **L'adhésion des masses à un fait, même s'il est de pure imagination, comme pour les mythes, ne fait que le crédibiliser et le façonner de leurs propres parcours et rêves individuels, jusqu'à ce que le fait devienne une réalité évidente et accréditée de tous**.

De toute évidence, si on se mettait à croire que quelqu'un qui est certes différent et unique par rapport à la masse, et on en rencontre tous les jours, que cet être a quelque chose d'encore plus singulier et que chacun va finir par apporter son morceau de conviction, cet individu peut devenir ce mélange de tous et à la fois cet idéal recherché et lui-même, sans parfois avoir le choix, va croire en cet idéal et va l'incarner, et c'est la suite du processus qui devient importante, car, à force de cumuler ce rêve et ces pulsions collectives, l'individu se transforme inconsciemment en un autre et devient effectivement cet être désiré et espéré par les foules. Dans tous les cas **l'imaginaire collectif regorge de figures, de mythes, de dieux et de demi-dieux qui ne cessent de hanter les esprits et de rendre les rêves les plus ambitieux encore possibles.** Nous ne l'ignorons pas, nous avons tous besoin de cette part de rêve en nous, à condition qu'elle ne se transforme pas en un délire hallucinatoire.

Le troisième point, concerne le rêve de ce grand-père du prophète.Notons ici que le rêve dans la tradition musulmane est lié directement à la *psyché* et à condition de bien se préparer pour le comprendre et surtout l'interpréter, il constitue un message de *l'Autre*, une occasion de voir des choses et des signes oniriques de notre vie, mais aussi on peut même voir une manifestation ou une

apparition de Dieu sous forme d'images diverses. Mais on trouve aussi une autre face des rêves qui ne provient pas de Dieu mais du Diable qu'il faut surtout garder pour soi et ne pas divulguer, afin qu'elle ne se réalise pas. Sans doute, ils entendaient par cette version, celle de nos pulsions et nos désirs cachés que Freud va classer plus tard dans le «ça» et qui constitue dans le registre religieux, les péchés, les tabous et l'interdit. Dans plusieurs sourates du Coran, on évoque le rêve, qu'il soit sous forme d'un message adressé au prophète ou dans le récit d'Abraham par exemple qu'Ibn Arabi reprend et commente d'une façon psychanalytique et très proche de ce que nous avons connu chez Freud. Partant de la réponse, *«oh, mon père, fais ce qui t'a été ordonné»*, il va ployer toute la question du sacrifice à l'enjeu de l'interprétation du rêve. Nous verrons ultérieurement[410] comment il va développer une théorie du sujet dont l'axiomatique est proche de celle relevée par la psychanalyse. Nous verrons en nous appuyant sur les commentaires brillants et très élaborés de Fathi Benslama que ce philosophe dit «soufi» du XII, XIII ès, a fomenté une subversion du sujet théologique d'une telle radicalité et intelligence, qu'il fut conduit sur les sentiers d'un sujet dont le centre de gravité est le désir de l'Autre, en tant que ce désir échappe à la conscience.

Le rêve, nous dit Freud est la réalisation illusoire d'un désir caché, refoulé, c'est pendant notre sommeil quand la conscience se relâche, cesse légèrement son contrôle que l'inconscient, le contenu de l'arrière-plan, de notre refoulé occupent le devant de la scène, mais comme il s'agit d'un simple relâchement de la conscience, l'inconscient va essayer de contourner la censure en transformant les éléments de nos rêves sous une forme métaphorique ou métonymique, ou bien il va condenser et accumuler les détails, ou encore avec la stratégie du déplacement. Pour accéder à la connaissance des mécanismes de l'inconscient, nous devons interpréter tous ces signes de nos rêves qui demeurent énigmatiques et complexes, même si certains apparaissent d'une façon transparente et claire.

Pour revenir à ce statut du Père et du grand-père à travers le statut lui-même du prophète, l'hypothèse de Fathi Benslama par exemple nous parle d'une «*conjecture à travers laquelle il apparaît que le fondateur de l'islam (VI ès), ayant en vue le traitement que le judaïsme et particulièrement le christianisme*

410 Dans la partie intitulée «la crise des subjectivités en Islam».

réservèrent au rapport entre Dieu et le père, tenta un dépassement qui le conduisit à produire un impératif intenable, en un sens comparable à l'amour chrétien du prochain, un commandement dont la sublimité le rendait insoutenable pour la psyché humaine».[411]

Autrement dit, la figure du père n'entre pas dans les constructions dogmatiques de l'islam, dans la sourate dite du culte pur: «D*is: lui Dieu l'Un, Dieu de la plénitude. n'engendre pas. N'est pas engendré. Nul ne lui est égal*»[412].

Un des noms de Dieu, '*samad*', qui veut dire 'l'impénétrable', c'est que la complétude divine s'oppose formellement à la nature ouverte et «pénétrable» de l'homme. Benslama s'appuie sur le récit originel de la création pour nous montrer que le corps primitif de l'homme est un corps «troué», «livré à travers ses orifices à la circulation démoniaque en tant qu'être de feu:

> *Lorsque Dieu créa l'homme d'argile, en attendant qu'il lui insuffle une âme; Satan se moquait de lui en jouant à pénétrer par sa bouche, à sortir par son anus et inversement. Il empruntait de la manière d'autres orifices: oreille, nez, etc (…).*[413]

Benslama, le psychanalyste, commente cette citation en disant que ce fragment met en scène une ironie pulsionnelle, consubstantielle à la topique du *trou* comme sexuel originaire, dont il appartient à l'âme ou à la psyché de tenter de la circonvenir, en la couvrant à travers ces trois fonctions fondamentales: perception, imagination, intellection par la raison.[414]

D'ailleurs, nous dit-il, tous les traités de la psyché (Avicenne '*an-nafs', 'De anima*', établi par Ibn Madkour, le Caire, 1975) se meuvent à l'intérieur de ce paradigme: quelles que soient les sophistications philosophiques qu'ils lui apportèrent au fil du temps, le sexe est ce point aveugle de la rencontre avec la psyché. Une séparation radicale entre d'un côté Dieu, hors sexe et hors génération et de l'autre, l'humanité façonnée autour du trou et qui est au bord d'un abîme

411 Ibid..171-172.

412 Coran, CXII, 1-4)

413 Ibn Ayyas al-Hanafi, *Bidayat az-zuhur, fi waqâ ad-duhur*, Tunis, éd du Manar, S.D,p.38-39.

414 Benslama, ibid.

qui est la marque de la transcendance en elle. Elle manie l'imagination et la raison pour en réduire les périls et instaurer la jouissance sexuelle «légale».[415]

Selon Benslama, toute la spiritualité de l'islam va se tenir au plus près de cette séparation. Elle pose que là où il y a Dieu, il n'y a ni paternité, ni maternité, ni engendrement, ni rapport sexuel. Aucune métaphore ne peut franchir cet impossible et l'islam fait objection à la théologie de la paternité divine, il existe un désert généalogique entre l'homme et Dieu, selon l'expression de Benslama. Peut-on dire pour autant qu'à partir de cette séparation originelle entre Dieu et l'homme, que la conception de Dieu ici est proche de celle de la philosophie qui considère Dieu hypothétiquement comme un premier être, une première instance, un début de quelque chose, une première cause? Dans tous les cas, cette distanciation et cette élévation de Dieu, le créateur, au-delà du créé, qui se trouve récurrente et insistante dans le Coran, ne doit pas être prise à la légère, c'est-à-dire, à partir juste d'une non concrétisation de Dieu, l'abstrait, sous une quelconque image imaginée à partir de la raison humaine, qui dépasse aussi le «*credo quia absurdum sum*», «je crois parce que c'est absurde», il s'agit sans doute d'une donnée profonde à examiner d'une façon philosophique, comme une équation entre Dieu et l'Être, entre l'Un et l'identité du réel.

Ce qui est important aussi à souligner, c'est que le coran exclut aussi le fondateur de l'islam du statut du père:

Muhammad n'est le père d'aucun homme parmi vous.[416] ou

dis, je ne suis qu'un mortel semblable à vous.[417] ou encore

nous n'avons donné l'immortalité à nul homme avant toi. Seraient-ils immortels, alors que tu mourras?[418]

Le recours aussi à l'apostrophe, 'l'orphelin', quand Dieu s'adresse au prophète.

415 Ibid.p.175.

416 Coran, XXXIII, 40.

417 Coran,Sourate 18, la caverne, verset 110.

418 Coran, Sourate 21, *les prophètes*, verset 34.

Nous pouvons donc dire que le rêve dans cet épisode de la vie de Muhammad fonctionne comme un symbole, un signe précurseur de ce que deviendra plus tard la vie des musulmans, pris entre des rêves, des fantasmes, des récits fictifs et parfois même par des illusions. L'illusion, nous dit Freud, a sa nécessité dans un désespoir passé, mais c'est bien une conjuration de l'avenir. En particulier l'illusion religieuse est plus proche de la vérité historique fondamentale de la détresse humaine que la rationalité qui la dénie:

> *la doctrine religieuse nous fait donc part de la vérité historique en la transformant et en la travestissant quelque peu, il est vrai; notre présentation rationnelle la dénie.*[419]

Dans tous les cas, cet épisode de la vie du prophète qui précède la Révélation, ses hallucinations, ses doutes, ses états d'âme, ses rêves, sa décision même de se suicider, il était «au bord de l'abîme», si on peut emprunter l'expression à Edgar Morin. Benslama nous parle, lui, d'une *nuit brisée*, mais qu'est-ce qui s'est brisé? Un rêve? Une volonté? Un désir? Un passé? Un Être? Ou tout cela à la fois? Cette nuit avait certes mis fin à quelque chose et a donné naissance à autre chose, mais nous sommes certains d'une seule chose, le «bord», le «*harf*», «iqr'â» ou «lis», une étape de lecture, de science, de pratique s'est bien ouverte, qui est aussi une re-*naissance*, s'agissant de la création littéraire ou de toute création tout simplement. L'inspiration venue de cette vision de la lettre était sans doute un moment solennel, puisque c'est cette lettre qui apparaît et qui met fin à la mort et donne naissance à une nouvelle étape. C'est dans d'autres récits autour de la Révélation, ce que montre l'insistance de la voix de Gabriel, qui répétait trois fois l'injonction «iqr'â», jusqu'à ce que Muhammad cède et accepte la mission.

Ce qui est intéressant, c'est que ces moments importants vont être délaissés et oubliés par les historiens et les récits de l'islam, c'est cet oubli volontaire ou involontaire qui les rend encore plus insistants et crédibles et leur donne tout un sens; «*l'oubli détient le pouvoir et le sens du secret*», nous dit Maurice Blanchot.

Mais au-delà de cette reconstitution de certains événements liés aux débuts de cette religion et à la vie de Mouhammad, qui, pour le moindre, sont intrigants et controversistes, l'impact de cette constitution libidinale de la communauté

419 S.Freud, l'Avenir d'une illusion, op.cit.,p.183.

musulmane sera de grande envergure. Ce collectif va fonctionner comme un empêchement du développement de l'individu «*à parte ante*» et va l'obliger à subir une vie «objective», dans le sens de vivre comme 'objet' de ce collectif, et se détourner partiellement et parfois intégralement de sa «subjectivité» dans le sens d'un détournement de son propre 'sujet', d'où cette crise du 'subjectum'.

V- 3-La crise des subjectivités en islam

> *« Liberté ! » c'est votre cri préféré : mais j'ai perdu la foi aux « grands événements », dès qu'il y a beaucoup de hurlements et de fumée autour d'eux. Les plus grands événements – ce ne sont pas nos heures les plus bruyantes, mais nos heures les plus silencieuses. Ce n'est pas autour des inventeurs de fracas nouveaux, c'est autour des inventeurs de valeurs nouvelles que gravite le monde ; il gravite, en silence*[420].

La question du sujet en islam constitue aujourd'hui une des clefs qui peut nous permettre d'analyser le processus de subjectivation produit par la culture et l'histoire, et surtout les modes d'être sujet dans la civilisation actuelle de l'islam.
Pendant plusieurs décennies, l'intérêt des chercheurs et des écrivains sur cette religion ne s'est concentré que sur **l'esprit communautaire** et n'a pas traité la **question de l'individu** et les différents mécanismes qui ont fait qu'il devienne aujourd'hui ainsi. Les travaux de la psychanalyse peuvent constituer une piste pour analyser ce que Fathi Benslama appelle le «***trauma de l'individu*»** en s'appuyant bien sûr sur les travaux de Freud et de Lacan. Il nous évoque une «***cassure historique axiale»*** qui a engendré l'éclatement de la structure du sujet traditionnel de l'islam et la production, à partir de sa décomposition, des subjectivités agoniques et antagoniques: une agonie pour la justice, l'agonie de soi, un «désir de sacrifice», etc.

Cela signifie aussi un effritement de la communauté qui camouflait auparavant cette «guerre des subjectivités» et la discordance des individus vivant ensemble mais ne partageant plus la même conception de ce à quoi ils doivent obéir, et cette exclusion systématique de ceux qui n'obéissent pas à la communauté, ce qui ne fait en réalité qu'élargir l'idée de **l'infondé de la communauté**. Nous remarquons d'ailleurs que tout était parti d'un esprit communautaire, d'une réunion minoritaire

420 Nietzsche.Zarathoustra.

au début et majoritaire ensuite autour du personnage du prophète et la crise des subjectivités aujourd'hui est aussi dû à cet effritement de la communauté.

Toutes ces tentatives d'objectiver le sujet aujourd'hui sont vaines,car il s'agit d'une vraie crise qui a débuté depuis au moins le XII ème siècle et que la question des subjectivités a été traitée d'une façon précoce par des philosophes, comme Ibn Rushd (dit Averroès) , Ibn Arabi, Avicenne et plein d'autres. Mais il y avait comme une volonté d'ignorer cet épisode comme plein d'autres, de la part de ceux qui veillent à protéger l'esprit des masses en pensant protéger l'esprit communautaire. Ce mouvement d'étouffement et qui a accompagné l'épisode du *Discours décisif* d'Averroès, n'a jamais été, en réalité, étouffé jusqu'à aujourd'hui, il s'est juste transformé chez certains en une crise de subjectivité qui a nourri le revers inconscient de ces consciences et qui ne cesse de surgir dans la vie intérieure des individus mais aussi sous formes de manifestations externes.

Deux tendances (courants) alors qui peuvent exister parfois chez le même individu: l'une nourrie de l'averroïsme politique, qui consiste en une conception éthique du sujet, se décrochant de la théologie et s'articulera avec le social. L'autre qui coupe court à la décision d'Averroès, l'empêchant de produire ses effets d'autonomie subjective par rapport au savoir total de Dieu en position du grand Sujet.

Depuis Averroès, le sujet est entré en errance dans deux tendances, l'une le pousse vers l'autonomie subjective et l'autre l'assujettit aux principes «dépassés» de la *charia*. Chaque fois que l'occasion se présente, à travers des événements de contre-conduites ou des révolutions ou d'indépendance, le sujet ne cesse de se fondre dans le seul mot d'ordre: «l'islam est la solution», une phrase répétée souvent par les frères musulmans. La séparation du sujet philosophique et du sujet théologique, jadis proposée par Averroès, n'a jamais eu lieu pour certains. Bien au contraire:

> *La figure réactive récurrente du sujet en guerre dans le monde musulman n'a pas cessé d'être celle du vengeur de la divinité. Le mécanisme de la mort volontaire y tient à une décision par laquelle le sujet se réalise dans la perspective d'un jugement dernier, à travers le sacrifice de sa vie pour la survie de son Dieu et le rétablissement de son empire (…)* ***le sujet n'est responsable devant Dieu que d'être devenu responsable de Dieu***.[421]

421 F. Benslama, *La guerre des subjectivités en islam*, éd Lignes, 2014.

Il y a comme une nostalgie chez une bonne partie des musulmans envers ce passé monumental, ces temps du prophète, et surtout cet épisode du califat qui était un moment de souveraineté théologico-politique et de dominance. Mais il y a aussi quelque chose qui ressemble plus à un «trauma individuel», une «dette-redevance» qui se transforment en «remords» et imposent à l'individu une volonté «vengeresse» et une action maximale pour se rattraper ou se repentir ou encore se purifier, mais de quoi?

> *Il suffit de penser à la prolifération actuelle des parades montrant des corps marqués par les stigmates de la sujétion, et aux travestissements vestimentaires qui estompent l'identité personnelle au profit d'une gestuelle d'automates religieux, pour reconnaître que* ***le désir du vengeur de la divinité est corrélatif d'être l'instrument de la jouissance de Dieu****.*[422]

Ajoutons à cette crise intérieure, une crise des pouvoirs en place qui a accru sa puissance de dépropriation matérielle et symbolique et le mouvement des lumières occidental qui ont rempli chez certains la fonction d'une remémoration du premier islam oublié: entre partisans de ces lumières et protecteurs-conservateurs, un processus de désidentification avec le même, pour une identification avec l'étranger sur la base d'un principe d'éclairement transcendantal, détache les sujets de la substance communautaire, et crée la subjectivité au sens moderne. Benslama nous parle alors d'une ***«idéalité islamique blessée»***: comment rester musulman en étant facteur de l'éclairement européen?

Certains trouvent même refuge dans le califat qui est proposée par plusieurs mouvements islamistes comme une alternative pour guérir de ce complexe de culpabilité. D'ailleurs Ibn Khaldûn définit le califat ainsi:

> *Quant au califat, il consiste à diriger les gens selon la loi divine, afin d'assurer leur bonheur en ce monde et dans l'autre. Les intérêts temporels se rattachent à l'autre monde, car, selon le législateur(Mahomet), toutes les circonstances de ce monde doivent être considérées dans leurs rapports avec leur valeur pour l'autre monde. De sorte que le calife est, en réalité, le vicaire de Mahomet, dans la mesure où il sert, comme lui, à protéger la foi et à gouverner le monde.*[423]

422

423 Ibn Khaldûn (1332-1406), *Al-Muqaddima*, 1377, *Discours de l'histoire universelle*, trad. V. Monteil, Sindbad, 1967-1968, p.370.

C'est donc une façon de se protéger et de protéger la foi contre cet autre et cette «lumière éblouissante» venant de l'extérieur, se contenter de ses propres lumières, mais non pas celles qui sont nées en parallèle avec le religieux et qu'on trouve dans une culture et dans une philosophie qui auraient été une source illuminatrice de l'islam et du musulman, mais celles qui sont restées ancrées dans l'interprétation du Texte révélé:

> *l'islamisme rend chaque musulman responsable de ce «souveraincide», à travers lequel il a réactualisé les émotions du meurtre inconscient du père, rejoignant du même coup la condition anthropologique d'une modernité institutionnelle déicide. Un coup de paradoxes de l'inconscient, que la défense du patriarcat accrédite le parricide et le rend parlant aux insus. La réponse auto-immunitaire réactive toujours les mutualités archaïques du surmoi. De là est émise massivement une culpabilité qui cherche son sujet et ne manque pas d'en trouver des milliers à vouloir l'endosser, à expier le crime virtuel, à prouver leur assujettissement à la loi morale de l'islam, en sacrifiant leur existence(...)* ***Le recours à la mort volontaire élève la perte en un acte éthique suprême****.*[424]

Nous désignons l'épisode du prophète et ses derniers jours, comme une première origine de cette culpabilité, l'épisode décisif d'Averroès et cette chance inouïe d'entrer dans le monde par la grande porte, comme deuxième origine de cette culpabilité,et la non saisie de la Culture «Islam», comme troisième origine de la culpabilité. Nous verrons que ces moments décisifs qui auraient fonctionné comme des tourments et des facteurs de la constitution et de de la structuration d'un sujet autonome, et qui tournent autour de la figure du «père», la «philosophie-raison» et la «Culture» intriqués dans plusieurs autres facteurs, vont revenir souvent et manifester sous forme inconsciente ou consciente pour tourmenter le sujet actuel de l'islam.

Quant à ces «lumières» provenant de l'extérieur, nous avons vu se développer deux mouvements principaux au moins, un mouvement de contre-lumières qui consiste en une réaction à **redevenir «plus le même que le même»** et qui apparaît à travers de vrais procès en justice contre «l'action corruptrice des occidentalisés en matière de société et de religion». Tous les articles publiés dans cette perspective sont dans un journal intitulé *AL-Manar* ou *le Phare* sous la direction de M.R.Ridâ[425] (1865-1935) et qui apparaît concrètement dans la fin des années trente sous forme de

424 Ibid.

425 Mohamed Rached Ridâ(1865-1935), intellectuel syrien, appartient au mouvement réformiste salafiste, avec Muhamed Abdou et Jamal al-din al-Afghani. Il était responsable du journal *Al-Manar.*

«*fatwas*» meurtrières et un mouvement de panique devant ce qu'ils appelaient «l'extension de la laïcité qu'annonce l'État national turc. Une panique au sens freudien de la psychologie des foules, nous dit F. Benslama.

Et ce **mouvement d'anti-lumières** conduit par Hassan al-Bannaa[426] (1906-1949), fondateur des «Frères musulmans», qui part des thèses de Ridâ pour développer une prédication de plus en plus radicale, prioritairement adressée aux masses restées hors-champ des lumières. Leur ressort subjectif est dans le clivage systématique découlant d'une division princeps; la demeure de l'islam où doit régner l'État islamique par la *charia*, le reste n'est qu'un domaine de guerre, dans lequel les européens ont fait régner l'homme à la place de Dieu. C'est donc, pour eux, le royaume de l'ignorance morale que l'islam doit combattre jusque dans sa propre aire. Ils refusent ainsi **l'héritage rationaliste de la philosophie arabe** et l'exégèse théologique.[427] «*La moindre parcelle de philosophie suffisait à empoisonner la source pure de l'islam*», comme le disait Sayed Qotb[428].

Ces deux mouvements, même s'ils sont distincts, ils préconisent la méthode de Dieu, comme seule méthode et cherchent tous deux une purification de l'islam et des musulmans de leur contamination, soit-disant, par des signes occidentaux dans tous les domaines. La raison absolue, comme le rappelle Qotb, est dans le coran, et il n'existe pas de raison universelle neutre et extérieure à ce texte que les hommes puissent partager, qui leur permettaient d'en discuter et de parvenir à un **consensus**. Bien au
contraire, si les disparités subjectives devaient faire un usage public de leur raison à propos du coran, ce serait le *désordre*, la *fitna*.[429] Tout consiste donc, dans leur logique, à chasser le spectre d'Averroès et son soutien d'une raison universelle nour-

426 Hassan al-Banna (1906-1949), instituteur égyptie, fondateur des Frères Musulmans, grand-père de Tarik Ramadan.

427 F. Benslama, *la guerre des subjectivités en islam,* préface. Éd Lignes, 2014.

428 Sayyed Qutb(1906-1966), poète, essayiste et critique littéraire égyptien, membre des frères musulmans. Il disait à propos de l'usage de la raison dans le texte sacré:«*parler de raison, c'est renvoyer à quelque chose d'irréel; il y a ma raison, ta raison, la raison de X, de Y, mais pas de raison absolue, exempte de faiblesse, de caprice, de convoitise, d'ignorance; or, celle-là seule serait capable de référer le texte coranique à ses propres commandements. Si nous demandons à l'exégèse d'établir un accord entre le texte et des raisons multiples, nous aboutissons au chaos»*, dans caractéristiques et composantes de la vision musulmane du monde, Dar-al-kutub al-arabiyya, Le Caire, 1964.p.126.

429 Benslama, Ibid.

rie de la logique d'Aristote. Pour résister à une sortie de l'islam, il faut se désister comme sujet de raison. C'est la logique des *Frères Musulmans* par exemple, entre autres. L'idéologie des anti-lumières a même développé et cultivé une «martyrologie» qui deviendra une des références du «jihadisme» et qui consiste à **opposer à l'esprit des lumières, l'esprit du corps prêt au sacrifice pour sauvegarder son substrat**:

> *Le processus à l'œuvre ici n'est ni la désidentification, ni la réidentification mais une suridentification au surmoi de la communauté, au point d'en devenir l'hypostase.*[430]

Nous analyserons cette notion du *sacrifice* dans l'esprit général de la *dislocation* du corps et de sa fragmentation ultérieurement, mais nous nous appuyons sur cette analyse psychanalytique très fine de Fathi Benslama pour dire avec lui qu'il s'agit, suite à ces événements-mouvements, de la naissance d'une idéologie avec un symptôme social «***d'une grave pathologie de l'idéal du moi»*** ou du fait de la «défaillance d'un grand nombre de méditations à une époque de rupture axiale» et donc la «fonction surmoïque s'emballe pour atteindre sa plénitude antinomique, qui produit de nombreux individus qui se transforment en hypostases de surmoi de leur communauté, appelant des membres à s'autodétruire pour la préserver». Le surmoi devient donc à ce propos «*cette fonction interne-externe auto-immunitaire entre le moi et le non-moi, qui peut faire basculer l'un dans l'autre, lors de crises majeures de la civilisation*».

C'est dans cette configuration purement *subjective* de ce que Benslama appelle «***surmusulman***», une position dans laquelle un musulman est amené à surenchérir sur le musulman qu'il est, par la représentation d'un musulman qui doit être encore plus musulman, et qui explique **l'accroissement *vertigineux* des candidats prétendus au martyre et porteurs d'une tendance à la *suridentification***:

> *C'est une conduite compulsive du sujet en proie aux reproches de défection généalogique qu'il se fait à lui-même et aux harcèlements d'armées de prédicateurs télémédiatiques qui l'accusent à longueur de journées des pires crimes moraux et le vouent à être un «combustible à l'enfer».*[431]

430 Ibid.

431 Ibid.

C'est dans une logique d'un engagement fier pendant lequel le surmusulman contribue à *«réparer l'idéalité islamique blessée par les hégémonies occidentales, et par les dictatures laïques qui ont régné pendant un demi-siècle».*

C'est aussi dans la même logique supposée que ce «nouveau sujet», soit disant, réformé par les lumières résulte d'une concordance entre l'idéel et le réel, qui devient effective à travers une politique de la domination qui n'est que la continuation de la guerre par d'autres moyens et plein d'autres hypothèses qui alimentent cette attitude de ce nouveau sujet de l'islam. En réalité, il ne s'agit, Benslama le reformule bien, que d'un *«retournement du monde et ce qui s'est tramé de manière inexorable, c'est la discordance suppositionnelle dont on entrevoit progressivement qu'elle a consisté en une désarticulation de la supposition islamique de la suffisance de son sujet. Elle se manifeste par le décrochage de l'objet religieux le plus insigne de l'idéal du moi; décrochage qui menaçait de s'étendre. La fonction surmoïque entre alors en action et déclenche* ***la guerre des subjectivités***.[432]

Cette guerre des subjectivités va apparaître dans un premier temps sous forme d'une crise interne de l'individu-sujet. Celui qui a les moyens intellectuels, va comprendre qu'à côté de cette vérité de la foi, il existe en fait un autre savoir rationnel qui transforme concrètement le réel et que l'amour de Dieu ne suffit plus pour régler leur existence quotidienne. Cette prise de conscience apparaît sous forme d'un retour du refoulé, le spectre d'Averroès rappelant qu'il existe un savoir rationnel et universel, qui manque au coran et qui empêche l'organisation de la vie dans la cité.

Mais face à cette prise de conscience, un discours tenu par les anti-lumières ne cesse de crier que tout est dans le coran et d'ailleurs toute une littérature va s'ériger autour de cette idée pour montrer que tout le savoir scientifique est jadis annoncé dans le coran et il suffit de bien lire et comprendre le texte. C'est ce qu'ils appellent aujourd'hui «les miracles du coran», il existe même des livres portant le même titre.

La question qui se pose, pourquoi donc attendre que l'autre invente, découvre et explore, pourquoi ne pas utiliser ce savoir qui figure apparemment dans le texte révélé et être précurseurs du progrès scientifique?

432 F. Benslama, *la guerre des subjectivités en islam,* préface, p.39.

Un geste comme celui de Mahmoud Mohamed Taha[433] qui a procédé à la division du Coran en deux parties, une regroupe les textes spirituels et éthiques et qui reste valide. Une autre qui regroupe les textes évoquant la gestion de la cité islamique au VII ès, qui doit être frappée d'obsolescence. Mais en procédant à la distribution des deux parties du Coran au Soudan, il sera arrêté, condamné à mort et exécuté par Numeiry le 18/01/1985.

Sans oublier bien sûr le geste décisif d'Ibn Rushd ou Averroès qui a bien montré en se fondant sur la logique que la raison a bien toutes ses raisons d'être universelle et qu'elle est suffisante par rapport au sens que produit une communauté à travers son texte révélé: «*ô hommes! Je ne dis pas que cette science que vous nommez 'science divine' soit fausse, mais je dis que, moi, je suis sachant de science humaine.*»[434]

> En se détournant de ce discours rationnel qui représentait au XII ès une possibilité de ce qui est devenu aujourd'hui impossible, les musulmans se sont détournés de cette vérité universelle et ont accepté leur désillusion à propos d'une illusion. Ce discours, nous le verrons ultérieurement, pointait les failles et les insuffisances de la vérité théologique face au monde réel et une bonne partie était consciente des enjeux d'un tel discours et pourtant le condamnait à une destruction(les livres brûlés d'Averroès entre autres).

V- 4- Un processus de subjectivation agonisant

> *Je ne suis ni un prophète, ni un Envoyé, simplement un héritier, quelqu´un qui laboure le champ de la vie future. Ibn Arabi*

Contrairement au sujet occidental qui s'est constitué de façon progressive à partir d'une première structure de masse collective et qui trouve peut-être ses origines dans l'obéissance chrétienne et la naissance des premières communautés, jusqu'à un processus de structuration subjective autonome qui s'est

433 Intellectuel soudanais et fondateur d'un parti républicain (1909-1985).

434 G. Quadri et R. Huret, *la philosophie arabe dans l'Europe médiévale, des origines à Averroès*, Paris, Payot, 1947.

construit concrètement à partir de l'humanisme et les premiers mouvements de contre-conduite, au sein même, au début, des institutions pastorales pour se mobiliser après dans un espace public, dans la rue, dans les entreprises, etc. Le sujet de l'islam, lui, ne s'est jamais constitué d'une façon autonome, si ce n'est d'une façon rare et sous des formes singulières et provocatrices qui n'ont pas été souvent prises au sérieux et on a tout fait pour les étouffer et se rendre à l'évidence de dépendre totalement de structure religieuse.

Nous pensons même que les processus de subjectivation étaient beaucoup plus pertinents et nombreux du IX ème au XIII ès et il y avait comme un mouvement de dégression vers le collectif et la stratégie de masses et jusqu'à aujourd'hui, malgré les tentatives par ici et par là, le sujet de l'islam piétine, «agonise».

Mais contrairement à ce sujet de l'*islam* dit *religieux*, un autre sujet de *l'Islam* dit *culturel*, n'a cessé de réactiver le processus de subjectivation tout en essayant de réactiver les consciences endormies, en rappelant la nécessité de reprendre en main la culture, la civilisation qui ne cessent de subir les stigmates d'une errance religieuse infinie.

Ces nouvelles humanités qui émergent sont conscientes que le procès de la modernisation s'est fait au détriment de leur propre culture et par affaiblissement des ressorts symboliques qui ont constitué la *haute* civilisation dans son aventure avec la question de l'être et de l'existence humaine universelle. Et comme le rappelle Fathi Benslama, «*l'obscurantisme dont le principal véhicule est un mythe identitaire religieux, résulte du cours abrasif de cette histoire»*, autrement dit, la forme d'une psychologie de masse anéantissant le processus de subjectivation, libérant des forces de destruction, qui ne cessent de jeter de l'ombre incriminée sur les tentatives du sujet de se libérer de ses chaînes massives imposées. Il s'est produit donc, comme un oubli, un déni et une amnésie de masse quant à la question du sujet, alors que la langue arabe regorge d'un lexique de l'individualité et de l'individuation d'une richesse considérable.

Si on prend juste un terme comme «*fard*» qui veut dire *individu*, on trouve autour de ce terme un vocabulaire immense formé, comme «*tafrid*» (singularisation) ou «al-*infirad*» (l'isolement), «*munfarid*» (esseulé ou isolé), «*Mutafarid*» (singularisé), «*mufrid*»(le singulier), «*fardi*» (impair), «*furadi*»(unique), etc.

Nous avons aussi le terme «*chakhs*» pour dire personne humaine et sociale, l'individualité, utilisé comme verbe, le terme veut dire aussi «diagnostiquer» en utilisant le regard. Ou par exemple «al-abd», «l'être» ou «l'être soumis à Dieu», ce terme est très fréquent dans le coran, et curieusement il signifie dans son usage théologique «assujetti» ou «esclave». Alors que l'étymologie du mot ne signifie pas 'celui qui se soumet' mais 'celui qui aime jusqu'à la passion', c'est «l'adorant», du substantif, «*ibada*» qui veut dire adoration. Le même terme signifie aussi travailler, faire un effort, nier et refuser; «*abbada*», et encore repentir et regret «*ta'bid*».

Mais cette contradiction dans le même terme prouve aussi qu'en dépit de l'obéissance et de la soumission que nous impose une situation, nous portons aussi toujours en nous cette graine active qui nous conduit aussi à la désobéissance et à la révolte. Comme nous l'avons vu précédemment avec Frédéric Gros, nous devons toujours être alarmés par cette deuxième attitude qui existe en parallèle et qui, ce qui devient avec l'habitude un amas de cendres, doit retrouver à tout moment, si le contexte l'exige, la braise qui rallume la flamme et nous rend à nous mêmes, des individus à part entière ou «*afrâd*», le pluriel de «*fard*». Surtout que l'univers symbolique de la langue arabe, comme le rappelle Benslama, met en scène la personne, non pas comme l'anonyme masqué(*persona*), mais l'être debout, exposé aux autres, voyant et vu par eux('*mouchakhes'* qui veut dire apparaître devant les yeux ouverts, fixé par le regard). Le «fard» est par conséquent un concept central de la pensée de l'individualité chez les philosophes et les mystiques de l'islam. Les principes d'individuation sont très présents chez les philosophes arabes du Moyen Âge(Avicenne, Averroès, Ibn Arabi, Farabi, etc). Jurjâni, par exemple définit le fard ainsi: ***«ce qui ne comprend qu'une seule chose, sans aucune autre»***.[435]

Par rapport à «*zawj*», le pair, le *fard*, c'est l'impair qui ne se divise pas sans reste, c'est l'individualité irréductible et il existe même des théories dites de «*tafrîd*» ou de singularisation du sujet humain. Les philosophes du moyen Âge se sont servis du concept gréco-latin du sujet pour le traduire vers «*mawdhou'e*»; on trouve des développements importants chez Averroès et Avicenne qui ont abordé le «*mawdhou'e*» en tant que substance et substrat au sens latin de *suppositum* et grec *hypokeimenon* (celui qui est supposé), ce qui *porte* et ce

435 Jurjâni, kitab at-arifât (le livre des définitions), Beyrouth, 1977, p.166.

qui *supporte*, ce qui constitue le fondement. c'est ce qui a donné lieu chez Avicenne par exemple à la théorie de *hûlûl*(le fait d'arriver, l'incarnation), ce qui confère au sujet aussi le statut de réceptacle de l'essence divine:

> *le sujet est tout arrivant, se tenant lui-même et faisant tenir ce qui vient en lui.*[436]

Le sujet grammatical est désigné, lui' par '*fa'il*', qui veut dire '*actant*', et d'ailleurs Jurjâni définit le sujet aussi par son acte, en tant que déterminé par le rapport à l'Autre, rapport qui rompt la relation d'amour à soi-même. Nous avons ici une approche de la subjectivité essentiellement fondée sur un pacte symbolique défini par des principes: *fidélité aux engagements*[437]*, préservation des limites*[438]*, consentement à l'existence*[439]*, résignation devant le manque*[440]*.*

Cette conception du sujet selon Jurjâni [441]est centrée dans la littérature arabe autour de deux figures rhétoriques: *al-wajd/al-faqd*: présence et absence; existence/disparition; toute une littérature (poésie surtout) s'est intéressée à ces questions qui relatent la subjectivité de façon profonde, on note les textes dits de «*wijdân*» ou «intériorité» par exemple, chez Ibn Hâzm(XI ès) et sa conception de l'amour, en particulier son recueil très sentimental: *le collier de la colombe* ou les poèmes d'Ibn Arabi à celle qui a volé son cœur à Médine, *Nizâm*, etc. dans tous les cas, on remarque bien que la subjectivité, l'intériorité si on veut n'était pas un sujet tabou ou interdit, mais bien au contraire mis en avant et étudié d'une façon profonde.

Qu'en est-il alors du sujet de l'inconscient? La question a été posée par le psychanalyste Fathi Benslama, qui nous précise que déjà le «*sujet*» n'apparaît pas tout de suite chez Freud, qui, resté méfiant et à distance face à ce concept qui a une longue histoire philosophique, préférant travailler sur le *Moi*. Ce n'est

436 Ibn Sina, *kitab al-hudud, Introduction à Avicenne*.

437 Décision, serment, testament, caution, sauvegarde, durée, autorité, obligation.

438 Ou hifz al-hûdûd, l'interdit ou alman'e, le sujet de l'interdit, puni en cas de transgression l'interdit, puni en cas de transgression.

439 Ou al-riza bil mawjûd; l'acceptation par le sujet de ce qui est extérieur à lui, une loi qui le précède et lui donne l'être, de sorte qu'on puisse dire, il est. Le sujet ek-siste, son existence lui est donnée du dehors et malgré lui.

440 Al-sabr ala al-mafqûd: le manque d'un disparu dont on ne connaît pasle lieu, qui confronte au deuil le plus douloureux.

441 Jurjâni, ibid, p.145.

donc qu'en 1915[442] que Freud introduit le sujet d'une manière décisive, quoique limitée à quelques occurrences où il use du terme allemand «*subject*», probablement dans une suite de Kant, c'est-à-dire en tant qu'une description d'une situation où la personne fait surgir fantasmatiquement un autre extérieur à lui, à qui il attribue l'acte de le regarder ou de lui faire subir une violence.

Le Moi dans son rapport à l'objet passe de l'activité à la passivité, à travers un mouvement de retournement et de renversement de la pulsion, et c'est à ce moment que Freud introduit ce qu'il appelle le «sujet nouveau» qui vient sous l'effet d'un changement inconscient de l'activité pulsionnelle. Benslama nous dit que Lacan[443] reprendra le concept du sujet au point où Freud l'avait laissé, marqué par l'idée de l'extériorité du Moi et par le ressort pulsionnel. Il lui donnera le développement magistral avec le paradigme du stade du miroir.

Qu'en est-il du corps alors?

V- 5- L'«*inquiétante étrangeté*» du corps

> *C'est que l'inquiétante étrangeté surprit souvent et aisément chaque fois où les limites entre imagination et réalité s'effacent, où ce que nous avions tenu pour fantastique s'offre à nous comme réel, où un symbole prend l'importance et la force de ce qui était symbolisé et ainsi de suite.Freud*[444]

Même si le sujet en islam avait hérité de cette grande richesse élaborée par Averroès et les autres philosophes de son époque autour des vraies questions du subjectum: qui pense? Quel est le sujet de la pensée? Et si on pense en moi?, ces questions et d'autres qui ont été reprises par la psychanalyse sous forme d''inconscient'. Mais les différents conflits, pour ne pas dire guerres, au sein de l'islam, ont complètement ignoré ces questions pour instaurer une supposition d'un sujet musulman qui doit évoluer dans *l'objectum* où il doit sans

442 S.Freud, *Pulsions et destins de pulsions*, oc, t.XIII.

443 Lacan, *le Moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*, séminaire II(1954-1955), Seuil, 1978,.284 et ss.

444 *Sigmund Freud, l'inquiétante étrangeté,Das Unheimliche , 1919, Essais de psychanalyse appliquée traduit par M Bonaparte et E Marty.*

cesse objectiver sa subjectivité, autrement dit il ne fait sans cesse que se débarrasser de lui-même, de son propre corps, de sa propre individualité, pour glorifier cet «esprit» qui sert la satisfaction de *l'Autre*. Ainsi, le corps, va subir, en tant que premier élément du 'subjectum' ce sacrifice, ce déni et cette ignorance complète de ses appels. Considéré comme un support ou une enveloppe de l'âme, il est étrangement protégé et conservé, mais on le voit aussi dans certaines scènes sacrifié et morcelé au nom, soit-disant, de cet Autre, qui n'a pourtant demandé à aucun moment de le faire.

Et c'est là où nous utilisons (sans excès) l'expression de Freud, à savoir «l'inquiétante étrangeté» concernant ce corps qui abrite pour Freud tous les éléments de 'l'étrange' et de l'inquiétant' et qui ne proviennent pas, contrairement à ce que l'on peut penser de la dimension magique, fantastique, fictive, là nous dit Freud, aucun effet d'étrangeté inquiétante, car, nous allons admettre l'existence de ces éléments dans ce monde fictif ou imaginaire, et donc leur apparition la plus fantastique ne peut nous surprendre, mais c'est dans cette réalité familière qui est enfouie en nous ou encore réapparaît par fragments quotidiennement et qui nous présente toutes les caractéristiques d'une structure bizarre, mais comme si on l'avait déjà vécue, c'est là où *l'inquiétante étrangeté* prend tout son sens.

Le corps, ce foyer de tous les éléments étranges, cet 'inconscient total' et ce grand Soi pour Nietzsche, cet espace qu'on pense connaître et qui se dérobe à chaque instant, représente par excellence cette «inquiétante étrangeté».

Comment donc admettre la logique[445] de ce sujet de l'islam qui passe d'un souci de protéger le corps, cette enveloppe du «dépôt» de Dieu qu'est l'âme à une dislocation, une fragmentation de ce même corps, à ce que Fathi Benslama appelle un «désir du sacrifice»?

Le corps signifie dans la langue arabe à la fois «corps», «*jassad*» et «cadavre» et encore un support pour l'âme, «*jism*», de *'J.S.M*', ou '*jassama*», qui veut dire 'concrétiser' ou 'matérialiser' une autre substance qui est sans doute l'âme, d'où une passivité attribuée au corps face à l'âme.

445 Bien sûr nous ne nous contenterons pas de citer comme exemples ces individus qui s'immolent et qui ne suivent pas forcément des directives religieuses, mais nous remarquons qu'à partir d'une certaine période, une logique du sacrifice est née et qui nous laisse toutes ces interrogations.

Entre le ***jism*** qui signifie cette masse, cette matière charnelle, une forme et une substance situées dans l'espace, le ***badan*** qui renvoie à la carcasse corporelle dans ses transformations physiques, al-***jassad***, le terme provient d'une étymologie qui signifie à la fois l'agglutination, l'adhérence, l'attachement et l'harmonie, nous avons dans ce terme la dimension sensorielle, effective et esthétique(l'amour, la danse…),le sensible qui est le siège de la volupté et de la jouissance. Et la ***jutha***, cadavre, qui fait allusion à un corps désarticulé, coupé et sans vie. Mais alors que choisir? Justement, la langue arabe et étrangement nous offre une richesse lexicale, plusieurs entités ou unités autour de ce terme, mais elle ne contient pas un terme qui signifie le recueil de tous les corps, à l'instar de la langue française, d'où le terme 'corpus'. Aucune communion en un seul corps et le corps absolu n'a pas d'existence. Et même le Dieu du monothéisme islamique, nous l'avons vu, il est l'Un, le hors-corps, totalement soustrait aux lois de la génération naturelle, il est le '*çamad*', c'est-à-dire l'impénétrable, il n'est le père de personne, il n'engendre pas et il n'a pas été engendré.

Alors d'où nous vient cette volonté de communier vers le même corps, pour former une communauté et un corps collectif opaque et qui fait obstacle à l'irruption des subjectivités? Pourquoi cette civilisation a fait du corps l'incommensurable qui ne se laisse réduire à aucune dimension, parce qu'il devient la mesure essentielle de toute dimension?

La situation du corps dans l'espace et dans le temps islamiques est pour le moindre intrigante, étrange et inquiétante. Dans le coran, le façonnage de l'homme par Dieu est reformulé ainsi:

> *Nous avons créé l'homme de l'argile fine,ensuite, nous l'avons fait une goutte de sperme fixée dans un réceptacle solide,de sperme, nous l'avons fait un grumeau de sang, le grumeau de sang devient un morceau de chair, que nous avons formé en os, et nous revêtîmes les os de chair; ensuite nous l'avons formé par une seconde création. Béni soit Dieu, le plus habile des créateurs.*[446]

L'Homme est donc selon le Texte une pure composition matérielle qui emprunte une logique d'anatomogenèse: argile---sperme---sang---chair, une première étape de la création est donc matérielle(terre, chair, os) et après à la seconde nous avons une forme spirituelle de l'humain. La question n'est pas de savoir la priorité chronologique du corps par rapport à l'âme,car dans ce cas,

446 Coran, Sourate 23.

nous pouvons dire aussi que le plus important c'est ce qui vient en second lieu, mais d'analyser comment ces étapes et ce processus ont été compris et analysés au sein de l'islam; Ibn Arabi va par exemple capter ce moment inaugural où l'amour divin vient assigner à l'existence à travers l'ouïe, le sens par lequel le corps reçoit le frayage du verbe qui constitue le lieu de l'articulation ontothéologique *princeps*, par laquelle la chair entre en rapport d'incorporation audible avec l'esprit. La résonance constitue donc la première voie de la sublimation qui ne subtilise jamais totalement le corps, l'ouïe est une vibration de la chair.[447] d'où la pratique des soufis par exemple pour entrer en harmonie avec l'Autre et qui passe par les chants et la danse, mais surtout la répétition du vocable «lui», ('huwa, huwa, huwa...') sans cesse jusqu'à l'évasion-ivresse totale.

Mise à part cette dimension importante d'un corps vu toujours à travers son rapport avec le créateur, *l'Autre* et qui ne réussit jamais à «couper la corde» et à être autonome, la version islamique du mythe du sexuel, vient encore renforcer ce côté d'un corps qui n'appartient que provisoirement à son propriétaire, et selon l'exégèse, *«ce que Dieu a créé de premier en l'homme, c'est son sexe(Farj). Et il dit: ceci est mon dépôt, je vous le confie, vous n'en usez que selon sa vérité*».[448] Le sexe est donc un dépôt, '*amana*'[449] et l'homme a signé en quelque sorte le pacte de sa garde et de sa préservation et cette 'amana' confère une dignité à celui qui la reçoit. De ce point de vue, l'homme est donc un simple dépositaire, l'être qui a la garde du défaut[450] de l'Autre dans un corps ouvert à la jouissance, d'où la tâche difficile de l'homme, qui se doit de garder et de préserver cette *amana*, mais en même temps dans un corps qui est ouvert, le lieu de toutes les tentations et tous les désirs. D'ailleurs, dans un autre fragment mythique, on rappelle cette légende du diable qui,en attendant la deuxième étape de la création pendant laquelle Dieu insuffle l'âme, *«se moquait de l'homme en jouant à pénétrer par sa bouche, à sortir par son anus et l'inverse. Il empruntait de la même manière d'autres orifices; oreille, nez, etc,*

447 F. Benslama, *La guerre des subjectivités en islam*.

448 Al-Qortobi.A, A*l-jama'li ahkam al Qur'a*n, Dar al-kutub al-masriyya, le caire, 1954.

449 Le mot *amana* en arabe a une sens éthique encore plus fort que '*dépôt*' et on ne trouve pas vraiment d'équivalent dans d'autres langues.

450 *Awra*, le sexe en arabe fait partie de tout ce qui est *défaut*, *awra*.

en disant à Dieu: 'voyez ce que je fais de la créature que vous m'avez préférée devant laquelle vous me demandez de me prosterner'»[451].

La corporéité humaine originaire est donc exposée à l'effraction et l'altération démoniaques, le corps est cet espace ouvert où circule toute forme d'énergie,[452]et *l'inquiétante étrangeté* intime du corps réside ici dans son exposition à une dépropriation qui lui est consubstantielle, à l'exception peut-être du coeur «que seul Dieu connaît». Le coeur ou al-*Qalb*, est cet organe voilé et caché qui va bouleverser, de *Qalaba* le mal en bien. Siège des idéalités morales, spirituelles et de l'amour; '*Fouad*', ce for intérieur que le corps enveloppe et s'humilie en s'inclinant pour accéder à une purification totale du coeur et de l'esprit (les obligations de se purifier pour accéder à la prière et la façon d'incliner le corps à plusieurs reprises pour se délivrer à cette pratique spirituelle[453]).

Le corps et de ce point de vue,doit donc subir toute sorte de purification (les ablations, la circoncision), mais celui de la femme encore plus, par le voilement et la préservation de la virginité jusqu'au mariage, la femme dont le corps représente, selon l'exégèse, toute sorte de tabou et d'interdit(jassad al-*awra*) dans la mesure où il est considéré comme une source irradiante du désir qui peut troubler la loi et la paix par son pouvoir de séduction(al-*Fitna*, qui veut dire 'trouble' 'guerre', mais l'adjectif '*fatina*' veut dire 'très belle'). À partir de là, toute une littérature et des légendes vont décrire la femme comme l'auxiliaire du démon et lui attribuer toute sorte de tromperie et de planification diabolique(*les Mille et une nuits* entre autres) et de ce point de vue, ils ont décidé de l'écarter des affaires de la cité, de la voiler et de la laisser à l'écart de toute affaire sérieuse de la cité.

À propos des *Mille et Une Nuits,* Fathi Benslama nous dit qu'à travers la figure de Shéhérazade, une tentative de délivrer l'homme malade de la représentation d'un excès de jouissance du corps féminin et pour guérir de cette scène sexuelle traumatique, il doit écouter pendant toutes ces nuits la voix et la parole de cette femme qui explore les méandres du désir et en apprivoise le ver-

451 Ibn Ayyas al-Hanâfi, *Badai'a al-zuhur fi waqa'i' al-Duhûr*, Tunis,Imp du Manar,s.d.

452 F. Benslama, Ibid.

453 d'ailleurs *sajada*, qui veut dire prière de s.j.d est l'anagramme de Jassad de j.s.d, comme le précise Fathi Benslama.

tige. Le corps désirant est ainsi polarisé entre la vue comme rapport délirant à la souillure et l'ouïe qui 'tympanise', temporise mille et une fois, diffère la mort en accueillant la voix comme raison. C'est pour toutes ces raisons, que les intégristes ont brûlé le texte de *mille et une nuits* entre autres, , considéré par eux comme un texte de posture anti-coranique, car c'est une femme qui prête sa voix à la raison contre la folie représentée par un homme(le mâle).[454]

Nous allons donc avoir deux types de discours, l'un dont la source est l'exégèse et qui considère le sexe comme un don, une *amana* de Dieu qu'il faut préserver et développe toute une volupté du corps, une grâce qui converge avec la foi, tout en fixant la jouissance dans les limites de la norme et un autre qui puise dans la littérature et l'art qui va s'affranchir de cette emprise théologique tout en déjouant ses censures; poésie, les *majâlis* (récits de salons), où la volupté du corps va bien au contraire être mise en avant (vins, musique, danse, parfums, amours hétéro et homosexuels, etc). Abou Nuwâs(VIII ès), entre autres,dit poète des '*khamariyyet*' de '*khamar*' qui veut dire 'vin'[455].

La poésie a fait donc de ce corps, symbole de l'interdit pour les théologiens, sa façon d'être et l'a sublimé en sublimant la femme qui atteint cette déesse inspiratrice, muse des poètes, grâce à sa beauté divine. La femme et son corps étaient cet idéal recherché pour atteindre l'ivresse poétique et la perfection linguistique; l*e fou de Leyla* de Qays Ibn Al-mulawah (645-688 Après.J.C) structuré de la même façon que 'le fou d'Elsa' d'Aragon, est un bon exemple, entre autres, de cette écriture qui fait l'éloge de la femme et de l'amour. Le soufisme a aussi emprunté tant de motifs à cet idéal de l'amour, car le mystique en islam est avant tout celui qui prend soin de son corps, qui est à l'écoute de son corps et de ses pulsations. Ibn Arabi est un bon exemple de cette pratique harmo-nieuse qui concilie poésie et pratique mystique, il dit dans *Le Chant de l'ardent désir*:

> Toute forme *d'amour, physique ou spirituel, se confond et s'unifie, je suis la religion de l'amour, de quelque côté que se tourne sa caravane, là est ma religion et ma foi*.[456]

454 F. Benslama, *la guerre des subjectivités en islam.*

455 Il écrit dans le vent, le vin , la vie:'*j'ai quitté les filles pour les garçons et pour le vin vieux, j'ai laissé l'eau claire loin du droit chemin, j'ai pris sans façon celui du péché, car je le préfère j'ai coupé les rênes et sans remords j'ai enlevé la bride avec le mors'., trad. fr.V. Monteil, Sindbad, 1979.*

456 Ibn Arabi, *Le chant de l'ardent désir*, trad.s.Ali, Paris, Sindbad, 2006.

Mais l'appréhension du corps par l'exégèse a toujours été marquée par une perspective du sacré et de l'interdit dans la quelle on ne doit pas empêcher l'esprit d'accéder à la vérité et au bien. Dans cette perspective, le seul accusé est le corps, il est emprisonné, voilé, séquestré et ne doit pas échapper à la conduite de l'esprit.

Et dans ce cas, nous allons avoir tout ce qui se dégage de cette éthique; les pulsions, le refoulé, le désir de transgresser et tous ces problèmes qui troublent le sujet quotidiennement. Dans l'art en général et dans la poésie en particulier, le corps avait son refuge et sa demeure, d'où le terme '*bayt*' qui veut dire à la fois *demeure* et *strophe*, l'art libère donc le corps de ses chaînes et lui offre une nouvelle image brillante en lui attribuant la magie du verbe, tous les deux (le corps et le verbe) forment une harmonie qui profane le sacré et déclarent l'amour comme une nouvelle religion. Un des poètes arabes très connu par la force du verbe (Al-Mûtanabbi) confirme cette force poétique présente chez eux:

Moi, même l'aveugle visionne mon art,

et même le sourd écoute mes mots.[457]

Mais cette poésie, dans la mesure où elle atteint le sommet en sublimant le corps et l'amour dans une langue qui transcende tous les codes linguistiques et nous offre un paysage métalinguistique, elle ne réussit pas à atteindre les nœuds de la crise qu'atteint le sujet traumatisé, dans le sens de Freud, par le corps, en particulier le corps féminin. Car, dans la logique de la prise du pouvoir dans la cité, tant que la femme est écartée, cela ne leur posait aucun problème, mais à partir du moment où la femme franchit l'espace externe, attribué dans leur logique aux hommes, à partir du moment où cette femme participe à la vie politique, sociale et culturelle, 'le naturel revient au galop', et le trauma fait surface pour ouvrir la voie à une lutte idéologique décisive autour du corps féminin: le voile, les rôles que prend ce nouveau corps 'étrange', et ces querelles internes derrière les murailles, font leur transfert et envahissent l'espace externe, et déclarent la défaite d'un ancien régime de souveraineté décidé par la seule gente masculine.

457 Abou Tayîb Al-Mûtanabbi, poète arabe, (915-965). je traduis:*'ana alli nadhara el aama ile edebi we asmat kalimeti men bihi samamou'.*

Comme la thématique sexuelle, la femme a été longtemps et volontairement exclue de la vie politique et des débats sociaux concernant la cité, mais elles reviennent toutes les deux et font surface, non seulement sous forme d'un refoulé ou d'un trauma, mais réellement et elles s'exposent en exposant le sujet à cette réalité longtemps ignorée. Ce déni de la femme, de son corps ont été développés dans une idéologie masculine, à partir d'une exégèse et une interprétation des textes officiels de l'islam où la femme n'avait pas participé et a reçu ces lois exégétiques comme un fardeau qu'il faut supporter comme ce qu'elle supporte quotidiennement de ces affaires domestiques qui lui ont été unilatéralement attribuées cette fois, sans qu'on lui demande son avis. Cette attitude a engendré un 'corps souffrant', celui de la femme, et quand le corps féminin souffre, nous avons tout un corps social qui souffre aussi: '*la femme est la moitié de la société et elle éduque la deuxième moitié dans ses propres bras*', disait l'écrivain égyptien Amine. En réalité, le corps qu'elle voile est celui d'un individu agonisant dans un piège qu'il a mis lui-même et qui s'est refermé sur lui, à l'image de cette grille sectaire que certaines femmes, sombrées dans le désastre de la situation, ont portée sur le visage, comme un signe de vouloir en finir avec ce corps et enterrer définitivement son histoire triste.

Fathi Benslama résume cette tristesse quant au processus de subjectivation dans l'islam ainsi:

> *Bien de troubles que nous observons dans le monde musulman sont causés par les réfractions morales de son sujet. La situation du sujet traditionnel en islam se caractérise par une lutte ambivalente avec la présomption œdipienne. Une volonté transgressive au plan du savoir, de la sexualité et de la souveraineté qui se passe de la garde du sacré.*[458]

Et il nous dit que l'extension de la subjectivité occidentale moderne à l'ensemble de la planète semble s'effectuer à travers un processus de contamination irrépressible des modes d'être sujet par la figure œdipienne. D'où l'aboutissement à un sujet fragmenté et fragmentaire avec un maximum du 'moi' et du 'je', qui divisent le sujet entre sa soumission à l'institution religieuse et l'autonomie effrayante qu'il acquiert par rapport à elle, du fait de l'adoption des applications de la présomption qui ne fait qu'accroître la puissance surmoïque et ses tourments.

458 F. Benslama, ibid.

Et quand l'individu, avec son propre corps, émerge de la logique d'un corps collectif pour effectuer un processus individuel que nous pouvons lire comme une contre-conduite, dans le bon sens de Foucault, cet individu va subir une répression collective qui va jusqu'à une *fatwa* aveugle pour anéantir son projet et l'anéantir en tant qu'être, en tant qu'individu. Nous considérons l'affaire Rushdie comme une figure de ces contre-conduites qui émergent dans l'espace et dans le temps, à l'instar d'Averroès, d'Avicenne, d'Ibn Arabi, et plein d'autres, même si Rushdie a émergé à travers une œuvre fictive, contrairement aux autres qui étaient des philosophes et des penseurs de leur époque. Benslama, en évoquant cette affaire[459] nous parle d'une figure actualisée de *l'épos* tragique œdipienne. Cette affaire éclaire pour lui une dimension œdipienne de l'écriture littéraire, comme trait de la subjectivité moderne, la littérature offre cette possibilité de mythification illimitée, Rushdie a fomenté un acte de subjectivation moderne sur le site même de la configuration subjective de l'islam et de son sujet exemplaire (le prophète). C'est pour Benslama le temps de *l'oedipianisation* généralisée du monde qui rencontre après l'obstacle chrétien, celui de la résistance islamique; Rushdie en œdipe autographe a investi cette résistance. Mais quand la limite est franchie par la littérature, cette dernière devient par excellence la voie de l'action généralisée à tous de la sédition subjective moderne. Tout cela doit passer selon les termes du psychanalyste Benslama par un dégagement de la mère(comme figure matrice, originelle), par la libération de la figure maternelle incarcérée dans le monstre féminin de *Mille et Une Nuits*:

> *Face au risque d'un récit littéraire moderne, de sa force aléatoire et de sa présomption infinie (…) un risque dès que quelqu'un décide de ne plus répéter le grand récit originaire de sa communauté, tel qu'un fil ininterrompu de génération l'a transmis, mais entreprend par les forces d'une solitude aux mains nues de se porter vers la parole des origines, ses figures et ses énigmes, afin de s'en approprier l'épos mémorial et dire à travers son verbe singulier la surrection tout humaine, de l'être dans le langage.*[460]

Les versets sataniques, ce livre de Salman Rushdie représente une fiction profanatrice de l'ordre sacré au nom d'une seule et unique raison; la liberté de l'homme de répondre par lui-même, celle de l'auteur, s'appropriant par sa lecture et son écriture, une écriture tout humaine, l'écriture considérée comme

459 F. Benslama, *une fiction troublante*, op.cit.

460 Ibid.

sainte, appartenant à l'ensemble de l'humanité et qui n'est pas le propre d'une communauté, d'autant plus que le pouvoir sur le langage et sur les origines, comme le rappelle Benslama, n'est pas réservé à quelqu'un, ni à une instance exclusive, mais partageable avec chacun et entre tous. Rushdie, lui-même explique cette attitude vis-à-vis de son livre ainsi:

> *Peut-être seront-ils(les musulmans) aussi d'accord pour reconnaître que le tapage fait autour des versets sataniques n'avait au fond qu'un but: savoir qui devrait détenir le pouvoir sur le grand récit, l'Histoire de l'islam, et que ce pouvoir doit appartenir en part égale à tout le monde. Que, même si mon roman n'en avait pas la compétence, il représentait une tentative, qui n'était pas moins importante de raconter à nouveau l'Histoire. Que, si j'ai échoué, d'autres devront réussir, parce que ceux qui n'ont pas le pouvoir de raconter à nouveau cette Histoire qui domine leur vie, de la penser, de la déconstruire, d'en plaisanter, et de la changer au fur et à mesure que les temps changent, sont véritablement impuissants, parce qu'ils ne peuvent penser de manière nouvelle.*[461]

C'est que la vérité dogmatique ne cesse d'être en contradiction avec la vérité subjective du sujet et l'exemple de Rushdie et plein d'autres, comme ce que nous avons vu aussi dans la reconstitution du récit de Driss Chraïbi[462] de la vie de Mahomet, ne sont pas à l'abri de provoquer des réactions dans ce corps collectif qui ne bouge pas de l'intérieur de chaque corps individuel, mais à partir d'un corps supposé être celui appartenant à tous, mais ce 'tous' n'est pas l'addition de plusieurs 'chacun un' mais un assemblage hypothétique au nom de l'Un. Le corps collectif de l'islam ne cesse de faire barrage à l'émergence de contre-conduites, de subjectivités, qui sont pourtant sur une voie de reconstitution démythifiante pour donner à chacun un rôle signifiant dans ce processus de subjectivation. La réaction face à cette émergence des subjectivités réside dans une crainte de passer d'un corps à sujets authentique à un sujet inauthentique. l'authenticité, pour eux, provient de cette foi en un vrai qui émane de la croyance et des origines pures, mais en réalité le vrai et l'authentique sont peut-être dans ce qui pourrait avoir lieu, cet imaginaire nourri des origines pures.

Et quand la foi intérieure est violentée de temps en temps par le mouvement perturbateur de ces contre-conduites qui jouent comme un catalyseur, surtout si ces contre-conduites sont supposées faire partie du corps collectif qui n'a

461 S. Rushdie, «*Mille jours en ballon*», libération, 13 février 1992.

462 *l'Homme Du Livre*.

qu'une conduite collective supposée, la réaction chez certains peut aller jusqu'à la mort volontaire, pas celle qui est prêchée en *fatwa* contre le perturbateur, le catalyseur, mais celle de soi, comme une réaction de vengeance, comme une réponse violente qui sacrifie le corps, encore une fois, mais dans ce sacrifice du corps, il y a aussi un nihilisme dans la négation de la vie.

Contre ces lumières de l'esprit représentées par certaines contre-conduites depuis Averroès, on oppose l'esprit au corps prêt à se sacrifier pour sauvegarder son substrat. Il ne s'agit pas dans ce processus d'une simple réidentification ou une désidentification, mais une suridentification au surmoi de la communauté, au point d'en devenir l'hypostase. Fathi Benslama analyse ce phénomène d'une façon psychanalytique en avançant l'hypothèse d'un «surmusulman» qui échappe au processus habituel d'une réaction ordinaire pour défendre ce qui est considéré comme le corps communautaire, et il nous parle de la naissance d'une idéologie avec «*un symptôme social d'une grave pathologie de l'idéal du moi ou du fait de la défaillance d'un grand nombre de médiations à une époque de rupture axiale; dans ce cas, la fonction surmoïque,* nous dit-il*, s'emballe pour atteindre sa plénitude antinomique, ce qui produit de nombreux individus qui se transforment en hypostases du surmoi de leur communauté appelant des membres à s'autodétruire pour la préserver»*[463].

Le surmoi, nous dit-il, est ici une fonction interne-externe, auto-immunitaire entre le moi et le non-moi, qui peut basculer l'un dans l'autre, lors des crises majeures de la civilisation. La configuration subjective du 'surmusulman' est une position subjective dans laquelle un musulman est amené à surenchérir sur le musulman qu'il est, par la représentation d'un musulman qui doit être encore plus musulman.

Nous savons bien que le concept de «sur» depuis le *surtravail* de Marx, le *surhomme* de Nietzsche, le *surpouvoir* de Foucault et la *surobéissance* de Frédéric Gros, est souvent lié à un concept déjà existant et qui est usé, qui arrive à ses limites, asphyxié par tous les rapports de force qui l'entourent, le «sur» est donc comme une inflation(au sens étymologique) du concept pour atteindre la valeur ou le sens en question. Le surmusulman en l'occurrence c'est:

463 Ibid.

> *Une conduite compulsive du sujet en proie aux reproches de défection généalogique qu'il se fait lui-même et aux harcèlements d'armées de prédicateurs télémédiatiques qui l'accusent à longueur de journées des pires crimes moraux et le vouent à être un 'combustible à l'enfer'(...)un engagement de fierté où le surmusulman contribue à réparer l'idéalité islamique blessée par les hégémonies occidentales et par les dictatures laïques qui ont régné pendant un demi-siècle.*[464]

Ce spectre du surmusulman qui attire tant d'adhérents, sa force réside dans la réidéalisation ségrégative qui, comme tout idéalisme, n'est que le revers de revendications pulsionnelles. Les *fatwas*, par exemple doivent sans cesse juguler les orifices corporels du sujet et l'exfiltrer vers l'idéal.[465]

les analyses de Benslama de ce phénomène du «surmusulman» sont d'ordre psychanalytique et deviennent très profondes dans la mesure où elles expliquent les choses qui sans cette étude psychanalytique, restent inexplicables, opaques.

En expliquant ce phénomène du sacrifice, il se sert de plusieurs concepts de Freud, comme *la pulsion de mort* qui est, dans ce cas, appropriante et non pas seulement destructrice, car ce 'Nous' de la suridentification n'est pas seulement un passage du singulier au pluriel, impliquant une pluralisation du verbe, dit-il, mais il relève d'une autre catégorie, celle de la personne amplifiée,ou du 'je' dilaté, le 'je' rejoint le 'non- je'(E.Benveniste) et la mort comme limite absolue du partage devient le lieu du partage, et voilà un des paradoxes de l'idéologie communautaire. Dans la constitution libidinale d'une masse, il y a cette logique d'inscrire la mort dans un destin et dans un espace collectif et cette inscription devient l'un des puissants appareillages de l'identité; elle est dans l'illusion d'enlever l'individualité à sa solitude dans la mort et confère au mourir ensemble l'effet d'un prolongement de l'amour au-delà de la vie. Ainsi le martyr, *chahid*, c'est celui qui '*chahada*', témoigne de quelque chose et celui qui meurt pour quelque chose, c'est celui qui témoigne de la vérité par son sacrifice.

De ce même mot, la langue arabe regorge de termes qui ont la même racine que ce mot: '*mujahid*'(combattant). Dans son véritable sens le *chahid*, c'est celui qui meurt accidentellement, il n'accède à ce statut que progressivement, et c'est le terme passif '*istichhad*' qui fait allusion à ces actes de martyrs et il est

464 Ibid.

465 Ibid.

inventé en marge de l'usage habituel de la langue arabe, car on passe d'un sujet qui subit accidentellement son sort à celui d'un actant en quête de la mort[466], sous le mode de vouloir tuer et être tué simultanément:

> *Comment l'état d'une culture, à une époque donnée, rend accessibles des formes de 'mourir' ou de 'survivre en mourant qui happent des subjectivités comme si elles étaient aspirées par la réouverture d'un gouffre interne à leur communauté humaine. Des flux d'appels attirent certains 'moi' vers le 'non-moi', d'où ils ont émergé comme sujets singuliers, en les incitant à s'identifier totalement à un 'nous' océanique en passant par l'anéantissement.*[467]

Benslama considère que le supplice d'Hussein,[468] de la tradition chiite, constitue la scène originaire sacrificielle fondatrice du chiisme [ii] ; un ensemble de récits et de rites de commémoration impressionnants dans le chiisme, au cours desquels les croyants s'infligent des actes d'autoflagellation en souvenir de ce supplice et en signe de repentance, et cela provient d'un intense sentiment de culpabilité dont les adeptes ont hérité. La culpabilité a son origine dans cette passivité des musulmans lors de la prise du pouvoir par les Omeyyades qui n'ont pas apparemment suivi les premiers préceptes de l'islam, alors qu'ils n'avaient fait aucune réaction pour contester cette conduite. À partir de là, le sacrifice prend donc une dimension essentielle et donne le mérite d'être un bon musulman de pouvoir et de devoir se donner la mort pour l'amour de Dieu.

Dans la subjectivité martyrologique moderne, le sujet s'arme à son autodestruction, il devient sujet en s'autosacrifiant, en produisant une subjectivité qui n'existe que par la disparition de son sujet. D'ailleurs , Freud explique ce phénomène dans un parallélisme entre la privatisation de la névrose collective sacrificielle et la névrose obsessionnelle par rapport à la religion, repris par Benslama de cette façon:

> *L'idéal appelle les Moi à s'absorber en lui; et c'est ce qui mène à l'autosacrifice. Chaque candidat aux attentats fait advenir le corps déchiqueté d'Hussein à même son corps, mais*

466 Il s'agit bien évidemment d'une pathologie selon le psychanalyste, car le fait de recruter des candidats pour la mort n'a aucun lien avec le terme initial de 'chahid'.

467 Ibid.p.78.

468 Hussein, le petit fils du prophète, assassiné par les Omeyyades, dont La commémoration du jour de *Achoura*' n'a pas seulement une valeur symbolique, mais c'est plutôt un rite qui nous rappelle une dimension essentielle de l'Islam : le sacrifice et l'immolation de soi pour l'amour de Dieu.

pas seulement comme martyr de la foi, mais aussi comme révolutionnaire. L'émotion morale du corps supplicié circule désormais entre Dieu et la révolution prolétarienne, entre Dieu et la nation palestinienne (…) Le candidat à l'attentat incarne la circulation du corpus mysticum de l'un à l'autre, [d'où] un processus de sécularisation à l'oeuvre.[469]

Ce qui sauve pour eux le sacrifice de soi c'est ce sacrifice pour un autre suprême, idéal, virtuel, d'où l'expression 'mourir pour' ou '*fi sabili*'(pour), la finalité de la mort est ailleurs, dans une cause suprême en rapport avec ce surmoi de la culture, défendu,soi disant, par ces êtres plus musulmans que d'autres, des 'surmusulmans'.

La persévérance de la vie pour certains individus, nous dit Benslama, devient équivalente à un état d'objection sans fin. Comme si ces hommes choisissaient d'incarner le surmoi de leur communauté, ils se rendent à la honte de tous les humiliés dont ils deviennent les vicaires. L'autosacrifice devient donc cette montée à hauteur du pire d'homme-surmoi. La force de l'incarnation de la communauté est dans cette puissance injonctive de son message: *«tu es indigne, tu n'as plus que la gloire pour en sortir»*, or la gloire, ajoute Benslama, est l'éclatement hors de la honte[470] :

La communication à l'ensemble du monde musulman de 'la demande de martyr' a transité par la situation palestinienne où elle fut adoptée par des sunnites et reçut une intense résonance, lorsque l'effondrement du processus de paix a substitué l'abîme à l'horizon et que la déréliction a gagné les parias, les apatrides sur leur propre sol,confinés dans des camps cloaques(…)

Guides et prédicateurs avaient de quoi rendre captivante l'offre de substituer, à l'horreur de vivre, les béatitudes éternelles du martyr, l'effusion d'une existence 'abjectée' dans le corps impérissable pour tous. l'autosacrifice est une réponse terrible à une injustice dont on n'a pas encore pris la démesure subjective, politique et anthropologique.[471]

Une 'avidité d'idéal' qui, selon Benslama, apparaît dans les conditions créées par des pouvoirs qui concourent à infliger des souffrances narcissiques cruelles aux populations, qui obstruent toutes les voies de dédommagements ou de su-

469 Ibid.p.83-84.

470 Dans *le captif Amoureux* de Jean Genet, il y a une fascination captivante pour cette dimension consubstantielle à l'être de l'homme.

471 Ibid.p.85.

blimation dans le monde, ne laissant le choix qu'entre des formes de déchéance dans la vie et des promesses de gloire dans l'au-delà, au prix d'une destruction qui veut salvatrice[472] :

> *Lorsque la diffusion de l'autosacrifice dans le discours et dans la réalité atteint le degré que nous observons dans le monde arabe, quand un monde rend sa jeunesse si prodigue de perdre sa vie et lui donne tant d'ardeur à s'anéantir, c'est que les lests que la culture assure habituellement pour peser sur l'avidité d'idéal et la canaliser se sont à ce point affaiblis que des individus de plus en plus nombreux s'évadent par le haut, délestés des arrimages de l'existence. C'est ce que signifie exactement la réponse d'un candidat à l'autosacrifice, lorsque son père lui demande de travailler pour pouvoir construire une maison: «je cherche à construire une maison dans l'au-delà et non dans l'ici-bas»*[473].

L'approche psychanalytique trouve dans cette évasion par le haut une issue de secours de la gloire recherchée et qui n'a pas pu se réaliser dans l'ici-bas, d'où l'extrême exaltation et l'idéalisation héroïque qui accompagnent l'exécution de soi. Une jouissance d'appropriation de soi par la mort qui s'accompagne d'une comparution du corps morcelé et fragmenté devant le puissant des maîtres et qui n'est peut-être que le prélude à la reconstitution paradisiaque de ce même corps, à sa *re-sexualisation* auprès des vierges du paradis (les *houris*), cette logique expliquerait peut-être l'exhaustion extrême qui accompagne l'autosacrifice où «***le Moi se déleste de ses attaches au ça et s'extasie en un pur surmoi en surplomb***».

Pour Benslama, l'idéalisation, en tant qu'élévation surmoïque vers un objet grandiose est bien plutôt un enlèvement à la chair obscure, une clarté purificatrice qui signale l'appel du Dieu-lumière, comme l'indique l'étymologie des termes 'sacrifice' et 'sacrifier' en arabe, '*dh.h.â*'(éclairer une lumière crue, rendre évident, paraître, faire disparaître l'ombre, éradiquer l'opacité), les termes 'lucidité' et 'zénith' ont la même racine, d'où «l*a théorisation d'une shariati, conjoignant les figures du martyr et du prolétaire [et qui devient]une association inédite entre le corps mystique de l'un et le corps séculier de l'autre [pour] lever un nouvel idéal de justice, affecté d'une puissante émotion morale pour une jeunesse du monde musulman plongée dans la nuit des tyrannies féroces, abandonnée à l'obscurantisme d'une modernité où beaucoup n'avaient pas de place comme sujets ou destitués subjectivement […] On leur offre une*

472 Ibid.

473 D. Cheaib, Mourir pour vivre, op.cit.p.125.

montée vers la clarté foudroyante de l'autosacrifice où ils réalisent l'identité totale avec l'objet Idéal, en laissant l'ombre déchiquetée de leur corps»[474], comme une négation du corps et une indifférence à sa propre vie, d'où leur principe de base: «***je suis déjà mort comme sujet»***.

Au-delà donc d'une réflexion sur l'illusion religieuse[475] pour expliquer ce phénomène de l'autosacrifice, nous avons aussi la condition de la culture moderne liée au procès de l'illusion et de la désillusion. Autrement dit les facteurs de ce phénomène ne résident pas seulement dans l'illusion religieuse d'offrir un avenir bien meilleur dans l'au-delà, mais aussi dans les conditions (culturelle, politique, sociale, etc.) qui ne constituent pas non plus une base solide à laquelle ces individus pourraient s'accrocher:

> *Pour Freud,ce qui caractérise l'Homme moderne, l'homme de la rationalité scientifique, c'est sa capacité d'accepter sa propre désillusion. Une modernité bâtie en quelque sorte sur une désillusion à venir. l'une des déterminations du postmodernisme, pourrait être ce qui, dans le moderne, en est le moment et le discours de la désillusion. La crainte de remplacer une illusion par une autre, le soupçon que le discours que nous tenons pour lever l'illusion soit à son tour illusoire, toute cette mise en scène de l'adversaire par Freud, qui retourne sur son propre discours, le démenti qu'il oppose au discours de l'autre, montre que l'auto-supposition de l'illusion devient ce qui soutient la validité d'une pensée à l'époque de la science* [476]*: «il ne vous reste plus qu'à désespérer de tout»*, disait Freud[477].

Dans cette perspective d'échapper à soi, de son Soi(le corps) vers un au-delà illusoire, une acceptation sans conditions de la mort volontaire où le sujet devient 'chair à *jihâd*', où quatre figures remplissent cette fonction; *la figure du jihadiste, un individu dont rien ne laissait présager qu'il allait prendre les armes et rejoindre la cause pour laquelle il s'est sacrifié, c'est un individu qui accepte d'être sacrifiable sans condition.

*La figure la bombe humaine, qui produit un spectacle de carnage, qui doit infliger, à travers les débris des corps fumant la preuve d'une volonté de cruauté sans limites. Son but va au-delà de la terreur. Par la vue de la dislocation corpo-

474 Benslama, ibid.

475 Freud, *L'Avenir d'une illusion*.

476 Benslama. Ibid.

477 Freud, Lacan, les *'concepts fondamentaux de la psychanalyse'*, séminaire XI, Paris, Seul, 1973, p.247.

relle, c'est le monde qui devient fou, de sorte qu'il ne reste plus au témoin qu'à devenir fou à son tour pour vivre dans un tel monde.[478]

*la figure de l'immolé par le feu; on cite ici l'acte de Bouazizi, ce jeune tunisien à l'origine du soulèvement tunisien de décembre 2010, une centaine de jeunes dans le monde arabe se sont donné la mort de la même manière. Même si la cause dans ce cas n'est pas religieuse, mais purement sociale, pour contester la misère et l'injustice. Dans une protestation radicale, le sujet désespéré donne, généralement, en public, le spectacle atroce de sa consumation dans une image sidérante qui transmet un être transformé en un spectre de feu qui marche ou d'un corps figé dans un mouvement suspendu par la calcination. Une nouvelle vie d'anoblissement de la mort volontaire , celle, cette fois, de la cause sociale. D'ailleurs plusieurs films arabes ont reproduit ces images dans leurs scénarios et qui ne cessent de choquer le public, submergé par la force fictive et se rappelant que ces scènes ont bien eu lieu dans la rue réellement.

*La figure du '*harrag*' ou le *brûleur*, l'immigré clandestin prêt à braver les périls sans mesure, pourvu qu'il advienne au-delà où il est(brûler les frontières), quant au feu du brûleur, il est dans la métaphore de la transgression radicale, ce désir qui brûle le sujet au point de lui faire prendre le chemin d'une évasion de la vie pour s'évader de l'espace de son propre pays, quelque soit le prix à payer.

Benslama rapproche cette attitude de l'injonction intérieure relevée par Goethe chez celui qui aspire à la mort dans les flammes: «meurs et de-viens»[479] :

Tu ne restes plus enfermé
Dans l'ombre ténébreuse
Et un désir nouveau t'entraîne
Vers un plus haut hyménée.

Nulle distance ne te rebute,
Tu accours en volant, fasciné,
Et enfin, amant de la lumière,
Te voilà, ô papillon, consumé.

478 Benslama, ibid.

479 Goethe,*Divan occidental-oriental*, poème; *bienheureux désir*.trad Henri Lichtenberger.

Et tant que tu n'as pas compris
Ce : Meurs et deviens !
Tu n'es qu'un hôte obscur
Sur la terre ténébreuse.

'Meurs et deviens', dans la mesure où dans la logique qu'il construit, la vie n'est plus digne de lui et lui n'est plus digne de la vie, et c'est là où commence ce que Benslama appelle **une sentence surmoïque** qui se fait entendre à ceux qui n'ont plus d'autres voies pour échapper à la honte d'être. C'est quand la justice identitaire devient un puissant appel au sujet à se faire justice, afin d'atteindre ce qui serait la juste dignité d'une vie, ce désir de liberté qui s'est concrétisé dans des mouvements populaires si ce n'est l'intervention des monarchies pétrolières encore une fois, pour s'emparer des affaires et transformer ces printemps en guerres civiles meurtrières. Nous l'avons vu avec Foucault, c'est pourtant dans ces situations d'aliénation que résident des possibilités de dégagements pragmatiques et dialectiques des sujets; les séditions trouvent même leurs modalités réactionnaires dans une situation de soumission-humiliation, qui se transforme en un mouvement révolutionnaire qui ne doit pas se contenter d'un simple bouleversement des pouvoirs en place, mais ce sont justement les événements qui vont se dérouler après ce bouleversement qui s'inscrivent dans une démarche de sédition continue.

Il résulte de ce qui précède que '*l'inquiétante étrangeté*' du corps dont nous parlons ici est liée à la fois à l'atrocité de la réalité de l'espace dans lequel le corps évolue. Mais aussi à la force fictive que l'individu soustrait à cette crise identitaire pour constituer une logique allant de la préservation et la protection totale du corps à son exposition à un morcellement et une dislocation. Ces derniers sont dignes de cette dispersion du sujet et de son aliénation absolues à un corps collectif représenté par le corps religieux d'un côté et par le corps politique de l'autre.

C'est que dans l'inconscient individuel de chacun règne un *« **automatisme de répétition** » qui émane des pulsions instinctives, automatisme dépendant sans doute de la nature la plus intime des instincts, et assez fort pour s'affirmer par-delà le principe du **plaisir**. Il prête à certains côtés de la vie psychique un caractère **démoniaque**, se manifeste encore très nettement dans les aspirations du petit enfant et domine une partie du cours de la psychanalyse du névrosé. Nous*

sommes préparés par tout ce qui précède à ce que soit ressenti comme ***étrangement inquiétant*** *tout ce qui peut nous rappeler cet automatisme de répétition résidant en nous-mêmes.*[480]

Même si Freud distingue bien l'*étrangeté inquiétante* liée à la réalité et il diminue ses attraits quand il s'agit de la fiction; cette '*étrangeté inquiétante'* du corps dans le contexte de l'islam est nourrie à la fois de la réalité s'appuyant sur un religieux agonisant et une fiction qui n'est pas forcément fictive, mais liée à une activité passée, primitive car il *«semble que nous ayons tous, au cours de notre développement individuel, traversé une phase correspondant à cet animisme des primitifs, que chez aucun de nous elle n'ait pris fin sans laisser en nous des restes et des traces toujours capables de se réveiller, et que tout ce qui aujourd'hui nous semble étrangement inquiétant remplisse cette condition de se rattacher à ces restes d'activité psychique animiste et de les inciter à se manifester»*[481].

C'est que «l'*inquiétante étrangeté surprit souvent et aisément chaque fois où* ***les limites entre imagination et réalité s'effacent****, où ce que nous avions tenu pour fantastique s'offre à nous comme réel, où* ***un symbole prend l'importance et la force de ce qui était symbolisé*** *et ainsi de suite»*. En l'occurrence, ce corps pensé et perçu comme une enveloppe de 'l'âme et du sexe', qui sont le dépôt ou *l'amana* de Dieu, protégé donc et préservé non pas pour ce qu'il est mais pour ce qu'il contient, ne nous a pas encore tout dit et une vraie révolte sera sans doute celle du corps, même si on se sert de toutes les stratégies actuellement pour camoufler son désarroi et sa désobéissance quotidienne. Le moi conscient ne cesse de montrer qu'il maîtrise la demeure, mais cette même demeure ne cesse d'être dévastée par les doutes, les soupçons, le retour éternel des pulsions cachées, de cette activité psychique animiste primitive, cet ensemble inconscient nourri chaque fois d'une impression extérieure:

> *L'inquiétante étrangeté prend naissance dans la vie réelle lorsque des complexes infantiles refoulés sont ranimés par quelque* ***impression extérieure****, ou bien lorsque de* ***primitives convictions*** *surmontées semblent de nouveau être* ***confirmées****. Enfin, il ne faut pas,*

480 Freud, *l'inquiétante étrangeté, Das Unheimliche , 1919, Essais de psychanalyse appliquée traduit par M Bonaparte et E Marty.*

481 Ibid.p.16-17. Je souligne en gras.

par prédilection pour les solutions faciles et les exposés clairs, se refuser à reconnaître que les deux sortes d'inquiétante étrangeté que nous distinguons ici ne peuvent pas toujours se séparer nettement dans la vie réelle. Quand on considère que les convictions primitives se rattachent profondément aux complexes infantiles et y prennent, à proprement parler, racine, on ne s'étonnera pas beaucoup de voir leurs limites se confondre.[482]

Quant à *l'inquiétante étrangeté* dans la fiction, elle «*est avant tout beaucoup plus pleine et riche que cette même étrangeté dans la vie réelle ; elle englobe complètement celle-ci et comprend de plus autre chose encore qui ne se présente pas dans les conditions de la vie. Le contraste entre ce qui est refoulé et ce qui est « surmonté » ne peut pas être transposé à l'inquiétante étrangeté dans la fiction sans une importante mise au point, car le domaine de l'imagination implique, pour être mis en valeur, que ce qu'il contient soit dispensé de l'épreuve de la réalité»*[483]*.*

L'inquiétante étrangeté du corps dont nous parlons émane, elle, de deux mondes: la réalité et la fiction, elle émane à la fois des complexes refoulés, des «surmontés» et des «convictions primitives», tous ces éléments confrontés à une «impression extérieure» qui est le produit d'un conscient collectif bercé dans une grande illusion où le 'trauma' individuel et collectif revient par épisode pour former *cette inquiétante étrangeté du corps.*

Un corps-Soi, rétabli et valorisé par Nietzsche[484] et qui fait l'inconscient total de l'individu, Nietzsche s'adresse aux contempteurs du corps[iii] en disant:

Vous autres contempteurs du corps. Je vous le dis : votre soi lui-même veut mourir et se détourner de la vie. [485]

482 Ibid.p.22. Je souligne en gras.

483 Freud.Ibid.

484 « Je suis corps et âme » – ainsi parle l'enfant. Et pourquoi ne parlerait-on pas comme les enfants ? Mais celui qui est éveillé et conscient dit : Je suis corps tout entier et rien autre chose ; l'âme n'est qu'un mot pour une parcelle du corps. Le corps est un grand système de raison, une multiplicité avec un seul sens, une guerre et une paix, un troupeau et un berger….»

485 F.Nietzsche, Ainsi Parlait Zarathoustra, p.52.

Au final, ce déni du corps et donc de soi a son origine dans cette 'castration primitive' de tout ce qui représente le 'ça' et toutes ces pulsions liées directement au désir de la vie, au nom d'une illusion insistante d'une autre vie au-delà du monde réel, une vie après la mort. Ce déni est nourri par un imaginaire collectif qui trouve dans le corps féminin une première tentation d'un diable malin et tout ce qui est en relation avec ce péché originel que comprend le créationnisme.

V- 6-le sujet, de l'illusion religieuse à l'angoisse de devenir un soi inauthentique

> *La connaissance tue l'action, pour agir il faut que les yeux se voilent d'un bandeau d'illusion.*[486]

Pour Freud, l'illusion n'est pas une erreur, elle n'est pas fausse comme le délire, elle n'est pas contradictoire avec la réalité et elle n'est pas une falsification, elle est tout simplement une force liée à un désir très ancien qui vise son accomplissement en renonçant à toute accréditation, à tout rapport d'effectivité (*wirklichkeit*). Cette force trouve son origine dans la détresse infantile où tout homme s'est trouvé abandonné à un moment ou à un autre de son existence et dont le risque ne cessera plus de le hanter. L'illusion est donc ce désir de l'homme de se prémunir de cette détresse, en inventant une puissance tutélaire pour veiller sur lui, afin qu'il ne soit plus abandonné au désespoir et à l'impuissance de l'enfant qu'il fut et qu'il demeure pour une part; tout en correspondant à une mesure réelle dans le passé, l'illusion est le déni énergique qu'elle devient indémontable et irréfutable.[487]

L'illusion a donc, pour Freud, sa nécessité dans un désespoir passé, mais c'est bien une conjuration de l'avenir[488]. Benslama reprend cette définition de Freud de l'illusion pour nous expliquer que c'est le discours de la rationalité qui la dénie:

486 F.Nietzsche.

487 Commenté par Fathi Benslama, Ibid.

488 *À la rencontre de la vie hostile* de Schiller cité par Freud.

> *La doctrine religieuse nous fait donc part de la vérité historique en la transformant et en la travestissant quelque peu, il est vrai, notre présentation rationnelle la dénie.*[489]

Autrement dit, la culture moderne impose, selon Freud, beaucoup plus de restrictions que l'ancienne, surtout pour les gens les plus défavorisés, elle leur demande d'avoir une appréhension rationnelle plutôt que religieuse de l'interdit, elle veut fonder socialement l'interdit, c'est-à-dire lui donner une origine humaine et rationnelle.

Quant à la puissance et la force de l'illusion religieuse, elles proviennent du fait que le bouclier de son illusion contre la détresse est plus proche du caractère émotionnel et corporel de la condition humaine et il est difficile de s'en débarrasser, car la religion sait accueillir la détresse physique des hommes et leur prodiguer la consolation qui les apaise. Ce serait même une illusion, pour Freud, de croire que l'illusion religieuse disparaîtrait devant une plus grande extension des effectivités rationnelles ou qu'elle s'éteindrait par la vertu des réalisations de la raison.[490]

À la question: «comment sommes-nous passés de la 'religion sans avenir', à un avenir sous menace théocratique, Benslama répond en disant que ce sont les conditions géopolitiques qui ont rendu possibles ces mouvements islamistes, mais cela reste insuffisant pour expliquer la prise de l'idéologie islamiste sur les sujets musulmans dans leur vie et dans le rapport qu'ils entretiennent avec leur foi et leur civilisation.

Au lendemain de la révolution iranienne, Michel Foucault écrivait un article intitulé «une poudrière appelée islam » qui était très juste quant à ce devenir actuel de l'islam:

> *L'islam, qui n'est pas seulement une religion, mais un mode de vie, une appartenance à une histoire et à une civilisation, risque de constituer une gigantesque poudrière, à l'échelle de centaines de millions d'hommes.*[491]

489 Freud, *L'Avenir d'une illusion,* op.cit.p.183.

490 Freud, *L'Avenir d'une illusion*, 1927.

491 Michel Foucault, *Dits et Écrits* II, 1976-1988, Paris, Gallimard, 2001.

Ainsi, l'actualité permanente de l'islam nous a fourni les signes d'une civilisation dont le malaise est devenu un état convulsif permanent et où les souffrances subjectives témoignent d'un désespoir lancinant.[492]C'est pourtant, selon les termes de Kierkegaard[493] «*le désespoir où l'on ne veut pas être soi*», car, selon Benslama, toute une génération était convaincue qu'il fallait la transformation rapide d'un soi anachronique, configuré par une tradition foncièrement religieuse, un soi rétréci et inhibé, dans lequel on suffoque. Mais chaque fois, on sort d'une imposture vers une autre dans laquelle l'ancien revendiquait le remboursement de la dette et davantage s'exacerbait le vœu de l'ailleurs et de l'autrement:

> *Le désespoir où l'on veut être soi est ce foyer de la maladie identitaire dont nous voyons aujourd'hui les manifestations. Le noyau subjectif de l'islam est l'angoisse de se sentir devenir autre et le malheur de se percevoir comme un soi inauthentique, emporté loin de sa rive; le geste désespéré d'arrêter la dérive, en convoquant l'origine au présent. De l'espoir d'être un autre au désespoir où l'on veut être soi.*[494]

Ainsi, des termes comme 'intégration', 'bien intégré', 'conforme à tous', etc, ont contribué, selon Benslama à cette peur de devenir un autre, et au conflit inter et intra-subjectif. Quant au motif de la guerre civile actuelle dans l'islam, à ce qu'il appelle 'la guerre des subjectivités en islam', cela est du à des erreurs d'interprétation dans les sciences politiques et sociales; ce fourvoiement est dû à l'assimilation du désespoir où l'on veut être soi à l'intégrisme et dans l'accréditation de la thèse du 'retour de Dieu' ou de sa 'revanche', du 'retour de l'islam. L'intégrisme est donc ce mouvement qui veut maintenir ou retrouver la totalité d'un système ancien et appliquer intégralement son dogme. Selon Benslama, nous sommes donc passés de l'illusion de la fin de la religion, pour entrer dans une autre: l'illusion du retour intégral de la religion.[495]

Dans ce contexte, il ne s'agit donc plus simplement de croire, mais de se faire un devoir de croire, ce n'est plus la religion du «*credo quia absordum*», mais il

492 Benslama.

493 Kierkegaard, *la maladie à la mort, traité du désespoir,* Paris, Gallimard, 1949.

494 Benslama, ibid.

495 F. Benslama, *nos illusions à propos d'une illusion, in la guerre des subjectivités en islam*, p.99-100.

s'agit d'un trouble de la croyance, selon les termes de Benslama. L'idéologie intégriste est ainsi un assemblage de théologie, de scientisme, de populisme où la seule souveraineté est celle de Dieu. C'est une invention moderne d'un nouveau mythe identitaire dont l'agencement moléculaire est un *national-théo-scientisme*, un mythe totalitaire où se mêlent le moderne et l'archaïque, où le sujet est partagé entre une loyauté à l'égard de la tradition marquée par le religieux, et d'un autre côté par un désir de modernité qui se manifeste par les transgressions discrètes et limitées. Certains sujets, pour concilier ces deux tendances plongent dans une déstructuration angoissante et dangereuse.[496]

Selon Benslama, le mythe identitaire a trouvé nombre de preneurs, car il répondait au besoin subjectif de larges couches sociales, un besoin de remédier à la détresse par un bouclier d'illusion efficace, d'où cette carence flagrante de «*soin de la communauté humaine*».[497]Par conséquent, l'homo-religious a montré plus d'adaptation à cette situation, de par l'aptitude de la religion à produire de l'illusion. C'est ce que Benslama appelle, en s'appuyant sur des vers de Rilke, *le retournement du monde*:

> *Tout mystérieux* ***retournement du monde*** *a ses*
>
> *déshérités tels que,*
>
> *ce qui était ne leur appartient plus, et pas encore,*
>
> *ce qui s'approche,*
>
> *car même le plus proche est lointain pour les hommes.*
>
> *Mais nous, au lieu d'en être troublés*
>
> *ayons le courage d'affermir la forme*
>
> *de ce qui est encore reconnu.*
>
> *Cela se tenait un jour parmi les hommes*
>
> *debout, au milieu du destin exterminateur,*

496 Ibid.

497 Benslama use ici de la définition de Platon de la politique,dans la mesure où les régimes tyranniques qui gouvernent ces sociétés se caractérisent par l'éradication du désir politique et de ses effectivités dans la vie commune.

au cœur de 'ne plus savoir chemin'.[498]

Ce retournement du monde correspond à caractériser le sujet de l'islam, selon Benslama:

> *Le mythe identitaire de l'islamisme s'est répandu dans tout le monde musulman, comme une réponse symptomatique au retournement du monde, aux déshérités qu'il fabrique, à l'absence de projet politique chez des dirigeants souvent corrompus, tyranniques et assujettis à des forces hégémoniques qui les exploitent et les maudissent. Il s'accompagne ici et là, dans ses manifestations radicales, de terreur et d'attentats sanglants.*[499]

L'illusion du religieux qui a donc contribué à ce retournement du monde et au retour du religieux, comme une force primitive, a créé chez le sujet une peur, une angoisse de devenir un soi inauthentique, devenir un autre qui n'est pas soi-même, alors que le sujet ne s'est toujours pas émancipé de ces phobies, et une volonté de se protéger de cette invasion de l'autre. Est-ce un trauma qui date de ces invasions géographiques qui ont eu lieu réellement ou une angoisse face à cette possible étrangeté dans un monde mondialisé et envahi par des principes incertains. De toute façon, cette peur de l'inauthenticité de soi et du corps collectif a poussé certains systèmes administratifs dans plusieurs pays à 'arabiser' une bonne partie du vocabulaire technique utilisé dans d'autres langues, comme le français et l'anglais et à enseigner des matières (comme les mathématiques) qui ont toujours été en langue française, en langue arabe (changements des manuels, des programmes éducatifs, etc).

Ce problème d'identité collective, en l'absence des subjectivités, prend une place assez importante dans l'imaginaire collectif arabo-musulman; on parle de la '*hawiyya*' (identité) qui a la même origine que le mot '*hawiya*'(l'abîme), comme quelque chose, si on le perd on tombe effectivement dans l'abîme, on se perd, on devient étrange, et on n'existe plus de la même façon. Entre la *hawiyya (identité), la houwwa (le gouffre)* et la *hawiya (l'abîme)*, l'espace n'est pas grand et si on perd la première, on verse systématiquement dans la deuxième ou dans la troisième. Le vrai gouffre ou abîme serait en réalité en raison de cette identité fragmentaire, absorbée dans le gouffre collectif de résidus

498 VII ème élégie.

499 Benslama, ibid.p.117.

d'identités passées et l'abîme dont parle Edgar Morin serait dans cette étrangeté en tant qu'individu, en tant qu'être qui assume sa subjectivité tout en acceptant son espace-temps qui font partie de sa subjectivité conjuguée au présent.

La véritable identité ne consiste pas en une simple appartenance à un héritage culturel, civilisationnel du passé, qui certes constitue une partie de l'être, mais la *hawiyya* est celle qui consiste à s'assumer en tant que tel sans pour autant nier l'identité de l'autre, c'est dans cet ensemble *constellaire* de toutes les identités humaines sans distinction raciale ou culturelle particulière, et ce sont toutes ces identités qui forment une identité humaine, mais sans que le tout ne prenne la relève ou ne domine chaque identité. C'est un ensemble qui bouge sans cesse et c'est de l'émergence des subjectivités une par une que ce ce tout prend tout son sens. Car la véritable étrangeté c'est celle de l'être humain qui vit son propre tragique tout en emprisonnant les possibilités qui lui permettent de s'en sortir, al-*ightirab (l'étrangeté)* réside dans cette sensation *d'étrange* qui accable l'homme, c'est quand l'homme devient étrange à lui-même.

V- 7- Exemples de contre-conduites: un sujet en pleine irruption

Le moi, devant autrui, est infiniment responsable. Lévinas.

V- 7- A- La théorie de l'altérité et l'axiome psychanalytique chez Ibn Arabi

Le visage est ce qui nous interdit de tuer. Le visage est signification, et signification sans contexte. Lévinas.

Mais, plusieurs recherches sur les travaux d'Ibn Arabi[500] et Ibn Rushd, entre autres, nous montrent que des thèmes freudiens, concernant le sujet de l'inconscient, ont été déjà abordés par ces philosophes, comme la théorie de l'altérité et le statut du père chez Ibn Arabi, la séparation de l'intellect et un sujet rationnel ruiné chez Averroès[501]. Nous reviendrons sur ces idées pertinentes

500 Le travail de F. Benslama, en l'occurrence, sur la théorie de l'altérité chez Ibn Arabi.

501 *Dans "Averroès l'inquiétant", Jean-Baptiste Brenet, historien de la philosophie arabe, nous dit que le nom d'Averroès est celui d'un scandale. Voilà en effet un exégète d'Aristote et du Coran qui soutient une thèse selon laquelle la pensée serait séparée des individus, au point d'être unique pour toute l'espèce humaine : "Ça pense*

chez les deux philosophes; Ibn Arabi a développé une théorie du sujet dont l'axiomatique est proche de celle relevée dans la psychanalyse, même si sa construction avait son lieu dans l'univers théologique et non dans la science. Comme le relève Benslama, il «*a fomenté une subversion du sujet théologique d'une telle radicalité et intelligence, qu'il fut conduit sur les sentiers d'un sujet dont le centre de gravité est le désir de l'Autre, en tant que ce désir qui échappe à la conscience*»:

> *Ibn Arabi est le penseur de l'islam avec lequel la question de l'altérité et du verbe a été pensée avec une systématisation, une étendue, une intensité inégalée. Il va au-delà des différences entre religions monothéistes, entre monothéisme, polythéisme et athéisme.*[502]

Et pourtant, on le range souvent dans une catégorie mystique, alors que cette dernière, nous dit Benslama, ne concerne qu'un aspect , celui de l'expérience extatique. La pensée d'Ibn Arabi a touché à plusieurs domaines qu'il pratiquait réellement; théologique, philosophique, philologique, poétique, fictionnelle. Un terme regroupant cette catégorie et utilisé par Benslama désigne la catégorie dans laquelle on peut éventuellement classer Ibn Arabi: la *métathéologie*. Elle est construite chez lui à partir d'un paradigme qui intègre le corps naturel et l'âme, selon ses deux principes; la psyché (*Nafs*) comme image ou représentation du corps et celui de l'esprit(*rûh*) comme verbe. Ces deux principes, nous dit Benslama, ne sont ni séparés entre eux, ni du corps du sujet, dont l'existence désirante est prise dans les champs des rapports entre *l'Autre*(al-*akhâr*) et *l'autre* (al-*ghayr*), c'est à partir de ce paradigme qu'Ibn Arabi est amené à mettre en jeu la notion de ***lachu'ur***, c'est-à-dire *la non conscience ou le non discernement*.

Dans *les Gemmes de la sagesse, Fusus al-hikam,* traduit sous le titre *la sagesse des prophètes*, en considérant les prophètes des religions monothéistes comme représentant chacun une singularité des manifestations du verbe(al-*kalîma*), comme métaphore ou figure sublime du langage, il propose une interprétation de la figure de Moïse, à partir d'une constitution psychique qui serait la totale des âmes des enfants d'Israël, massacrés par le pharaon pour trouver l'enfant Moïse dont on a prédit la venue menaçante; l'idée de l'enfant comme puissance en chacun:

en moi". Selon Averroès, ce n'est donc pas l'homme qui pense mais la présence universelle d'une altérité en lui.

502 Benslama, ibid.

> *(…) car l'enfant agit dans l'adulte. Ne vois-tu pas comme le petit enfant agit spécifiquement dans l'adulte, de sorte qu'il abandonne sa position pour jouer et babiller avec lui et lui paraître à travers son intelligence enfantine. C'est que l'adulte est inconsciemment 'bila chu'ûr', 'non conscient' sous la domination de l'enfant, il s'occupe de lui, l'éduque, le protège, l'humanise, afin qu'il n'éprouve point d'angoisse. Tout cela est dû à l'action de l'enfant dans l'adulte, à cause de la puissance du site (maqam) de l'enfant; car l'enfant est dans un rapport plus actuel avec son Dieu, étant donné sa formation récente, tandis que l'adulte s'en est éloigné.*[503]

La non conscience ne concerne pas ici un état transitoire, ni un trouble de la conscience, mais elle concerne un «site de l'adulte» où ce dernier semble faire potentiellement une régression vers lui-même, au stade de l'enfance.[504]

Cet exemple nous rapproche beaucoup de l'inconscient de la psychanalyse freudienne, mais il n'est qu'un échantillon d'une approche systématique de la question de l'altérité qui s'articule avec une théorie de la créativité des formes et de l'accès à leurs vérités.

Dans la *Gemme* consacrée à Isaac, Ibn Arabi dégage le principe général d'altérité de l'inconscient:

> *Car Dieu n'est jamais inconscient de rien, tandis que le sujet est nécessairement inconscient de telle chose avec telle autre.*[505]

En tant que détenteur du savoir et de la vérité absolus et conscient des multiples formes qu'il peut prendre dans toute chose sur le théâtre du monde, l'homme n'a qu'une conscience voilée de sa forme spirituelle qui lui reste dérobée.[506] «*Nous ne pouvons même pas voir notre propre forme spirituelle*», écrit Ibn Arabi.

Il analyse aussi la situation d'Abraham à ce propos, qui, pourtant prophète, mais n'a pas vu la forme spirituelle du «père» qu'il est et qu'il en passe par la tentative de vouloir sacrifier son fils pour atteindre cette forme de la paternité.

---

503 Ibn Arabi, *Fusûs al-Hiqam*, éd beyrouth, 1946, op.cit,p.85 et ss.

504 Commentaire de Fathi Benslama.

505 Ibn Arabi, ibid.

506 Ibid.

En effet, Ibn Arabi nous dit que dans le texte coranique, c'est dans le rêve qu'Abraham se voit immoler son fils et qu'il en déduit qu'il doit le faire dans la réalité. Or, Ibn Arabi nous dit qu'il commet une faute car il n'a pas bien interprété son rêve. Dans ce rêve, il ne voyait pas son fils mais un bélier. Le bélier représente en fait le père primordial de l'humanité, c'est-à-dire l'animal dont tout homme, pour advenir comme père, doit se séparer, sinon il reste pris dans la jouissance. Il nous explique après que le fantasme d'infanticide chez le père dissimule le désir de tuer le père de la toute puissance, mais comme le père en manque d'interprétation, c'est Dieu qui la rétablit par la substitution du bélier.

Benslama, le psychanalyste, commente cela en disant qu'il existe chez Ibn Arabi une théorie proche de l'interprétation freudienne de l'animal du sacrifice, reprise par Lacan, selon laquelle le père est une figure du père de la jouissance absolue, c'est-à-dire **le père de la horde primitive mis en scène dans *Totem et Tabou*** (1912). Pour Ibn Arabi, la raison fondamentale de cette méconnaissance de l'altérité du père et du fils réside dans **la condition inconsciente de l'homme**. Le sujet humain est toujours lui-même, il ne peut saisir d'emblée le rapport entre le père, le fils et l'animal, qu'en passant par une opération d'interprétation lui permettant de saisir les passages et les transformations de l'une à l'autre de ces représentations.[507]

La question de l'altérité réside dans «*l'altération des choses et leurs formes auxquelles l'homme n'a accès que partiellement et d'une manière lacunaire du fait de l'inconscient qui marque sa condition humaine de ratures»* et ,*si l'altérité est en partie inconsciente pour l'homme, alors que Dieu est toute conscience, l'inconscient constitue en retour une barrière altérante de l'altérité du tout Autre(Dieu) et des formes que cette altérité prend dans toute chose. Seul le travail d'interprétation permet de donner accès à cette altérité dans ses multiples transpositions, transformations, changements ou altérations.*[508]

Ibn Arabi développe ce qu'il appelle «**prédisposition inconsciente**»;

> *Quant à sa prédisposition, le sujet n'en est pas conscient, ce qu'il ressent, c'est l'état, car il sait ce qui impulse son état.*[509]

507 F. Benslama, Ibid,p.203.

508 Ibid.p.203.

509 *Fûçus al-Hikam, la sagesse des prophètes*, Ibn Arabi,.

Ibn Arabi procède après à faire une distinction entre demande, besoin et désir, en expliquant que quand Dieu dit «*demandez-moi et je vous répondrai»*, il n'entend pas par «réponse» la satisfaction de la demande, car le sujet, quand il demande, son désir ne s'attache pas à la chose demandée, qu'elle soit déterminée ou non. Il a voulu, à travers la demande, que sa demande vienne à l'expression. L'essentiel de l'interrogation réside ici dans *l'énonciation*[510] et la demande relève de la *précipitation* naturelle afin de *hâter* l'obtention d'une chose; l'homme fut créé *hâtif*, quant au désir, il est situé du point de vue de *l'Autre:*

> *Car dans sa connaissance de lui-même,[le Sachant] adopte le point de vue divin, l'objet de sa connaissance étant le même que l'objet de la connaissance divine*[511].

Benslama nous dit qu'Ibn Arabi distingue le 'hâl', l'état qui est du côté du besoin, lequel quand il vient dans une énonciation adressée à l'Autre[512], se met au plus proche de la prédisposition inconsciente qui est du côté du désir de l'Autre.

Le désir du sujet étant un désir inaccessible, Ibn Arabi va se servir du paradigme du *miroir*, afin de le rendre plus clair:

> *Ceci est tout à fait analogue à ce qui a eu lieu dans un miroir corporel. En y contemplant des images, tu ne vois pas le miroir tout en sachant que tu ne vois ces images qu'en vertu du miroir*[513].

L'image du sujet lui dérobe *l'Autre* qui est le support de son image, c'est-à-dire le miroir même[514]. Il n'existe pas de symbole plus direct et plus conforme à la contemplation et à la révélation de ce dont il s'agit, c'est-à-dire du désir de Dieu:

510 *«urida bi al-suali, al-talaffuzu bihi»,* la phrase en arabe.

511 Ibn Arabi, ibid.

512 *l'Autre*: Dieu/*l'autre*: autrui.

513 Ibn Arabi.Ibid.

514 Benslama, Ibid.

> *Tâche-donc toi-même de voir le corps du miroir tout en regardant la forme qui s'y reflète, tu ne les verras jamais en même temps. Cela est si vrai que certains, qui observent cette loi des images réfléchies dans un miroir corporel, ont prétendu que l'image réfléchie s'interpose entre la vue du contemplant et le miroir. C'est là ce qu'ils ont saisi du plus haut dans le domaine de la connaissance spirituelle[…]si tu savourais cela, tu savourerais l'extrême limite, que la créature comme telle puisse atteindre, n'aspire donc pas au-delà, et ne fatigue pas ton âme à dépasser ce degré, car il n'y a au-delà que néant et méandre.*[515]

C'est donc l'image du sujet qui l'empêche d'accéder au désir de *l'Autre*, Dieu étant le miroir dans lequel le sujet se voit lui-même:

> *Dieu est donc le miroir dans lequel tu te vois toi-même, comme tu es son miroir dans lequel il contemple ses noms.*[516]

Benslama déduit de cette thèse d'Ibn Arabi, un sujet humain doublement constitué, une partie qui est le corps naturel ou éphémère et une autre partie divine constituée par les noms divins. En tant que sujet, notre dépendance de *l'Autre* est donc due au langage. Le diptyque humain-divin, corps-langage est constitué de deux parties indissociables, *«chacun est lié à l'autre et aucune partie ne peut être séparée de l'autre»*, nous dit Ibn Arabi.

Benslama nous dit alors que la théorie d'Ibn Arabi autour du paradigme du miroir s'articule, étroitement avec celle de **l'altérité** à travers laquelle il distingue entre le grand Autre (Al-*akhar*) et le petit autre (al-*ghayr*). **La source principale de la méconnaissance du sujet est donc l'aliénation dans son image**:

> *L'essence des choses est dérobée par l'autre et l'autre c'est toi*[517].

C'est le sujet lui-même qui altère son rapport à l'altérité. En jouant sur la polysémie du terme «*ghayr*»[518] qui veut dire l'autre, Benslama nous dit que cet

515 Ibn Arabi, ibid.

516 Ibid.

517 Ibid.

518 *Ghayr*, signifie à la fois l'autre, mais aussi quelque chose d'inconnu; *ghayra*(jalousie); *ghayra* comme préposition (hormis, sauf, or), *ghayyara* qui veut dire changer ou altérer...

autre en arabe s'inscrit dans un domaine de signifiance qui conjoint l'altérité, le petit autre et l'altération.

Benslama se base ensuite sur le texte et la richesse lexicale de la langue arabe pour nous montrer que la pensée d'Ibn Arabi a construit une théorie dialectique des rapports entre le grand Autre (al-*akhar*) et le petit autre (al-ghayr) et de leur genèse mutuelle. Même si le point du départ d'Ibn Arabi est le texte coranique, après tout c'est un texte, il procède après à un développement inattendu qui dépasse tout ce que les interprètes et les commentateurs ont entrepris. Même s'il conçoit Dieu comme le premier et le dernier, il s'agit aussi du commencement de toute chose, un commencement qui ne cesse de commencer. Al-*akhar* ou l'Autre, signifie en arabe, ce qui reste en arrière, et ne cesse de rétrograder vers une fin qui ne finit pas. Se saisissant de ces deux noms qui n'ont pas de sens en eux-mêmes (l'Autre/l'autre), si on n'introduit pas entre eux la création,c'est-à-dire l'homme lui-même. L'homme est ce qui vient entre l'infini et l'Absolu, (deux autres noms de Dieu aussi). Mais l'homme sépare-t-il Dieu en lui-même ou de lui-même? Pour la genèse, l'homme est une altération de Dieu par lui-même, création d'une altérité au coeur de l'altérité du tout Autre. Une altérité qui altère l'altérité absolue, la finitude de l'homme comme autre, de son être dans le monde, son rapport à l'altérité est intercalaire entre les deux infinis.

Benslama fait d'ailleurs un rapprochement entre Ibn Arabi et Lévinas d'un côté, autour du visage en tant qu'il instaure un rapport infiniment autre à l'autre et de l'autre entre Ibn Arabi et Winnicott, qui pense comme Freud, que l'individu n'est pas la cellule originaire, mais une structure composée par l'environnement et l'individu, où la mère, qui est l'environnement premier constitue, par son visage, le miroir où se mire le visage de l'enfant.

Le fait de lier souvent Ibn Arabi au courant mystique a toujours empêché d'accéder à la profondeur de ses travaux, en particulier, ceux autour de la subjectivité, mais c'est peut-être même grâce à la mystique que ce philosophe a trouvé le chemin vers l'intériorité et ces problèmes liés aux prédispositions inconscientes de l'être. Peut-être, parce que le mysticisme pratiqué à l'époque par Ibn Arabi ne correspond pas aux pratiques mystiques généralisées, mais il s'agi-

rait éventuellement d'une conduite singulière et philosophique pour accéder à soi, d'ailleurs les voyages multiples et sans cesse confirment cette idée, il ne s'agit donc pas d'un repli sur soi au sens ascétique mais une recherche de soi à travers l'Absolu, l'Infini, l'Autre, qui ne signifie pas forcément le 'Dieu' des monothéistes, mais ce commencement mystérieux de tout être et de toute chose.

Il y a chez Ibn Arabi quelque chose qui, en dépit de sa spiritualité, l'attache énormément au sens de la vie, une expérience qui transcende le simple être pour s'en démarquer, une sorte d'élévation de l'être à un certain niveau sublime de la connaissance, qui ressemble à l'expérience de Zarathoustra, et on découvre cela de la même façon que chez Nietzsche, dan la force du langage et la puissance des mots. En parallèle avec cette expérience philosophique, Ibn Arabi excelle aussi, comme Nietzsche, dans l'écriture poétique, ses poèmes relatent de façon métalinguistique ses expériences amoureuses, de la même façon que ses expériences mystiques, ce qui lui enlève complètement l'attitude fermée d'un mystique de l'époque. Il nous décrit son expérience souvent d'une façon exaltée et exaltante, ce qui dépasse la simple fonction d'un langage informant, qui atteint sa fonction métalinguistique, car, à travers son écriture, nous ressentons cette joie de communiquer du philosophe-poète.

Par conséquent, cette fragmentation de l'individu décrite à travers sa théorie de l'altérité renferme encore une vérité profonde, celle de l'unité, de l'unicité, qu'il attribue à Dieu, mais, encore une fois sa façon d'évoquer les choses renferme encore des mystères, quant à sa propre définition de Dieu.

Le ***Tawhid***[519], nous dit-il, c'est l'activité par laquelle se réalise dans l'âme de l'homme, ou du chercheur, la science que Dieu, l'Existenciateur de son être, est unique, et il est sans associé dans sa divinité. Il définit à partir de là ***l'unité*** pure, comme qualité du Vrai (*sifât al-haq*) et déduit les noms divins qui en dérivent: al-*ahad*(l'Un), al-*wahid* (l'unique). Quant à ***l'unicité***, il la définit comme la stase de la *wahdah(l'unité)* par le *wahid(l'unique)*. Et elle ne peut être comprise que de cette façon, bien qu'elle ne soit ainsi qu'un pur rapport, un rapport de transcendance.

Pour lui, l'idée verbale du *Tawhîd* (la doctrine de l'unité) est analogue à celle du mot *tajrîd*; simplification ou dépouillement et à celle de Tafrîd; singularisation

519 Théorie de l'unité, de «*wahhada*», verbe, qui veut dire *unifier*.

ou activité par laquelle se réalise l'isolement (al-*infîrad*), état qui attire pour celui qui s'en qualifie les épithètes de *Fard (*singulier ou solitaire), de *munfarid* (esseulé ou isolé) et de *Mutafarid* (singularisé); la notion de *Tawhîd* se réfère donc à l'activité d'un *Muwahhîd* (attestateur de l'unité, littéralement unifiant), qui réalise dans son âme la science que Dieu est *unique* (*Wahîd*).

Pour démontrer cette unité de Dieu, il a ensuite recours au texte coranique qui dit: «*si en ces deux (ciel et terre), il y avait d'autres divinités que Dieu, tous les deux seraient désordonnés*»[520]. Or, il existe un ordre cosmique, nous dit-il, et le monde persiste. C'est pourquoi l'Existenciateur est l'Unique, une preuve donnée par Dieu lui-même au sujet de son unité, en accord avec la preuve rationnelle. Il nous montre après que la démonstration de l'unicité de Dieu en tant que dieu unique est aussi une branche de la démonstration de son existence, car, l'existence est saisie par la nécessité rationnelle. Du fait qu'on conçoit qu'une action déterminante doit s'exercer sur l'être possible, dans l'un des deux sens qu'il comporte, à savoir qu'il peut être *existencié* ou non, et par conséquent il y a un Déterminant spécificateur.

L'hypothèse déduite est donc la suivante: **s'il y avait un Dieu en plus, ou bien les deux s'accorderaient en volonté, ou bien ils seraient en désaccord.** S'ils sont en accord, il est permis de considérer par hypothèse une divergence initiale, afin de voir la volonté duquel des deux s'impose (finalement). S'ils sont en divergence, réelle ou hypothétique, de trois choses l'une: ou l'autorité des deux volontés s'impose concurremment à l'être possible, et cela est inconcevable, car l'être possible ne reçoit pas (simultanément) les contraires. Ou l'autorité d'aucune des deux volontés ne s'impose; ou enfin l'autorité d'une seule s'impose. Si aucune des deux volontés n'a l'autorité, aucun n'est dieu, mais l'action déterminante se produit en fait, car, il y a des «choses existantes» qui proviennent d'«êtres possibles».

Par conséquent, nécessairement, la volonté de l'un des deux a dû s'imposer, alors que celle de l'autre est restée inopérante, et cette incapacité opérative n'est pas propriété d'un dieu, le dieu étant celui dont la volonté s'impose inéluctablement; le dieu unique qui n'a pas d'associé.[521]

520 Coran, 21-22.

521 *Al-fûtuhat al-makkiyya,* traduit de l'arabe et annoté par Michel Vâlsan.

Il explique ensuite que c'est de la même façon qu'a raisonné Abraham à propos des 'déclins' des astres qu'il avait considéré successivement comme étant chacun son seigneur[522]. Son jugement lui a conféré que le «déclin» est contraire à la préservation du monde et que Dieu ne peut être sujet au 'déclin', ou encore que le 'déclin' est une chose adventice qui arrive à celui qui décline après un état dans lequel le 'déclin' ne l'avait pas encore affecté. Il déduit ainsi que le Dieu ne peut pas être un sujet à des événements contingents.

Quant à **l'unité de l'essence** (*Ahadiyyat al-dhât*), il nous dit qu'on ne connaît pas de quiddité à l'Essence pour qu'on puisse la juger, car l'essence ne ressemble à rien du monde et rien ne lui ressemble. Pour lui, l'homme intelligent ne s'autorise pas à parler de l'Essence de Dieu, si ce n'est d'après les instructions venant de Dieu, et bien que nous ayons de telles instructions, nous ignorons le rapport de ce qu'on lui assigne ainsi, du fait que nous l'ignorons lui-même; mais nous croyons en lui selon ce qu'il a dit et selon ce qu'il sait, lui, car la preuve (à son sujet) ne se présente que comme négation de la similitude (*nafy* al-*tashbîh*), tant dans les données de la loi que selon la raison.

La lumière de la foi, nous dit-il, ne résulte aucunement d'une preuve rationnelle mais d'une grâce divine, son rapport est la véridicité de l'instructeur(*mukhbir*) dans ce qu'il a enseigné à son propre sujet; s'il y a dévoilement(*kashf*) au sujet du support même de l'enseignement donné (*khabar*), cela est dû à la vertu d'une autre lumière, non pas à celle de la foi, bien que celle-ci ne s'en sépare pas; cette autre lumière est celle qui dévoile à l'être l'unité de soi-même (*ahadiyyat nafsihi*), **cette unité que possède tout existant et par laquelle tout existant se distingue de ce qui est autre que lui**. À ce propos, il est indifférent que subsiste ou non une 'qualité' (*sifah*) que l'être aurait en commun avec d'autres êtres, car en tout cas, un être a une unité qui lui est propre et par laquelle il se distingue des autres êtres. Lorsque cette lumière dévoile au serviteur l'unité des choses existantes, celui-ci sait résolument par elles que Dieu a une unité qui lui est propre.[523]

Il est donc possible que cette unité soit son propre Être (*Ayuhu*) et il est alors l'Un de l'Essence (*abadiyyu*, *aldhât*); l'Un du degré divin (*ahadiyu* al-*martabah*),

522 Coran, 6, 76-78.

523 Ibid.

le degré divin étant identique à l'Essence, et il est possible aussi que cette unité soit l'unité du degré divin (*abadiyyat* al-*martabah*).

Par conséquent, toute chose, ajoute-t-il, est constituée d'une pluralité ou non, car **la pluralité a elle-même une unité d'ensemble qui n'appartient pas à ce qui est autre qu'elle**. L'unité est ainsi une qualité de transcendance (en Soi) (si-fah *tanzîh*); elle n'existe pas par «l'acte d'un réalisateur» (*ja'l ja'il*) mais par le fait d'avoir unifié l'Unique (prendre conscience de l'unité de l'unique), l'unique en tant que tel est l'unique de soi-même.

Toute chose qui ne peut être affirmée que par ce qui la nie est dépourvue de tout caractère positif. En vérité, dit-il, le **Tawhîd** de notre part à son égard est le silence seul, tant extérieurement qu'intérieurement[524] ; dès que l'être parle, il existencie, et lorsqu'il existencie, il associe le silence (*sukûn*) qualité inexistentielle. Ainsi c'est à l'unique lui-même que reste le Tawhîd existentiel[525].

Bien que la réalité soit unique, les dommages ne sont arrivés au *Tawhîd* que par l'existenciation des êtres:

> *Sache que la loi révélée n'a rien énoncé quant à l'Unité de l'Essence; elle n'a formulé que le Tawhîd de la divinité et l'unité de celle-ci, à savoir qu'il n'y a pas d'autre dieu que lui, Dieu.*
>
> *La raison commet beaucoup d'excès sous l'impulsion de la réflexion et des autres facultés que l'homme possède. Il n'y a rien de plus obédient que la raison. Alors qu'elle s'imagine détenir des preuves divines, elle ne détient que des preuves de la réflexion, et celle-ci l'entraîne où elle veut; la raison se comporte ainsi comme l'aveugle, ou plutôt comme l'aveugle qui va hors de la voie de la vérité. Les hommes de Dieu ne suivent pas leurs facultés de réflexion, car la créature ne doit pas suivre la créature, ils sont inclinés à suivre Dieu. C'est ainsi qu'ils connaissent Dieu par Dieu, selon ce qu'il a dit lui-même de lui-même, non pas selon ce que commandent les excès de la raison.*[526]

Nous notons ici quelques idées qui sont à expliciter peut-être en dehors de ce que les exégètes et les penseurs de l'époque orientent;

524 l'attitude la plus agissante et la science la plus intérieure.

525 La présence du Tawhîd existentiel sera conditionnée par la démarche inexistentielle et négative de soi-même.

526 Ibid, traduit par Michel Valsân.

*Tout d'abord, qu'entend-t-il par cette lumière en nous et qui n'est ni la foi ni la raison et pourtant elle «dévoile à l'être l'unité de soi-même»?

*Ensuite, il nous dit que la loi révélée n'a rien dit sur l'unité de l'essence et que Dieu est l'Un-multiple qui ne se contente pas de prendre une seule forme,

*Enfin,une idée du suivisme critiquée; une «créature ne doit pas suivre une créature» et ce sont ce suivisme et l'excès de la raison qui induisent l'homme en erreur, ces idées qui distinguent complètement Ibn Arabi des autres philosophes, à l'exception d'Averroès qui est aussi porteur de ce discours critique et décisif et nous verrons ultérieurement dans notre réflexion qu'il a été jusqu'au bout de ces idées insolites et courageuses pour l'époque en question.:

> *C'est ce en quoi consiste la science des prophètes: construire des raisonnements d'après les données sensibles ou mentales; s'ils estiment que des confusions initiales sont entrées dans les données sensibles, ou des erreurs dans les notions, ils reviennent en arrière pour les soumettre à vérification en raison de la difficulté rencontrée par le jugement.*[527]

Même si le recours au texte coranique est fréquent chez Ibn Arabi, le Dieu qu'il décrit est un Dieu qui ne se limite pas à une forme mais qui s'épiphanise à chaque instant en une forme nouvelle, c'est l'un multiple, un en son essence, multiple par ses noms. C'est avec ce Dieu multiple qu'il introduit le miroir.

Dans son article *l'être et le miroir*, Houria Abdelouahed[528] revient sur ces mythes liés au paradigme du miroir en expliquant que les néoplatoniciens ont utilisé le motif du miroir de Dionysos pour traduire sur le plan cosmologique le passage de l'un au multiple,peut-être ce miroir d'Ibn Arabi est le même que celui de Plotin, qui était brisé, car Plotin hérite de la conception aristotélicienne sur la constitution de l'univers à partir d'une *«hiérarchie des formes dynamiques, s'élevant des corps élémentaires aux âmes végétales, puis animales, jusqu'aux intelligences qui meuvent les sphères*». l'Un n'est donc pas engendré, il n'est pas corporel, il n'a pas de semblable, est-il l'intelligence? Peut-être. Mais l'intelligence serait liée à l'intelligible!on remonte donc à une unité antérieure. Tout être se ramène à l'unité qui lui est antérieure jusqu'à ce que d'unité en unité on arrive à l'un absolu qui ne se ramène plus à une autre.

527 Ibid.

528

Farabi fut déjà le premier philosophe arabe à parler de l'émanation de la première intelligence à partir d'un premier Être.

À l'image de Dionysos,protéiforme et masqué, l'Un d'Ibn Arabi est multiple et il est masqué par les noms qui le voilent. Il parle mais il reste invisible. En partant du mythe du nom, Ibn Arabi construit une nouvelle conception dionysiaque du langage, contrairement aux grammairiens de son époque, qui insistent, eux, sur sa fonction grammaticale et sa signification. Ibn Arabi a quelque chose de particulier qu'il relève de ce nom, comme entité originelle, comme une existence première et il multiplie l'usage en multipliant les concepts et forme lui-même un deuxième langage opaque, mais qui peut être déchiffrable en se penchant sur la langue. Houria Abdelouahed a aussi signalé ce mystère du langage chez Ibn Arabi:

> *Ibn Arabi va parler de la force du nom, son autorité et son rapport à la chose, ces noms qui sortent des plis de la nuit, de l'opacité du silence afin d'épouser la chose, signifiant ainsi l'existence d'un écart., il défait cette unité indissociable au profit de la tension d'avant l'alliance, il va aller à la source même du langage, à la naissance de la langue et divise cet acte qui se présente comme temporellement indivisible. Ibn Arabi rencontre la tristesse de la déité, la tristesse des noms séparés de leurs choses, les noms non manifestés dans l'acte d'être.*[529]

Le dieu, ce n'est pas celui du monothéisme religieux, mais, dieu de l'instant, porté par le souffle qui viendrait détendre la tristesse, en manifestant en acte, en conférant à l'être ce qui n'était pas virtuel, il apparaît ainsi *«chaque jour dans une forme nouvelle»*, le jour, équivalent du *nafas*, souffle, l'équivalent de l'élément air[530]. **Dieu «voulut se voir», il s'est regardé et les virtualités non écloses sont venues au monde**. Mais la multiplicité n'est pas d'ordre plotinien, elle n'est pas le fruit d'une procession, elle s'est faite sur le champ en une seule fois. Les images apparaissent dès le regard jeté sur le miroir. Ton regard est équivalent à sa parole. '*lorsque nous voulons une chose, nous lui disons: sois». Et la chose est'*. Quant au regard, il est l'équivalent de la parole.

Ce moment dont parle Ibn Arabi serait peut-être le moment d'une scène matricielle originelle pendant lequel le désir de naître se confond avec le désir de la parole pour former le commencement du monde.

529 Houria Abdelouahed, *l'être et le miroir*.

530 Ibid.

Le miroir, c'est *«hadrat al-imkan», la présence des possibilités, dieu s'y regarde, l'image n'est autre chose que toi selon ta prédisposition ou ta capacité, «soit ange, soit homme, ou encore cheval», fleur ou caillou», elle n'est autre que le nom»*[531] *:*

> *Contrairement à Hallaj qui cria la douleur de l'absence, «où te caches-tu?», Ibn Arabi bâtit un système philosophico-linguistique et philologique sur cette absence. Rejoignant E.Benveniste lorsqu'il écrit: «pour eux les arabes, la première personne est al-mutakallim*[532]*, la seconde al-mukhatabu*[533]*, la troisième, alghaibou*[534]*», disparité entre les deux premières et la troisième, elles ne sont pas homogènes, la structure tient, disait Ibn Arabi, grâce à ce grand caché qui est le nom, nom caché:«il y a un nom qu'on quitte et un nom vers lequel on arrive, et entre les deux, il existe un nom invisible, c'est le huwa, qui circule entre les êtres, d'une telle subtilité que personne ne s'aperçoit comme «la ligne qui sépare l'ombre du soleil», c'est ce tiers caché qui permet à la langue de tenir et de fonctionner.*[535]

Celui qui dit que *«(son) coeur est réceptacle de toutes les formes»* réussit dans son écriture à '*désanthropomorphiser*' le langage et à '*désobjectiver*' le miroir en le sortant de la thématique de l'eau vers une autre transparence plus claire, celle de la pureté de 'al-*kalima'*, le verbe. Il a construit un nouveau discours à partir d'une mystique qui dépasse celle pratiquée par les mystiques de son siècle, la sienne se fond dans l'indicible mystère du langage et dont le miroir est incapable de refléter sa silhouette. La difficulté d'accéder à la pensée d'Ibn Arabi réside dans la difficulté de saisir la complexité de son usage du langage et de la langue. Et comme le spectre d'Averroès, nous pouvons dire qu'il existe aussi un spectre de celui qu'on surnommait «le cheikh al-Akbâr», le cheikh le plus grand, (comme superlatif de grand), car dans l'inconscient individuel de ceux qui l'ont lu, dans l'inconscient collectif, dans l'inconscient de la philosophie, Ibn Arabi, comme Averroès, surgit chaque fois de nulle part pour éclairer la lanterne du '*subjectum*' au présent.

531 Ibn Arabi.

532 Locuteur/destinateur.

533 Interlocuteur/destinataire.

534 l'autre, l'absent, l'inconnu.

535 Houria Abdelouahed, *l'être et le miroir*.

V- 7- B- Le spectre d'Averroès, un retour éternel

L'aveugle se détourne de la fosse où le clairvoyant se laisse tomber. Averroès.

Nous avons relevé aussi la pratique philosophique d'Ibn Rushd[536], dit Averroès pour les latinises, comme une controverse, une sorte de contre-conduite, en tenant compte de son spectre toujours présent réellement ou à travers l'inconscient collectif des musulmans jusqu'au présent. Son retour éternel chaque fois que le débat philosophique autour du religieux, de la science, de la psychanalyse, de la raison, etc. mais il paraît que son spectre ne fait pas son retour éternel seulement pour les musulmans, mais aussi pour les occidentaux.

À croire Jean Baptiste Brenet dans ses différentes thèses très élaborées autour d'Averroès; Averroès l'inquiétant 2015, je fantasme Averroès et l'espace potentiel 2017, Ibn Rushd est aussi un spectre qui fait son éternel retour dans la pensée occidentale. Dans le premier livre, il élabore une thèse très brillante autour de l'idée d'Averroès concernant **l'intellect séparé des individus et unique pour toute l'espèce** et il déduit qu'il s'agit d'une pensée qui ruinait déjà le cogito cartésien; en utilisant l'analyse freudienne, Averroès disait déjà: «ça pense en moi» et je fantasme, la cogitation arabe trouvait dans le fantasme son espace de puissance, mais Jean Baptiste Brenet s'interroge aussi sur cette **ignorance volontaire de l'occident d'une pensée aussi controversée**(XII, XIII ès) que celle de Nietzsche au XIX ème siècle, et longuement étouffée par des philosophes comme Thomas D'Aquin et d'autres latinistes voyant dans la pensée d'Averroès une folie délirante qu'il fallait taire à jamais. En réalité, Brenet nous dit que la pensée occidentale ne fait que récupérer cette pensée autrement, par petits fragments et petits épisodes qui ne font chaque fois que raviver les restes du corps de ce grand philosophe pour que sa pensée surgisse et qu'il fasse surface en chair et en os.

On a beau allonger son corps sous les pieds de Thomas D'Aquin et les latinistes tout en lui crevant les yeux, symbole de ce regard perspicace qu'il avait à cette

536 Abou Walid Muhammed bin Ahmed Bin Rushd, dit Ibn Rushd dans la péninsule arabe et Averroès dans la péninsule latino-occidentale, né à Cordoue e 1126, l'an 520 de l'hégire dans une célèbre famille de juristes malikites, mort à Marrakech le 10 décembre 1198, médecin à la cour des souverains almohades, juriste, philosophe et commentateur, il a laissé une œuvre capitale dans tous les domaines du savoir.

époque, on a beau qualifier de délire sa pensée, on a beau l'enterrer vivant, Averroès est «ce fauteur de troubles», cette inquiétante étrangeté qui ne cesse de perturber les deux mondes de la pensée (oriental et occidental); le premier pour l'avoir négligé et l'avoir brûlé vif avant même de le lire, le deuxième de l'avoir saisi dans l'ensemble, mais a fait volontairement semblant de l'ignorer, car dans cette ignorance, il se trame une autre ignorance-méconnaissance de l'autre et de sa pensée.

Ce retour éternel a forcément ses raisons dans la pensée et dans l'œuvre d'Averroès.

Dans une de ses œuvres les plus controversées, Le Discours Décisif ou Fasl al-Maqâl[537], il essaie de répondre à une question initiale, celle de savoir si l'étude de la philosophie et des sciences de la logique est permise par la loi révélée, ou bien condamnée par elle, ou bien encore prescrite soit en tant que recommandation, soit en tant qu'obligation?

La réponse d'Ibn Rushd va déjà tenter de contourner la question de la légalité de réfléchir qu'il puise dans le texte révélé lui-même; «si la révélation recommande bien aux hommes de réfléchir sur les étants et les y encourage, nous dit-il, alors il est évident que l'activité désignée sous ce nom (la philosophie) est, en vertu de la loi révélée, soit obligatoire, soit recommandée».[538]

Pour Averroès, la Révélation nous appelle à réfléchir sur les étants en faisant usage de la raison et exige de nous que nous la connaissions par ce moyen:

> ***Réfléchissez*** *donc ô vous qui êtes doués de* ***clairvoyance****.*[539] Ou
>
> *Que* ***n'examinent****-ils le royaume des cieux et de la terre et* ***toutes*** *les* ***choses*** *que Dieu a créées.*[540] *(je souligne en gras)*

537 *Discours Décisif,* Traduction inédite de Marc Geoffroy, avec une introduction d'Alain De Libera, Flammarion, 1996.

538 Ibid.p.176.

539 Coran, LIX, 2.

540 Coran VII, 185.

Nous avons donc besoin, selon lui d'un examen rationnel et juridique qui devient obligatoire pour la saisie du Texte révélé. Si la révélation, elle-même déclare obligatoire l'examen des étants au moyen de la raison et de la réflexion sur ceux-ci, c'est que la réflexion(inférer, extraire l'inconnu du connu)nous fait aboutir au syllogisme parfait, c'est-à-dire à la **démonstration**. Or, il existe différentes sortes de syllogismes(démonstration, rhétorique, dialectique, éristique) qu'il faut maîtriser, afin de choisir les espèces valides et connaître les parties du syllogisme valide (prémisses et leurs espèces). Le croyant a donc, pour lui, l'obligation, en vertu de la loi révélée dont on doit suivre l'ordre d'examiner rationnellement [les étants], ces choses qui sont à l'examen rationnel ce que les outils sont à l'activité pratique:

> *L'étude du syllogisme juridique et de ses espèces a été conçue postérieurement au premier âge de l'islam. La majorité des savants de notre religion reconnaissent la validité du syllogisme rationnel, excepté un petit nombre de littéralistes bornés (Hashwiyya).*[541]

Ce que critique Ibn Rushd ici, c'est la prévention contre l'usage du syllogisme rationnel, que les as'harites[542] admettent comme un outil valide dans la spéculation sur les questions religieuses et que les hanbalites[543] sont les adversaires de toute forme de raisonnement rationnel:

> *Il nous faudra entreprendre l'étude des étants dans l'ordre et suivant la méthode acquise à partir de la science des syllogismes démonstratifs.* ***Dans cette étude, les uns doivent relayer les autres, le chercheur s'appuie sur son prédécesseur à l'instar de ce qui s'est produit en mathématique****.*[544]

Si Averroès prend les mathématiques, en tant que science déductive dite exacte et dure, comme exemple, cela nous prouve que la méthode du philosophe est de suivre la logique à la manière d'Aristote qui est la base de toutes les sciences, mais qui serait aussi capable de déchiffrer cette science dite «divine» de la Révélation. Mais ces méthodes diverses de l'argumentation (rhétorique, démonstrative, dialectique) dépendent de la nature de chacun, car «il

541 Ibid.p.179.

542 Un mouvement de pensée sunnite fondé essentiellement sur une référence au 'kalam', la théologie, et s'oppose aux méthodes rationalistes des *Mu'tazilites. Mais il admet quand même le syllogisme rationnel dans la spéculation des questions religieuses.*

543 Ils admettent eux une interprétation très littérale et très strictes des textes sacrés.

544 Ibid.

existe une hiérarchie de natures humaines pour ce qui est de l'assentiment; certains par l'effet de la démonstration; d'autres assentent par l'effet des arguments dialectiques, d'un assentiment similaire à celui de l'homme de démonstration, car leurs natures ne les disposent pas à davantage; d'autres enfin assentent par l'effet des arguments rhétoriques, d'un assentiment similaire à celui que donne l'homme de démonstration aux arguments démonstratifs[545]».

Dans son commentaire de la République de Platon, Ibn Rushd reprend la **parabole platonicienne des trois métaux servant à illustrer l'inégalité des hommes en société**, en y superposant sa propre théorie des trois voies de l'assentiment; l'homme d'État-philosophe est celui qui est capable d'appréhender des catégories intellectuelles, de connaître par la démonstration, tandis que les gardes et la foule répondent respectivement aux voies dialectique ou rhétorique ou poétique. C'est la persuasion également assurée à chacun par la voie qui lui est propre-et préférable à la coercition- qui garantit l'adhésion à l'ordre social nécessaire au maintien de la cité idéale.[546]

Ibn Rushd cite ensuite un verset incontournable pour expliquer cette démarche qui suit la voie de la logique:

> *Appelle les hommes dans le chemin de ton seigneur, par la sagesse et par la belle exhortation; et dispute avec eux de la meilleure manière.*[547]

Ce verset lui fournit une attestation scripturaire de la théorie des trois voies de la connaissance: «la sagesse»: c'est la **philosophie**; la «belle exhortation», c'est le discours orné de figures de **rhétorique**; «dispute avec eux», de J.D.L, qui veut dire **dialectique**; «de la meilleure manière», c'est-à-dire d'une certaine **souplesse** propre au dialogue.

Averroès nous dit alors que cette injonction adressée de Dieu aux prophètes est le signal que la Révélation invite les hommes, selon leur nature, à connaître Dieu par ces trois voies distinctes, en prescrivant le recours aux arguments rhé-

545 Chaque genre d'argument produit dans l'esprit de l'homme appartenant à la classe correspondante un assentiment aussi plénier que le genre d'argument inférieur dans l'esprit de l'homme dans la classe inférieure(Note des traducteurs).

546 Cf Averroès, *commentary on Platon's Republic*, op.cit, p.117. Note, p.189.

547 Coran XVI, 125.

toriques et dialectiques. La révélation, comme vérité présente donc le savoir philosophique comme l'une des voies d'accès à la Vérité et la connaissance obtenue par la démonstration ne peut donc se contredire avec la parole révélée, d'où sa phrase devenue célèbre: «la vérité ne peut contredire la vérité». Ibn Rushd accule ainsi ses adversaires qui condamnent la philosophie au nom de la révélation, à reconnaître soit que la philosophie est la vérité, soit que la révélation ne l'est pas:

> *Si l'examen démonstratif aboutit à une connaissance quelconque à propos d'un étant quel qu'il soit, alors deux choses l'une; soit sur cet étant, le texte révélé se tait, soit il énonce une connaissance à son sujet. Dans le premier cas, il n'y a même pas lieu à contradiction et le cas équivaut à celui des statuts légaux non édictés par le Texte, mais que le juriste déduit par syllogisme juridique. Dans le second cas, les deux choses l'une: soit le sens obvie de l'énoncé est en accord avec le résultat de la démonstration, soit il le contredit. s'il y a accord, il n'y a rien à dire; s'il y a contradiction, alors il faut interpréter le sens obvie.*[548]

Ainsi, Ibn Rushd propose une solution à la grande querelle de **l'interprétation** qui est toujours d'actualité. Il la définit comme «le transfert de la signification du mot de son sens propre vers son sens tropique('majâz' ou figuré), sans infraction à l'usage tropologique de la langue arabe d'après lequel on peut désigner une chose par son analogue, sa cause, son effet, sa conjointe ou par d'autres choses mentionnées comme faisant partie des classes de tropes». Et voici la règle ou le cas où on peut interpréter:

> *Nous affirmons catégoriquement que partout où il y a contradiction entre résultat de la démonstration et le sens obvie d'un énoncé du Texte révélé, cet énoncé est susceptible d'être interprété suivant des règles d'interprétation[conformes aux usages tropologiques] de la langue arabe. c'est là une proposition dont nul musulman ne doute et qui ne suscite point d'hésitation chez le croyant. Mais combien encore s'accroît la certitude qu'elle est vraie chez celui qui s'est attaché à cette idée et l'a expérimentée, et s'est personnellement fixé pour dessein d'opérer la conciliation de la connaissance rationnelle et de la connaissance transmise(Ma'qûl/Manqûl).*[549]

Quant à la raison pour laquelle la Révélation comporte des énoncés de sens obvie(Zahir: apparent, explicite) et d'autres de sens lointain(bâtin: profond, implicite) est que l**es hommes se distinguent par leurs dispositions innées**. Ce qui signifie que l'habilité à la pratique de la philosophie est conditionnée par une

548 Averroès, *Discours Décisif*, éd Flammarion, p.119.

549 Ibid.p.121.

disposition innée(*fîtra*) présente dans la nature de chaque homme; dans son commentaire de La République de Platon, où pour évoquer les conditions auxquelles on peut être un roi-philosophe, habilité à l'étude des sciences théorétiques, Ibn Rushd dit: «l'une de ces conditions requises et la plus importante est que (cet homme) soit disposé naturellement à l'être des sciences théorétiques. Tel est le cas s'il reconnaît naturellement ce qu'est une chose en son essence, et qu'il le distingue de ce qu'est cette chose par accident» .[550]

Mises à part les dispositions innées des hommes, il y a aussi **la disposition du texte lui-même**; Ibn Rushd prend un exemple d'une sourate qui, en changeant sa ponctuation, ne signifie plus la même chose:

> *Nul ne connaît l'interprétation, sinon Dieu et les hommes d'une science profonde*. (Lecture retenue par Averroès)
>
> *Nul ne connaît l'interprétation sinon Dieu. Les hommes d'une science profonde disent: 'nous y croyons'*. (lecture retenue par les traditionalistes pour justifier à l'inverse leur attitude fidéiste).

Averroès,le philosophe l'a bien vu, l'interprétation pose un grand problème et il est évoqué même dans le récit coranique du sacrifice, nous dit-il. D'autant plus que l'objection faite quant au consensus (*ijm'â*) est un accord unanime sur une question donnée des compagnons du prophète ou plus fréquemment des savants faisant autorité à une même époque. C'est une source de droit à côté du coran et de la tradition et a force de loi au même titre qu'eux. Mais Averroès le juriste nous dit que le caractère contraignant du consensus est fondé sur une déclaration attribuée au prophète: *«ma communauté ne tombera jamais d'accord sur une erreur*».

En commentant après Al-Ghazali[551], Ibn Rushd va tenter de montrer que l'établissement du consensus sur les questions théoriques est impossible, pour pouvoir en réfuter le caractère contraignant et soustraire ainsi à la définition de l'infidèle celui qui rompt le consensus à propos de cette sorte de question.

550 Averroès, *commentary on Platon's Republic,* op.cit.p.178.

551 Abû Hamid Ibn Muhammed Al-Ghazali (1058-1111), connu en occident sous le nom d'Al-Ghazal, penseur soufi, d'origine persane, sa pensée traditionaliste s'oppose à celle d'Ibn Rushd, dont le célèbre débat entre deux pensées et deux livres, *Tahafut al-falasifa*(Ghazali) et *Tahafut al-Tahafut* d'Ibn Rushd. *L'incohérence des philosophes/ l'incohérence de l'incohérence.*

Entre le sens obvie[552] et le sens lointain, la connaissance de l'Homme du commun, à qui le *ta'wil* (l'interprétation) est interdit, diffère donc de la connaissance de l'Homme de démonstration pour qui, il est obligatoire, en ce qu'un même énoncé renvoie chacun d'eux à des sens différents. Autrement dit, on ne peut pas établir que tous les hommes faisant autorité en matière de dogme à une époque donnée- à commencer par la période des débuts de l'islam- ils n'ont pas gardé pour eux-mêmes certaines interprétation qu'ils assumaient effectivement, mais qu'ils pensaient relever du «caché» et devoir ne pas la divulguer; il subsiste donc toujours une présomption de rupture du consensus, puisqu'une autorité a toujours pu être en désaccord sur un point d'interprétation sans cependant l'afficher.

Un problème important repéré ici par Averroès et qui fait polémique encore de nos jours: doit-on prendre à la lettre ce que disaient les savants et les exégètes appartenant à une certaine époque et à un certain contexte idéologique et culturel?

> *Comment concevrait-on qu'eût pu nous parvenir par tradition l'existence d'un consensus à propos d'une question théorique quelconque, sachant bien qu'aucune époque n'a manqué de savants qui jugeaient que la révélation comporte certaines choses dont il ne faut pas que tout un chacun connaisse le sens véritable?*[553] s'interroge Averroès.

Cela suffit à établir la réalisation d'un consensus au sujet de questions religieuses pratiques, au contraire de ce qu'il en est en matière de questions théoriques:

> *Notre science est un effet causé par l'objet connu, et elle est par conséquent adventice comme l'objet et muable comme lui. Mais la science que Dieu a de l'étant est à l'opposé de cela, cette science est elle-même causatrice de ce qui est son objet, et qui est l'être. Ce n'est donc que par homonymie que le nom 'science' s'applique à la fois à la science adventice et à la science prééternelle(…) ces deux sciences ne peuvent être embrassées dans une même définition contrairement à ce qu'imaginent les théologiens de notre temps.*[554]

552 Le Zahîr, l'apparent de l'énoncé révélé, représenté sous forme de discours rhétorique (pour produire l'assentiment de la foule) d'une vérité accessible à l'élite par le raisonnement, dont la conclusion s'identifie avec le 'bâtin' de l'énoncé, la signification lointaine.

553 Ibid.

554 *Discours Décisif.* Ibid.

Dans le grand commentaire de La Métaphysique, Ibn Rushd, après avoir longuement commenté la proposition d'Aristote sur l'objet de l'intellection divine:

> *L'intelligence suprême se pense donc elle-même, puisqu'elle est ce qu'il y a de plus excellent, et sa Pensée est pensée de pensée (…) En vérité, en tant qu'il ne connaît que lui-même, il connaît les étants par (son) être, qui est la cause de leur être.*[555]

Connaissant son propre Être exclusivement, Dieu connaît ipso facto les étants en tant qu'ils sont, puisqu'il est la cause de cet être. L'objet de la science divine est donc bien l'être (al-wûjûd):

> *Tous s'accordent à reconnaître au monde ces trois qualités. Les théologiens admettent bien que l'être du monde n'est pas précédé par le temps. Le temps est connexe au mouvement et au corps*[556].

Cette idée du temps comme nombre du mouvement qu'Ibn Rushd relève, à l'instar d'Aristote; si le monde a un commencement, celui-ci est aussi le commencement du temps. Averroès voulait imputer aux théologiens(platoniciens à vrai dire), en réduisant l'opposition entre partisans de l'éternité et de l'adventicité du monde à un simple débat entre Aristote et Platon. Averroès conclut que les deux thèses ne sont pas vraiment opposées. Il n'y a donc pas lieu que les tenants de l'une taxent d'infidélité les tenants de l'autre. Les théologiens, quoiqu'ils en disent ne peuvent soutenir que le monde dans sa totalité est véritablement adventice où le sont les choses particulières qui le composent. Ibn Rushd a consacré tout un opuscule[557] pour le démontrer, l'original arabe perdu, mais conservé dans plusieurs versions hébraïques et traduit aussi en anglais sous le titre: *Averroès, Discourse on the manner of the world's existence*[558].

Aristote et ceux de son école pensent qu'il est infini, à l'instar de l'être dans le futur, et ce qui est proprement adventice est nécessairement corruptible et ce qui est proprement prééternel est incausé, Platon et ses adeptes l'ont nommé adventice-éternelle (le temps a eu un commencement dans le passé, quant au verdict d'Ibn Rushd, il pense que les opinions des théologiens ne sont pas

555 *Métaphysique*.^, IX, 1074b30-35/ *commentaire d'Ibn Rushd*, t,III,p.1707.

556 Ibid.

557 «Traité établissant que ce que croient les péripatéticiens et ce que croient les théologiens de notre religion concernant la manière dont existe le monde est proche quant à l'intention », désigné par Abi Usaybi'a.

558*,p.200.*

conformes au sens obvie du Texte révélé, car, après l'examen inductif du Texte, il apparaît d'après les versets produisant des données sur la manière dont [Dieu] a fait être le monde que la forme du monde est effectivement adventice, alors que l'être même et le temps, continuent dans les deux directions, c'est-à-dire qu'ils sont sans fin. d'où l'énoncé divin:

> *C'est lui qui a créé les cieux et la Terre en six jours- son trône alors était sous l'eau.*[559]

Ce verset stipule, nous dit Ibn Rushd, par son sens obvie que quelque chose a été antérieurement à cette existence-ci; le 'trône', 'l'eau', et que s'écoulait du temps antérieurement à ce temps-ci, c'est-à-dire le temps qui est apparié à cette forme d'existence-ci et qui est le nombre du mouvement de la sphère suprême. Quant au verset qui dit «le jour où la terre sera changée en autre chose que la terre, et de même les cieux(...)»[560], nous prouve qu'il y a une seconde existence après celle-ci.

Aussi l'énoncé divin suivant stipule par son sens obvie, que les cieux ont été créés de quelque chose:

> *Il s'est ensuite tourné vers le ciel qui était une fumée.*[561]

La fin du monde consiste ainsi en une transformation et non en un anéantissement et les théologiens, selon Ibn Rushd, ne sont pas en conformité avec le sens obvie du Texte révélé, ils ne font qu'«interpréter»(or,il aurait fallu se limiter ici au sens obvie). Il n'est donc pas dit dans la Révélation que Dieu ait jamais été avec le pur néant, ceci n'y est nulle part énoncé univoquement.

Aussi, comment croire qu'il y aurait consensus sur l'interprétation de ces versets par les théologiens, alors qu'une école de philosophes soutient une thèse conforme au sens obvie du texte à propos de l'existence du monde:

> *Car le fait d'assentir à quelque chose par l'effet d'une preuve établie dans son esprit est un acte contraint et non libre, c'est-à-dire qu'il n'est pas en notre pouvoir d'assentir ou non de la même façon qu'il est en notre pouvoir de nous mettre ou non debout. Aussi, comme une condition de la responsabilité légale est le libre arbitre, celui qui donne son*

559 Coran, XI, 7, trad Masson.

560 Coran, XIV, 48.

561 Coran, XLI, 11.trad, Masson.

assentiment à une proposition erronée parce que quelque incertitude l'a affecté, s'il est homme de la science, est pardonnable.[562]

Averroès pose ici la question de la responsabilité légale du sujet qui ne peut être engagée que dans ce sur quoi il a pouvoir d'agir et le contraire implique ce qu'il appelle «l'injustice divine». L'assentiment dépend donc de l'adéquation des types d'arguments utilisés (démonstratif, rhétorique, dialectique) avec la «*disposition à assentir*» déterminée par la nature de chacun, nous pouvons décider qu'une proposition est vraie ou fausse, mais on ne peut pas décider de la décider vraie ou fausse. Le philosophe ne fait ici que soustraire un principe juridique fondé sur le coran:

Dieu n'impose à chaque homme que ce qu'il peut porter.[563]

il invoque aussi un des hadiths du prophète qui disait:

Qu'un juge produise un effort de jugement personnel et tombe juste, il sera doublement récompensé. Qu'il se trompe, il aura une récompense simple.[564]

Ainsi cet échantillon de la méthode du *Discours Décisif* nous montre comment Averroès procède, en utilisant les principes de la logique pour construire son *Discours Décisif* qu'il a construit en parallèle et souvent à l'opposé du discours des théologiens et penseurs de son époque. Sa méthode est simple, il suffit de suivre ses propos jusqu'au bout et faire abstraction des vérités jadis construites et toutes faites. Il nous fait apparaître ici en l'occurrence qu'il y a dans la Révélation, des énoncés auxquels il faut attribuer leur sens obvie et qu'il n'est pas permis d'interpréter, et dont l'interprétation est infidélité si elle met en cause des principes fondamentaux; ou innovation blâmable si elle met en cause quelque chose en deçà de ces principes:

(…) La foule croit que l'étant, c'est l'imaginable et le sensible, et que ce qui n'est pas imaginable ni sensible est du non-être. Aussi, si on lui disait qu'il y a un étant qui n'est pas un corps, on lui ôterait la possibilité de l'imaginer, et cet étant serait pour elle de l'ordre du non-être. Il nous faut savoir que la Révélation se ramène à ceci: enseigner la science vraie et la pratique vraie.[565]

562 *Discours Décisif*.Ibid.

563 Coran, II, 286.trad Masson./*porter* ici dans le sens de '*taklîf*' : se voir imposer une charge ou une obligation.

564 Hadith rapporté par Al-bukhari et Muslim. cf. Wensinck, cncordance, vol.i.p.20.

Il entend par 'science vraie' la connaissance de Dieu et de l'ensemble des étants tels qu'ils sont la 'pratique vraie', consiste en un accomplissement des actes qui assurent la béatitude et un évitement des actes qui valent les tourments. Ces actes sont de deux catégories, la première concerne les actes extérieurs et corporels et qui concerne la science de la loi et la deuxième concerne les actes psychiques, la gratitude, la patience et d'autres dispositions morales prescrites et proscrites par la loi révélée, comme la science de l'ascétisme où il cite dans cette science dite théorétique du dévoilement d'Al-Ghazali (la revivification de la religion) et une autre science, celle des relations pratiques (*Zahir*/ obvie:relation homme—Dieu; relation homme---homme) et le *bâtin*/le lointain, concerne ce qu'il appelle la science des états d'âme).

De ce point de vue, Ibn Rushd semble s'inscrire dans la perspective d'Al-Ghazali en exigeant que «*l'honorabilité légale*» soit couplée à la vertu morale dans la perspective aristotélicienne d'une hiérarchie des vertus ou perfections humaines: la perfection de l'action, qui est l'objet de la science de la loi, doit procéder de la vertu morale, qui, elle-même procède de la vertu intellectuelle.

> Pour résumer, nous avons donc ***d'un côté*** ***la finalité de la Révélation qui est celle d'enseigner la science vraie et la pratique vraie,
>
> ***de l'autre côté***, ***les opérations sur lesquelles repose l'enseignement sont de deux sortes: la production de la représentation et la production de l'assentiment (la formation du jugement/la formation du concept). Les méthodes de production de l'assentiment sont la démonstration, la dialectique et la rhétorique; les méthodes de production de la représentation sont la représentation de la chose elle-même et la représentation de son symbole.
>
> ***Ensuite***, ***tous les hommes ne sont pas disposés par leur nature à appréhender des démonstrations, ni même des arguments dialectiques; le Texte révélé doit comprendre tous les types de méthodes de production de l'assentiment et de la représentation.
>
> ***Enfin***, ***les arguments explicitement mis en œuvre par le Texte révélé relèvent dans leur majorité des méthodes de production de la représentation et de l'assentiment communs au plus grand nombre.

565 *Discours Décisif*, ibid.

Les arguments sont dans le Texte révélé de quatre types:

*des arguments communs à tous et particuliers, des syllogismes dont les prémisses tout en étant communément admises, opinatives, sont certaines accidentellement et dont les conclusions accidentellement, signifient au propre et non symboliquement. Dans ce cas, les arguments de ce type utilisés dans le Texte révélé ne sont pas interprétés.

*les prémisses tout en étant communément admises ou opinatives sont certaines, mais dont les conclusions signifient symboliquement les choses qui veulent être conclues. Dans ce cas, les arguments sont susceptibles d'interprétation, pour ce qui est de leur conclusion.

* L'inverse: celui où les conclusions signifient les choses mêmes qui veulent être conclues, mais où les prémisses sont communément admises ou opinatives sans être accidentellement certaines. Dans ce cas, les arguments de ce type ne sont pas susceptibles d'interprétation, c'est-à-dire, pour ce qui est de leurs conclusions, mais leurs prémisses le sont certes.

*Les prémisses sont communément admises ou opinatives et sans être accidentellement certaines, et où les conclusions signifient symboliquement ce qui veut être conclu. Dans ce cas, pour l'élite, il est légalement obligatoire d'interpréter ce type d'arguments, tandis qu'il est obligatoire pour la foule de s'en tenir à leur sens obvie.

Ainsi, l'obligation de l'élite devant ces arguments est de procéder à cette interprétation et l'obligation de la foule est de leur attribuer leur sens obvie, quant aux deux aspectes, à savoir la représentation et l'assentiment, car la nature de ces gens ne les dispose pas à davantage.

Selon Ibn Rushd, les hommes se répartissent du point de vue de la loi révélée en trois classes: * ceux qui ne sont absolument pas hommes à connaître l'interprétation, et qui sont aussi les hommes assentant par rhétorique; c'est la grande masse des humains, car il n'est pas d'homme sain d'esprit dépourvu de la faculté d'assentir (au moins) de cette façon.

*Ceux qui sont hommes à connaître l'interprétation dialecticienne et qui sont (aussi) les hommes assentant par dialectique, que ce soit par nature uniquement ou par nature et habitude.

Et * ceux qui sont hommes à connaître l'interprétation certaine, et qui sont (aussi) les hommes assentant par démonstration, du fait de leur nature et de la science qu'ils exercent, à savoir la science de philosophie. Cette dernière interprétation, il ne faut pas l'exposer aux hommes assentant par dialectique, et moins encore à la foule.

Quant à l'interprétation, elle suppose deux choses; d'une part, l'invalidation du sens obvie et l'avènement du sens dégagé par l'interprétation[566] et d'autre part les interprétations ne doivent pas être révélées à la foule, ni couchées par écrit dans des livres rhétoriques ou dialectiques.[567] D'autant plus que la psychologie est un domaine réservé à l'élite, la foule ne doit pas accéder aux problèmes obscurs:

> *Telle est la situation vis-à-vis de la Révélation de celui qui expose l'interprétation (des énoncés révélés) à la foule et à ceux qui ne sont pas hommes à la connaître. C'est à ce titre qu'il corrompt la Révélation et qu'il en détourne les hommes (…) La relation du médecin à la santé des corps est identique à la relation du législateur à* ***la santé des âmes****(…)*[568]

Ce que le législateur dit chercher par l'institution qui consiste en une science légale et une pratique légale ne peut être autre chose que ***le souci des âmes***.

L'interprétation Vraie, dit-il, est le dépôt qui fut donné en charge à l'homme et dont l'homme se chargera, alors qu'en furent effrayés tous les autres étants:

> *Oui, nous avions proposé le dépôt aux cieux, à la terre et aux montagnes. Ceux-ci ont refusé de s'en charger, ils en ont été effrayés. Seul l'homme s'en est chargé, mais il est injuste et ignorant.*[569]

566 «*Nul n'en connaît l'interprétation, sinon Dieu*»ou «*ils t'interrogent au sujet de l'esprit. Dis, l'esprit est du fait de mon seigneur et il ne vous a été donné que peu de science*» Coran, XVIII, 85.

567 Des livres qui contiennent des arguments de ces deux sortes comme celui d'Al-Ghazali, dit-il.

568 *Discours Décisif*, ibid.

569 Coran.

Le dépôt, tel qu'il est désigné par l'exégèse est une obligation légale imposée aux hommes, et il en résulte une lourde charge et responsabilité. Ce verset exprime ainsi la gravité de la responsabilité qui pèse sur les hommes, et que, même des créatures plus immenses ne pourraient assumer.

D'autant plus que cette responsabilité est encore beaucoup plus lourde pour les hommes qui connaissent la vérité, en raison du tort qu'ils peuvent faire à la foule s'ils usent de cette connaissance d'une façon inconsidérable. Et Ibn Rushd va s'en prendre à ceux qui,incapables d'assumer la responsabilité de ce dépôt, et qui sont à l'origine de la discorde dans la communauté musulmane.

Ainsi, les conséquences de cette mauvaise conduite quant à l'interprétation sont pour Ibn Rushd très néfastes,car on a ,dit-il, l'apparition de sectes comme les *Mu'tazilites* qui ont interprété un nombre de versets et de traditions prophétiques, et par conséquent, ils ont exposé ces interprétations à la foule, et pareillement les *Ash'arites*, qui ont interprété moins, **mais ils ont précipité les gens dans la haine, l'exécration mutuelle et les guerres**. Ces sectes ont déchiré, dit-il, la Révélation en morceaux et ont complètement **divisé les hommes**:

> *Parmi les gens les plus excessifs et extrémistes, on compte un groupe de théologiens qui ont taxé d'infidélité la masse des musulmans et ont affirmé que celui qui ne connaissait pas comme eux la théologie(kalâm), et ne connaissant pas les preuves apportées dans la Révélation au moyen des arguments qu'ils avaient rédigés, était infidèle. Ceux-là rognent la grande miséricorde que Dieu porte à ses serviteurs.*[570]

Cette citation d'Al-Ghazali montre bien que ce grand débat autour de l'interprétation et les accusations réciproques d'infidélité étaient bien le propre de l'époque. Or, les vrais infidèles, nous dit-il, ce sont eux en vérité (les théologiens), car la Révélation nous invite plutôt tous à franchir les portes et les seuls procédés à suivre sont ceux qui figurent dans le Livre, exclusivement; des procédés communs destinés à l'enseignement du plus grand nombre, et des procédés particuliers destinés aux hommes de démonstration. Ceux qui les altèrent par des interprétations, à moins que le fait qu'il faille interpréter s'impose de lui-même de façon obvie- ou à moins que l'interprétation procure à tous plus de clarté que l'énoncé pris dans son sens obvie.

570 Al-Ghazali, *faysal at-tafriqa,* p.202.

On remarque ici à l'instar de ce qui s'est passé dans le christianisme et que Michel Foucault relève comme contre-conduite, un appel au retour aux écritures premières pour pouvoir dégager le Texte de toutes ces interprétations qui ne cessent de s'accumuler et ne cessent aussi d'épaissir et de rendre opaque le texte d'origine qui a pourtant pour premier but d'assurer la félicité humaine, nous dit-il:

> *Cela apparaît si nous comparons les hommes du premier âge de l'islam et ceux des époques ultérieures. Les premiers arrivaient à une vertu parfaite et à une révérencieuse piété en usant de ces arguments sans en donner d'interprétations. Ceux des époques ultérieures, dès lors qu'ils usèrent de l'interprétation, leur piété diminua; leurs divergences augmentèrent, l'amour qu'ils portaient à Dieu fut suspendu; et ils se fractionnèrent en nombre de sectes. Il faut recourir au 'Livre précieux' pour en extraire les arguments, car les arguments produits par le Texte révélé pour enseigner les hommes, si on les considère, se montrent si convaincants qu'on pourrait presque dire qu'il est impossible de soustraire au sens obvie, à moins d'être homme de démonstration; et c'est là une propriété qu'on ne retrouve pas en d'autres arguments.*[571]

Les arguments du Texte révélé ont des propriétés qui les distinguent de tous les autres et qui leur donne comme qualité **l'insupérabilité**; ils sont destinés à la persuasion et à l'assentiment de tous, de par leur nature, ils se soutiennent si éminemment que seuls les hommes de démonstration peuvent en découvrir l'interprétation et ils comportent à l'intention des hommes(habilités à connaître la vérité) des indices signalant l'interprétation vraie.

À la fin de son *Discours Décisif*, Averroès écrit:

> *(…) Si Dieu nous prête vie, nous écrirons sur le sujet ce qui sera en notre mesure. Peut-être sera-ce un point de départ pour ceux qui viendront après nous, car, notre âme, à cause des tendances viciées et des croyances altérées qui se sont insinuées dans cette loi révélée, est au comble de la tristesse et de l'affection*[572]*; tout particulièrement lorsque ces choses sont le fait de gens qui se réclament de la philosophie, car le mal qui vient d'un ami est bien plus pénible que celui qui vient d'un ennemi.*
>
> *Je dis que la philosophie est la campagne de la Révélation et sa sœur de lait, et que donc, le mal fait par ceux qui se réclament de la philosophie est plus pénible des maux, outre l'inimité, l'aversion et les disputes qu'il crée entre elles, tandis qu'elles sont compagnes par nature, amies par essence et disposition innée. Beaucoup d'amis ignorants, qui se ré*

571 *Discours décisif,* ibid.

572 Nous soulignons en gras.

-clamaient de la Révélation, lui ont fait du mal aussi, les gens des sectes qui existent en son sein(…).[573]

Nous soulignons dans cet épilogue pour ne pas dire épi-discours, plusieurs phrases intéressantes, qui jouent à la fois comme une **analepse**, une **remémoration** de ce qui était en train de se tramer pendant ce siècle, du destin d'Averroès mais aussi du destin de l'islam et de la révélation. Mais c'est aussi une **prolepse** de ce que nous vivons ***ici** et **maintenant***, car cette 'tristesse' et cette 'affection' que ressentait Ibn Rushd au XII ès est toujours la même ressentie aujourd'hui par ceux qui sont conscients d'être passés à côté de cette 'félicité humaine' promise par la Révélation coranique et d'être passé à côté de ce *Discours Décisif* qui aurait pu changer beaucoup de choses dans l'attitude et la conduite des musulmans. Ce 'dépôt' et cette 'lourde responsabilité' dont parlait Averroès et que les hommes avaient accepté volontairement n'ont pas été assumés comme une tâche lourde et une responsabilité morale pour être portés jusqu'au bout. Les hommes ont trahi ce 'dépôt' de Dieu et se sont laissés envahir par les aversions, les guerres et les disputes, d'où cette grande 'tristesse' et 'affection' qui sont ressenties par Ibn Rushd mais par tout autre conscient de l'échec de sa propre tâche, de sa propre position, de son propre statut, car ne rien dire et ne rien faire sont aussi une 'obéissance passive' et une acceptation de ces échecs et de cette réalité.

Mis à part ce ressenti ou pressenti d'Averroès, nous soulignons aussi ce parallélisme insistant entre la Révélation et la philosophie, c'est loin d'être une conciliation mais plutôt une séparation et une autonomie de chacune des deux; quand il nous dit qu'elles sont *«compagnes par nature, amies par essence et disposition innée»*, il nous semble qu'il évoque bien l'origine et la naissance du *Logos* et du *kalâm*[574] et ce qui semble être le point commun entre les deux c'est la parole, car émanant de la raison interne ou externe, le *logos* s'exprime aussi à travers le 'discours', la parole. La définition du *kalâm* dans l'islam correspond à l'émanation du verbe, de la parole divine en tant que science du premier '*mutakallim*', c'est à dire le premier locuteur qui est Dieu. Même si le *ka-*

573 Ibid.p.171.

574 Science de la parole, basée essentiellement sur la parole de Dieu, voir note finale.p.

lâm est une science divine qui ne suit pas la raison, mais les préceptes transcrits dans le texte divin comme des vérités indiscutables.

Mais le *logos* est défini aussi par Platon et les premiers philosophes comme la manifestation de l'être ou de la raison suprême. Toutes nos pensées sont dans nos paroles et le *kalâm* en tant que première parole et premier logos, sa signification est aussi dans ses formes linguistiques; on confondait même le maître au logos; saint Jean voyait son maître si parfait qu'au lieu de dire que ce maître est l'énonciateur du logos, il s'écrie qu'il est le logos.[575] le kalâm va acquérir plus tard le statut d'argument intellectuel appliqué à la théologie, pour devenir en fin de compte une science scolastique à part entière, proche de la logique. Dans tous les cas, pour Ibn Rushd, la religion ne peut pas se substituer à la philosophie et vice versa, en opérant leur origine et essence communes, il préserve leur autonomie et instaure entre elles une sorte de parallélisme en vertu duquel elles se rencontrent en définitive à hauteur de la vérité absolue. L'édifice de la religion diffère, par sa nature et sa constitution de l'édifice de la philosophie, chacun ayant ses principes propres.

Quant à la dernière phrase qui attire notre attention dans cet épi-discours, elle concerne la projection d'Averroès dans l'avenir de la recherche en disant qu'il écrira sans doute sur cette question et d'un autre côté, il était certain que d'autres allaient prendre la relève, malgré sa «tristesse» profonde face à cette situation complexe: ***«Peut-être sera-ce un point de départ pour ceux qui viendront après nous»,*** or il a fallu attendre la fin du XIX ès pour que les réformistes reprennent ce qui reste des textes d'Averroès au sérieux et entament leurs recherches. Pendant environ sept ou six siècles, le philosophe allait être enterré en enterrant son corps en 1198 dans le monde arabo-musulman face à un monde occidental qui ouvre les voies aussitôt pour accueillir sa pensée.

Ainsi, la prise de conscience du monde arabo-musulman de tous les problèmes liés à l'interprétation commence à se faire sentir à la fin du XIX ès (fondement du pouvoir politique et de la cité-société, condition de la femme, validité de la science moderne, revalorisation de la culture délaissée, etc), une prise de conscience assumée par un courant réformiste musulman, pour qui la modernisation des sociétés musulmanes dépend d'une réinterprétation des sources de

575*P. Leroux, Humanité, t. 2, 1840, p. 913.*

la religion, dont la signification vraie a été dévoyée par le cours du développement historique des sociétés musulmanes.

Cependant, ce mouvement n'appelle pas à une modernité a-religieuse dont le modèle est offert par l'occident, car ce modèle ne peut pas être applicable dans ce monde musulman; ils proposent plutôt de comprendre l'islam et une fois compris, il n'entrave en aucun cas le progrès de la raison humaine, mais le favorise. Ce mouvement prend donc l'aspect d'une tendance sécularisante et réclame une révision du rapport de la société, de la culture, de la science et de la philosophie à la religion à l'instar de l'expérience d'Ibn Rushd il y a environ sept siècles. Malgré les clivages à l'intérieur de ces nouveaux mouvements modernistes, ils s'accordent tous sur un constat: le contraste entre l'état présent de leur culture et son état passé. Et un mouvement qui va se donner le souci de redécouvrir et de se réapproprier des pans entiers d'un héritage culturel injustement renié dans les siècles passés, notamment la culture philosophique arabo-musulmane, ce mouvement s'appelle '*Ennahdha*' qui veut dire '*Renaissance*' en arabe (ironie du sort, ce mouvement n'a rien à voir avec le mouvement islamiste qui a fait irruption dans le monde arabe lors des révolutions, dont un parti politique islamiste qui a pris le pouvoir juste après la révolution tunisienne de 2011).

Dans cette démarche de réappropriation, Ibn Rushd réapparaît, renaît de ses cendres et s'impose alors comme une figure centrale de ces mouvements, car, tout le monde le sait bien maintenant, l'œuvre d'Averroès, lue et comprise était, pour l'occident médiéval, un facteur déterminant d'essor intellectuel et du développement du rationalisme.

L'oubli d'Ibn Rushd, l'indifférence à son projet et la réaction fanatique face à son appel, à l'appel de son œuvre dans sa propre aire culturelle, se lisent maintenant comme des symptômes d'un déclin intellectuel et d'un glissement vers un obscurantisme face à une réalité toute autre qui ne cesse de les rattraper à chaque instant. Sans oublier cet inconscient qui revient les perturber avec tout son poids, déclenchant chaque fois des remords et une 'conscience malade' à l'image de celle de Zeno,si on peut emprunter l'expression à Italo Zvevo (1861-1928). La figure d'Averroès devient alors emblématique de toutes les aspirations modernistes et progressistes. On relit donc Averroès et son *Discours Déci-*

sif entre autres, on réédite le texte à partir de 1895 et on voit dans ses textes que les problèmes qu'il a jadis soulevés au XII ès, sont impliqués totalement dans les tensions présentes de la pensée arabe.

Malgré les divergences entre un ****courant sécularisant*** qui soulève juste les limites de la pensée averroïste, ****les réformistes fondamentalistes*** qui considèrent Averroès comme un précurseur de leur théorie et commencent à approfondir le rapport raison/religion. Nous avons même une ****lecture marxiste*** qui considère Averroès comme un philosophe rationaliste radical, matérialiste et athée dont la théorie de l'harmonie entre religion et philosophie doit être comprise comme une stratégie destinée à donner le change aux masses aliénantes par une idéologie 'idéaliste' d'obédience féodale.

Parmi les penseurs-philosophes qui ont bien saisi la pensée d'Ibn Rushd, **Mohamed Abed El-Jabiri** (1935-2010), dans *Critique de la Raison Arabe,* qui appelle à un renouvellement du regard de la conscience arabe sur la tradition (*turâth*) et à une historicisation du rapport entre les musulmans et leur passé. Pour lui, on doit procéder à une relecture de l'histoire culturelle arabo-islamique avec la perspective de réinvestir cette culture dans l'élaboration d'une 'modernité arabe' et la pensée d'Ibn Rushd qui était bien un point culminant d'un mouvement développé dans l'occident musulman en rupture avec les fondements épistémologiques de la pensée orientale, doit représenter une 'relève' au sein de la raison arabe. Mais la notion de 'réunion' de la religion et de la philosophie ne doit pas être comprise comme un 'conciliationnisme' ou une volonté de fondre la philosophie dans la religion, mais comme une préfiguration de la possibilité d'une autonomisation complète de la raison au sein de la culture arabo-musulmane, une possibilité avec laquelle la conscience arabe présente doit renouer pour fonder sa modernité dans la tradition. Il insiste sur deux axes pertinents dans cette lecture d'Ibn Rushd;

> **l'interprétation et l'évaluation de la théorie elle-même et **la possibilité et l'opportunité de prolonger cette théorie, diversement interprétée ou de la réinvestir dans le présent des sociétés arabes.

Nous avons aussi la figure de **Tayyib Tîzini**(1938), philosophe syrien qui soutient une thèse[576] selon laquelle la philosophie dans le monde musulman aurait été l'expression idéologique d'une remise en cause du féodalisme médiéval, et dégage les aspects 'matérialistes' et 'athées' de la pensée d'Avicenne et Averroès, dont la théorie du rapport entre la religion et la philosophie est effectivement, pour Tîzini, une expression de la fameuse thèse de la 'double vérité'. Il nous explique que les idées révolutionnaires et scientifiques d'Ibn Rushd lui valurent de sérieux ennuis et que les forces de la réaction religieuse et politique lui portèrent une haine féroce lors de son exil à Lucéna, près de Cordoue, ses livres brûlés, etc. il nous parle alors d'une bataille furieuse entre la religion et la pensée rationnelle en général qui est en réalité une opposition d'ordre politique et intellectuel entre une grande partie des masses populaires, qui ont à leur tête des religieux fanatiques, et des intellectuels et libres penseurs pour lesquels la raison est une donnée essentielle, qui détermine la situation politique et intellectuelle à l'époque d'Ibn Rushd.

Ce dernier, nous dit-il, comme avant lui Ibn Bâjjâ, fut touché de plein fouet par les salves des littéralistes et des fanatiques et pour comprendre la vague du terrorisme intellectuel qui touchait cette péninsule, il faut comprendre les mécanismes des productions de cette époque afin de les évaluer; le littéralisme, l'immobilisme, l'obscurantisme eschatologique dans le domaine de la pensée et de la raison sont dus à une volonté de subordonner toute forme de conscience sociale(art, éthique, politique, philosophie, culture, etc) aux exigences de la fonction d'assurer la consécration et la consolidation d'un lien social primaire et inhumain. Le but des philosophes comme Ibn Rushd, Ibn Tufayl, Ibn Sina était de défendre la philosophie et la pensée rationnelle et disputer à cette mentalité féodale la maîtrise de la philosophie et de la raison. Ils étaient donc moins contre les masses que celles-ci n'étaient contre eux. La théorie des deux vérités, une rationnelle et philosophique et l'autre religieuse et fidéiste, reflète pour lui, cette opposition conflictuelle, les philosophes étaient opposés à la conduite de la foule dans une direction religieuse et fidéiste.

Quant à ce problème de la 'double vérité', Mohamed Abed El-Jabiri, par exemple, n'en voit qu'une dans la pensée d'Ibn Rushd et c'est pour lui la saisie de la vérité par les savants qui diffère de sa saisie par la foule et cette inégalité

576 Tayyib Tîzini, *Projet Pour Une Vision Nouvelle de la Pensée Arabe au Moyen-Âge*, Damas, Dar Dimashq, 1971.p.355-357.

relève du degré de conscience qui a pour seule cause l'inégalité des niveaux de connaissance de chacun. Même s'il existe deux types de connaissance chez les philosophes soufis orientaux, une gnostique, illuminative, inspirée et procédant de la conjonction avec l'intellect agent, et une autre commune, sensible, procédant des facultés immanentes de l'âme, propre à la foule.

Pour Ibn Rushd, il existe une seule connaissance et elle est rationnelle, qui, partant des choses sensibles, elle se construit en connaissance théorique et abstraite par l'acquisition de la science. L'élite est constituée par les gens de démonstration, tenants d'une connaissance intellectuelle et celle de la foule concerne les hommes dont *«l'assentiment ne se produit que du fait de l'imagination»*[577], parce que leur faculté de conception est tributaire des choses sensibles, et que par conséquent, «*il leur est fort difficile d'assentir à l'existence d'un être qui n'entretient aucune relation à quelque chose d'imaginable»*. El-Jabiri [578]reprend ici l'exemple d'Averroès concernant le fait que la foule ne peut pas assentir par exemple à l'idée que le soleil est plus grand que la terre, parce que sa connaissance reste liée aux données que lui fournissent les sens. Mais si l'on enseignait aux hommes de la foule les méthodes de calcul qui ont permis aux savants d'établir la vérité scientifique, ils seraient capables de concevoir que le soleil est effectivement plus grand que la terre, bien que cela ne soit pas perçu par les sens, « *à quoi la raison aboutit en dernier lieu (savoir à l'issue de la démonstration est, pour la foule, c'est-à-dire avant la démonstration), de l'ordre de l'impossible*».[579]

À la fin du XIXème siècle et jusqu'à nos jours, il y a donc une volonté, en tout cas des penseurs, des écrivains et des philosophes ou au moins d'une grande partie d'entre eux appartenant à ce monde arabo-musulman, de rendre grâce, de reconsidérer la pensée et l'œuvre d'Ibn Rushd, de la lire et la relire, d'essayer de comprendre les outils ou cette boîte d'outils et de clés proposées par sa pensée et qui sont toujours utiles pour résoudre les problèmes actuels.

577 Averroès, *Discours Décisif*, p.46, Nâdir, Beyrouth, 1961.

578 Mohamed Abed El-Jabiri, *Nous et la tradition*, Beyrouth, Casablanca, Dar al-Tanwîr, 4ème édition, 1985, p.246-247.

579 *Averroès,Tahâfut, Incohérence de l'incohérence*, Vol I, p.342.

Le *Discours Décisif* ou *Fasl al-Maqâl*, dans le titre même, une ambiguïté, un mystère, car dans le terme '*fasl*' de '*f.s.l'*, qui veut dire littéralement 'saison', 'épisode' ou encore le verbe '*fasala*' de la même origine et qui veut dire «séparer» et à cause de cette ambiguïté linguistique, nous avons toujours lu le Discours comme autre chose que l'accord proposé par certains traducteurs ou lecteurs d'Averroès. En lisant le *Discours* d'Averroès, on aboutit plutôt à un titre comme *la séparation du Discours* ou encore *l'épisode du Discours*, et le titre choisi finalement «*Discours Décisif»* peut en fin de compte faire allusion à la place de ce texte d'Averroès dans la pensée de l'époque et dans la pensée d'aujourd'hui, orientale, latiniste et/ou occidentale. Il est «décisif» dans le sens d'incontournable. Quant à la saison, nous pensons que l'épisode décisif marqué par Averroès et tous les autres philosophes entre le IX ème et le XIII ès au moins, constitue réellement une véritable saison de ce qu'on appelle aujourd'hui «le printemps des arabes», cette saison inédite du printemps de la pensée arabe, dont parlent les critiques, a bien eu lieu, mais dont les parfums et les fleurs ont servi à ceux qui ont su ressentir et les parfums et le Discours en tant que tels, et la pensée s'est transférée hors espace et hors temps pour servir un autre espace et un autre temps.

Quant à ceux qui n'avaient pas le regard hors espace et hors temps, ils se sont contentés d'un regard aveugle, indifférent et ingrat et ont laissé filer volontairement une saison fertile et fleurie, pour se réveiller en pleine tempête, quand l'espace et le lieu ont été dévastés et il n'est resté de tout cela que les noms, à l'image de cette' vieille dame emportée par les courants et ne cesse de dire que la saison était pourtant fertile'[580]. Quand à cet épisode décisif, tout a bien eu lieu, ce printemps a bien eu lieu et on n'a retenu que le procès qui a eu lieu. Mais d'un autre épisode où rien n'a eu lieu sauf le lieu, on voit bien que le regard était ailleurs, fixé sur l'invisible alors que quelque chose se déroulait réellement, dans l'espace et dans le temps et qui était pourtant visible, le regard détourné, au sens moral, on ne le voyait même pas.

La vérité comparaissait pourtant devant la vérité, comme son double, comme son miroir, on voyait bien le reflet de l'une dans l'autre et on l'ignorait complètement ou on faisait semblant de ne pas voir. Depuis l'origine, la pensée en islam s'est trouvée confrontée à cette situation qu'elle a portée comme une

580 Dictant tunisien: *lazouza hezha elwed we hia tkoul el-aam saba». «la vieille est emportée par l'oued et elle ne cesse de dire la saison est fertile»*, je traduis.

épreuve intérieure; *tantôt en assumant la dualité à travers l'idée d'un commencement sans origine de la raison, et d'une origine non originaire de la vérité qui s'incarnent dans de multiples formes, lieux et époques*.[581]

Ce dédoublement fonctionne comme une diplopie dans la perception des êtres et des choses, à la manière du soleil grec et une épreuve majeure de la pensée en islam et qui apparaît aujourd'hui sous d'autres déguisements(le débat tradition/modernité '*al-talîd we al-tarîf*' entre autres). Des générations succèdent endormies ou non mais les césures veillent et ressassent les questions qui reviennent comme des fantômes ou des rêves traumatiques à répétition. Le geste décisif d'Averroès doit être pourtant ressaisi par rapport à *«cette configuration affolante des deux 'touts' en confrontation, de la nécessité d'opérer une intersection, c'est-à-dire la section comme un espace qui n'appartient ni à l'un ni à l'autre*».[582] car «la vérité ne saurait contredire la vérité», et cette crise interne et spéculaire de la vérité concerne toute la vérité monothéiste qui est interrogée et ébranlée par Averroès.

Loin donc d'être une conciliation entre philosophie et religion, cet acte d'Ibn Rushd semble interrompre cette assurance de la conciliation par une opération paradoxale qui consiste à inclure, dans le geste qui joint, l'acte qui disjoint, dans la volonté de raccorder, la décision d'une séparation préalable et finalement dans l'affirmation de l'union, une destruction qui a déjà été portée comme une «conjonction disjonctive».[583]

Ce *Discours* nous dit que la connaissance des étants nous permet d'accéder à la connaissance de l'Artisan et des existants comme œuvre artisanale de celui-ci. Dans le corpus coranique, la loi invite à cette connaissance par la raison, mais la rend obligatoire. Or, si l'univers est une œuvre créée signifiante, la loi est l'impératif qui ordonne le déplacement d'un signifiant l'autre en vue du Tout Autre. Dès lors que l'obligation de raison est contenue dans la loi, la voie se trouve ouverte pour spéculer. Ainsi, si l'impératif de la raison est dans la loi et

581 Fathi Benslama, la guerre des subjectivités en islam, p.335.

582 Ibid.

583 Ibid. le titre complet traduit par Léon Gauthier sous *le livre du discours décisif et la détermination du rapport entre la loi divine et la sagesse/ 'kitâb fasl al-maqal we taqrîr ma bayna al-chariaa wal-hikma min ittissal'(titre original en arabe).*

que la raison a sa loi, la logique fonctionne alors comme un organon (un instrument):

> *Il est obligatoire pour le croyant de connaître, avant d'aborder la spéculation philosophique, les choses qui sont pour la spéculation comme l'instrument pour le travail.*[584]

La logique est donc une technique de la raison, elle lui fournit ses règles d'application, une technique de la raison qui fait loi pour la raison, dans la connaissance de l'Artisan(Dieu) ainsi que le étants en tant que signifiant. La technique de la raison permet de maîtriser la loi, tout en demeurant à son service et en adéquation avec elle quant au but qui est de connaître l'Artisan.

Cette technique de la raison qu'est la logique est autonome par rapport à la religion:

> *Car l'instrument par lequel s'effectue le sacrifice n'a pas à être pris en compte en tant qu'appartenant à un de nos coreligionnaires ou non, dans la validité du sacrifice. Il suffit qu'il remplisse les conditions de sa validité*[585].

La technique de la raison n'interfère pas avec la foi. Elle exécute efficacement la prescription sacrificielle, elle limite le champ du sacré au domaine du sujet(sous-entendu la religion de celui qui sacrifie) en excluant l'instrument de la consécration, du sens. La technique de la raison a sa raison dans l'opération de mettre en œuvre la mort et non dans la croyance. De ce point de vue, la technique est hors la foi. En tant que telle, la différence religieuse ne la concerne pas et sa différence ressortit à une causalité étrangère au sens, à l'identité(le nom), à l'origine de la vérité. La technique est une logique de la section et la détermine comme intersection logique entre les systèmes signifiants.[586]

Et puisque cette technique de la raison est étrangère à toute foi, elle a comme effet l'accumulation du savoir de façon universelle, le savoir a ainsi un statut d'extranéité quant aux confessions et aux générations:

584 Averroès,*Discours Décisif.*

585 Averroès, *Fasl-al-Maqal*. Ibid.

586 F. Benslama ibid.

Ce qui sera conforme à la vérité, nous l'acceptons avec joie et avec reconnaissance; ce qui ne sera pas conforme à la vérité, nous le signalerons pour qu'on s'en garde tout en les excusant (les prédécesseurs).[587]

La raison seule définit le critère de la vérité et cette dernière n'est pas une fin en soi, mais une épreuve du principe de l'accumulation universelle, qui a pour finalité l'achèvement de la théorie. Dans un retrait discret, rappelée comme source de l'impératif de raison , la loi ressortit à l'injonction: «raisonne», à l'instar du premier verbe «lis». Mais Averroès ne se limite pas à imposer la raison comme méthode de conduite, bien au contraire, il la critique et nous prévient de ses limites et de ses maux, car «*cette sorte de mal qui en résulte (de la raison) en est une conséquence accidentelle et non essentielle»*. Et sa parabole de la soif nous montre les enjeux de la vie et de la mort, ainsi l'eau qui tue par endroits, elle redonne la vie par d'autres et la nécessité de raisonner se limite à la connaissance de Dieu en tant que cause nécessaire. Le reste demande et implique nos propres efforts, mais interdire la raison par peur des erreurs et des abus est semblable à *«celui qui interdirait à une personne altérée de boire de l'eau fraîche et bonne et la ferait mourir de soif, sous prétexte qu'il y a des gens qui se sont noyés dans l'eau. Car la mort que l'eau produit par suffocation est un effet accidentel, tandis que la mort causée par la soif est un effet essentiel et nécessaire*»[588].

Nous voyons donc bien que le système philosophique forgé par Averroès au XII ès ne se contente pas de dire les choses, de les analyser, mais il porte en lui les germes de sa propre critique et peut-être même ses propres limites, à l'instar de celui qui construit son plan et se rend compte par lui-même qu'il est insuffisant, il le complète ou le reconstruit d'une autre manière. Donc, la logique comme technique de la raison n'était qu'un point de départ pour Averroès et nous ne pouvons donc pas réduire sa pensée au rationnel, car se rendant compte de la «diversité de l'intellect» et à partir du moment où Averroès aboutit à ce que Jean Baptiste Brenet appelle «ça pense en moi», peut-être même ce que deviendra cet inconscient construit par Freud huit siècles plus tard, Averroès impose ainsi une critique de la raison, de l'intellect, du cogito, du «je

587 Ibid.

588 Averroès. Ibid.

pense» pour nous montrer un homme qui se construit à partir de ces 'déconstructions' (les nombreux intellects) et se déconstruit dès qu'il pense construire quelque chose de fixe et d'immobile. Et dans cette comparution de la vérité devant la vérité, une façon de nous dire que le passage d'une vérité à l'autre n'est qu'un passage de l'actif au passif et du passif à l'actif; l'homme fonctionne par activation cyclique , qui se régénère de l'intérieur, de son intérieur à lui qui est fluctuant, qui bouge en fonction de ce qui nous forge comme individu, comme sujet. Il ne faut donc surtout pas confondre cette autre vérité à une vérité 'divine', au sens d'un vrai séparé de nous et qui dépend de quelque chose qui nous transcende. L'autre vérité est aussi issue de nous, elle se trouve au fond de nous et se confond avec ce que nous assentons comme étrange à nous, mais qui est pourtant en nous.

Le geste d'Averroès est donc aussi inquiétant et étrange que trouble, d'autant plus que l'être humain refuse une autonomie qui lui vient de l'intérieur, de lui-même(le Soi, l'inconscient...) et la cherche dans d'autres entités étranges à lui(Dieu, conscience collective,etc.), de la même façon que les musulmans ont refusé un *logos* construit de l'intérieur par les leurs, pensé de l'intérieur dans leur propre culture (la raison, la science, la philosophie...) pour s'embraser et se briser devant un *logos* qui leur revient de l'extérieur et qui leur est cette fois réellement étrange.

Démocratie, laïcité, égalité, justice, et d'autres semblent d'une évidence incontournable quand le modèle existe à l'intérieur même des pratiques des individus, quand ces valeurs républicaines s'initient comme les bases dans l'instauration d'une cité. Mais qu'en est-il, quand on refuse les nôtres, qui naissent à l'intérieur même de nos propres sociétés, pour exiger aux citoyens d'adopter des valeurs qui leur sont étranges?

V- 8 – Les enjeux politico-religieux dans l'espace actuel

V- 8- A-La question de la démocratie: une question dépassée?

La démocratie, c'est l'oppression du peuple par le peuple pour le peuple.[589]

Dans la *République* de Platon, livre VIII, Socrate énumère les différents types de gouvernements, allant de **l'aristocratie**(bon et juste), aux gouvernement dits inférieurs, dont le premier formé sur le modèle du gouvernement de Lacédémone (victoire et honneur), ensuite **l'oligarchique**, puis le **démocratique** et enfin le **tyrannique**.

Le premier gouvernement classé dans la sphère inférieure par rapport à l'aristocratie et qui est sur le modèle du gouvernement de **Lacédémone** est décrit sous forme d'une personnification de ce jeune tiré entre deux choses, d'un côté par son père «*qui arrose et fait croître l'élément raisonnable de son âme, et de l'autre par les autres qui fortifient ses désirs et ses passions, mais comme son naturel n'est point vicieux, qu'il a seulement de mauvaises fréquentations, il prend le milieu entre les deux partis qui le tirent, livre le gouvernement de son âme au principe intermédiaire d'ambition et de colère, et devient un homme altier et féru d'honneurs*».[590]

Socrate résume cette cité qu'il appelle **timocratique** en la personnifiant en un jeune homme ambitieux, fils d'un homme de bien , habitant une cité mal gouvernée, qui fuit les honneurs, les charges, les procès, et tous les embarras de ce genre et qui consent à la médiocrité afin de ne pas avoir d'ennuis. Nous pouvons ainsi lire cette personnification représentant le gouvernement timocratique, comme un régime descendant directement de l'aristocratie que Socrate considère comme bon et juste, mais, qui, en trahissant les principes de l'aristocratie(les honneurs), elle devient médiocre et présente un mauvais gouvernement, déchiré entre la colère et l'ambition, la victoire et l'honneur.

589*Oscar Wilde.*

590 Platon, *La République*, livre VIII, 549d-550d. p.309.,éd, GF-Flammarion, 1966, trad, Robert Baccou.

Quant au **gouvernement oligarchique**(appellation de Platon), appelé 'ploutocratie' par Socrate, il est *«fondé sur le Cens où les riches commandent, et où le pauvre ne participe point au pouvoir*». C'est l'amour des richesses qui fait perdre la timocratie, car les citoyens se découvrent des sujets de dépense et, pour y pourvoir, ils tournent la loi et lui désobéissent, eux et leurs femmes. Leur passion du gain fait de rapides progrès, et plus ils ont d'estime pour la richesse, moins ils en ont pour la vertu. Le passage d'un amour de la victoire et des honneurs à une situation d'avarice et de cupidité, ils louent ainsi le riche, l'admirent et le portent au pouvoir, tout en méprisant le pauvre. De cette façon, ils établissent une loi oligarchique; ils fixent un cens, d'autant plus élevé que l'oligarchie est plus forte, et ils interdisent l'accès aux charges publiques à ceux dont la fortune n'atteint pas le cens fixé. Ils font passer cette loi par la force des armes,ou ils imposent par l'intimidation ce genre de gouvernement. **Le défaut capital de cette oligarchie, selon Socrate, est son principe même, basé sur une division de la cité entre des pauvres et des riches, mais qui habitent le même sol et conspirent sans cesse les uns contre les autres**; la difficulté d'être dans l'impossibilité de faire la guerre, car il leur faudrait ou armer la multitude et la craindre plus que l'ennemi, ou en se passant d'elle, se montrer vraiment oligarchiques(peu nombreux, le sens étymologique). Sans oublier qu'ils ne voudront point contribuer aux dépenses de la guerre, étant jaloux de leurs richesses. Ainsi, le chef oligarchique, tout en passant pour l'un des chefs, n'est en réalité ni chef ni serviteur de l'État, mais simplement dissipateur de son bien.

Les chefs dans ce régime, ne devant leur autorité qu'aux grands biens qu'ils possèdent, se refuseront à faire une loi pour réprimer le libertinage des jeunes gens et les empêcher de dissiper et de perdre leur patrimoine, car ils ont dessein de l'acheter ou de se l'approprier par l'usure, pour devenir encore plus riches et plus considérés. Les oligarques réduisent par là à l'indigence des hommes bien nés. Et nous allons avoir des gens pourvu d'aiguillons et bien armés, les uns accablés de dettes, les autres d'infamie, parfois des gens accablés des deux à la fois, pleins de haine pour ceux qui ont acquis leurs biens, ils complotent entre eux et contre le reste des citoyens, et désirent vivement une révolution. Les usuriers vont toutefois, têtes baissées, sans paraître voir leurs victimes, ils blessent de leur argent quiconque leur donne prise parmi les autres citoyens et tout en multipliant leurs intérêts de leur capital, ils font pulluler

dans la cité «*la race du frelon(fléau dans sa cité, comme le vrai frelon dans sa ruche) et du mendiant»*. La démocratie apparaît donc, lorsque les pauvres, ayant remporté la victoire sur les riches, massacrent les uns, bannissent les autres, et partagent également avec ceux qui restent le gouvernement et les charges publiques; et plus souvent ces charges sont tirées au sort[591]. La démocratie s'établit soit par la voie des armes, soit par la crainte qui oblige les riches à se retirer. Des hommes de toute sorte dans ce gouvernement, comparé à un *«vêtement bigarré qui offre toute la variété des caractères, il pourra paraître d'une beauté achevée, et beaucoup de gens, pareils aux enfants et aux femmes qui admirent les bigarrures, décideront-ils qu'il est le plus beau»*.[592] Dans cet État démocratique, un 'bazar de constitutions', car les modèles ne manquent pas, *«on n'est pas contraint de commander si l'on en est capable, ni d'obéir si l'on ne veut pas, non plus de faire la guerre quand les autres la font, ni de rester en paix quand les autres y restent*»[593].

Quant à l'homme qui ressemble à cet État démocratique, serait, lui, le fils d'un homme parcimonieux et oligarchique, élevé par son père dans les sentiments de ce dernier. Comme lui, il maîtrisera les désirs qui le portent à la dépense et sont ennemis du gain. Or, un jeune homme élevé dans la parcimonie et l'ignorance, lorsqu'il goûte au miel des frelons[594] et s'est trouvé dans la compagnie de ces insectes ardents et terribles qui peuvent lui procurer des plaisirs de toute sorte, nuancés et variés à l'infini, c'est à ce moment que son gouvernement passe de l'oligarchie à la démocratie.Une foule de désirs clandestins va alors occuper le jeune homme, vidé de sciences, de nobles habitudes et de principes vrais. Dans l'âme de ce jeune, s'introduisent alors l'insolence, l'anarchie, la licence et l'effronterie, qui poussent sa folie dionysiaque plus loin jusqu'à ce que une sorte d'égalité entre les plaisirs s'établisse, livrant le commandement de son âme au plaisir qui le présente.

Disposé de la sorte, *«il vit le jour au jour et s'abandonne au désir qui se présente. aujourd'hui, il s'enivre au son de la flûte, demain il boira de l'eau claire et*

591 «*la démocratie est le gouvernement dans lequel les magistratures sont réparties par la voie du sort*», Aristote, *Rhétorique*, I, 8, 1265b.

592 Ibid.p.317.

593 Ibid.

594 Un frelon, c'est un homme plein de passions et d'appétits, gouverné par les désirs superflus(non nécessaires).

jeûnera; tantôt il s'exerce au gymnase, tantôt il est oisif et n'a souci de rien, tantôt il semble plongé dans la philosophie. Souvent, il s'occupe de politique et, bondissant à la tribune d'envier les gens de guerre? Le voilà devenu guerrier; sa vie ne connaît ni ordre ni nécessité, mais il l'appelle agréable, libre, heureuse, et lui reste fidèle».[595] C'est donc cet homme bigarré qui correspond à la cité démocratique.

Quant à la **tyrannie**, il est évident que son origine provient de la démocratie, disait Socrate. Et **c'est le bien démocratique le plus précieux qui fait perdre la démocratie, c'est-à-dire la liberté**. Autrement dit c'est le désir insatiable de ce bien et l'indifférence pour tout le reste, qui change ce gouvernement et le met dans l'obligation de recourir à la tyrannie. Car, «*lorsqu'une cité démocratique, altérée de liberté, trouve dans ses chefs de mauvais échansons, elle s'en ivre de ce vin pur au-delà de toute décence; alors, si ceux qui la gouvernent ne se montrent pas tout à fait dociles et ne lui font pas large mesure de liberté, elle les châtie, les accusant d'être des criminels et des oligarques (…) et ceux qui obéissent aux magistrats, elle les bafoue et les traite d'hommes serviles et sans caractère, par contre, elle honore et loue, dans le privé comme en public, les gouvernants qui ont l'air de gouvernés et les gouvernés qui prennent l'air de gouvernants. N'est-il pas inévitable que dans une pareille cité l'esprit de liberté s'étende à tout?*».[596]

Ce qui se passe alors, nous dit Socrate, nous n'avons plus ni respect ni crainte entre parents et enfants, car chacun veut être libre, le maître craint ses disciples et les flatte, les disciples font peu de cas des maîtres et des pédagogues. Les jeunes gens copient leurs aînés et luttent avec eux en paroles et en actions; les vieillards s'abaissent aux façons des jeunes gens et se montrent pleins d'enjouement et de bel esprit, imitant la jeunesse de peur de passer pour ennuyeux et despotiques. Ces excès et ces débordements de liberté rendent l'âme du citoyen tellement ombrageuse qu'à la moindre apparence de contrainte, ces citoyens s'indignent et se révoltent. Et ils en viennent à la fin, à ne plus s'inquiéter des lois écrites ou non écrites, afin de n'avoir absolument aucun maître. Ainsi, «*le même mal qui s'est développé dans l'oligarchie et a causé sa ruine, se développe ici avec plus d'ampleur et de force et réduit la démocratie en escla-*

595 Ibid.p.321.

596 Ibid.p.322.

vage, car il est certain que tout excès provoque ordinairement une vive réaction, dans les saisons, dans les plantes, dans nos corps, et dans les gouvernements bien plus qu'ailleurs».[597]

L'excès de liberté doit aboutir à un excès de servitude, et dans l'individu et dans l'État et vraisemblablement, ajoute Socrate, la tyrannie n'est donc issue d'aucun autre gouvernement que la démocratie, une liberté extrême étant suivie d'une extrême et cruelle servitude:

> *(…) Cette race d'hommes oisifs et prodigues, les uns plus courageux qui vont à la tête, les autres, plus lâches qui suivent. Nous les avons comparés à des frelons, les premiers munis, les seconds dépourvus d'aiguillon(...) Or, ces deux espèces d'hommes, quand elles apparaissent dans un corps politique, le troublent tout entier, comme font le phlegme et la bile dans le corps humain. Il faut donc que le bon médecin et législateur de la cité prenne d'avance ses précautions, tout comme le sage apiculteur, d'abord pour empêcher qu'elles y naissent, ou, s'il n'y parvient point, pour les retrancher le plus vite possible avec les alvéoles mêmes.*[598]

Cette engeance[599] qui était inoffensive dans l'État oligarchique, car dépourvue de crédit et tenue à l'écart, c'est elle qui gouverne, presque exclusivement dans une démocratie. Les plus ardents de la bande discourent et agissent les autres , assis auprès de la tribune, bourdonnent et ferment la bouche au contradicteur, de sorte de régler toutes les affaires du gouvernement.

La deuxième catégorie est représentée par ceux qui se sont enrichis, car ils sont mieux ordonnés, appelés «*herbe à frelons*».

La troisième catégorie, c'est le peuple, tous ceux qui travaillent de leurs mains et qui sont étrangers aux affaires et ne possèdent presque rien. Dans une démocratie, cette classe est la plus nombreuse et la plus puissante lorsqu'elle est assemblée. Une toute petite portion du 'miel' leur revient, mais la grande portion reste entre les mains des chefs. Mais les riches, dépouillés, prennent la parole devant le peuple et emploient tous les moyens qui sont en leur pouvoir pour se défendre. Les autres les accusent, bien qu'ils ne désirent point de révolution, de conspirer contre le peuple et d'être des oligarques. Et lorsqu'ils

597 Ibid. p.323.

598 Ibid.p.324.

599 Catégorie de personnes méprisables ou détestables.

voient que le peuple, par ignorance, et parce qu'il est trompé par les calomniateurs, essaie de leur nuire, qu'ils le veuillent ou non, ils deviennent de véritables oligarques. Un mal engendré encore une fois par le 'frelon qui pique'. Après des procès et des luttes entre les uns et les autres, le peuple n'a-t-il pas l'invariable habitude de mettre à sa tête un homme dont il nourrit et accroît la puissance? Si le tyran pousse quelque part, c'est sur la racine de ce protecteur et non ailleurs qu'il *prend tige*. Ainsi, le protecteur se transforme en tyran, lorsqu'il se met à faire ce qui est rapporté dans la fable du temple de Zeus Lycéen en Arcadie résumée ainsi: *«celui qui a goûté des entrailles humaines, coupées en morceaux avec celles d'autres victimes, est inévitablement changé en loup*»:

> *De même, quand le chef du peuple, assuré de l'obéissance absolue de la multitude, ne sait point s'abstenir du sang des hommes de sa tribu, mais, les accusant injustement, selon le procédé favori de ses pareils, et les traînant devant les tribunaux, se souille de crimes en leur faisant ôter la vie, quand, d'une langue et d'une bouche impies, il goûte le sang de sa race, exile et tue, tout en laissant entrevoir la suppression des dettes et un nouveau partage des dettes, alors est-ce qu'un tel homme ne doit pas nécessairement, et comme par une loi du destin, périr de la main de ses ennemis, ou se faire tyran, et d'homme devenir loup?*[600]

C'est cet homme qui fomente la sédition contre les riches, et s'il revient après avoir été chassé, il revient en 'tyran achevé'. Mais si les riches ne peuvent le chasser, ni provoquer sa perte en le brouillant avec le peuple, ils complotent de le faire périr en secret, de mort violente.

Quant à ce protecteur du peuple, après avoir abattu de nombreux rivaux,il se dresse sur le char de la cité, et de protecteur, il devient tyran accompli. Souriant et faisant des promesses au début, remettant les dettes, partageant les terres, mais dès qu'il se débarrasse de ses ennemis, en traitant avec les uns et en ruinant les autres, il commence par susciter des guerres, pour faire son chef du côté de son peuple. Il devient après de plus en plus odieux aux citoyens, il se débarrasse des plus courageux, ne gardant autour de lui aucun homme de quelque valeur. Ses gardes les plus proches sont des 'frelons étrangers de toutes sortes' ou des esclaves enlevés aux citoyens et récupérés dans sa garde, après avoir été affranchis, ils deviendront les plus fidèles au tyran. Le peuple qui a donné naissance au tyran, le servira et le nourrira lui et sa suite. Ce peuple, selon le dicton,«*fuyant la fumée de la soumission à des hommes libres,*

600 Ibid.326.

est tombé dans le feu du despotisme des esclaves, et en échange d'une liberté excessive et inopportune, a revêtu la livrée de la plus dure et la plus mure des servitudes.»[601]

Pour Socrate, l'Homme démocratique est formé dès l'enfance par un père parcimonieux, honorant les seuls désirs intéressés, et méprisant les désirs superflus, qui n'ont que pour objet que l'amusement et le luxe. Mais ayant fréquenté des hommes plus raffinés et plein de désirs superflus, il se livre à tous les déportements et adopte la conduite de ces hommes-là, par aversion pour la parcimonie de son père. Mais comme il est de nature meilleure que ses corrupteurs, il finit par prendre le milieu entre ces deux genres d'existence, et demandant à chacun des jouissances qu'il juge modérées, il mène une vie exempte d'étroitesse et de dérèglement et d'un oligarchique, il est devenu démocratique.

Dans le chapitre IX, Socrate nous montre le processus qui conduit à la condition misérable du tyran, qui n'est que le produit final de la cité démocratique.

> Comment donc penser le processus démocratique dans ces pays jadis sous dictature, une fois les dictatures évincées? pourquoi le modèle démocratique occidental ne peut pas être appliqué tel qu'il est dans ces pays? La démocratie est-elle un régime idéal ou est-elle tout simplement illusoire?

La démocratie est une invention de la Grèce antique; au VI ès avant J.C, Athènes était dirigée soit par les plus grandes familles de la cité(Oligarchie), soit par un chef unique (tyrannie). Clisthène est considéré comme le père de la démocratie, puisqu'il réforme le pouvoir, divise les citoyens en dix tribus parmi lesquelles sont choisis des conseillers. Il confie à l'Assemblée des citoyens(*l'ecclésia*) le soin de voter les lois, de décider de la guerre et de la paix, d'utiliser l'argent public, de juger les crimes d'État et d'élire les stratèges et les trésoriers. L'idée était alors révolutionnaire, car chacun pouvait s'exprimer. Celui qui a la parole est protégé des dieux, nul ne peut le toucher. Au siècle suivant les guerres contre les perses ou contre Sparte affermissent le rôle des citoyens pauvres qui ont contribué aux victoires de la cité. Périclès fait alors accorder une indemnité qui permet à quiconque de s'investir dans les affaires publiques. **La démocratie athénienne repose ainsi sur trois grands principes: le droit de**

601 Ibid.p.329.

tous les citoyens à la parole; l'accès de tous aux fonctions publiques(par élection ou par tirage au sort); et l'égalité de tous devant la loi.

Selon son étymologie, la démocratie est le pouvoir direct(*kratos* en grec) par et pour le peuple(*démos*). Une définition reprise par le président américain Abraham Lincoln, qui défendait le «gouvernement du peuple, par le peuple et pour le peuple». Dans un système démocratique, les gouvernés sont donc censés être en même temps des gouvernants, associés aux principales décisions engageant la vie de la cité. Et c'est parce que le peuple est à la fois sujet (soumis au pouvoir) et souverain (détenteur de ce pouvoir) que les systèmes démocratiques sont supposés agir dans l'intérêt de tous. Cette organisation liée aujourd'hui aux droits de l'homme, fonctionne sur le principe de la séparation des pouvoirs et d'une souveraineté limitée, avec des institutions gérant de manière pacifique les conflits. Elle repose sur le suffrage populaire, c'est-à-dire sur des élections libres et régulières servant à désigner les dirigeants. Mais le XX ès a eu tendance à appauvrir l'idée de démocratie en la réduisant à la manière de choisir les gouvernants à travers des élections libres. Mais disait Périclès, si Athènes est forte contre l'oligarchie militaire de Sparte, c'est parce qu'elle est démocrate, attachée à un mode de vie, à la défense des valeurs, et donc 'éducatrice' pour l'ensemble de la Grèce. La force de la démocratie est ainsi selon Florent Guénard[602], forte à travers son pouvoir de rassembler les citoyens autour d'elle et d'arriver à un accord entre la vie de la cité et la vie de l'individu. C'est à partir de cette idée que la démocratie ne peut pas être exportable et si elle fonctionne dans un espace, il ne peut pas être efficace dans un autre. La démocratie exige donc une adhésion plus profonde, plus intérieure des peuples plutôt qu'un simple consentement à des procédures électorales. Alexis de Tocqueville et John Stuart Mill, commentés plus tard par Claude Lefort, considèrent même que le processus démocratique tel qu'il a été réduit au seul «suffrage universel» peut même conduire à la tyrannie et au totalitarisme.

Pour Lefort, les sociétés démocratiques modernes se caractérisent, entre autres, par la délimitation d'une sphère d'institutions, de relations, d'activités qui apparaît comme politique, distincte d'autres sphères qui apparaissent comme économique, juridique, etc. et le clivage consiste pour lui dans le fait que certains politologues et sociologues vont considérer uniquement la sphère

602 La démocratie universelle, philosophie d'un modèle politique, Seuil, 2016.

politique comme le foyer et l'objet de la connaissance, sans interroger les autres sphères. En s'appuyant sur les travaux de Tocqueville, Lefort nous montre que ce qui le distingue des ses contemporains, c'est qu'il envisageait déjà la démocratie dans sa forme sociale et c'est dans ce sens qu'il nous aide à déchiffrer l'aventure de la démocratie moderne, en nous incitant à explorer le changement démocratique dans toutes les sphères: liens sociaux, institutions politiques, l'individu, mécanismes de l'opinion, formes de la sensibilité et formes de la connaissance, religion, droit, langage, littérature, histoire, etc. Et c'est à partir de là qu'il arrive à détecter les ambiguïtés de la *révolution démocratique*.

Dans son souci de mettre en évidence cette ambiguïté, Tocqueville s'applique le plus souvent à déceler une inversion du sens, selon Lefort: *«l'affirmation nouvelle du singulier s'efface sous le règne de l'anonymat; l'affirmation de la différence(des croyances, des opinions, des mœurs) sous le règne de l'uniformité; l'esprit de novation se stérilise dans la jouissance des biens matériels, ici et maintenant, et la pulvérisation du temps historique; la méconnaissance du semblable par le semblable s'abîme devant le surgissement de la société comme unité abstraite, etc»*. Ce qu'il néglige, pour Lefort, c'est «*ce que révèle l'avènement de manière de penser, de mode d'expression qui se reconquièrent contre l'anonymat, contre le langage stéréotypé de l'opinion, par exemple, c'est l'essor de revendications, de luttes pour des droits qui mettent en échec le point de vue formel de la loi; c'est l'irruption d'un sens neuf de l'histoire et le déploiement des multiples perspectives de la connaissance historique, en conséquence de la dissolution de la durée quasi organique(…) C'est l'hétérogénéité croissante de la vie sociale qui accompagne la domination de la société et de l'État sur les individus*».[603]

Pour Lefort, la démocratie se révèle alors la société historique par excellence, société, qui, dans sa forme, «a*ccueille et préserve l'indétermination, en contraste remarquable avec le totalitarisme qui, s'édifiant sous le signe de la création de l'homme nouveau, s'agence en réalité contre cette indétermination, prétend détenir la loi de son organisation et de son développement, et se dessine secrètement dans le monde moderne comme société sans histoire*»[604]. La

603 Lefort, op, cit,p.25.

604 Ibid.

naissance de la démocratie signale ainsi une mutation d'ordre symbolique, dont témoigne, au mieux, la nouvelle position du pouvoir, dit-il. C'est dans le cadre d'une monarchie, se développant dans une matrice théologico-politique, donnant au prince une puissance souveraine dans les limites d'un territoire et en même temps faisant de lui une instance séculière et un représentant de Dieu, que se sont esquissés les traits de l'État et de la nation, et une première séparation entre la société civile et l'État.

La monarchie, par son ouvrage de nivellement et d'unification du champ social, a rendu possible le développement de relations marchandes et un mode de rationalisation des activités qui conditionnaient l'essor du capitalisme.[605]Le prince était alors un médiateur entre les hommes et les dieux, et sous l'effet de la laïcisation de l'activité politique et de la sécularisation, il était le médiateur entre les hommes et les instances transcendantes que figuraient la souveraine justice et la souveraine Raison. Assujetti aux lois et au dessus des lois, il condensait dans son corps, à la fois mortel et immortel, le principe de la génération et de l'ordre du royaume. Son pouvoir faisait signe vers un pôle inconditionné, extramondain, en même temps qu'il se faisait, dans sa personne, le garant et le représentant de l'unité du royaume. Le royaume est lui-même un corps, une unité substantielle, de telle sorte que la hiérarchie de ses membres, la distinction des rangs et des ordres paraissait reposer aussi sur un fondement inconditionné.[606]

Incorporé dans le prince, le pouvoir donnait donc corps à la société;le lieu du pouvoir devient un lieu vide, seuls sont visibles les mécanismes de son exercice:

> *On se tromperait à juger que le pouvoir se logerait désormais dans la société, pour cette raison qu'il émane du suffrage populaire; il demeure l'instance par la vertu de laquelle celle-ci s'appréhende en son unité, se rapporte à elle-même dans l'espace et dans le temps. Mais cette instance n'est plus référée à un pôle inconditionné; en ce sens, elle marque un clivage entre le dedans et le dehors du social, qui institue leur mise en rapport; elle se fait tacitement reconnaître comme purement symbolique.*[607]

605 Ibid. p.26.

606 Ibid.

607 Ibid.p.27.

Ce phénomène de désincorporation s'accompagne, pour Lefort d'une déintrication entre la sphère du pouvoir, la sphère de la loi et la sphère de la connaissance. La figure du pouvoir *«s'efface de même que son exercice s'avère pris dans la temporalité de sa reproduction et subordonné au conflit des volontés collectives, de même l'autonomie du droit est liée à l'impossibilité d'en fixer l'essence*». Avec la désintrication du pouvoir, du droit et de la connaissance, s'instaure un nouveau rapport au réel qui se trouve garanti dans les limites de réseaux de socialisation et de domaines d'activités spécifiques:

> *Dans toute l'étendue du social, une dialectique d'extériorisation de chaque sphère d'activité est à l'œuvre, que le jeune Marx avait fort bien perçu, mais qu'il avait abusivement ramenée à une dialectique d'aliénation. Que celle-ci s'exerce dans l'épaisseur de rapports de classes, qui sont des rapports d'exploitation et de domination, ne saurait faire oublier qu'elle relève d'une nouvelle constitution symbolique du social.* [608]

C'est de cette société démocratique qui s'institue comme société sans corps, émerge la société purement sociale, de telle sorte que «*le peuple, la nation, l'État s'érigent en entités universelles et que tout individu, tout groupe, s'y trouve également rapporté. Mais ni l'État, ni le peuple, ni la nation ne figurent des réalités substantielles. Leur représentation est elle-même dans la dépendance d'un discours politique et d'une élaboration sociologique et historique toujours liée au débat idéologique*»:

> *Rien ne rend mieux sensible le paradoxe de la démocratie que l'institution du suffrage universel. C'est précisément au moment où la souveraineté populaire est censée se manifester, le peuple s'actualiser en exprimant sa volonté, que les solidarités sociales sont défaites, que le citoyen se voit extrait de tous les réseaux dans lesquels se développe la vie sociale pour être converti en unité de compte. Le nombre se substitue à la substance.*[609]

Pour Lefort, la démocratie s'institue et se maintient dans la dissolution des repères de la certitude. Elle *«inaugure une histoire dans laquelle les hommes font l'épreuve d'une indétermination dernière, quant au fondement du Pouvoir, de la Loi et du Savoir, et au fondement de la relation de l'un avec l'autre, sur tous les registres de la vie sociale. Et se déploie ainsi dans la pratique sociale et à l'insu des acteurs, une interrogation dont nul ne saurait détenir la réponse et à*

608 Ibid.p.28.

609 Ibid.p.29.

laquelle le travail de l'idéologie, vouée toujours à restituer de la certitude, ne parvient pas à mettre un terme»:

> *Dans une société où les fondements de l'ordre politique et de l'ordre social se dérobent, où l'acquis ne porte jamais le sceau de la pleine légitimité, où la différence des statuts cesse d'être irrécusable, où le droit s'avère suspendu au discours qui l'énonce, où le pouvoir s'exerce dans la dépendance du conflit, la possibilité d'un dérèglement de la logique démocratique reste ouverte*[610].

Et puis:

> *Quand l'insécurité des individus s'accroît, en conséquence d'une crise économique ou des ravages d'une guerre, quand le conflit entre les classes et les groupes s'exaspère et ne trouve plus sa résolution symbolique dans la sphère politique, quand le pouvoir paraît déchoir au plan du réel, en vient à apparaître comme quelque chose de particulier au service des intérêts et des appétits de vulgaires ambitieux(…) se développe alors le phantasme du peuple-un, la quête d'une identité substantielle, d'un corps social soudé à sa tête, d'un pouvoir incarnateur, d'un État délivré de la division.*[611]

Combien cette dernière citation de Lefort correspond-t-elle à la situation des pays arabes jadis sous les dictatures, quand les populations pensaient être protégées par ces régimes forts et sécuritaires , où la société semblait unie et soudée et que deviennent-elles lors de la déchéance de ces pouvoirs et face à cette situation d'insécurité qui atteint parfois le chaos.

Même si les slogans principaux lors des soulèvements mettaient en avant «pain, dignité, liberté», l'idée de la démocratie était bien présente dans tous les esprits. La première concrétisation a eu lieu en Tunisie, le seul pays qui a pu organiser des élections démocratiques pour participer réellement à des élections et choisir librement le nom du président de la république. Cependant, ce processus n'a pas réussi dans d'autres pays, le cas des mouvements échoués, celui de Bahreïn, de la Syrie, de l'Irak, où le clivage confessionnel sunnites-chiites et les enjeux géopolitiques ont pris le dessus, conduisant à une répression sans précédent et le conflit qui a pris une grande envergure en Syrie. La Libye aidée par l'intervention de la coalition pour renverser le régime de Kadhafi, cela n'a pas conduit à l'instauration d'un État mais à un effritement des tribus, ce qui représente aujourd'hui la cause d'une grande instabilité de la région. Les

610 Ibid.

611 Ibid.p.30.

frères musulmans ont profité de l'état de l'Égypte pour tenter de prendre le pouvoir, mais rapidement, et face à une lassitude de la population, l'armée a renversé en 2013 le premier président de la république civile élu librement, Mohamed Morsi. D'ailleurs, les militaires égyptiens considèrent cette date, comme la véritable révolution. Les critiques évoquent même une impasse démocratique, dont l'Irak et la Syrie sont le pire exemple et qui a profité à la dérive jihadiste et l'émergence de l'État islamique, qui a fondé une sorte de califat, entre 2014 et 2017, attirant des dizaines de milliers de candidats.

Cette réalité ne cesse de discréditer toute idée de révolution, qui devient dans l'esprit de certains le synonyme du désordre social et de totalitarisme jihadiste.

Si on regarde d'un autre côté ces soulèvements, on comprend que ce qui est important ne relève pas d'un processus démocratique qui apparaît actuellement comme un échec. Ce qui est important, c'est que ces mouvements ont déclenché un autre processus interne et ont ouvert une grande voie vers des processus de transformation à venir. Le critère d'une révolution réussie ne se mesure pas à un succès démocratique que nous avons vu qu'il représente actuellement une illusion même dans des pays où il est né de leur propre révolution. À voir donc ces soulèvements populaires d'un angle qui n'est pas celui de cette 'démocratie exportable' et qu'on veut établir coûte que coûte comme un signe de succès d'une révolution. Or, il existe bien une différence entre une 'situation révolutionnaire' caractérisée par des 'souverainetés multiples', des contestataires multiples qui émergent, rallient une partie de la population à leurs idées et revendiquent le contrôle de l'État au dépend des autorités en place. Et le 'résultat révolutionnaire' se caractérise, lui, par un transfert, par la force, du pouvoir étatique à une nouvelle coalition dirigeante. Une révolution réussit si elle ouvre de nouvelles possibilités d'action.

S'approprier par exemple l'espace public et ne plus le déléguer, comme dans les soulèvements arabes. C'est aussi à long terme, dans la possibilité d'une révolution à créer un nouveau processus prêt à reprendre l'action, une nouvelle forme de contestation, car une révolution, c'est ce mouvement qui rallume une flamme qui ne s'éteindra jamais et dont les acteurs seront prêts à endosser l'action dès que nécessaire. C'est enfin l'espérance révolutionnaire qu'il faut sauver et non la révolution elle-même, comme le précise Frédéric Gros. «*Nos*

démocraties, dit-il, sont anciennes dans leurs formes et dans leurs principes(élections transparentes, séparation des pouvoirs, régime des partis, etc). Avec la vague néolibérale qui a commencé dans les années 1980, elles ont connu toute une série de mutations qui les affectent profondément et l'action politique semble aujourd'hui à la merci des marchés financiers, sa marge de manœuvre s'est considérablement réduite. Or, les nouvelles logiques économiques (capitalisme de spéculation, d'actionnariat) ne cessent d'augmenter les inégalités et de produire des différences de richesse qui font apparaître une humanité à deux vitesses. Cette nouvelle donnée économique, conjuguée à l'asphyxie de la planète ne met plus personne à l'abri de mouvements sociaux importants et en quête de rupture».[612]

En réalité et à creuser plusieurs pistes de recherche, nous apprenons aussi que le processus démocratique avec son idée de la laïcité, n'est pas vraiment inconnu de certains épisodes de pouvoir sous le règne de l'islam. Selon Youssef Seddik[613], par exemple, même si nous avons tendance à croire que l'hégémonie des oulémas autoproclamés, imams ou mollahs, fait partie du credo islamique et qu'elle a depuis toujours déterminé le comportement et les décisions politiques, à l'apogée de la civilisation fondée au VII ès par la prophétie de Muhammad, le religieux a toujours été apprivoisé et dominé par la volonté séculière de ce qu'on appelait 'le commandeur des croyants'. Par exemple, le calife Al-Ma'moun (786-833) avait institué une police spéciale dirigée par un penseur connu, Ishaq Ibn Ibrahîm, pour surveiller et punir les savants religieux qui tenaient le coran pour une entité éternelle et inaltérable, son frère, Al-Mu'taçim(794-842) n'avait pas craint d'empoisonner et de soumettre à la question le plus grand imam de l'époque Ahmad Ibn Hanbal(780-855).

Et il nous explique que si le pouvoir temporel, en ce temps-là où l'Europe donnait au religieux le pouvoir absolu sur les consciences et sur les instances de l'autorité terrestre, n'avait pas été convaincu de ce principe au cœur même du discours coranique qui excluait toute médiation entre les humains et le ciel, il n'aurait jamais osé restreindre, et sanctionner si nécessaire, l'implication du docte dans le droit et dans le débat des idées. Il cite pour confirmer ses propos

612 Entretien, propos recueillis par Chantal Cabé, Le Monde, Hos-série, p.181.

613 Philosophe, anthropologue, helléniste et arabisant, né en 1943 à Tozeur, en Tunisie, *le grand malentendu*, éd de l'Aube, 2016.

l'islamologue Henri Laoust, dans son cours inaugural au collège de France, le 3/12/1956:

> *(…) l'islam est essentiellement une religion laïque. En l'absence d'un pouvoir interprétatif qualifié, universellement reconnu, et dans le cadre des prescriptions du coran et de la sunna, il laisse une grande latitude à la liberté personnelle et à l'individualisation de sa doctrine. Son unité, qui exprime l'existence d'un fonds culturel commun, n'exclut pas dans le temps comme dans l'espace, un pluralisme doctrinal et institutionnel qui constitue une des richesses de son étude.*[614]

Par conséquent, la question de la foi et du salut de l'âme ne concerne personne d'autre que le croyant lui-même, et doit être soustraite à toute instance de décision extérieure à la libre conscience du sujet. La gestion des convictions religieuses, quelle qu'en soit la nature, échappe à toute interférence d'ordre temporel. D'où vient donc cette attitude actuelle de penser les affaires publiques de la cité chez les musulmans en parallèle avec la loi divine, alors que Muhammad et la parole coranique placent les 'affaires de la terre' du côté des hommes eux-mêmes et de leur implication dans l'histoire? L'un des hadiths du prophète rapporté par Muslim atteste, à croire la source de son rapporteur bien sûr, cet enviable idéal de société juste et démocratique:

> *La fin du monde ne se produira que lorsque les romains (Rûm, qui désigne les pays chrétiens) auront le plus profité de quatre vertus: ils seront les plus endurants de tous quand il y a discorde; les plus prompts de tous à se reprendre après un désastre; les plus rapides à entreprendre l'offensive après la défaite; les meilleurs soutiens au misérable, à l'orphelin et au faible. Ils auront en plus une cinquième vertu, très belle: ils seront mieux immunisés d'entre tous contre la tyrannie des souverains.*[615]

En outre,plusieurs épisodes relatés dans l'histoire du processus de la constitution du pouvoir en parallèle avec l'islam reviennent souvent sur cette idée que l'islam, dans ses débuts jusqu'à au moins le XII ès, ne représentait pas un empêchement aux affaires de la cité, à l'exception bien sûr des manifestations hérétiques, par ici et par là, mais ce sont ces pratiques modernes qui confondent le religieux et le politique, une confusion jusqu'à l'absorption du deuxième dans le premier parfois. On se souvient par exemple de ces discours d'Averroès qu'il utilisait, en tant que juriste, pour sensibiliser le pouvoir de son époque aux dangers des théologiens (utilisant le *kalâm*), qui par leur pratique fausse, en in-

614 Ibid.p.64.

615 Hadith transmis par Muslim, *Livre des discordes et des signes du jour du jugement dernier,* 5158.

terprétant la parole divine, selon la doctrine ash'arite, pourraient nuire à la foule et à toute la cité. La *shûra*(consultation) par exemple, instituée par le prophète et transformée après en une simple 'fatwa', est très proche dans sa version originale de la *res-publica*. Le califat abbasside des deux frères Ma'mun et Mu'taçim va s'appuyer sur le rationalisme des *Mu'tazilites* et faire de grandes avancées dans l'humanisation de la lecture du coran, soutenant entre autres que ce dernier est, comme toute chose, une entité créée et que Muhammad l'a reçue sur le mode de l'idée avant de le formuler dans sa langue, une langue humaine. Cette audace d'une telle conception érigée par les deux califes en un dogme d'État rigoureusement imposé, a suscité beaucoup de réactions d'opposition chez les croyants et leurs guides spirituels.

Par conséquent, on ne peut pas dire qu'il s'agit d'une pratique régulière et continue, mais il y a eu des épisodes pendant lesquels les musulmans ont fait preuve d'une gestion autonome des affaires de leur cité, indépendamment de la religion, qui était l'affaire des théologiens et des exégètes, mais la charia par exemple ne trouve comme source d'inspiration que 10°/₀ du Texte coranique et le reste provient de la *Sunna*(hadiths et vie du prophète) et de la tradition islamique, le reste n'est que l'effort de réflexion entrepris pour interpréter les textes fondateurs et en déduire les droits islamiques, ce qu'on appelle l'«*ijtihâd*»pratiqué par les oulémas et les juristes.

Au final, même si la laïcité et la démocratie ont déjà eu lieu, il ne suffit pas aujourd'hui d'aménager un espace, celui que les soulèvements arabes ont ouvert, pour les accueillir ou les ressusciter à bras ouverts. Nous l'avons vu, avec les sociétés actuellement laïques et démocratiques, le parcours était long et sanglant, et ce n'est pas encore gagné. Souvent représentative, la démocratie moderne ne suscite pas l'admiration des grands penseurs et philosophes, elle est même pointée comme faisant place à des institutions et des modes d'organisation et de représentation totalitaire. D'autant plus que le processus nécessite de l'individu de «vendre son âme» au profit d'une «affaire illusoire», *«chose inconcevable pour un arabe, devenu musulman depuis le VII ès, ne vend et n'achète que ce qui est visible, c'est-à-dire ce qu'il est tout à fait certain de posséder ou d'en disposer s'il en fait l'acquisition. Or, s'il nous est demandé de citer un seul principe fondateur de l'islam, c'est celui qui dénie à quiconque de disposer d'une âme- fût-elle la sienne propre - (…) et nul notaire musulman, nul*

avoué, nul témoin n'authentifierait le pacte conclu entre Faust et Méphisto, pas plus que la transaction entre un pape d'avant Luther et le pauvre hère repentant en quête d'un salut livré sous le label de l'éternité».[616]

V- 8- B-La condition misérable du tyran; de la cité à l'individu

> *De même que je ne voudrais pas être un esclave, je ne voudrais pas être un maître, telle est ma conception de la démocratie*[617].

Nous allons voir donc que, étant un produit conséquent de la démocratie, le tyran, selon Socrate est un être qui vit entouré de flatteurs prêts à obéir. Sa vie durant, il n'est l'ami de personne, c'est un homme 'sans foi et injuste'. À son image, sa cité est dominée,pauvre et irrassasiée. Mais comme l'âme tyrannisée ne fait pas du tout ce qu'elle veut, elle est entraînée par un désir furieux et sera pleine de troubles et de remords. Ainsi, nous dit Socrate, *«celui qui, né tyrannique, ne passe point sa vie dans une condition privée, mais est assez malchanceux pour qu'un hasard funeste le fasse tyran d'une cité»*[618]. Enchaîné dans une prison, bien que son âme soit gourmande, le tyran est le seul dans la cité qui ne puisse voyager nulle part, ni aller voir ce qui excite la curiosité des hommes libres. Il vit la plupart du temps *«enfermé dans sa maison comme une femme, enviant les citoyens qui voyagent au dehors et vont voir quelque belle chose»*.[619]

Dans une situation de tyrannie, où le tyran ne se maîtrise plus, impuissant, et entreprend de commander aux autres, il est *«semblable à un malade n'ayant plus la maîtrise de son corps qui, au lieu de mener une existence retirée, serait forcé de passer sa vie à se mesurer avec les autres et à lutter dans les concours publics»*. Celui qui exerce la tyrannie mène ainsi une vie plus pénible que tous les autres. C'est pourquoi la démonstration de Socrate le conduit à déduire que le véritable tyran est un véritable esclave, *«condamné à une bassesse et à une*

616 Youssef Seddik, ibid.p.17-18.

617 Abraham Lincoln.

618 Platon, *La République*, livre IX .p.340.

619 Ibid.p.342.

servitude extrêmes, et le flatteur des hommes les plus pervers; ne pouvant en aucune façon, satisfaire ses désirs, il apparaît dépourvu d'une foule de choses et pauvre, en vérité, à celui qui sait voir le fond de son âme; il passe sa vie dans une frayeur continuelle, en proie à des convulsions et à des douleurs».[620]

Sa condition ne diffère pas de celle de la cité qu'il gouverne et bien plus, lui, il accumule tous les autres maux, comme l'injustice, la perfidie et tous les autres vices et rend semblables à lui tous ceux qui l'approchent. Ainsi arraché à l'espace théâtral public qui fait sa gloire et sa grandeur, en persécutant tous les autres, le tyran, dans son abandon, est dévoré par tous les maux, il devient doublement esclave, en son âme de ses pires désirs, dans la cité des hommes les plus bas et les plus pervers qu'il est obligé de flatter pour se maintenir au pouvoir. On le croit riche, mais il ne peut satisfaire qu'une faible part de ses appétits qui sont sans bornes. Il est pauvre de tout ce qu'il n'a pas, de ces biens innombrables qui échappent à son emprise, et dans la possession desquels il fait consister le bonheur. Privé d'amis sincères, il n'éprouve pas moins de crainte dans sa solitude, qu'il n'en inspire à ses sujets. Il sait que l'envie et la haine viendront un jour le frapper au fond du palais où il se cache, où il est emprisonné. Rongé de vices et victime d'incessantes terreurs, il est à la fois le plus méprisable et le plus malheureux des hommes. Cette démonstration donne raison à Socrate, lui, qui fixait les constitutions en fonction des ordres de la justice et de la vertu: au sommet la cité et l'âme royale, puis sur les pentes de la décadence, les cités et les âmes timarchiques, oligarchiques, démocratiques et enfin tyranniques. La joie s'exprime par un cri de victoire: *«maintenant, prendrons-nous un héraut à gages, ou proclamerai-je moi-même que le fils d'Ariston a jugé que le meilleur et le plus juste est aussi le plus heureux (…) le méchant et le plus injuste est aussi le plus malheureux, et qu'il se trouve que c'est l'homme qui, étant le plus tyrannique, exerce sur lui-même et sur la cité la tyrannie la plus absolue»*.[621]

Dans le cas des dictatures, la tyrannie s'exerce autrement à travers cette figure mixte du dictateur-pasteur qui se sert complètement du religieux pour renforcer son pouvoir absolu. En effet, l'absence de la figure du pasteur dans la religion musulmane contribue à renforcer le pouvoir du dictateur, qui va laisser penser qu'il est le

620 Ibid.p.342.

621 Ibid.p.343.

protecteur et de la cité et de la loi divine. Ainsi, non séparée de l'État, la sphère religieuse se confond intégralement dans la sphère politique pour constituer une loi moitié Dieu, moitié dictateur et qui donne à ce dernier tous les pouvoirs absolus possibles. Et d'autant plus, loin de servir la cause de Dieu, cette nouvelle loi ne sert que les intérêts du dictateur et de son cercle de proches.

Malgré cette apparence de défendre la religion de l'État à chaque occasion qui se présente, le dictateur ne fait que jouer son rôle d'un «pieux» pour plaire à un peuple qui est maintenant doublement soumis, à la loi divine et à la loi du dictateur.

V- 8- C- Critique de la religion pratique

> *L'ignorance mène à la peur, la peur mène à la haine, la haine mène à la violence, voilà l'équation*[622].

Tout un processus de la politisation de la religion qui avait déjà commencé lors de l'instauration du califat, mais aussi et pour l'époque moderne, à partir des années 1960; la sphère religieuse est passée sous le contrôle strict de l'État tandis que la sphère savoir-connaissance a été prise en otage par les représentations politico-religieuses, un discours qui alimente l'imaginaire collectif et affaiblit tout recours à la raison critique. Comme espace clos, la mosquée va être le théâtre d'une culture populiste s'imposant comme le support unique d'une religion mutilée, dépourvue de toute intelligibilité rationalisante. Et dans sa construction moderne, l'État va se servir du religieux dans sa conquête d'une souveraineté politique, car après avoir servi comme un levier historique contre les colonisations, il va être utilisé comme un moyen pour construire l'unité nationale. Mais cette dernière va entrer en concurrence (avec) et créer une tension avec la primauté de la communauté islamique; la nation doit s'inscrire dans le cadre théologico-juridique de l'umma(la nation) postulée par la loi divine (*shari'a*) mais jamais réalisée dans l'histoire concrète.

Ce conflit va ainsi empêcher la réalisation historique de *l'umma* ainsi que la construction concrète de la nation. L'inscription de l'islam comme religion officielle de l'État entraîne son étatisation comme seule source de légitimité poli-

622 Averroès.

tique, éthique, sociale et même cognitive. Les citoyens sont avant tout des croyants qui obéissent à la volonté de Dieu. Les États vont être alors prisonniers de ce que Mohammed Arkoun appelle une *«rivalité mimétique grandissante sur l'identification et la gestion orthodoxe de l'islam comme instance suprême et unique de véridicité, de légitimation, de légalisation, de validation des valeurs et des jugements des conflits»*.[623]

Dans la pratique, cela donne à voir des parlements qui légifèrent et une administration qui veille sur la justice, mais la constitution garde la fiction qu'aucune loi ou jugement humain ne doit ignorer ou abolir la suprématie de Dieu:

> *Pour assurer la fonction du credo fondé sur une suite de travestissements de la réalité vécue, on écartera systématiquement toute intervention de la déconstruction historique, linguistique, sociale, anthropologique du credo postulé comme sacré, saint, inviolable et intangible. Le terme postulé a toute sa force de fermeture dogmatique et d'interdiction de tout dévoilement des ignorances données à vivre comme des savoirs, des jugements, des valeurs directement liées à la parole révélée de Dieu, scrupuleusement transmise, transcrite, conservée dans son intégrité dans ce volume à la portée de tous et nommée Mushaf(le livre, le coran).*[624]

l'État profitant de cette situation où les regards et les intérêts sont captés et détournés par la force de l'obéissance à Dieu, devient avec son chef indestructible et immuable. Face à ce dogme religieux indestructible formé par l'imaginaire social renforcé par la fiction, les régimes en place deviennent aussi, à la manière de ce dogme, imperturbables. La force de l'État provient donc plus de ce détournement vers le religieux que de la force de ses institutions.

On confond souvent politique et religion et cela est le produit de l'histoire ancienne, celle qui a imprégné tous les esprits. Les premiers califes de l'islam ont bien utilisé la religion pour constituer un État. Cette confusion va être maintenue jusqu'à l'acte du moderniste Kamal Atatürk, qui abolit l'empire ottoman et contribue à la naissance d'un État moderne autonome. Le religieux a donc servi le politique pendant le règne du califat (Abu Bakr et Omar étaient des hommes pieux, dévoués à la religion, qu'ils ont utilisée à des fins politiques), mais à partir de 660, le système des dynasties (Omeyyades, abbasside, fatimide, ottomane), le pouvoir politique devient héréditaire et n'utilise pas beaucoup le reli-

623 Mohamed Arkoun, *lectures du Coran*,Albin Michel, 2016, p.23.

624 Ibid.

gieux, même si plusieurs chefs politiques continuent à s'y référer pour légitimer leur autorité.

Ainsi, à partir de la dynastie des Omeyyades, se met en place une sorte d'accord implicite de séparation des pouvoirs. Même si le pouvoir législatif qui élabore le droit reste entre les mains des théologiens(les *oulémas*), c'est cette application du droit musulman qu'on appelle *charia*, qui est l'ensemble des règles de droits définies par les théologiens et concernant tous les domaines de la vie sociale (statut personnel, droit pénal, droit civil, droit commercial, etc). C'est d'ailleurs pourquoi les traditionalistes appelant à l'application de la *charia* pensent que le statut personnel (mariage, divorce, etc) relèvent de la *charia* et non du pouvoir politique moderne. Mais comme le coran ne contient qu'un nombre limité de prescriptions juridiques, il a fallu construire tout un droit de la *charia*, qui est en réalité une construction historique, postérieure au prophète, issue principalement de ces prescriptions morales qui se trouvent dans le coran, mais surtout de la tradition islamiste, des hadiths et des différentes époques.

Le paradoxe présent aujourd'hui est dans l'acte de ces traditionalistes de vouloir appliquer des prescriptions morales propres à cette période antérieure et qui ne sont plus compatibles avec l'époque actuelle. Les appliquer à la lettre, sans les modifier revient donc à tenter de «labourer dans l'océan», comme on dit dans un dictant arabe.

Une volonté de moderniser cette vision s'est alors fait entendre , surtout après l'expédition-choc de Bonaparte en 1798, elle a été exprimée tout d'abord par le réformateur égyptien Mohamed Ali[625], et avant lui Rifaat Tahtaoui[626], ce théologien qui accompagnait un groupe d'étudiants à Paris et écrit à son retour un ouvrage[627] qui décrit ce monde moderne qu'il découvrait à Paris et les appelle à se moderniser, en faisant une relecture de l'islam. Nous avons après plusieurs penseurs et écrivains qui ont suivi ce mouvement, comme le tunisien Khayr-Ed-

625 Soldat ottoman d'origine albanaise, il devient le maître de l'Égypte après le fiasco de l'expédition de Bonaparte et essaie de moderniser le pays autant avec le concours de nombreux experts européens et en particulier français.Sa descendance lui succédera sur le trône jusqu'à l'instauration de la République en 1952.

626 Réformateur et penseur égyptien (1801-1873).

627 *L'or de Paris*, 1988.

dine[628], qui écrivait déjà en 1868, son *Essai sur les réformes nécessaires aux États musulmans*(titre de la traduction française*)*. C'est lui aussi qui a fondé le collège Sadiki en 1875 à Tunis où on apprend les sciences exactes, humaines et les langues européennes. En outre, dans l'ouvrage de l'égyptien Ali Abderrazak[629], intitulé *l'islam et les fondements du pouvoir*, on a cette vision qui montre que l'islam n'est pas une politique, c'est juste une religion et que la confusion du religieux et du politique n'est qu'un produit de l'histoire. Ces mouvement ont été concrétisés après par l'acte d'Atatürk et le mouvement des jeunes turcs.

Dans la majorité des pays islamiques, le régime irréprochable est celui qui semble protéger la religion et les institutions religieuses; Dieu doit passer avant la patrie, avant le peuple et avant même les libertés individuelles. Quand Bourguiba, l'ancien président de la Tunisie voulait imposer sa vision moderne et laïque de l'État, on l'avait accusé d'apostasie par les autres pays arabes. Mais grâce à lui, la Tunisie est le premier pays arabe à avoir adopté une constitution dès 1861. Cette tradition institutionnelle de la Tunisie remonte à une époque bien ancienne, à l'ère carthaginoise dont Aristote indiquait l'équilibre et la force de son régime oligarchique, mais comprenant des éléments démocratiques:

> *Les Carthaginois aussi [en plus des Spartiates et des Crétois] sont réputés avoir une bonne constitution, supérieure aux autres sur bien des points, mais surtout semblable à celle des Laconiens [les Spartiates](...) Ces trois constitutions, en effet, la crétoise, la laconienne et en troisième lieu, celle des Carthaginois, sont, d'une certaine façon, voisines les unes des autres tout en différant beaucoup de toutes les autres. Et beaucoup des institutions qu'on rencontre chez les Carthaginois sont bonnes.*[630]

En réalité, l'idée d'un État moderne et laïque de la Tunisie dans la conception politique de Bourguiba a ses assises dans l'héritage phénicien et carthaginois de la Tunisie, et Bourguiba lui-même est un élève du collège Sadiki[631], un établissement public d'enseignement moderne, qui existait même avant le protectorat français en Tunisie. C'est d'ailleurs pour cette raison que les tunisiens,

628 Réformateur (1822-1890) et ministre tunisien à partir de 1873, il n'a cessé d'affronter le bey pour moderniser et réformer la Tunisie.

629 Théologien réformiste égyptien (1888-1960).

630 Aristote, La Politique, II, 11.

631 On y enseignait les sciences exactes, les sciences humaines et les langues européennes.

contrairement à d'autres maghrébins, ne confondent pas modernité et colonisation ou occidentalisation qui ne veulent rien dire en Tunisie, même sous le protectorat. Pour moderniser le pays, Bourguiba n'avait donc comme obstacle que celui représenté par l'institut supérieur de zaytouna, qui comprend un grand nombre de théologiens, à l'instar de lazhar en Égypte, et qui s'opposent à ce projet moderniste lancé par Bourguiba.

Rappelons-le aussi, la Tunisie était le seul pays arabe qui a refusé clairement la secte hérétique des wahhabites en 1810, un mouvement islamiste qui est né en Arabie saoudite et qui était présent dans d'autres pays arabes, Il correspond à peu près aujourd'hui à l'idéologie salafiste de *Daech*.

Bourguiba,profitant de son passé de militant nationaliste et du passé construit sur des bases démocratiques de la Tunisie va donc moderniser les esprits et les institutions, sans toucher à la foi islamique, même s'il précise bien dans l'article 5 de la constitution que la *«République tunisienne garantit l'inviolabilité de la personne humaine et la liberté des consciences»*. Sans oublier qu'aucun des 64 articles de la constitution ne fait référence ou s'inspire du droit canonique(la loi divine), comme source inspiratrice de la loi positive, et c'est là l'acte décisif de La Tunisie moderne dans la conception bourguibiste.

C'est d'ailleurs le seul cas au moins dans l'Afrique du Nord où la *charia* (loi issue de l'interprétation du texte divin) est complètement ignorée dans le texte fondamental; si on excepte la phrase de l'article 1, d'ailleurs ambiguë qui rappelle que la religion de la Tunisie est l'islam et le chef d'État doit être de confession musulmane, aucune autre occurrence religieuse dans ce texte. Lors de l'indépendance de la Tunisie, en 1956, Bourguiba ajoute un code du statut personnel révolutionnaire qui émancipe les femmes[632], qui interdit la répudiation et la polygamie entre autres et impose l'enregistrement obligatoire de tout acte de mariage dans les cahiers de l'état civil (1958). Cette position de Bourguiba vis-à-vis des droits de la femme[iv] dans une société qui est encore traditionaliste[633]

632 Par exemple, En 1959, on a entrepris une petite réforme du droit successoral : lorsqu'une personne qui n'a que des filles décède, celles-ci se partagent désormais l'ensemble de l'héritage entre elles. Auparavant, selon le droit musulman, elles étaient partiellement concurrencées par leur oncle ou même leur cousin (mâle).

633 Aucune loi ni décret ne parlent du voile en Tunisie. Bourguiba, au moment où il avait un grand prestige, c'est-à-dire, dans la première décennie de l'indépendance, a dénoncé le voile dans ses discours. Il y voyait un signe d'arriération de la société et d'infériorité de la femme. Seule existe la circulaire 108 du Premier ministre, datant du début des années 1980, qui interdit le voile dans les administrations et dans les écoles. Mais, à l'université, cette circulaire n'est pas du tout appliquée et le port du voile dans la rue n'est pas interdit.

a été nourrie entre autres par sa formation sadikite, mais aussi par ses lectures de Tahar al-Haddad[634], qui publie un livre phare qui appelle à l'égalité des genres, intitulé: *la femme dans la charia et la société* en 1930.[635]

Plusieurs autres mesures ont été prises pour réformer la religion, comme l'abolition des biens des fondations religieuses et leur nationalisation[636],l'abolition des tribunaux de la *charia* et l'unification du système judiciaire, ainsi, les femmes peuvent occuper les fonctions du juge et le droit pénal et civil sont inspirés en une grande partie de la tradition républicaine française,réformation de l'enseignement religieux[637], de façon à devenir moderne (la mixité des sexes). Il va jusqu'à prendre position contre certains dogmes de la foi musulmane et critique le jeûne qui est un facteur de sous-développement des citoyens (la chaleur et la soif rendent quasiment impossible une quelconque production pendant ce mois et Bourguiba n'hésite pas à boire un verre d'eau en public pour les inciter à faire pareil si cette épreuve devient anti-productive), il critique aussi les contradictions du Texte sacré, ce qui provoque des réactions dans tout le monde arabe et le Cheikh Ibn Baz de l'Arabie saoudite publie un pamphlet évoquant l'apostasie de Bourguiba, distribué aux pèlerins par des dizaines de milliers d'exemplaires, en invitant publiquement Bourguiba au repentir.

634 Tahar Haddad est né en 1899 dans le sud tunisien dans un milieu social modeste, est diplômé de la Zitouna de Tunis et avait étudié le droit pendant deux ans. Depuis sa jeunesse, il a adhéré au mouvement national pour l'indépendance et a été membre actif au parti Libéral Constitutionnel. Il a fondé, en juin 1924, avec Mohamed Ali El Hammi, pionnier du mouvement syndicaliste en Tunisie, «l'association de coopération économique» et a participé à la mise en place de la Confédération Générale des Travailleurs Tunisiens en décembre 1924. Inspiré des réformateurs comme Khayreddine Tounsi, Ahmed Ibn Abi Dhiaf, etc.

635 *réédité sous le titre,Notre femme, la législation islamique et la société, é*d. Maison tunisienne de l'édition, Tunis, 1978.

636 Les waqfs, c'est-à-dire les biens de main morte (inaliénables) à caractère religieux, ont été supprimés. En Tunisie, à peu près le quart des terres utiles, cultivables, était constitué de waqfs au profit des institutions religieuses. Et comme il s'agissait de biens de main morte, ces terres ne pouvaient plus être vendues ; elles étaient donc de plus en plus mal gérées, voire à l'abandon. L'abolition des waqfs répondait à une exigence économique.

637l'université de la Zitouna, bastion de l'enseignement traditionnel de l'islam, a perdu beaucoup de son prestige, le nombre de ses étudiants a diminué considérablement, elle est devenue une simple université en perdant son cycle secondaire. Pendant des siècles la Zitouna formait les lettrés tunisiens ; dorénavant, elle ne forme plus que les théologiens.

Dans son entretien avec Héloïse Kolebka, Mohamed Charfi[638], qui connaissait bien Bourguiba et qui était ministre de l'éducation nationale sous le régime de Ben Ali décrit cette situation exceptionnelle de la Tunisie avec le coup décisif de Bourguiba ainsi:

> *Bourguiba a été le produit d'une double culture, à la fois musulmane et occidentale, inculquée par le collège Sadiki, dont il a été élève. D'un côté, il connaissait bien les auteurs islamiques, il connaissait bien la poésie arabe ; de l'autre, il a été un très bon élève de l'école française, il était imprégné de philosophie occidentale, de poésie et de littérature françaises. Il était également influencé par la culture politique de la IIIe République. Il a voulu créer une synthèse entre l'islam et l'Occident. C'est de l'intérieur de l'islam, et non pas de l'extérieur comme l'a fait Atatürk, qu'il a tenté de moderniser à la fois l'État, le droit et la société (...)au lieu d'en vouloir aux colonisateurs, Bourguiba en a voulu aux structures sociales et politiques qui ont rendu possible la colonisation de la Tunisie. C'est pour cela qu'il n'a pas voulu rompre avec la France après l'indépendance, mais établir avec elle de nouveaux rapports. Il critiquait la France coloniale et il admirait la France des droits de l'homme, la France de 1789.*[639]

Ainsi, et malgré ses positions politiques autoritaristes (la présidence à vie entre autres), Bourguiba a dépoussiéré la jeune république tunisienne de cet héritage islamique propre à ses voisins. Par la même, il a donné un coup décisif à la modernité et à la laïcité de la Tunisie, et ce malgré les regards critiques de plusieurs chefs d'États arabes. Sur plusieurs crises, comme le conflit israélo-palestinien, on le considère encore aujourd'hui comme un visionnaire et on regrette de ne pas avoir pris au sérieux ses discours éloquents rares.

V- 8-D- Raison islamique/Raison d'État

> *De l'Homme à l'Homme vrai, le chemin passe par l'Homme fou*[640].

Pour expliquer ce diptyque, il faut remonter à l'expérience fondatrice représentée par le prophète Muhammad, et surtout sa mise en pratique par les pouvoirs politiques apparus dès 632 qui se sont réclamés des enseignements du coran et du prophète et ont revendiqué la haute charge d'être les gardiens de

638 Mohamed Charfi est professeur émérite à la faculté des sciences juridiques, politiques et sociales de Tunis, il a été président de la Ligue tunisienne des droits de l'homme, où il milite toujours, et ministre de l'Éducation, de l'enseignement supérieur et de la recherche scientifique de 1989 à 1994. Il a publié *Islam et liberté. Le malentendu historique* (Albin Michel, 1998).

639 Entretien publié dans *Histoire*,n°289, 2006.

640 Michel Foucault.

ces enseignements. À partir de là, on a donc constitué une vision impérieuse selon laquelle l'islam est indissociablement religion (*Dîn*), État(*Dawla*) et monde séculier(*Dunya*). Mohamed Arkoun s'amuse à appeler cette vision, celle des trois (DDD). Cette vision avance comme appui que cette confusion provient de l'expérience fondatrice de l'islam, or, rien ne prouve une telle justification, car de cette épaisseur cumulée et lointaine, rien ne donne à voir les composantes originelles de cette expérience première.

Dans la sourate 26 du Coran, on lit par exemple: *«craignez donc Dieu et obéissez-moi»*, le prophète semble être le destinataire de l'acte injonctif de l'obéissance, tout en précisant que c'est une manifestation conséquente de la crainte pieuse de Dieu. Dans les sourates dites et classées (comme) médinoises, on trouve ces appels bien fréquents pour que Muhammad soit obéi. Arkoun recense par exemple vingt neuf occurrences de la formule:'*obéissez à Dieu et à son envoyé*' et soixante treize occurrences des verbes de la racine 'obéir'. C'est d'ailleurs grâce à ces obéissances successives des tribus locales arabes et juives que Muhammad commence à réunir les croyants en son message pour constituer une confédération qui deviendra plus tard, une communauté, dont les membres se doivent une protection mutuelle, la garantie d'une sécurité. Il existe d'ailleurs un schisme récurrent aussi dans le Coran et qui oppose ces obéissants(*Mu'minun*, les soumis, ceux qui acceptent la foi) et les *kafirûn* (ceux qui désobéissent, qui refusent la nouvelle foi, etc), une tension rendue par une opposition lexicale qui réfère à une conduite plutôt politique; se rebeller (trente deux occurrences), transgresser les limites (quatre vingt dix-neuf occurrences), se conduire en tyran(39), désir de transgression (96), etc.

L'enjeu de ce diptyque obéissance/rébellion est de montrer soit la récompense ou la punition ou encore le châtiment éternel qu'engendre l'acte de désobéir. Quant au but immédiat, c'est celui de renforcer l'agrandissement et l'unité de la communauté, seule garantie de la foi. À cette époque, la conquête de la Mecque représentait un enjeu majeur pour le prophète, qui lui permettait de réduire une oligarchie menaçante et assurer aux musulmans une base territoriale sacrée, qui renforcerait Médine. Pour vaincre les mecquois et étendre son pouvoir au *Hijâz*, Muhammad utilisait *«avec maîtrise une technique littéraire de mythification des événements concrets transformés en paradigmes de l'histoire du salut, le coran élabore un nouvel imaginaire social-historique qui comman-*

dera pour les générations ultérieures la perception et l'intégration des conduites individuelles et collectives».[641]

Pour chercher appui dans l'autorité de Dieu, le pouvoir politique en émergence se réfère à des sourates qui sont nées en parallèle avec des événements vécus:

> *Dieu a fait exemple d'une cité qui vivait paisible et tranquille, recevant ses ressources en abondance de toutes parts, mais qui a nié les bienfaits de Dieu. Dieu fit alors goûter à ses habitants, pour prix de leur conduite, l'épreuve de la faim et de la peur.*[642]

Cette sourate ferait allusion, selon des commentateurs, à l'épisode des Mecquois qui ont refusé de se soumettre à la nouvelle religion. Pour Mohamed Arkoun, l'exégèse classique procède exactement à l'inverse du Discours coranique, dans la mesure où les exégètes s'intéressent aux détails éliminés par le texte et récupérés de façon explosive par l'exégèse:

> *Cette attitude signale une constante de la conscience religieuse qui, loin de séparer mythe et histoire, imaginaire et rationnel, merveilleux et réalité, comme le fera progressivement la science moderne, lie étroitement, au contraire, les deux plans de la manifestation. l'intervention effective de Dieu dans l'histoire (suspension de la pluie, envoi de calamités, élimination physique d'un opposant, d'un clan, d'un peuple, application de sanctions exemplaires…) est attendue et perçue comme un événement naturel, régulier, mais tout autant transcendant, donc contraignant.*[643]

Contrairement au texte biblique dans lequel les hommes et Jésus jouent un rôle important, dans le coran, c'est Dieu, le transcendant, l'Un qui intervient pour changer souvent le cours des choses. Sa parole se confond dans les actions terrestres des hommes pour lui ajouter un caractère spirituel:

> *Que la parole de Dieu s'articule dans une langue humaine, que ses interventions concernent directement des conduites, des sociétés, des personnes, des lieux connus et accessibles à l'expérience, que ses commandements et ses défenses règlent, pour la suite des temps, le déroulement de l'histoire terrestre constituent autant de données naturelles-surnaturelles qui déterminent un regard de l'esprit, une configuration psychologique de la conscience et, par conséquent, un fonctionnement de la perception, de la communication et du savoir.*[644]

641 Mohamed Arkoun, *Lectures du Coran*.p.284., éd. Albin Michel, 2016.

642 Coran, 16, 112.

643 Ibid.p.285-286.

644 Ibid.

Cela situe historiquement et psychologiquement, selon Arkoun, l'émergence de ce qui va s'imposer pendant des siècles comme la **Raison islamique**, qui *«se résume en une stratégie minutieuse et obsédante de contrôle de l'historicité à l'aide de modèles sémantiques, législatifs et empiriques, portés à la perfection dès leur première incarnation dans l'histoire de la communauté, consignés dans un langage divin 'inimitable', enseignera l'orthodoxie, donc intangible*».[645]

Après la disparition du prophète, cette raison islamique va laisser triompher une raison d'État avec l'instauration du *califat*, mais non sans résistances multiples qui revendiquaient le vieux système, d'où l'assassinat des trois califes de Médine, puis la victoire politique du clan Omeyyades sur le clan Hachémite(famille et descendants du prophète) qui, à son tour reprendra l'initiative avec les Abbassides. Ainsi, le problème des rapports entre islam et politique s'éclaire à partir d'un enjeu véritable, celui de l'articulation entre Autorité et pouvoirs, et ne réside pas dans le dogme d'une séparation du spirituel et du temporel 'parfaitement réalisée en occident, pourtant.

L'expérience fondatrice (du prophète) a utilisé, selon Arkoun des catégories de la **représentation**,comme l'alliance avec l'Être Absolu, l'attente du salut, la revendication de la justice, sauvegarde de la personne humaine, les mêmes forces de la dialectique social-historique, de la même façon que les grands mouvements fondateurs de l'espérance collective, car d'une part et d'un point de vue doctrinal, elle s'appuie sur un monothéisme strict, refusant toute médiation entre l'homme et Dieu, contrairement au judaïsme qui utilise la médiation de la terre promise et au christianisme fondé sur la médiation du christ, puis de la hiérarchie ecclésiastique.

D'autre part, et d'un point de vue sémantique, cette expérience est liée au **Coran en tant qu'espace et mode normatif d'articulation du sens en langue arabe**. Et spatialement, elle est centrée sur la *ka'ba(la Mecque)*, le territoire sacré qui l'environne, puis Médine.

Ensuite et d'un point de vue temporel, elle est concentrée dans la période de la prophétie puis, dans le califat de Médine (632-660) et la série des imams pour

645 Ibid.p.286.

les chiites (après 656). Pragmatiquement, cette expérience fondatrice est la récapitulation par la mémoire collective des conduites, des comportements, des décisions, des attitudes, des goûts, des propos, des silences...du prophète, en vue de leur reproduction scrupuleuse dans tous les contextes historiques.[646]

Pour Arkoun, pour comprendre cette expérience fondatrice des origines de l'islam et l'envisager comme expérience humaine, il conviendrait d'élargir l'enquête aux trois instances de l'action et de la signification ouvertes par cette expérience fondatrice et que la réflexion musulmane a désignées par *Dîn*, *Dawla*, *Dunya* (DDD), c'est-à-dire religion, État et monde séculier. Car, *«entre ces trois instances, des rapports multiples, des pressions changeantes, n'ont cessé de se développer jusqu'à nos jours, [et il faut donc] scruter les vicissitudes historiques de cette triple relation, pour déplacer les problématiques et les positions traditionnelles en islam sur les fonctions et les significations du religieux et du politique*».[647]

Pour expliquer ces relations complexes, Arkoun utilise une démarche très significative sous forme d'un triangle, qui part la parole de Dieu jusqu'à l'histoire terrestre du Salut:

PD: parole de Dieu

DC: Discours coranique

COC: corpus officiel clos

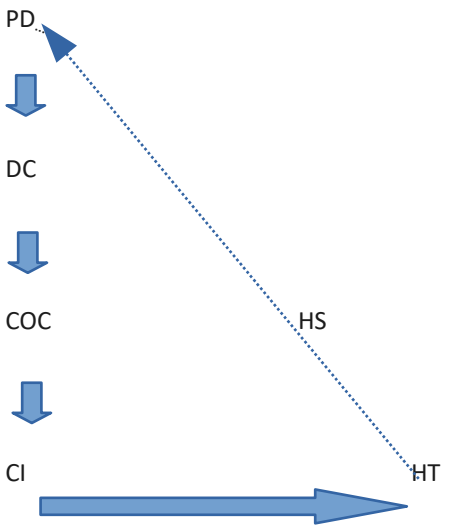
CI: corpus interprété

HT: Histoire terrestre

HS: Histoire du salut.

646 Ibid.p.289.

647 Ibid.p.289.



Ce schéma permet à Arkoun de découvrir une articulation singulière entre l'expérience social-historique d'un groupe de 'croyants', un usage de la pensée et un mode d'expression:

> *La singularité de l'articulation ne se limite pas au Coran, elle est déjà réalisée dans la Bible et les Évangiles; mais on ne dispose pas d'une typologie assez étendue du langage religieux pour dire dans quelle mesure le cadre de pensée monothéiste entraîne une production de valeurs et une expression correspondante irréductibles. Les textes nommés Écritures saintes ou Livres par les traditions monothéistes, permettent, en tout cas, de parler d'une compétence sémiotique commune aux 'peuples du Livre' en ce sens qu'ils ont intériorisé une grammaire culturelle à mesure qu'ils ont transposé en récits de fondation des expériences effectivement fondatrices de destins collectifs nouveaux sous la direction des prophètes.*[648]

Ainsi l'exil du peuple de Moïse, la Passion du Christ et l'Hégire de Muhammed sont considérés comme des événements fondateurs, «*conjointement de valeurs vécues, d'un regard de la pensée pour les articuler à une transcendance et d'un mode d'expression de structure mythique*»:

> *Historicité des valeurs inventées et vécues, activité axiologique de la pensée qui les fonde autant qu'elle est fondée par elles, organisation métaphorique d'une expression ouverte à toutes les virtualités de la signification: tels sont les trois vecteurs qui instituent le moment prophétique et le distinguent de tous ceux qui vont en dépendre à des degrés divers. Parce que ces trois vecteurs se croisent dans chaque énoncé coranique, c'est fausser le fonctionnement du sens que de vouloir les séparer en traitant le texte exclusivement*

648 Ibid.p.319.

comme document historique, ou linguistique, ou juridique, ou éthique, etc. C'est pourtant ce qui a été fait tant par les musulmans que par les islamologues.[649]

Arkoun analyse après comme exemple la figure de Joseph, telle qu'elle a été relatée dans le Coran, abandonné par ses frères au fond d'un puits et retrouvé par des voyageurs, pour être vendu comme esclave à des égyptiens, il devient par là la figure de la personne libre, sans appui généalogique, sans solidarité de groupe, jeté dans une société étrangère à celle de 'ses pères', une métonymie qui désigne la culture, l'identité du Moi face à l'Autre. Les épreuves qualifiantes imposées au héros, mettent en évidence quatre réalités fondatrices de la pensée libre, nous dit Arkoun; tout d'abord, celle de l'alliance vécue dans une totale réciprocité de perspectives avec un Dieu vivant, agent suprême de l'histoire et dépositaire de l'Autorité infaillible. Ensuite, quand Joseph prend conscience qu'il est le destinataire de tant de bienfaits divins, il place, en retour, toute sa confiance-espérance en Dieu, mais il ne s'agit pas d'un abandon paresseux de soi, il s'agit plutôt d'une activité confiante, éclairée et orientée vers l'incarnation des enseignements de Dieu dans la vie quotidienne des hommes. Chaque épreuve va ainsi être un modèle de conduite offert à la méditation et l'imitation de chacun. Puis, cette alliance Dieu-homme, homme-Dieu, va être le signe de deux libertés créatrices; chacune des initiatives de Joseph est considérée comme un choix personnel qui s'inscrit dans la rame d'un destin conduit par une volonté supérieure, émancipatrice. Enfin, cette action menée par Joseph, sous le regard protecteur et veillant de Dieu, va se confronter à plusieurs obstacles, représentés par ses frères jaloux et les polythéistes, qui incarnent les forces du mal. Et c'est au sein de cette dialectique Bien-mal, qui émerge avec la figure de Joseph, que nous allons avoir une nouvelle forme de liberté qui rompt avec le monde ancien, puisqu'elle substitue le mérite de l'individu au soutien tribal, «*la préférence absolue au droit d'aînesse, l'affirmation de soi dans un milieu étranger à l'exaltation conformiste des seules valeurs du groupe»*[650].

C'est là le sens véritable de cette expérience fondatrice et de ce message coranique premier; il est dans cette expérience 'subjectiviste' de l'individu, qui émerge du groupe pour suivre une nouvelle conduite dans laquelle les mérites

649 Ibid.p.319-320. l'effort intellectuel le plus poussé jusqu'ici pour articuler et mettre en évidence les niveaux de signification du Coran a été accompli par F.al-Dîn al-Râzi dans son grand *Commentaire*.

650 Ibid.

courageux de la personne peuvent bénéficier du soutien divin qu'on peut glisser aujourd'hui vers un monde intérieur qui transcende le commun et qui permet à l'individu de s'allier à une force enfouie en soi et qui veille sur tous nos actes. Le coran, en tant que texte primitif, non interprété, regorge de ces exemples d'individus, qui réussissent, loin de leur communauté, sans le soutien de la collectivité, à partir de la figure d'Adam, Moïse, Noé, Jésus, Joseph, Mahomet et plein d'autres. Lire ces expériences dans ce sens de subjectivation, nous donne à voir d'autres leçons plus profondes du Texte.

Plusieurs événements et mouvements politiques et idéologiques ont fonctionné comme des catalyseurs et transformateurs du message initial du Coran. Car, déjà, entre 622 et 661, une société arabe culturellement et idéologiquement homogène dont les membres sont des croyants, développe l'expérience de la communauté religieuse qui n'est pas encore idéalisée. La Mecque, la Médine, Damâs, Kûfa, Basra avaient des relations communes basées sur un référent culturel et idéologique communs, étaient possibles. La dispersion commence surtout après la mort du prophète, en 632, à partir de cette date, plusieurs voies de transmission et des témoignages vont constituer les corpus normatifs (Coran et Hadiths), mais l'existence aussi des parlers, des coutumes, des mémoires collectives arabes vont être implantés hors du Hijâz. L'assassinat des trois califes (Omar, Othman, Ali) montre bien que l'enjeu était ailleurs, hors contexte et hors individus, même ceux qui sont les plus proches, les compagnons même du guide suprême. C'est donc encore l'enjeu coranique d'une autorité divine, jadis incarné par la figure juste du prophète et qui doit être perpétuée pour le salut de cette alliance Dieu-homme. Par l'assassinat du calife Ali en 661, nous avons le sommet de cet affrontement coran-politique, et Ali deviendra alors pour une bonne partie des musulmans appelés au début les *aliides* et plus tard les chiites, la figure symbolique idéale de l'imam juste, héritier spirituel de la fonction prophétique. C'est ce qu'on appelle la **première *fitna***[651], suite à laquelle Muawiya prend le pouvoir à Damas et inaugure la figure politique du pouvoir usurpé, de la royauté oppressive, coupée de l'autorité légitimante de Dieu.

En 680, sous le règne de Yazid,Husayn, fils de Ali est tué à *Kerbela(Irak)*, et deviendra encore pour les chiites,la figure du martyr injustement tué par le tyran.

651 Synonyme de guerre civile, révolte, sédition, division, conflit, etc.

Ibn Zubayr, parent du prophète, instaure à la Mecque, un califat rival de Damas, pendant 10 ans. Il sera tué en 692 et le puissant Abd al-Malik, franchit une étape décisive en fondant l'État marwanide. Ce sont les événements classés dans la **deuxième fitna**. À partir de là, on va commencer à consolider le pouvoir, et à fixer les premiers textes d'une culture arabe savante qui marginalisera progressivement la culture orale, sous le contrôle d'une aristocratie arabe au pouvoir.

La révolution abbasside constitue la **troisième fitna** et qui réside en une lutte séculaire entre les clans hachémites (famille du prophète) et le clan sufaynî. Cela correspond au bouleversement de l'État marwanide devenu trop étroit ethniquement, idéologiquement et économiquement dans une société composée de populations diverses(syriaques, iraniens, chrétiens, juifs, araméens). L'équilibre entre une aristocratie arabe qui veut conserver ses privilèges et les nouveaux convertis voulant participer à la gestion d'un État islamique, devient difficile à maintenir. C'est sous la dynastie des abbassides qu'on va essayer de confondre ces luttes en une idéologie islamique d'intégration.

La **quatrième *fitna*** correspond à un épisode de la Révolution Abbasside en 809, quand Al-Mamûn[652], installé à *Marv*[653], réussit à mobiliser les khurasîniens pour assiéger Bagdad et destituer son demi-frère Al-Amin[654] en 813, on assiste alors mise à part la persécution, à un processus de stratification sociale et au développement des rivalités politico-culturelles dans ces rapports religion-société.

Les abbassides ont ainsi essayé de reproduire les mêmes structures sociales du pouvoir semblables à Médine, pour se présenter comme une authentique continuité du paradigme de l'Autorité auquel se réfèrent toutes les forces sociales. D'autant plus que les abbassides cherchaient de la même façon à satisfaire les chiites, en honorant Ahl-al-bayt(la famille du prophète), sans éloigner

652 Fils aîné du calife Hârûn al-Rachid, né en 786 à Bagdad et mort à Tarse en 833, Al-Mamûn fut un calife abbasside menant une politique culturelle et religieuse très intense tout au long de son règne (813-833). Arrivé difficilement sur le trône, il tente ainsi d'imposer certaines visées politiques et religieuses pour renforcer le pouvoir califal. Tentatives qui ne sont pas sans susciter quelques oppositions du côté des oulémas. Le règne d'Al-Ma'mûn s'avère ainsi être un tournant dans l'histoire du califat abbasside, dans le rapport qu'entretient le calife avec les oulémas, et dans le rôle que ces derniers peuvent envisager.

653 Ville et oasis de Turkménistan.

654Abu `Abd Allah "Al-Amin" Muhammad ben Hârûn Al-Rachid surnommé Al-Amin, a été un calife abbasside, fils d'Hâroun Al-Rachid, il régna de 809 à 813. Il fut détrôné par son frère Al-Mamûn le 1er septembre 813.

les sunnites qui voulaient maintenir la primauté du Coran, des hadiths et de la *charia* élaborée selon les règles strictes de l'imam Al-Chafii[655]. La *charia*, selon Arkoun, «*en tant que loi, mode de connaissance et de vie, cadre métaphysique de perception, de jugement et de représentations, est l'apanage des 'uléma'(savants), des historiographes, des sermonnaires, des conteurs populaires, des traditionalistes, des exégètes*».[656]

Il est par conséquent étrange d'aboutir à une volonté de généraliser la *charia* dans toutes les sociétés musulmanes et ignorer la tendance rationaliste laïcisante, d'autant plus que la présence de ces diptyques religion/politique, raison islamique/raison d'État, étaient bien présents d'une façon dialectique, au moins depuis la mort du prophète, mais aussi tout au long de l'expérience fondatrice de l'islam. Du point de vue pratique, et jusqu'au XIX ès, on a une expression sunnite de l'islam qui l'emporte dans le monde arabe et l'expression chiite qui devient dominante en Iran. Dans les deux cas, nous avons une alliance qui s'impose entre l'État, l'orthodoxie définie par les ouléma, devenus de simples gestionnaires du religieux et de l'armée. Et il y a comme un éloignement de la conscience musulmane des œuvres originales, des confrontations hardies, des contestations positives, des exigences intellectuelles qui avaient engendré l'islam classique et les musulmans, comme le rappelle Arkoun, ferment les portes de la recherche critique qui étaient largement ouvertes dans l'âge classique. Des pensées incontournables et décisives comme celles d'Ibn Rushd et Ibn Khaldûn[657], entre autres, vont être ignorées par les musulmans et triomphent en occident.

En outre, dans ces rapports continus entre le religieux et le politique, le religieux, en tant qu'une instance de symbolisation et de légitimation à l'étatisation avec l'intervention et l'expansion de l'État sécularisé, peut créer une tension. Le pacte initial (al-*Mithâq*) qui a été scellé entre Dieu, le prophète et les

655Abu Abdullah Muhammad bin Idris Al-Shâfi'î, ou imam Al-Chafii fut un juriste et savant musulman, fondateur de l'école de droit musulman chafiite. Il appartient à la dynastie des hachémites de la tribu des Quraych.

656 Ibid.p.327.

657Ibn Khaldûn (Tunis 1332 – Le Caire 1406), le plus connu des historiens arabes, fut un esprit tiraillé entre ambition politique et amour de la science. Contemporain de Froissart, de Chaucer et de Pétrarque, il exerça diverses fonctions administratives, d'abord au Maghreb, où on le voit souvent changer de pays et de maîtres, puis, à partir de 1382, en Égypte où il occupa par six fois la haute charge de grand cadi malikite. Le *Kitâb al-'Ibar* ou *Livre des exemples*, histoire universelle monumentale à laquelle il travailla près de trente ans, et dont l'objet est la civilisation et la société humaine, fait de lui non seulement un historien, mais, cinq siècles avant Auguste Comte, l'inventeur de la sociologie.

croyants et dont les traces se lisent dans plusieurs sourates, suppose une conduite politique selon les normes et les coutumes de la société arabe. Mais le Coran dégage de cette action politique un principe éthico-juridico-religieux et des valeurs transtribales, ainsi le respect du pacte est un absolu qui lie les parties, la guerre doit être évitée et si elle est imposée par la rupture unilatérale d'un pacte, elle doit faire triompher les droits de Dieu et non la volonté de puissance d'un groupe.[658]

Après la mort du prophète, les tribus se sentent déliées des pactes qu'elles ont souscrits avec Muhammad. Les guerres d'apostasie menées par le premier calife, montrent bien la tension entre religion et politique, même si la réalité politique est transférée à la sphère éthique et spirituelle grâce au discours coranique:

> *Avec l'avènement des califes, le processus d'étatisation du capital symbolique accumulé par le coran devient plus évident, plus explicite dans un discours de gestion des affaires de la Cité et non plus de transfiguration de l'histoire terrestre en histoire du salut.*[659]

À partir du renversement-choc effectué par les Omeyyades de la hiérarchie des rapports entre religion et politique, le coran et la tradition prophétique ne seront plus, selon Arkoun, qu'un arsenal de textes normatifs qui serviront à justifier les actions politiques conduites contre les forces rebelles et la mise en place d'institutions de contrôle, de centralisation et d'expansion territoriale:

> *Parallèlement, la richesse spirituelle du coran et de la personnalité charismatique de Muhammad se développe dans les courants de pensée et de vie mystique qui se ramifieront eux-mêmes et revêtiront plus tard des aspects politiques et sociaux avec le phénomène des confréries.*[660]

La tension entre la sphère religieuse, un droit qui primait et la priorité du fait politique pour gérer les affaires de la cité. Arkoun résume cette tension dans cette phrase: «*l'islam est théologiquement protestant et politiquement catholique*»:

658 Ibid.p.465.

659 Ibid.p.465.

660 Ibid.

Les discussions commencées dès la mort du prophète sur la légitimité et la légalité du pouvoir ont consacré la référence obligée au coran et à l'exemple de Muhammad comme deux instances suprêmes de légitimation et de législation; mais en même temps, le pouvoir de l'État s'impose comme le résultat de rapports de force changeants.[661]

Même si à une certaine époque, la raison d'État l'a emporté dans l'espace de l'occident chrétien, elle reste très confuse et confondue dans la raison islamique dans la péninsule arabo-musulmane. Cette confusion est due au fait que l'État lui-même n'existe pas à part entière et il est représenté à travers la loi islamique. Même s'il s'en sert pour imposer sa souveraineté, dans la tête de plusieurs musulmans, l'État c'est Dieu, d'où le côté sacré de ses institutions et de ses dirigeants. D'autant plus que le souvenir du califat dans l'inconscient de certains s'amplifie de plus en plus et prend une image fantasmagorique qui les incite à ne voir que cette institution pour pouvoir conduire les musulmans vers le soit-disant salut.

V- 8- E- Tout est fait de langage: la métaphore coranique

Pour rêver, il ne faut pas fermer les yeux, il faut lire.[662]

La force du texte coranique doit beaucoup à sa langue riche et son langage complexe, qui diversifie les images et qui manipule les styles d'une sourate à l'autre et parfois dans la même sourate. D'ailleurs c'est cette opacité mystérieuse de son expression qui rend le sens parfois fuyant ou encore inaccessible. Mais c'est peut-être dans cette divinité du langage qui transcende le langage humain courant qu'on peut envisager une ascension, une transcendance, à travers le verbe pour se confondre avec l'Être, le Transcendant, qui pourrait être aussi tout simplement une intériorité profonde, inaccessible quotidiennement et qui demande énormément de travail sur soi pour y accéder. C'est dans cette pratique soufie, dans le sens d'Ibn Arabi que nous pouvons accéder à cet *Éden*, *Ferdaws*, qui ne serait peut-être que cette confusion de l'être avec quelque chose de transcendant, qui lui est supérieur et qui est dessiné par les images

661 Ibid.p. 466.

662 Michel Foucault.

métaphoriques du Texte qui est à séparer de tout contexte et à lire comme une écriture sublimante, loin de tout fait réel.

Plusieurs chercheurs prouvant ainsi que l'aspect oral du Coran l'élève de toute polémique de l'écrit, dans la mesure où le texte oral original serait encore plus fort et plus construit en matière d'images mystérieuses. D'autant plus que la première transcription de ce texte à l'écrit était fondé essentiellement sur une confiance aveugle en la mémoire des compagnons et sa transcription tardive(un siècle plus tard) ainsi que le contexte chaotique de conflits dans lequel la transcription à l'écrit a été effectuée. Tous ces facteurs nous laissent penser à une éventualité de considérer certaines sourates imposées par le contexte. Le désaccord durant des siècles sur la chronologie des sourates montre bien qu'on est passé d'un message oral initial hors-contexte à un Texte influencé et imposé par le contexte.

Le problème des musulmans, depuis cette origine fondatrice, jusqu'à aujourd'hui est que le Texte divin, pour eux, ne doit pas être lu comme n'importe quel autre texte et de la même façon, ils interdisent et censurent tout travail littéraire, linguistique et stylistique sur le Coran.[663]En réalité, ce problème cache un autre plus profond, c'est le rapport des musulmans à la poésie,à la littérature et à la pensée de l'époque antéislamique, dite '*aljahiliyya*'(l'ignorance), qui demeure un sujet tabou pour la tradition islamique et une bonne partie des musulmans. Pourtant cette période a abrité entre autres une poésie de très grande renommée reconnue et enseignée aujourd'hui, comme un texte construit d'une façon exceptionnelle et où la langue arabe littéraire atteint un sommet stylistique considérable. Le prophète lui-même avait des relations ambiguës avec les poètes de son époque, le coran, comme discours inhabituel dans sa forme et dans son contenu ne pouvait manquer de susciter le problème à la fois littéraire et socio-politique du statut privilégié du poète dans la formation et le fonctionnement des mémoires collectives des clans et des tribus.

Dans les deux cas, le discours est proclamé oralement plus que lu devant des audiences homogènes ou composites. Ils se disputent l'usage littéraire du langage pour soulever à la fois l'émoi esthétique par la forme et l'adhésion émotionnelles au contenu. Le discours religieux cherche à convertir à des croyances

663 On peut citer la censure du texte de l'égyptien Mohamed Khalfallah, intitulé, '*l'art du récit dans le Coran'*

présentées comme vérités divines, insondables, intangibles, suprahumaines et donc rectrices pour l'existence. Le poète peut aller jusqu'à dénoncer les aspects subversifs de la croyance quand elle disqualifie le système de croyances et de représentation des clans rivaux.

Même si on peut comprendre les raisons qui pourraient opposer le discours religieux au discours poétique, et de la même façon le prophète aux poètes de son époque, on ne peut pas laisser inaperçue cette volonté permanente des musulmans de considérer cette période antéislamique, pourtant cruciale dans l'analyse de plusieurs éléments postérieurs, comme une ombre, une période insignifiante, qualifiée d'ignorance et de 'sauvage', une arrière-plan. C'est d'ailleurs à travers cette non considération et cette ignorance muette que cette arrière-plan prend tout son sens dans un processus de recherche. À creuser certains éléments littéraires et culturels, cette période préislamique est loin d'être un terrain d'ignorance vierge, plongé dans une obscurité totale.

La poésie, en arabe '*ch'ir*', qui utilise les mêmes lettres que '*char*', à savoir '*ch.r'* dans un autre sens,et qui veut dire dans son sens le plus large 'législation', nous voyons déjà que le mot prend complètement un usage autre que celui de la poésie, qui voulait dire aussi (*ch'ir*) le 'savoir'. La poésie était à la fois bien considérée, mais aussi source de crainte. Heidi Toelle[664] le précise dans sa présentation des *Mu'allaqât ou les Suspendues*[665] en précisant que Les Arabes païens pensaient que le poète (*châ'ir*, au pluriel *chu'arâ*') était détenteur d'un savoir surnaturel et avait, grâce à ses liens avec le monde invisible, des pouvoirs magiques. Du reste, le terme qui sert à le désigner provient d'une racine signifiant à la fois « savoir » et « pressentir ». Chaque poète était réputé avoir son génie (djinn) inspirateur, lequel portait un nom et assumait ainsi approximativement le même rôle que les Muses de la mythologie grecque. Le poète était donc en quelque sorte l'oracle de sa tribu, son conseiller en période de

664 Heidi Toelle est professeur de littérature arabe à l'université Paris III-Sorbonne Nouvelle. Elle est notamment l'auteur, avec Katia Zakharia, d'*À la découverte de la littérature arabe* (Flammarion, 2003 ; rééd 2009), et dirige, avec Boutros Hallaq, *l'Histoire de la littérature arabe moderne* dont le premier volume a paru en 2007 chez Actes Sud.

665 Ensemble de poèmes préislamiques, «*Suspendues ou ces Pendentifs, comme on les appelle aussi en français, se composent d'un peu plus de soixante vers pour les plus courts et d'un peu plus de cent pour les plus longs. Chacune de ces odes est l'œuvre d'un poète différent. Selon l'interprétation la plus ancienne2, elles porteraient le nom de Mu'allaqât (littéralement « suspendues », du verbe 'allaqa, « suspendre ») parce que les Arabes païens les auraient écrites en lettres d'or sur des tissus qu'ils auraient suspendus sur les murs de la Ka'ba qui, dès avant l'islam, était déjà un sanctuaire».* Heidi Toelle.

paix, mais aussi son champion en période de guerre. Car, à l'instar de ce qui se passait dans la Grèce antique, les batailles étaient souvent précédées par des joutes entre les poètes des tribus ennemies, et il arrivait même que celles-ci remplacent la bataille elle-même. Ces joutes, dont certaines des *Mu'allaqât* permettent de se faire une idée, consistaient à vanter les vertus guerrières de la tribu dont le poète était issu. L'objectif était de démoraliser ainsi l'adversaire, et les menaces proférées à l'égard de l'ennemi étaient réputées fatales. Cela montre bien le prestige qui était celui du poète:

> *Ces chefs-d'œuvre, qui témoignent d'une rare finesse d'observation ainsi que d'une étonnante capacité à mettre les richesses et les sonorités de la langue au service d'un projet poétique, nous transportent dans un monde à la fois fascinant et insolite – celui des Bédouins de la péninsule Arabique du VIe siècle. Comme tels, ils fournissent des renseignements précieux sur le mode de vie de ces hommes et de ces femmes qui nomadisaient, au rythme des saisons, à travers le désert arabique en quête de pâturages ou s'installaient pour un temps autour des rares points d'eau : l'évocation des croyances, des rites, des arts du combat et des coutumes contribue à faire vivre sous nos yeux une société qui, malgré les conditions de vie précaires imposées par le milieu ambiant, ne semble jamais perdre courage.* [666]

Dans ce contexte naturel rustique et hostile, le poète est donc considéré comme celui qui porte la voix de sa tribu et l'honore avec la force de son verbe. Ces poètes étaient apparemment capables d'improviser des dialogues versifiés en la présence des membres de leurs tribus, c'était donc leur façon de débattre, la poésie fonctionne alors comme un premier *logos* dans le premier sens des grecs. On comprend alors pourquoi il est craint du messager de Dieu, car en réalité, rien ne les sépare que cette réception d'un peuple qui est fasciné d'un côté par le génie du poète et de l'autre envoûté par la parole divine parfaitement transmise par Muhammad. Même si le prophète était partagé entre un discours à la fois valorisant et méprisant des poètes, c'est surtout lors de l'assemblage des fragments par la tradition islamique que la méfiance atteint son comble, s'agit-il alors peut-être d'une crainte d'accuser leur prophète d'avoir tout simplement le génie d'un poète? Cela est possible d'autant plus que pendant l'ère du prophète, ces poèmes étaient valorisés par exemple par les arabes païens qui les écrivaient en lettres d'or et les suspendaient dans des endroits importants.

666 Heidi Toelle, Présentation et traduction des Mu'allaqât, Flammarion, Paris, 2009.

Une autre question concernant ce rapport qu'entretiennent les traditionalistes et même une bonne partie des modernes avec le Coran et la poésie ou le coran et la métaphore en général, c'est de savoir comment donc peut-on interdire dans la tradition islamique toute lecture ou interprétation poétique dans un texte, qui est lui-même, riche d'images et de poéticité?

C'est que la métaphore, dans n'importe quel discours, devient un exercice critique majeur et de cette façon, elle «*bouleverse la construction purement théologique de la croyance comme ensemble de vérités et de Normes transcendantes, en négligeant totalement la différenciation moderne entre sens et effets de sens, vérité et construction socio-linguistique de la réalité*»:

> *Tant que les métaphores organisatrices de tel discours demeurent vives, l'effet de sens continue à fonctionner comme sens vrai vécu comme adéquat au 'réel; si le vécu de l'existence change, les métaphores se fanent et finissent par mourir; il faut trouver de nouvelles adéquations entre de nouvelles métaphores et les conditions actuelles de l'existence.*[667]

La Métaphore vive de Paul Ricœur a pourtant bien enrichi le débat entre philosophes, linguistes et exégètes et Lévinas soutient que sans métaphore, on ne peut entendre le Dieu qui se révèle. Il distingue ainsi la métaphore comme structure logique dans la ligne grecque et la «métaphore révélante» du discours prophétique. Plusieurs auteurs arabes médiévaux[668] ont consacré aussi des ouvrages rhétoriques pour réfléchir sur la métaphore, mais les littéralistes ont interdit tout recours à la métaphore dans l'exégèse coranique:

> *Dans le cas du Coran, la parole articulée par le messager est littéralement celle de Dieu lui-même. D'où une difficulté particulière pour identifier la métaphore et montrer son rôle dans l'organisation globale du discours. Dieu se présente lui-même dans ce qu'on nomme la Révélation. On reconnaît à la métaphore la fonction d'embellissement dans l'articulation en arabe de la parole révélée; mais on refuse l'idée que les contenus signifiés de celles-ci sont métaphoriques, c'est-à-dire liés au pouvoir de figuration, de création d'images et de représentation qui alimentent l'imagination et construit l'imaginaire individuel et collectif au point de réduire la raison à la tâche servile de rationalisation, de contrôle, de limitation des dérives de l'imaginaire.*[669]

667 Mohamed Arkoun, Lectures du Coran, p.471.

668 Abû Bakr Al-Jurjâni, entre autres.

669 Ibid.p.472-473.

Comme la métaphore implique une lecture subjective du locuteur et de l'interlocuteur, d'où la multiplicité des images et des lectures interprétatives, ce qui pose problème pour les théologiens et les gestionnaires de l'orthodoxie, ce sont les conséquences incontrôlables de cet exercice. Il s'agit en fait d'un faux problème, car à partir du moment où le discours divin est transmis par le prophète, même d'une fidélité parfaite, nous avons déjà un deuxième discours. Ensuite, quand le discours oral est transcrit à l'écrit(un siècle plus tard), il s'agit d'une deuxième transformation, et l'apprentissage du texte et sa répétition par chaque individu s'approprie comme une vérité propre à chacun. La vérité est donc avant même une lecture métaphorique, une vérité explosive et plurivoque. La parole dite est *«performative même quand chacun la répète, récite dans les prières, la liturgie, les rituels d'accomplissement de la croyance, les célébrations diverses de la vie quotidienne. La parole entre dans le fonctionnement non seulement de l'esprit, mais du corps physique de celui qui l'a mémorisée et intégrée dans son système comme sujet destinateur et destinataire de la signification»:*[670]

Quand ce Dieu prend possession du sujet corps et âme par le biais de la parole développée comme une ample métaphore organisatrice et 'explicative' de tous les êtres nommés par elle, quelles ressources s'offrent à ce sujet soit pour se mouvoir à l'intérieur de la parole identifiée comme une métaphore totalisante, soit pour conquérir son autonomie en instaurant l'interrogation, la distance critique et même le doute à l'égard d'une métaphore susceptible de conduire au salut éternel et aux dysfonctionnements dangereux du corps et de l'esprit?[671]

Par conséquent, l'imaginaire que pourrait introduire une lecture métaphorique du coran, ne peut en rien l'appauvrir ou le réduire à un champ explosif de subjectivités et d'interprétations, car le discours coranique a avant tout cette fonction métalinguistique, car il est lui-même la reconstitution de la métaphore du divin qui ne peut 'parler' et 'dire' comme n'importe quel être humain, ainsi lui attribuer un langage humain est en quelque sorte une façon de le rendre accessible à tous et de la même façon que ce langage humain ne peut fonctionner qu'en réunissant tous ses outils et tous ses champs pour qu'il puisse aboutir à construire un sens et une pensée. Le langage divin ne peut donc ressembler au

670 Ibid.p.474.

671 Ibid.p.474.

langage humain, et considérer le contraire, c'est enlever tout côté transcendant et supérieur de Dieu pour lui donner une silhouette humaine, anthropomorphiste. C'est d'ailleurs pour ces raisons que même son discours a été transmis, si on réfère au coran, par l'intermédiaire d'un ange, qui maîtrise, lui, apparemment le langage humain. À partir du moment où le coran est réécrit dans la langue des hommes, il est donc considéré comme un texte humain, qui donne lieu à toute analyse, étude, lecture ou interprétation. Même si la tradition islamique, en tant que pensée, chasse dans le Texte coranique, l'interdit, le langage, elle se sert de tous ses outils, et le rétablit par écrit.

> Nous avons donc essayé de prendre quelques exemples de ces questions interdites qu'on évite de poser quand il s'agit d'évoquer la religion musulmane. Ces questions qu'on pense fortement mais qu'on s'interdit de poser dans un contexte de crise de la parole dans un espace où le verbe, la parole étaient à l'origine de tout. «L*is*» ou «*iqr'â*», n'était-ce pas le premier mot qui apparaît au prophète lors de la nuit de la réception du message de Dieu?

La littérature arabe regorge de textes écrits dans une langue sublime et dans un style qui transcende tous les styles; comment donc interdire le verbe, interdire la parole, interdire la métaphore dans un contexte qui a été nourri du verbe et de la parole?

> Le coran lui-même est un texte riche d'images et de métaphores et le lire ainsi serait peut-être une façon de comprendre son sens profond. C'est dans cette désacralisation du texte que nous avons peut-être une chance d'accéder à son côté «sacré». Ibn Arabi nous a bien montré l'exemple.
>
> L'arrêt sur certains événements importants de l'histoire et du récit de l'islam, qui ont joué comme des éléments-catalyseurs de cette histoire du présent, nous a aussi montré que le religieux doit fonctionner aujourd'hui comme un héritage riche qui a donné ses titres de grandeur à une époque passée. Mais il faut comprendre que cette époque est révolue, elle est enterrée avec le prophète et ces premiers héros de l'islam. Elle doit fonctionner comme un souvenir lointain qui susciterait peut-être la nostalgie de certains, mais en aucun cas, on ne peut le transférer ici et maintenant.

Certes les mythes et les religions ont fonctionné au début comme des éléments incontournables pour l'humanité, mais on ne peut plus les considérer en tant que tels dans notre époque actuelle. Et ce, malgré une forte présence spirituelle ou métaphysique qui sera là tant que les hommes sont là. Bien au contraire, interdire à des hommes d'avoir cette part du spirituel, c'est aller même à l'encontre de sa nature. D'autant plus que nos questions existentielles les plus insistantes n'ont toujours pas obtenu des réponses, en dépit du grand progrès de la science.

VI- Des possibilités de contre-conduites conjuguées au présent

> *Si vous saviez, lorsque vous commencez à écrire un livre, ce que vous allez dire à la fin, croyez-vous que vous auriez le courage de l'écrire?*
>
> *J'écris pour me changer moi-même et ne plus penser la même chose qu'auparavant*[672].

Si l'on conçoit donc que l'obéissance nous fait entrer dans un régime de déresponsabilité, peut-on dire que désobéir est responsable? Dès que j'obéis, mes actes relèvent-ils de mes propres responsabilités puisque je ne fais que me soumettre aux ordres? Qu'est-ce qui est proprement responsable et proprement irresponsable? Qu'est-ce qui fait réellement surgir le Sujet? Comment peut-on réactiver tout ce processus du «moi indélégable» au présent? Notre espace actuel ne comporte-t-il pas ces fissures dont parlaient Foucault et Deleuze, pour nous permettre de nous introduire comme sujets responsables?

Nous le savons, au moins depuis Épictète, que ce qui dépend de moi, de ma responsabilité, ce n'est jamais ce qui m'arrive en tant que tel, mais c'est le sens que je vais donner à ce qui m'arrive, c'est être à la hauteur de ce qui m'arrive. c'est cet affrontement de ce qui m'arrive tout en étant pleinement res-

672 Michel Foucault.

ponsable de cet affrontement, selon les termes de Hagard. Je suis ainsi condamné à être responsable(Sartre), je suis responsable pour l'autre (Lévinas), je me soucie du monde et je me rends responsable pour le monde (Arendt), et je n'ai aucune excuse pour ne pas lutter contre les injustices, pour ne pas combattre l'iniquité, car c'est dans mon inaction que je me rends complice.

C'est dans cette «insoutenable légèreté de 'mon' être» que je me désengage de ma responsabilité d'être humain et de prendre à la légère mon destin d'Homme. La neutralité et le désengagement sont un choix de la complicité passive. Or, le «sujet» que la philosophie aime théoriser est un principe d'activité, c'est lui qui donne et construit du sens, il projette des catégories. La responsabilité me permet de me révéler comme un sujet non découvert jadis et qui surgit comme un jaillissement pour affronter ce qui m'arrive ou ce qui arrive autour de moi. Je deviens par là, un sujet de sentir sur mes épaules, ce poids, celui de mes fautes, celui du sens, celui de l'autre et du monde, ce sujet que Jankélévitch appelle «l'irremplaçable».

La responsabilité est donc ce processus de subjectivation, car au plus fort de ce qui s'appelle 'sujet', on trouve la découverte en soi de cette part d'indélégable. Et c'est par là que le sujet de la responsabilité diffère du sujet classique de la philosophie, toujours universel, indéfiniment partageable(le cogito, l'ego transcendantal). Le sujet de la responsabilité, lui, est ce moi, en tant que je ne suis pas les autres. C'est ce sujet qui «répond présent», qui surgit assujetti à la charge du monde, du sens, des autres et de ses fautes. Et même si ces expériences de la responsabilité sont impérieuses et suscitent immédiatement des stratégies de contournement, Frédéric Gros nous dit à ce propos que c'est là que surgit la tentation de l'obéissance et plus généralement la tentation d'en appeler aux autres et peut-être de s'effacer, en se confondant aux autres. Bien au contraire, c'est là que nous devons rester responsables de tout et devant tous, et «moi plus qu'un autre», car, en invoquant les autres, je risque de diluer ma responsabilité, et nous le savons, Dostoïevski nous le rappelle, les sujets de la responsabilité ne s'additionnent pas. La responsabilité est indivisible et ce sujet qui surgit comme indélégable, c'est ce moi qui désobéit.

Une désobéissance pour que la justice ait lieu, mais une justice dans le sens de Socrate, ne rien devoir à personne; rendre ce qu'on doit aux autres, régler ses comptes, ses dettes, ses prêts, ses rituels, etc. remplir ses obligations, respecter les convenances. La justice se comprend donc comme cette transaction réglée.

Quand le fils de Céphale, Polémarque prend la relève et dit que rendre à un ami ses armes quand il est en pleine folie, ce n'est pas lui rendre service. Or, à l'ami, on doit tout le bien possible, et qu'on ne doit pas tenir compte des règles abstraites, car la justice est vivante et elle n'est pas une application froide des règles et du code.

C'est à ce propos que Socrate sourit. Il est donc difficile de reconnaître ses amis et Polémarque en convient, le sentiment est trompeur. Alors que Thrasymaque se jette aussi dans le débat, la justice et les hommes, c'est toujours la même farce: l'intérêt du plus fort travesti en intérêt commun. Le fort écrase le faible et voudrait qu'on appelle cette exploitation une coopération avantageuse pour les deux parties. La justice n'est donc qu'une «justification» de cette «anarchie»: «s*i ce n'est pas toi, c'est donc ton frère»*, disait le loup à l'agneau dans la Fable de La Fontaine, pour légitimer sa vengeance qui n'a aucun appui concret et logique. La justice est donc ici ce rideau de brume masquant mal les purs rapports de force.

Chacun poursuit égoïstement son intérêt, ses avantages. Cette sainte et authentique justice, commente Frédéric Gros, est un grelot agité par des bavards, un costume d'apparat, une justice équitable, or l'histoire donne raison au plus fourbe, au plus rusé, au plus violent. On ment, on trompe, on menace, on tue pour prendre le pouvoir, on se sait respecter par la peur, et l'ordre produit est proclamé juste, avec le ton solennel d'usage. Mais dans la tête de Socrate, il suffit de s'intéresser vraiment à ce qu'on fait pour oublier son intérêt. La justice ne tient pas en l'homme, elle se soutient de la surveillance, des regards et de la pression des autres. Voilà toute la justice, concluent Adimante et Glaucon. Pire que Thrasymaque, la justice n'est pas une illusion, elle est une habitude et quand l'anneau de Gygès est tourné, est-ce qu'il reste quelqu'un encore pour détourner de l'injustice?

Est-ce que quelque chose demeure quand le corps n'est plus visible, quand le poids des autres ne pèse plus?

La réponse implicite de Socrate, **c'est la conscience qui nous reste, ce que je me dois à moi-même et à moi seul: moi devant moi, moi seul confronté à moi seul.** Une fois la peur d'être puni est écartée, il me reste cette peur face à moi-même. **Si tout individu, une fois l'anneau au doigt, commettrait tout, c'est que la justice est bien faite pour prévenir chacun contre lui-même**, à moins que la justice tienne en nous et qu'elle peut être de soi à soi, un édifice intérieur, ou alors c'est une technique de dressage, un calcul d'utilité, un rapport social de dissuasion pour des cœurs vides.[673]

Pour Platon, la cité doit contrôler en permanence ces histoires qu'on raconte aux enfants et éduquer c'est faire entrer dans l'âme de belles histoires. Kant nous rappelle aussi que la vraie éthique est celle qui est en nous et elle est désintéressée. On n'est pas moral par conscience du devoir, mais on est moral de se sentir convoque à agir et c'est l'imagination des récits qui nous soutient.

Par conséquent, être sage, c'est ne jamais accepter les évidences(l'Allégorie de la Caverne). Or, nous sommes toujours dans la caverne, c'est notre condition immédiate, et c'est par le mouvement de s'en sortir que nous avons un espoir de corriger nos impressions premières. **Les ombres de la caverne sont ces grandes idées et idéologies qui embarquent notre pensée et la sagesse est dans cet acte de penser par moi-même et d'avancer sans ces règles et ces principes abstraits, en ne prenant comme appui que ce dialogue intérieur**. C'est ce que Frédéric Gros résume en une attitude de penser en actes à la verticale de la question non pas en agitant les cendres des savoirs appris, des dogmes répétés, des certitudes acquises. La cité juste donne à chacun sa place et la justice c'est ce qui fait tenir bon devant soi-même et ne pas céder et dans ce cas la fable de l'anneau de Gygès ne m'effraie plus, car c'est en cédant en lui à ce qu'il y a du plus vil que l'homme injuste a perdu son compagnon le plus intime: lui-même. Et ce n'est qu'au prix du mépris secret de soi qu'il remporte ses faux triomphes.

C'est dans cette possibilité continue de désobéir à soi-même que nous avons peut-être une chance d'ériger aujourd'hui ce «maintenant de la pensée». C'est dans ce soi indélégable, ce rapport à soi (Foucault, Arendt) et ce cri strident de La Boétie qui nous disait que das cette obéissance, nous nous constituons comme les traîtres de nous-mêmes. Même si la liberté est ce mécanisme qui nous oblige et nous met en

673 F.Gros, *Désobéir*. Op déjà citée.

demeure, il déclenche en nous ce mouvement de désobéissance qui commence par désobéir à soi-même et à cette attitude qui nous habitue à une seconde nature que nous fabriquons nous-mêmes. Penser est ainsi se désobéir, désobéir à ses certitudes, son confort et ses habitudes. Le **souci de soi** et la ***parrêsia*** de Socrate sont pensés comme une provocation de soi à soi. l'humanité est ce qui, fondamentalement, nous décale par rapport à nous-mêmes, ce qui nous fait boiter, or c'est dans ce **soi indélégable**, insubstituable que la philosophie fait son pari depuis Socrate et une bonne partie de ces pistes indélégable reprise par Foucault et Nietzsche, manifeste entre autres, dans cette **attitude** courageuse et **intempestive**.

VI- 1- Le souci de soi, comme pratique de désobéissance, comme contre-conduite

Celui qui a peur de ses ennemis rêve qu'ils l'entourent.[674]

Ainsi, l'objectif final de la conversion à soi est d'établir un certain nombre de relations à soi-même. Ces relations sont conçues parfois, selon Foucault, sur le modèle juridico-politique: **être souverain sur soi-même, exercer sur soi-même une maîtrise parfaite, être pleinement indépendant, être complètement à soi (*fierisuum*)**. Or, la pratique de soi doit permettre, dit-il, de se défaire de toutes les mauvaises habitudes, de toutes les opinions fausses qu'on peut recevoir de la foule, ou des mauvais maîtres, mais aussi des parents et de l'entourage. C'est ce qu'il traduit par «***désapprendre***» ou «de ***discere***», qui est une tâche importante de la culture de soi.

Cette culture de soi doit passer par plusieurs procédés, la **lutte** par exemple, où la pratique de soi est conçue comme un combat permanent. Il faut donner à l'individu les armes et le **courage** qui lui permettront de se battre toute sa vie. Ou la fonction curative de cette culture de soi qui consiste à **guérir l'âme** (la fonction habituelle de la philosophie).

Foucault nous dit que pendant le I et le II ème siècles A.J.C, le rapport à soi est toujours considéré comme devant s'appuyer sur le rapport à un maître, à un di-

674 Michel Foucault.

recteur ou à un autre, mais cela dans une indépendance de plus en plus marquée à l'égard de la relation amoureuse. Sénèque, par exemple nous disait que personne n'est jamais assez fort pour se dégager par lui-même de l'état de ***stulitia(***influence extérieure*)* dans lequel «*il a besoin qu'on lui tende la main et qu'on l'en tire»*. Galien ajoutait que l'homme s'aime trop lui-même pour pouvoir se guérir seul de ses passions et il disait avoir vu souvent 'trébucher' des hommes qui n'avaient pas consenti à s'en remettre à l'autorité d'un autre. Il existe aussi d'autres formes dans lesquelles s'exerce la direction de l'âme, comme les rapports de famille(Sénèque écrit une consolation à sa mère à l'occasion de son propre exil) et les rapports de protection (Sénèque s'occupe à la fois de la carrière et de l'âme du jeune *Serenus*, un cousin de province qui vient d'arriver à Rome). Ou les rapports **d'amitié** entre deux personnes assez proches par l'âge, la culture et la situation(Sénèque avec *Lucilius*), ou encore les rapports avec un personnage haut placé auquel on rend ses devoirs en lui présentant des conseils utiles.

Comme un bon lutteur, nous devons donc apprendre, selon Foucault, exclusivement ce qui nous permettra de résister aux événements qui peuvent se produire. Nous devons apprendre à ne pas nous laisser décontenancer par eux, à ne pas nous laisser emporter par les émotions qu'ils pourraient susciter en nous. Mais plutôt les affronter, Hagard aussi nous conseille la même chose.

Mais de quoi avons-nous besoin pour pouvoir garder notre maîtrise devant les événements qui peuvent se produire?

Foucault nous répond, en s'appuyant sur la tradition grecque, que c'est tout d'abord par le ***Discours***, ***Logoi***, des discours vrais et raisonnables, pour affronter le réel. La nature de ces discours nécessite en effet des connaissances théoriques sur lesquelles les épicuriens étaient d'accord: connaître les principes qui régissent le monde, la nature des dieux, les causes des prodiges, les lois de la vie et de la mort, afin de se préparer aux événements possibles de l'existence. Les stoïciens, eux, ajoutent à ces «*dogmata*» (principes théoriques) les prescriptions pratiques. D'autres accordaient la place principale à ces règles concrètes de conduite. Ces discours vrais dont nous avons besoin ne concernent ce que nous sommes que dans notre relation au monde, dans notre place dans l'ordre de la nature, dans notre dépendance ou indépendance à

l'égard des événements qui se produisent. Ils ne sont en aucune manière, ajoute Foucault, un déchiffrement de nos pensées, de nos représentations, de nos désirs. Foucault ajoute que le mode d'existence en nous de ces discours vrais sont nécessaires pour notre avenir, car nous devons être en mesure d'avoir recours à eux lorsque le besoin s'en fait sentir, lorsqu'un événement imprévu ou un malheur se présente, nous faisons appel à ces discours pour nous en protéger. Ces discours vrais doivent être en nous, à notre disposition, autrement dit, nous devons tous avoir la main; *l**e prokeiron ekhein*** grec et ***habere in manu*** latin. Ce ou ces discours sont ce médicament (*pharmakon* de Plutarque) dont nous devons être munis pour parer à toutes les vicissitudes de l'existence. Il faut qu'ils soient en nous comme un maître dont la voix suffit à *«apaiser le grondement des chiens, lorsque les passions commencent à s'agiter*».

Tandis que Platon demande à l'âme de se retourner sur elle-même pour retrouver sa vraie nature, Plutarque et Sénèque suggèrent, selon Foucault, une lecture ou un conseil, et on l'assimile jusqu'à en faire une partie de soi-même, jusqu'à en faire un principe intérieur, permanent et toujours actif d'action; par le mouvement de la **réminiscence**, on intériorise des vérités reçues par une apparition de plus en plus poussée: aucune vérité cachée au fond de soi-même.

Les méthodes de cette appropriation passent par des exercices progressifs de **mémorisation**.

Ensuite, c'est par **l'importance de l'écoute, la bonne écoute**[675] qui passe par une attitude physique à prendre, une manière de diriger son attention et la façon de retenir ce qui vient d'être dit.

Enfin, c'est à travers l'importance de **l'écriture personnelle**(prendre des notes sur les lectures, les conversations, les réflexions qu'on entend ou qu'on se fait à soi-même; tenir des sortes de **carnets** sur les sujets importants qui doivent être relus de temps en temps pour réactualiser ce qu'ils contiennent). Cela passera ensuite par l'importance des retours sur soi, au sens d'exercices de mémorisation de ce qu'on a appris. **On doit avoir en soi-même une sorte de livre qu'on relit de temps en temps**.

675 Foucault nous rappelle toute une réglementation de la bonne écoute prescrite par Socrate, Plutarque, Philon d'Alexandrie.

Cet ensemble de techniques a pour but, selon Foucault, de **lier la vérité et le sujet**. Il ne s'agit pas de découvrir une vérité dans le sujet ni de faire de l'âme le lieu où réside, par une parenté de l'essence ou par un droit d'origine, la vérité. Il ne s'agit pas non plus de faire de l'âme l'objet d'un discours vrai. Il s'agit, selon cette lecture de Foucault de la tradition **critique**, d'armer le sujet d'une vérité qu'il ne connaissait pas et qui ne résidait pas en lui; **il s'agit de faire de cette vérité apprise, mémorisée, progressivement mise en application, un quasi-sujet qui règne souverainement en nous.**

Foucault nous cite ensuite quelques exemples des exercices de méditation-pensée les plus célèbres, comme la *parameditatio malorum* ou cette **anticipation mauvaise** rejetée par les épicuriens et retenue par les stoïciens; il s'agit d'imaginer le pire qui puisse se produire même s'il a très peu de chance d'arriver afin de s'en préparer. Il y a aussi les pratiques **d'abstinence**, de privation et de **résistance physique** qui ont pour valeur la purification et l'indépendance de l'individu par rapport au monde extérieur[676].

Il s'agit donc de s'exercer par la pensée (*méditatio*) et s'entraîner réellement (*l'exercitatio*)[677]. Concrètement, cela consiste à «déchiffrer ce qu'il peut y avoir de concupiscence dans des pensées apparemment innocentes, reconnaître celles qui viennent de Dieu et celles qui viennent du Séducteur».[678]

Pour Foucault, le «*connais-toi toi-même*» a par conséquent éclipsé le *«prends soin de toi-même»* pour plusieurs raisons;

Tout d'abord, parce que les principes moraux de la société occidentale ont subi une transformation profonde, d'où des difficultés à fonder une morale rigoureuse et des principes austères sur un précepte qui pose que nous soucier de nous-mêmes plus que tout autre chose. D'ailleurs, **Foucault nous dit que nous**

676 Ces pratiques ont bien existé chez Plutarque et Socrate, qui ont peut-être une origine pythagoricienne: par exemple le fait de se donner à des activités sportives qui ouvrent l'appétit et se placer ensuite devant des tables chargées des plats les plus savoureux, les contempler et les donner ensuite aux serviteurs pour se contenter de la nourriture simple et frugale d'un pauvre.

677 Épictète nous donne des exemples de ce contrôle permanent des représentations sous formes de deux métaphores; le gardien de nuit/ le changeur ou le vérificateur de monnaie. Il s'agit de veiller pour ne laisser personne franchir la demeure et il s'agit de vérifier de temps en temps le métal.

678 Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet,* dans *Dits et Écrits* 1982.

sommes davantage enclins à considérer le souci de soi comme quelque chose d'immoral, comme un moyen d'échapper à toutes les règles possibles.

Sans oublier les nombreux héritages(chrétien, séculaire, social), celui de la **morale chrétienne qui fait du renoncement de soi la condition du salut**. Paradoxalement, se connaître soi-même a constitué un moyen de renoncer à soi. Celui d'une tradition séculaire, qui voit en la loi externe le fondement de la morale. Celui d'une morale sociale qui fonde les règles d'un comportement acceptable sur les rapports avec les autres. Foucault nous dit alors que si la morale établie fait, depuis le XVI ès, l'objet d'une critique, c'est au nom de l'importance de la reconnaissance et de la connaissance de soi. Il est donc difficile d'imaginer que le souci de soi puisse être compatible avec la morale.

C'est pourquoi il nous parle du principe de Delphes du *gnothe seauton*, comme celui qui a éclipsé l'*épimeleia heauton* ou le «*prends soin de toi-même*».

Ensuite, Foucault nous dit que la seconde raison est que dans la philosophie théorique qui va de Descartes à Husserl, la connaissance de soi (le sujet pensant) a pris une importance de plus en plus grande en tant que premier jalon de la théorie du savoir. Foucault nous parle alors d'une inversion dans la hiérarchie dans ces deux principes(le «connais-toi-toi-même» et le «prends soin de toi-même»). Tandis que dans la culture gréco-romaine, la connaissance de soi est apparue comme la conséquence du souci de soi, dans le monde moderne, la connaissance de soi constitue le principe fondamental.

Foucault repère *l'Alcibiade* de Platon comme la première élaboration philosophique du «souci de soi».[679] Pour comprendre ce principe dans *l'Alcibiade*, Foucault pose trois questions:

*Quelles sont les raisons qui amènent Alcibiade et Socrate à cette notion du «souci de soi»?

*Dans ce rapport, pourquoi Alcibiade doit-il se soucier de lui-même et pourquoi Socrate se préoccupe-t-il de ce souci d'Alcibiade?

*En quoi consiste ce Soi dont il faut prendre soin?

679 *Les techniques de soi*, dans *Dits et Écrits*, 1988.pp.1611-1612.

Alcibiade est sur le point de commencer sa vie publique et politique. Il veut s'adresser au peuple et être très puissant dans la cité. Il n'est pas satisfait de son statut traditionnel, des privilèges que lui confèrent sa naissance et son héritage et il veut acquérir un pouvoir personnel et l'exercer sur les autres, tant à l'intérieur qu'à l'extérieur de la cité. À ce point de transformation et d'intersection, surgit Socrate et intervient pour déclarer son amour à Alcibiade. Ainsi, s'élabore une dialectique entre le discours politique et le discours érotique. Socrate va réussir là où plein d'autres ont échoué, il va forcer Alcibiade à se soumettre mais d'une manière différente, car tous les deux font un pacte: Alcibiade se soumettra à son amoureux Socrate au sens, non pas d'une soumission physique, mais d'une soumission spirituelle. Foucault commente en disant que l'ambition politique et l'amour philosophique trouvent leur point de jonction dans le «souci de soi».

Pourquoi Socrate s'occupe-t-il donc de se soucier du souci d'Alcibiade?

Socrate interroge Alcibiade sur ses capacités personnelles et sur la nature de son ambition. Connaît-il le sens de la **règle juridique**, de la **justice** et de la **concorde**? Alcibiade ignore tout. Socrate l'exhorte alors à comparer son éducation à celle des rois de Perse et de Lacédémone, ses rivaux. Alcibiade est certes un vieil esclave ignorant, mais il n'est jamais trop tard, car selon Socrate, Alcibiade doit s'appliquer, prendre soin de lui-même pour triompher et acquérir la *tekhnê*. Embarrassé et confus, Socrate l'exhorte à ne pas perdre courage.

Le souci de soi est en outre une activité réelle et non seulement une attitude et cette expression s'applique à plusieurs domaines; elle s'applique à l'activité du fermier qui s'occupe de ses champs, veille sur son troupeau et prend soin de la ferme, elle s'applique au travail du roi qui veille sur sa cité et sur ses sujets, au culte des ancêtres et des dieux, etc. Mais quel est donc ce soi dont il faut prendre soin?

Dans *l'Alcibiade*[680], ce soi est défini comme un pronom réfléchi, qui a une double fonction; il est à la fois le «même», «auto», mais il désigne aussi l'«identité». Alcibiade essaie de trouver le soi à travers un mouvement dialectique. Foucault nous dit qu'à partir de là, le soi n'est pas réductible au soin du corps, à l'habillement, aux outils ou aux possessions, il est plutôt à chercher dans le

680 129 b.

principe qui permet de faire usage de ces outils, un principe qui n'appartient pas au corps, mais à l'âme. Il faut donc se soucier de l'âme, souci de son activité et non en tant qu'elle est substance. Mais comment donc prendre soin de l'âme?

L'âme ne peut se connaître, à moins de s'observer dans un élément qui lui est semblable, un miroir. Elle doit contempler l'élément divin et c'est dans cette contemplation que l'âme découvrira les règles susceptibles de fonder un comportement et une action politiques justes. L'effort que consent l'âme pour se connaître est le principe sur lequel on peut fonder l'acte politique juste et Alcibiade sera un bon politicien dans la mesure où il contemple son âme dans l'élément divin.[681] Foucault ajoute qu'il y a là un lien qui se noue entre le «souci de soi» et l'activité politique; le dialogue entre Socrate et Alcibiade s'achève lorsque ce dernier comprend qu'il doit prendre soin de lui-même en examinant son âme.

Foucault reformule ainsi les quatre problèmes qui ne cessent de hanter l'antiquité quant à ce «souci de soi», son rapport avec *l'activité politique,* son rapport avec la *pédagogie,* son rapport avec *la connaissance de soi* et enfin son rapport avec *l'amour philosophique ou la relation à un maître*, tous ces rapports sont pour lui problématiques.

Foucault enchaîne ensuite en montrant que pendant la période hellénistique et sous l'empire, la notion socratique du «souci de soi» devient un thème philosophique commun et universel[682]. Même si théoriquement, la culture de soi est orientée vers l'âme, tout ce qui se rapporte au corps prend aussi une importance considérable et l'universalité du souci de soi provient du fait que cette activité est indépendante de la vie politique, le souci de soi devient dans ce cas un devoir permanent de toute une vie.

Se soucier de soi-même, c'est devenir le médecin de soi-même et se préparer à un accomplissement total, celui de la vie. Foucault nous dit que plutôt que le modèle juridique, c'est ce regard administratif que le philosophe porte sur sa vie qui est important. À ce propos, il nous donne l'exemple de Sénèque qui

681 Ibid. On trouve la même idée dans la pensée soufie d'Ibn Arabi.

682 Il nous donne l'exemple d'Épicure et ses adeptes, les cyniques, certains stoïciens, Sénèque, Rufus, Gallien, une activité répandue et un réseau d'obligations et de services dont l'individu doit s'acquitter envers l'âme.

n'est pas un juge qui se donne pour tâche de punir, mais un administrateur qui dresse un inventaire. Il est l'administrateur permanent de lui-même et non le juge de son passé. Il veille à ce que tout s'effectue correctement, en accord avec la règle et non avec la loi. Les reproches qu'il s'adresse ne portent pas sur ses fautes réelles, mais plutôt sur son insuccès. Ses erreurs sont des erreurs de stratégie, et non des fautes morales, nous dit Foucault. Il s'agit, pour lui, non pas d'explorer sa culpabilité mais de voir comment ce qu'il a fait s'ajuste à ce qu'il voulait faire, et de réactiver certaines règles de conduite.

Foucault fait ici une distinction très importante et significative entre ces pratiques autour du souci de soi, pendant la tradition gréco-romaine et la confession chrétienne où le pénitent est astreint à mémoriser les lois, mais juste dans le but de découvrir ses péchés.

Ainsi, le sujet n'est pas le terrain sur lequel s'opère le processus de décryptage, mais le point où les règles de conduite se rencontrent dans la mémoire. Le sujet, nous dit Foucault, constitue le point d'intersection des actes qui nécessitent d'être soumis à des règles qui définissent la manière dont il faut agir, et dans ce cas, ce n'est ni la conception platonicienne ni la conception chrétienne de la conscience, précise Foucault.

Ce qu'il appelle **«faire retraite en soi» sert à se remémorer les règles d'action, les principales lois qui définissent la conduite**.

Dans la pratique chrétienne en revanche, l'ascétisme va toujours en pair avec une certaine forme de renoncement à soi-même et à la réalité, le soi faisant partie de cette réalité à laquelle il faut renoncer pour accéder à un autre niveau de réalité. C'est ce mouvement pour parvenir à renoncer à soi-même qui distingue l'ascétisme chrétien, selon Foucault.

Or, dans la tradition philosophique, *l'Askêsis* ne consiste pas en un renoncement à soi-même, mais la considération progressive de soi, la maîtrise de soi, et elle ne prépare l'individu à aucune autre réalité, elle lui permet plutôt d'accéder à la réalité de ce monde-ci.

Foucault entend par ***Askêsis***, cet ensemble de pratiques par lesquelles l'individu peut acquérir, assimiler la vérité, et la transformer en un principe d'action

permanent, *l'alêtheia* qui devient *l'êthos*, ce processus d'intensification de la subjectivité.

En tant que religion du salut, le christianisme a pour tache de conduire l'individu d'une réalité à une autre; de la mort à la vie, de la vie à l'éternité, mais il exige un ensemble de conditions et de règles de conduite pour la transformation de soi. Cette religion confessionnelle nécessite des obligations très strictes de vérité et oblige l'individu d'accepter un certain nombre de devoirs, de considérer certains livres comme une source de vérité permanente et oblige à consentir à des décisions autoritaires en matière de vérité; croire et montrer que tu crois en reconnaissant l'autorité de l'institution, entre autres.

Mais le christianisme exige aussi une autre forme d'obligation de vérité, nous dit Foucault, différente de la foi, c'est la vérité de l'être: savoir qui tu es, découvrir ce qui se passe en toi, reconnaître tes fautes, admettre tes tentations, localiser tes désirs. Chacun doit révéler ensuite ces choses soit à Dieu, soit à d'autres membres de la communauté, portant aussi témoignage publiquement ou d'une manière privée, contre toi-même. Cette opération de purification de l'âme pour être prête à recevoir la vérité du Texte nécessite obligatoirement la connaissance de soi. L'Église a ainsi pu concevoir l'illumination comme révélation de soi, et le sacrement de la pénitence et la confession des péchés sont des inventions assez récentes, nous dit Foucault. Les premiers temps du christianisme étaient marqués par un recours à d'autres formes pour découvrir et déchiffrer la vérité en soi, ***l'exomologêsis*** (la reconnaissance d'un fait) pour désigner une des deux formes principales de cette révélation de soi. D'ailleurs, les Pères latins ont conservé, selon Foucault, ce terme grec, sans lui chercher de traduction exacte. Pour les chrétiens, *l'exomologêsis* signifiait reconnaître publiquement la vérité de leur foi ou reconnaître publiquement qu'ils étaient chrétiens.

Foucault revient après sur la signification pénitentielle et précise que dans les premiers temps du christianisme, la pénitence n'était ni un acte ni un rituel, mais un statut que l'on imposait à celui qui avait commis des péchés très graves.

l'exomologêsis est ainsi le rituel par lequel un individu se reconnaissait comme pécheur et comme pénitent et il peut avoir ce statut pendant une période qui

va de 4 ans à 10 ans et ce statut affectait l'ensemble de sa vie; il supposait le jeûne, imposait certaines règles concernant l'habillement et des interdits en matière de sexualité. Aussi, la vie d'un pénitent ne ressemble pas du tout à celle des autres, car, même après la réconciliation, certaines choses lui demeuraient interdites (il ne peut ni se marier, ni devenir prêtre, par exemple). Le pécheur sollicite la pénitence, il va voir l'évêque et lui prie de lui imposer le statut de pénitent, tout en justifiant les raisons qui l'ont poussé à désirer ce statut et doit expliquer ses fautes. À la fin de la période de pénitence, et lors d'une cérémonie de réconciliation, le pénitent retrouve sa place parmi les autres chrétiens. c'est pourquoi *l'exomologêsis* n'est pas une conduite verbale, mais l'expression théâtralisée[683] de la reconnaissance du statut du pénitent.

Foucault nous dit que le pénitent est le point de convergence entre une conduite pénitentielle clairement exhibée, l'autopunition et la révélation de soi. Et on ne peut distinguer les actes par lesquels le pénitent se punit de ceux par lesquels il se révèle. On remarque un lien étroit entre l'autopunition et l'expression volontaire de soi. Il s'agit d'afficher la souffrance, de manifester la honte, de donner à voir l'humilité et exhiber la modestie, ce sont les principaux traits de la punition. Et on voit bien comment le transfert de ce qui était privé pour les stoïciens en une choses publique pour les chrétiens.

Mais la **pénitence** est structurée de façon paradoxale, car il s'agit d'un côté d'effacer le péché mais d'un autre de révéler le pécheur en tant que tel. Le plus important dans l'acte de pénitence, ce n'est donc pas de révéler la vérité du péché, mais de montrer la véritable nature pécheresse du pécheur, un moyen de révéler son être de pécheur. Foucault nous parle de trois modèles pour expliquer ce rapport paradoxal entre l'effacement des péchés et la révélation de soi; le modèle médical, d'une part, montrer ses blessures afin d'être guéri; le modèle du tribunal, du jugement, d'autre part, on apaise toujours le juge en confessant ses fautes; et enfin le modèle de la mort, la torture et le martyre: en théorie, comme en pratique, la pénitence s'élabore autour du problème de l'homme qui préfère mourir plutôt que de compromettre ou d'abandonner sa foi.

683 «*Honte, modestie,la pénitence n'est pas nominale, elle est théâtrale*», Cyprien de Carthage, *De ceux qui ont failli,* in *textes* (trad.d.Gorce), Namur, éd, soleil Levant, 1958, pp.89-92.

La pénitence, nous dit Foucault, est donc l'affectation du changement, de la rupture avec soi-même, son passé et le monde. Une manière, pour l'individu, de montrer qu'il est capable de renoncer à la vie et à soi, d'affronter et d'accepter la mort. Il ne s'agit donc pas d'établir une identité (le soi) mais de marquer le refus de soi, la rupture d'avec soi-même «*Ego non sum, Ego*», cette formule est au cœur de la *publicatio sui*, elle représente la rupture de l'individu avec son identité passée. Il s'agit de se révéler tout en se détruisant.

Foucault remarque bien cette différence entre la tradition stoïcienne où l'examen de soi, le jugement et la discipline ouvrent l'accès à la connaissance de soi en utilisant la mémoire, c'est-à-dire en mémorisant les règles pour faire apparaître, en surimpression, la vérité de l'individu sur lui-même. Alors que dans la tradition chrétienne et en utilisant *l'exomologêsis*, comme technique pénitentiaire, c'est par une rupture et une dissociation violentes que le pénitent fait apparaître la vérité sur lui-même, de façon symbolique, rituelle et théâtrale.

Nous pouvons nous arrêter ici sur une petite étude comparatiste pour montrer que la pénitence fait du christianisme une religion très sévère et obligeante vis-à-vis de ses fidèles pratiquants, par rapport à l'islam. Dans cette dernière, en l'occurrence, le fidèle n'a pas besoin de ce rituel théâtralisé et public pour obtenir la grâce divine, car son rapport est lié directement à Dieu et ne passe pas par un intermédiaire (évêque, prêtre, etc) comme dans la religion chrétienne. Le musulman, quand il commet des fautes ou qu'il sort du rituel obligé par le Texte, il pourra obtenir, dans tous les cas, la grâce divine et rapidement, il suffit de se purifier de ses fautes en priant Dieu et en l'appelant à l'aide tout en lui confiant de façon discrète et intime sa reconnaissance de ses fautes, en choisissant la voix de la «*tawba*», le repentir:

> *Priez-moi, je vous exauce»*[684] ou *«je suis très proche, je réponds à l'appel de celui qui me prie, quand il me prie*[685].

De ce point de vue, le coran, en tant que Texte révélé officiel, n'exige pas aux croyants toutes ces pratiques de pénitence qu'on trouve dans le christianisme. Peut-être, parce qu'il s'agit aussi de tellement d'exigences dans la vie quotidienne (prière, rituel, jeûne,etc) et que ces exigences sont à l'évidence un che-

684 *Sourate Al-Ghafir*, S40, V.60

685 *Sourate Al-bakara*, S2, V186.

min quotidien pour obtenir la grâce divine. Quant à l'éthique de soi ou la connaissance de soi, et ici les deux textes et pratiques se rapprochent, il s'agit dans les deux cas, d'une pratique de base et initiale pour être apte et bien préparé à recevoir la parole divine comme une vérité. On insiste aussi beaucoup dans l'islam sur une purification de l'esprit ou de l'âme en purifiant le corps: *«al-aql al-salim fil jism al-salim» ou «l'esprit sain dans un corps sain»*, comme on dit souvent dans la tradition musulmane.

Foucault va s'intéresser ensuite à une autre technique de révélation de soi, moins connue que *l'exomologêsis*, mais plus importante à ses yeux, qui apparaît au IV ès: ***l'exagoreusis***[686], qui rappelle les exercices de verbalisation, qui, pour les écoles philo-païennes, définissaient le rapport maître-disciple. Cela signifie que le sujet doit inspecter ses comptes dès le matin; le soir, il doit s'interroger afin de rendre compte de sa conduite, d'examiner ce qui est à son avantage et ce qui lui est préjudiciable, le tout par des prières plutôt que par des paroles indiscrètes[687], cette forme est très rare dans la littérature chrétienne en revanche.

Pour Sénèque, le rapport maître-disciple doit être utilitaire et professionnel, il se fondait sur la capacité du maître de guider son élève vers une vie heureuse et autonome au moyen de conseils judicieux. Le rapport cessait dès que le disciple avait trouvé la voie d'accès à cette vie.

Pour Foucault, **l'obéissance** que requiert la vie monastique, en revanche, est d'une autre nature, elle diffère du modèle gréco-romain, du rapport au maître puisqu'elle ne se fonde pas uniquement sur la nécessité, pour le sujet, de progresser dans son éducation personnelle, mais elle affecte tous les aspects de la vie monastique. Il n'est rien dans la vie du moine, qui puisse échapper à ce rapport fondamental et permanent d'obéissance absolue au maître[688].Dans ce cas, l'obéissance est loin d'être un état autonome final, implique le contrôle intégral de la conduite par le maître. C'est un sacrifice de soi, un sacrifice de la volonté du sujet, nous dit Foucault. Par exemple, pour n'importe lequel de ses actes,

686 La mise en discours perpétuel de soi.

687 Sénèque, *De Ira*,p.1627.

688 «*Tout ce que le monde fait sans la permission de son maître s'assimile à un vol* » (J.Cassien, rappelant un principe de la tradition orientale)

même celui de mourir, le moine a besoin de la permission de son directeur. Tout ce qu'il fait sans cette permission est considéré comme un vol.

Sans aucune autonomie et à aucun moment, car, même s'il devient lui-même directeur, il doit conserver cet esprit d'obéissance, comme un sacrifice permanent du contrôle absolu de la conduite par le maître: «***Le soi se constitue en soi par l'obéissance»*.**

Foucault repère aussi un autre trait distinctif de cette technique de soi qui est la **contemplation**. Les pensées doivent être tournées sans cesse vers ce pont qui est Dieu et s'assurer que son cœur est assez pur pour voir Dieu: une contemplation permanente de Dieu est obligatoire.

Foucault essaie de résumer ce qu'il appelle une technique d'examen de soi d'origine orientale, en disant que ses principes dominants sont l'obéissance et la contemplation et que cette technique se préoccupe bien plus de la pensée que de l'action. Tandis que Sénèque avait mis l'accent sur l'action, Cassien insiste sur les pensées présentes. Or, ce souci continu du présent diffère de la mémorisation des actes. Les grecs le désignent par un terme péjoratif: *logismoi* (cogitation, pensée calculatrice..), car «*la mobilité constante de l'esprit signifie aussi sa faiblesse, elle est ce qui distrait l'individu de la contemplation de Dieu»*[689].

Pour résumer, cela consiste à sonder ce qui se passe en soi en essayant d'immobiliser la conscience, essayer d'éliminer les mouvements de l'esprit qui détournent de Dieu et examiner chaque pensée qui se présente à la conscience afin de percevoir le lien qui existe entre l'acte et la pensée, entre la vérité et la réalité; afin de voir s'il n'est pas, dans cette pensée, quelque chose qui est susceptible de rendre notre esprit mobile, de provoquer notre désir, de détourner notre esprit de Dieu. Ce qui fonde l'examen, c'est l'idée d'une concupiscence secrète.[690]

À la question, en quoi la confession est-elle capable d'assumer cette fonction herméneutique? Foucault nous montre que la confession confère au maître, dont l'expérience et la sagesse sont plus grandes, un savoir, et lui permet

689 Cassien, première conférence de l'abbé Nesterus, 13). cité par Foucault. Ibid.

690 Foucault, ibid.

d'être un meilleur conseiller. La confession est le sceau de la vérité et à aucun moment la verbalisation ne peut être totale. La rançon de la verbalisation permanente est la transformation en péché de tout ce qui n'a pas pu s'exprimer.

Au final, Foucault repère deux grandes formes de révélation de soi, d'expression de la vérité du sujet, dans le christianisme des premiers siècles; la première c'est *l'exomologêsis*, qui consiste en une expression théâtralisée de la situation du pénitent qui rend manifeste son statut de pécheur.

La deuxième, c'est *l'exagoreusis*, qui consiste en une verbalisation analytique et continue des pensées, que le sujet pratique dans le cadre d'une obéissance absolue à un maître, ce rapport qui prend pour modèle le renoncement du sujet à sa volonté et à lui-même.

Toutes les deux présentent, pour Foucault, et malgré la différence fondamentale, un élément commun; la révélation ne peut se concevoir sans le renoncement. Dans *l'exomologêsis*, le pécheur doit perpétrer le «meurtre» de lui-même en pratiquant des macérations ascétiques. Qu'elle s'accomplisse donc par le martyre ou par l'obéissance à un maître, **la révélation de soi implique le renoncement du sujet à lui-même**.

Dans *l'exagoreusis*, l'individu, par la verbalisation constante de ses pensées et l'obéissance dont il témoigne envers son maître, montre qu'il renonce à la fois à sa volonté et à lui-même. Cette pratique est née avec le christianisme et persistera jusqu'au XVII ès.

> Pour Foucault, à travers toute l'histoire du christianisme, un lien se noue entre la révélation théâtrale ou verbale, de soi et le renoncement du sujet à lui-même. Et c'est donc la verbalisation qui est devenue la plus importante. C'est, pour lui, à partir du XVIII ès et jusqu'à l'époque présente, que les sciences humaines ont réinséré les techniques de verbalisation dans un contexte différent, faisant d'elle non pas l'instrument du renoncement du sujet à lui-même, mais l'instrument positif de la constitution d'un nouveau sujet. Et il s'agit là d'une rupture décisive.

VI- 2-Du renoncement à soi à la technologie politique des individus

> *Que nous tuions ou que nous soyons tués, que nous fassions la guerre ou que nous demandions une aide en tant que chômeurs, que nous votions pour ou contre un gouvernement qui ampute le budget de la sécurité sociale et accroît les dépenses militaires, nous n'en sommes pas moins des êtres pensants, et nous faisons tout cela au nom, certes, de règles de conduite universelles, mais aussi en vertu d'une rationalité historique bien précise.*[691]

La question reformulée par Foucault est la suivante: que sommes-nous dans ce temps qui est le nôtre? Que sommes-nous aujourd'hui? Cette question jadis posée par Kant et qui représente le champ de la réflexion historique de plein d'autres philosophes dont Foucault, Kant, Nietzsche, Fichte, Hegel, Max Weber, Husserl, Heidegger, l'école de Francfort, ont tenté de répondre.

C'est à travers l'étude de la folie et de la psychiatrie, du crime et du châtiment que Foucault a tenté de nous montrer comment nous nous sommes indirectement constitués par l'exclusion de certains autres: criminels, fous, etc.

Pour analyser la nouvelle technologie gouvernementale, Foucault cite Louis Turquet De Mayenne qui offre selon lui un bon exemple au début du XVII ès, de l'opinion de l'époque face à la technique utopique et universelle du gouvernement. Il suggérait la création dans chaque province de quatre conseils de police chargés de maintenir l'ordre public. Deux veilleraient sur les personnes et deux autres sur les biens. Le premier conseil devait ainsi veiller sur les aspects positifs, actifs et productifs de la vie(éducation, aptitude et goût de chacun, etc.); le deuxième devait s'occuper des aspects négatifs de la vie (les pauvres, les veufs, les orphelins, les vieillards, les aides pécuniaires, bureau de dons et de prêts financiers aux indigents, santé publique, épidémies, accidents, inondations, assurances, etc.); le troisième devant se spécialiser dans les marchandises et les produits manufacturés(production, contrôler le marché et le commerce, etc.); le quatrième veillerait au territoire et à l'espace, aux biens privés et aux legs, aux donations, aux ventes, aux droits seigneuriaux, routes, fleuves, édifices publics, etc.

691 Foucault, *La technologie politique des individus, dans Dits et Ecrits 1988, p.1635.*

Ce texte de Turquet représente selon Foucault, ce qui devait être, dans l'esprit de l'époque, un État bien gouverné. Il démontre que la police apparaît comme une administration dirigeant l'État concurremment avec la justice, l'armée et les finances. Embrassant toutes les administrations, elle étend ses activités à toutes les situations, à tout ce que les hommes font ou entreprennent. Et ce qui intéresse la police c'est la coexistence des hommes sur un territoire, leurs rapports de propriétés, ce qu'ils produisent, ce qui s'échange sur le marché. Mais elle s'intéresse aussi à la manière dont ils vivent, aux malades et aux accidents. Elle surveille ainsi un homme vivant, actif et productif. Cette idée produit selon Foucault, un changement historique des rapports entre pouvoir et individus. Avec ce nouvel État de police, le gouvernement se met à s'occuper des individus en fonction de leur statut juridique, mais aussi en tant qu'hommes, êtres vivants qui travaillent et commercent.

Dans l'État moderne, Foucault retient du *Traité de La Police* de N. De Lamare une idée plus originale que les autres, c'est que la police *veille sur le vivant.* La police s'occupe de la religion, du point de vue qualité morale de la vie et non du point de vue dogmatique. Elle veille sur la santé et les approvisionnements, la vie et ses plaisirs, en s'occupant par exemple du théâtre, de la littérature, des spectacles, etc. pour cette préservation de la vie, nous avons besoin de trois choses: l'indispensable, l'utile et le superflu, tels sont les trois types de choses dont nous avons besoin et que nous utilisons dans notre vie.

Par conséquent, nous dit Foucault, l'intérêt de cette thèse de De Lamare est que ce qui est superflu pour les individus peut être indispensable à l'État et inversement. Foucault questionne après ce bonheur présumé des individus qui constitue soit disant l'objet de quête d'un État et il précise que cela ne devient possible qu'à condition que le gouvernement soit bon. Ce bonheur n'est en réalité qu'un simple instrument et devient un élément de la puissance de l'État. Le véritable objet de la police est donc la société et les hommes en tant qu'êtres sociaux, individus forts et tous leurs rapports sociaux, elle devient donc une discipline au sens académique du terme, on l'enseigne sous le nom de *Polizeiwissenschaft* dans diverses universités allemandes. Le but de la police est donc d'accroître en permanence la production de quelque chose de nouveau, censé consolider la vie civique et la puissance de l'État. La police gouverne, non par la loi, mais en intervenant de manière spécifique, permanente

et positive dans la conduite des individus. Selon Foucault, le problème de l'intervention permanente de l'État dans la vie sociale, même sans la forme de la loi, est caractéristique de notre politique moderne et de la problématique politique.

Mais Foucault retient aussi un autre concept majeur de l'ouvrage de Von Justi, qui est le concept de la population. Il considère que population et milieu entretiennent en permanence un rapport réciproque et vivant, et il appartient à l'État de gérer ces rapports réciproques et vivants entre ces deux types d'êtres vivants. Foucault ajoute qu'à la fin du XVIII ès, la population devient le véritable objet de la police, autrement dit, l'État doit avant tout veiller sur les hommes en tant que population. Il exerce son pouvoir sur les êtres vivants en tant qu'êtres vivants, et sa politique, est en conséquence, nécessairement une biopolitique. La population n'étant jamais que ce sur quoi veille l'État dans son propre intérêt, et il peut, au besoin, la massacrer. La ***thanatopolitique*** est ainsi l'envers de la ***biopolitique***.

Foucault précise que la rationalité politique se rattache à d'autres formes de rationalité et que son développement est largement tributaire des processus économiques, sociaux, culturels et techniques. Elle s'incarne toujours dans des institutions et des stratégies et elle a sa spécificité propre. La rationalité politique est la racine d'un grand nombre de postulats, évidences de toutes sortes, institutions et idées que nous tenons pour acquis. Par conséquent, l'échec des grandes théories politiques aujourd'hui doit déboucher, non pas sur une façon de penser non politique, mais sur une enquête concernant ce qu'a été notre façon de penser la politique au cours de ce siècle.

Dans la rationalité politique quotidienne, Foucault nous dit que l'échec des théories politiques n'est probablement pas dû ni à la politique, ni aux théories, mais au type de rationalité dans lesquelles elles s'enracinent. Dans cette perspective, la caractéristique majeure de notre rationalité moderne n'est ni la constitution de l'État, le plus froid de tous les monstres froids, ni l'essor de l'individualisme bourgeois. Elle tient plutôt à ce fait: cette intégration des individus en une communauté ou une totalité résulte d'une corrélation permanente entre une individualisation toujours plus poussée et la consolidation de cette totalité. Et de ce point de vue, l'antinomie droit/ordre permet la rationalité po-

litique moderne; le droit renvoyant toujours à un système juridique et l'ordre à un système administratif. Mais pour lui, il est impossible de concilier droit et ordre parce que, lorsque l'on s'y essaie, c'est uniquement sous la forme d'une intégration du droit à l'ordre de l'État.

Par conséquent, Foucault déduit que si l'homme, être de vie, de parole et de travail, est devenu objet pour diverses autres sciences, il faut chercher la raison non pas dans une idéologie, mais dans l'existence de cette technologie politique que nous avons formée au sein de nos sociétés.

Foucault nous dit qu' «*Il faut cesser de toujours décrire les effets de pouvoir en termes négatifs : il "exclut", il "réprime", il "refoule", il "censure", il "abstrait", il "masque", il "cache". En fait, le pouvoir produit ; il produit du réel ; il produit des domaines d'objets et des rituels de vérité. L'individu et la connaissance qu'on peut en prendre relèvent de cette production»*[692].

Dans nos attitudes quotidiennes, nous sommes aussi sujets à servir ces nouvelles technologies politiques. Mais nous pouvons toujours adopter d'autres attitudes qui peuvent changer nos rapports à nous-mêmes et nos rapports aux autres. La *parrêsia*, après le souci de soi, est proposée par Foucault comme remède.

VI- 3- la *parrêsia*

Si l'obligation de le cacher n'était qu'un autre aspect du devoir de l'avouer […] ? [693]

C'est dans une conférence prononcée à l'université de Grenoble, le 18 Mai 1982, que Michel Foucault revient sur le concept de la ***parrêsia*** qu'il reformule tout d'abord dans la question du '***dire vrai'*** ou qu'est-ce qui nous oblige à dire vrai? Le dire vrai sur soi-même que Foucault a rencontré tout d'abord à l'intérieur du grand rituel de la psychiatrie. Un problème qu'on rencontre aussi dans le milieu pénal, nous dit Foucault, mais aussi dans le problème de la concupiscence et de la chair à l'intérieur du christianisme. Concernant ce dernier 'dire vrai' du christianisme, Foucault repère des formes distinctes (IV et V ès), l'une qui est l'obligation de manifester la vérité sur soi-même et l'autre qui est l'obli-

692 Ibid.

693 Michel Foucault.

gation de dire vrai sur soi-même. La première, fait partie du rituel de la pénitence que Foucault appelle '*Exomologèse*' qui est une espèce de dramatisation de soi-même comme pécheur et se fait à travers le vêtement, les jeûnes, les épreuves, l'exclusion hors de la communauté, l'attitude de suppliant à la porte de l'Église. On dramatise soi-même pour se reconnaître comme pécheur, sans passer par le langage. La deuxième consiste à dire à quelqu'un tout ce qui se passe en soi, tous les mouvements de sa pensée, de son désir ou de sa concupiscence, c'est ce qu'on appelle dans la spiritualité grecque, chez Evagre le Pontique, par exemple, les *logismoi*, traduit e latin par *cogitationes*, dont Cassien rappelle le sens étymologique, c'est-à-dire les *co-agitationes*, le mouvement, l'agitation de l'esprit, etc.

C'est cette agitation de l'esprit qu'il faut restituer à celui qui est son directeur, c'est *l'exagoreusis* en grec. La singularité de cette obligation de tout dire réside dans le fait qu'elle va coexister en parallèle avec la pénitence, connue par le fait de dire seulement les péchés, mais elle va exister de façon souterraine, surtout aux XVI et aux XVII ès.

C'est donc en creusant du côté de la philosophie[694] pour chercher les traces de cette obligation de tout dire que Foucault rencontre la notion de *parrêsia*, dans la philosophie gréco-romaine de l'époque impériale et qui veut dire étymologiquement 'tout dire',imposée non au disciple comme la pratique chrétienne, mais au maître. C'est donc cette inversion des statuts entre la philosophie gréco-romaine et le christianisme qui va susciter l'intérêt de Foucault.

Comment peut-on passer d'une pratique du maître qui dit tout alors que le disciple garde son silence à une pratique inverse?

Il cite tout d'abord un texte de Polybe (II, 38, 6), où il parle des Achéens en disant que leur régime est caractérisé par trois choses qui sont la *dêmokratia* (la participation de tous ceux qui constituent le *dêmos* à l'exercice du pouvoir), *l'isêgoria* (une certaine égalité dans la distribution des charges) et la *parrêsia* (la possibilité de tous d'accéder à la parole en tant qu'elle est un acte d'affirmation de soi-même, de son opinion à l'intérieur du champ politique).

694 Dans la mesure où la philosophie représente pour Foucault ici l'ensemble des principes théoriques, des préceptes pratiques et des procédures techniques par lesquels on est amené à assurer le souci de soi. La philosophie comme fondement théorique, règle pratique, instrumentation technique du souci de soi (la philosophie hellénistique et romaine des deux premiers siècles de l'Empire).

Il cite ensuite quatre passages d'Euripide où il remarque dans *Ion*[695] que la *parrêsia* est un droit lié à la citoyenneté, et qu'on a de naissance, il vient de la ligne maternelle. Dans *Hippolyte*, dans les aveux de Phèdre quand elle avoue sa passion à propos d'Hippolyte, elle évoque toutes ces femmes qui en secret déshonorent la couche de leur mari, mais aussi leurs enfants. Elle utilise dans ses propos le «franc-parler»[696] de l'homme libre; la *parrêsia*, ce droit citoyen, peut se trouver entaché par les fautes, même les fautes secrètes, commises par le père ou la mère, tout en étant dans la situation de l'esclave, les enfants n'ont pas la *parrêsia*, donc la tache morale fait déchoir la *parrêsia*. Dans le dialogue des *Phéniciennes*[697] aussi, entre Jocaste et Polynice, il est question de l'exil et Jocaste interroge Polynice sur les douleurs et les malheurs de l'exil et il répond que *«le pire inconvénient c'est qu'il n'a pas la parole», «taire sa pensée, c'est de l'esclavage»*, répond Jocaste. Lié à la cité, le droit à la parole est donc une nécessité pour ne pas être soumis à la sottise et à la folie du maître. À son origine, la *parrêsia* est donc un droit et elle a pour fonction de pouvoir dire quelque chose qui est comme la raison et comme la vérité en face de ceux qui ont tort et ne détiennent pas la vérité.

Foucault cite aussi les *Bacchantes*[698], dans lequel le messager vient apporter à Penthée la nouvelle des excès des bacchantes. Mais il a peur de dire la vérité. Penthée répond: «*tu peux parler, tu n'as rien à craindre de moi. On ne doit pas s'en prendre à qui fait son devoir»*. On a ici, nous dit Foucault, une situation inverse, un serviteur qui a peur de dire sa nouvelle(la vérité) et un maître qui l'encourage à parler sans rien craindre. Le maître, en tant le plus fort ouvre un espace de liberté,un espace de droit de parole, à celui qui n'est que messager. Même si cette vérité risque de le blesser, il dissocie ainsi ce qui est énoncé de celui qui énonce et signe une sorte de pacte parrèsiastique.

Dans la *République* de Platon, livre VIII, 557b, il est aussi question de cette *parrêsia*, quand Socrate décrit la cité démocratique bariolée, où chacun peut choi-

695 Vers 669-675. cité par Foucault.Ibid.

696 Propos de Phèdre: «Ah! Puissent-ils avec le franc-parler de l'homme libre, habiter florissants l'illustre Athènes et se glorifier de leur mères! Car un homme est esclave, eut-il un coeur hardi, quand il a conscience des fautes d'une mère ou d'un père», v421.

697 Vers 387 et suivants.

698 Vers 668 e suivants.

sir la forme de vie qu'il veut, avec la possibilité, entre autres, de dire ce qu'il veut. La parrêsia apparaît comme un des traits de cette cité démocratique.

Dans un autre texte du Livre III, des *Lois*, dans le régime de Cyrus sous une monarchie militaire et modérée; les soldats avaient une certaine part au commandement, ils pouvaient discuter avec les chefs, ce qui leur donnait hardiesse dans le combat et aussi amitié pour les chefs. Et le roi lui-même autorisait autour de lui ceux qui étaient compétents à avoir leur franc-parler, leur *parrêsia*. En leur donnant ce droit, le rite assurait un succès effectif et une prospérité. C'est pourquoi une telle monarchie était décrite comme un espace de ***l'eleutheria***(liberté), de la ***philia***(amitié) et de la ***koinônia***(communauté).

Dans un autre texte des *Lois*, livre VIII, le maître de morale serait quelqu'un qui, par la *parrêsia* l'emporterait sur tous, qui ordonnerait à chacun ce qui est conforme à la *politeia*, à la constitution de la cité. Et en faisant cela, il ne fait qu'écouter la raison. Le parrèsiaste moral de la cité est donc celui qui écoute la raison. Nous avons aussi dans un texte du *Gorgias*[699], nous dit Foucault, un passage quand Calliclès vient de faire sa première entrée, pour reprendre les insuffisances du discours de Gorgias et de Polos, en disant: *«je vais parler, je vais parler jusqu'au bout, je ne vais pas m'encombrer de toutes les timidités de ceux qui ont parlé avant moi»*. Et c'est suite à son discours que Socrate intervient pour dire: «*(…) je crois avoir fait en ta personne cette précieuse trouvaille(…) je réfléchis en effet que pour vérifier correctement si une âme vit bien ou mal, il faut avoir trois qualités, et tu les possèdes toutes les trois; épistémè, eunoia et parrêsia* (le savoir, la bienveillance et la parrêsia)...».

Dans le discours de Socrate, la *parrêsia* va servir d'épreuve et de pierre de touche pour l'âme, quand l'âme se cherche dans sa volonté de se soigner, de prendre soin d'elle-même, si elle veut trouver une pierre de touche qui lui permet de repérer où elle en est de sa santé, de la vérité de ses opinions, elle a besoin de quelqu'un, d'une autre âme qui va se caractériser par le savoir, la bienveillance et la *parrêsia*. Polos et Gorgias ont manqué de *parrêsia*, car ils étaient timides, ils ont eu honte d'aller jusqu'au bout de ce qu'ils pensaient, d'où leurs actions injustes. Calliclès, lui, va être la bonne pierre de touche de l'âme en bonne santé, car en plus de l'épistémè et de la bienveillance, il ne manque sur-

699 486d.

tout pas de cette *parrêsia*, il n'est pas freiné par cette pudeur et ce scrupule qui caractérisaient Polos et Gorgias.

Dans le contexte politique, nous dit Foucault, la *parrêsia* apparaît donc comme une notion très importante dès lors qu'on a une structure politique où la principauté, la monarchie et l'autocratie sont devenues un fait politique. Dans tous les textes de Platon ou d'autres, la *parrêsia* n'est plus liée à *l'isêgoria*, ou à la *dêmokratia*, mais elle est liée à l'exercice d'un pouvoir personnel et à une très forte structure inégalitaire. Dans ce contexte, elle n'a pas le statut d'un droit qu'on exerçait par naissance, elle est une liberté accordée et concédée par le souverain, ou même par le riche-puissant. Mais c'est une liberté qu'il doit accorder pour pouvoir être un bon souverain. Elle devient l'un des traits distinctifs, un critère d'un bon ou d'un mauvais souverain et tous les problèmes entre l'empereur et le sénat est présent dans cet enjeu parrèsiastique.

La *parrêsia* est donc une liberté que le souverain doit donner, non pas comme une sorte de délégation de pouvoir ou une participation à ce dernier, son domaine, ce n'est pas la politique ou la gestion de la république, c'est un pouvoir, nous dit Foucault ,sur sa propre âme à lui, en tant que souverain. Le point d'application de la *parrêsia*, ce n'est pas le domaine de l'action politique, mais l'âme du prince. C'est une parrêsia «*entendue comme une liberté de dire pour agir sur l'âme du prince, elle est liée à un certain type de structure politique, elle est liée aussi à la forme politique de la cour*».[700]

Jusqu'au XVIII ès, nous dit Foucault, le problème de la *parrêsia*, de la liberté de parler pour le conseiller du prince, est un problème politique, avant que se pose le problème de la liberté d'expression. Le bon conseiller de la cour, par exemple, ce n'est pas le bon parrèsiaste, mais le bon flatteur. Nous avons aussi le prédicateur de la cour, protégé par son statut de prêtre. Le poète qui, par ses éloges, obtient ses faveurs du prince, etc. **Détourné en éloge du prince, la parole devient un moyen pour d'autres finalités et s'éloigne du franc-parler fondamental, qui consiste en un courage de dire la vérité.**

Foucault va s'intéresser après à la *parrêsia* comme pratique de la direction de conscience, d'un point de vue de la pragmatique du discours à travers le texte

700 Michel Foucault, *Discours et vérité, précédé de la parrêsia*, ensemble de conférences (1982-1983),p.34 édition Vrin, 2016.

de présentation des Entretiens d'Épictète rédigé par Arrien, il s'agit d'un petit traité de la *parrêsia*, dans lequel Arrien explique qu'il est amené à publier les Entretiens d'Épictète pour éviter les versions défectueuses qui sont en train de circuler, et pour faire connaître le mouvement de la pensée d'Épictète et la *parrêsia* qui est la forme propre à son discours (*Dianoia* et *parrêsia*). Ce sont donc les notes prises lors du discours du philosophe(appelées *hupomnêmata*) qu'il faut réactiver sans cesse pour se rappeler des paroles du maître. Foucault nous dit alors que la *parrêsia* apparaît ici comme étant en rupture, ou elle néglige les formes de la rhétorique et de l'écriture qui sont traditionnelles; elle est «*une action, et telle qu'elle agit, elle permet au discours d'agir directement sur les âmes, elle transmet la Dianoia(pensée) elle-même par une sorte de couplage ou de transparence entre le discours et le mouvement de la pensée*».[701]

Quant au texte de Galien qui se trouve au début du *Traité sur la guérison des passions*, même si le mot *parrêsia* ne figure pas, mais il décrit une pratique complètement parrèsiastique selon Foucault. Pour devenir un homme de bien, un homme accompli, Galien suggère qu'on a besoin d'exercice, d'une pratique qui doit durer aussi longtemps que la vie. Dans cette pratique, on a besoin, dit-il, de quelqu'un d'autre pour contrôler l'exercice par lequel on va devenir un *teleios anêr* (un homme accompli), pour trouver cet autre, il suffit d'ouvrir une oreille et voir si on entend parler de quelqu'un qui est réputé pour n'être pas un flatteur. Et si on a entendu parler de quelqu'un comme cela, alors on procède à un certain nombre de vérifications pour être sûr qu'il dit bien la vérité, et là on pourra lui demander quelle opinion il a de nous-mêmes tout en lui expliquant ce que nous croyons être nos défauts et nos qualités et nous voyons comment il réagit.[702]

La *parrêsia* est liée ici au **souci de soi**, à *l'Askêsis*, à l'exercice, en opposition avec la colère. Tout d'abord, **elle s'oppose à la flatterie**, qui est une notion importante dans l'éthique politique de toute l'Antiquité. Elle est au coeur de beaucoup de problèmes du gouvernement de soi et du gouvernement des autres, nous dit Foucault. **La *parrêsia* est l'inverse de la flatterie et la flatterie est complémentaire de la colère**, cette dernière est l'emportement du plus

701 Ibid.p.38.

702 Ibid.p.40. Galien nous explique comment lui-même a servi de guide auprès un de ses amis qui s'abandonnait très facilement à la colère et qui avait blessé d'un coup d'épée deux de ses esclaves, qui avaient perdu ses bagages, et l'homme colérique a été guéri.

fort, celui qui s'emporte contre plus faible que lui. Tandis que la flatterie c'est le comportement du plus faible, qui est destiné à s'attirer la bienveillance du plus fort: «*la parrêsia s'oppose à la flatterie, la limite, la contrebat, tout comme la clémence limite, contrebat la colère. La colère est un comportement qui appelle la flatterie et la clémence est, de la part de celui qui exerce le pouvoir, un comportement raisonnable qui laisse ouvert l'espace de la parrêsia*».[703]

La *parrêsia*, opposée à la flatterie, est en rapport direct avec le principe delphique, le *gnôthi seauton*, selon Plutarque par exemple, **le véritable ami est opposé au flatteur, c'est toujours l'ami en tant qu'il dit la vérité**. Le flatteur c'est celui qui nous empêche qu'on se connaisse soi-même, tandis que la *parrêsia* sera l'instrument nécessaire, qui, dans l'autre, me permet , à moi, de me connaître moi-même. Cependant, nous dit Foucault, le parrèsiaste ce n'est pas celui qui va parler à l'individu de lui-même, de ses affaires, lui dire exactement qui il est, quel est son caractère, etc, mais c'est *«celui qui aura à tenir des propos sur ce que c'est que l'homme en général, ce que c'est que l'ordre du monde, ce que c'est que la nécessité des choses. C'est celui qui dit, à chaque instant ou chaque fois que l'autre en a besoin, quels sont les éléments qui dépendent de lui et quels sont les éléments qui ne dépendent pas du sujet*». Et c'est ce parrèsiaste qui devient par là un agent du *gnôthi seauton»*[704].

C'est donc celui qui, «*connaissant la nature des choses, connaissant ce qu'est la phusis, peut être le parrèsiaste qui va dissiper les illusions, faire taire les craintes, renvoyer les chimères et dire à l'homme ce qu'il est véritablement*». Et de ce point de vue, Foucault nous dit que la *parrêsia* comme fonction du *gnôthi seauton*, s'oppose à la structure platonicienne du *gnôthi seauton*, qui s'effectue, elle par un retour du sujet sur lui-même dans la forme de la mémorisation: *«si tu veux savoir qui tu es, souviens-toi de ce que tu as été. Tandis que dans la structure de la parrêsia, c'est que pour savoir qui tu es, demande qu'il y ait quelqu'un d'autre, qui détienne la parrêsia, qui se serve de la parrêsia et qui dise effectivement quel est l'ordre du monde dans lequel on se trouve placé*».[705]

703 Ibid.p.41.

704 Ibid.p.42.

705 Ibid.p.43.

La *parrêsia* se caractérise aussi par une liberté de forme: le parrèsiaste ne tient pas compte ni des règles de la rhétorique, ni même des règles de la démonstration. Et la *parrêsia* est donc une forme de discours différente de la rhétorique et différente de la démonstration philosophique. Foucault ajoute que la question est donc de savoir *«si la parrêsia ne va pas être cette espèce de modulation affective,intense et occasionnelle du discours tel qu'on le trouve par exemple dans la littérature diatribique: cette interpellation du philosophe arrêtant quelqu'un dans la rue, interpellant quelqu'un au milieu d'une foule, ou encore, comme le dit Dion De Pruse*, *se dressant sur le théâtre et disant à la foule ce qu'il a à lui dire, en la convainquant par un discours fort dans ses intonations, est-ce que c'est cela la parrêsia?*»[706]

Pour Foucault, c'est plutôt l'art de la conversation qui va être la forme la plus immédiatement et convergente avec les exigences de la *parrêsia*: *«parler comme il faut,parler dans une forme telle que l'on puisse agir directement sur l'âme de l'autre, parler sans s'encombrer de formes rhétoriques, sans exagérer non plus les effets que l'on veut obtenir, c'est cela qui se trouve réalisé dans la conversation*». Par conséquent, la *parrêsia* a besoin spécialement de cette forme et non pas d'autres, comme la rhétorique, l'argumentation philosophique et la diatribe, c'est parce qu'elle a essentiellement comme point d'accrochage, si elle veut agir sur les âmes, le ***kairos***, c'est-à-dire **l'occasion**; il ne s'agit pas d'un acte de mémoire par lequel le sujet retrouverait ce qu'il était, ce qu'il a pu contempler, il ne s'agit pas non plus de le contraindre par la nécessité d'un raisonnement; il s'agit de saisir, au moment où il apparaît, le *kairos*, l'opportunité, pour lui dire ce qu'on a à lui dire.[707]

Cette opportunité doit tenir compte tout d'abord de ce qu'est l'individu lui-même[708] et ensuite de la *parrêsia* en fonction des circonstances (la *persistasis*), car on ne peut pas dire la même chose à quelqu'un dans telle ou telle circonstance. La *parrêsia* apparaît ainsi comme *«un art du kairos semblable à celui de la médecine, semblable à celui du pilotage et semblable à celui du gouvernement et de l'action politique. C'est la façon dont celui qui dirige la conscience d'un autre doit saisir le bon moment pour lui parler comme il faut en se tenant*

706 Ibid.p.43-44.

707 Ibid.p.44.

708 Foucault nous renvoie à la lettre 25 de Sénèque.

par conséquent libre, et des nécessités de l'argumentation philosophique et des formes obligées de la rhétorique et des enflures de la diatribe». Et en effet, celui qui cherche un parrèsiaste, nous dit Foucault, *«celui qui veut se soucier de sa propre âme et de lui-même, et qui a besoin de quelqu'un d'autre qui a la parrêsia, ne peut pas se contenter seulement de chercher un parrèsiaste, il faut qu'il donne, lui aussi des signes qu'il est capable et qu'il est prêt à recevoir la vérité de ce que le parrèsiaste va lui dire*».[709] Il ne peut donc pas y avoir de *parrêsia*, ni de liberté de parole du maître, si cet autre ou ce disciple ou ce parrèsiaste, n'ont pas donné un certain nombre de signes.

Foucault cite à ce propos l'exemple de ce jeune beau, fort et riche et qui vient s'asseoir en face d'Épictète pour écouter ce qu'il a à lui dire et comme Épictète ne parle pas, il s'étonne et l'interroge concernant son silence et Épictète de répondre: *«montre-moi ta compétence à entendre et tu verras combien tu pourras exciter à parler celui auquel tu t'adresses, celui qui doit parler*». Ce qui excite le maître, ce n'est donc ni la beauté, ni la jeunesse, ni la force de l'individu, mais les bases fondamentales sur lesquelles ils peuvent s'entendre maître et disciple. Pour Galien, si on veut trouver un parrèsiaste, il faut d'abord s'adresser à quelqu'un qui a une bonne renommée, il faut ensuite le surveiller, le suivre pas à pas, voir s'il fréquente les puissants et les riches, si c'est le cas, c'est un mauvais signe, il ne sera peut-être pas le bon parrèsiaste dans ce cas. Il faut voir s'il était un non-flatteur ou plutôt qui fait trop facilement les compliments. Mais s'il correspond à ces critères, mais ne s'intéresse pas à vous, cela veut dire que vous mêmes, vous êtes dans le tort, car vous lui avez donné des signes faux ou que vous avez trouvé ses propos trop sévères, car, comme tout homme, vous êtes quelqu'un qui vous aimez vous-même. Si on se fait dire par le parrèsiaste des choses très péjoratives, affreuses, que vous pouvez démontrer qu'elles ne sont pas vraies, vous avez là un bon parrèsiaste.[710]

Le parrèsiaste doit toujours se plaire aux mêmes choses et doit avoir une permanence dans son système à lui d'aversions et d'inclinations, mais selon Plutarque, il doit aussi diriger sa vie vers un seul et même *paradeigma*, vers un seul et même schéma de vie. Ces critères du véritable parrèsiaste renvoient à deux conceptions, la première c'est **l'amitié** comme ***homonoia*** et c'est cette

709 Ibid.p.46.

710 Ibid.p.50.

analogie qui va fonder la véritable amitié. **Le parrèsiaste est donc l'ami**. La deuxième renvoie à la conception stoïcienne de **l'unité de l'existence** qui s'oppose à la pluralité de la la *stultitia*, de l'âme désordonnée et mobile. Le non-parrèsiaste ou le flatteur, nous dit Plutarque, c'est quelqu'un qui n'a point de règles fixes pour se conduire. Il n'est pas un, il est composé de parties hétérogènes et variées; le flatteur est comme un fluide qui passe d'une forme à l'autre, selon le vase dans lequel il est mis. D'ailleurs Alcibiade, à mesure qu'il changeait de pays, n'était pas le même; il n'a pas été le même d'Athènes, à Sicile et de Sicile à Sparte. Le véritable parrèsiaste, lui, *«sera celui qui aura un oikeion pathos, et qui, ayant une règle de vie identique, ayant toujours la même bios, le même logos, la même diaitê, le même régime, pourra servir de point fixe à celui qui précisément en cherche une et cherche dans le parrèsiaste celui qui pourra l'aider à former l'unité de son existence»*.[711]

la *parrêsia* va être, selon Foucault, *«la présence, chez celui qui parle, de sa propre forme de vie rendue manifeste, présente, sensible et active comme modèle dans le discours qu'il tient»*. La conversation est donc la forme initiale et matricielle de la *parrêsia*.[712] «*s'il était possible, j'aimerais à te laisser voir mes pensées plutôt qu'à les traduire en langue»*, disait Sénèque:

> *Il y a parrêsia lorsque le maître, celui auquel on a confié la direction de son âme, celui-là dit ce qu'il pense dans une transparence si grande qu'aucune forme de rhétorique ne vient faire écran, mais il dit ce qu'il pense non pas en ce sens qu'il dirait ce qu'il croit vrai mais en disant ce qu'il aime, c'est-à-dire en montrant quel est son propre choix, sa proairesis.*[713]

Être moi-même tel que je suis à l'intérieur de ce que je dis, impliqué dans ce que je dis et ce que j'affirme doit me montrer conforme à ce que j' affirme. C'est le pacte parrèsiastique.

711 Ibid.p.52.

712 Foucault cite la lettre 75 de Sénèque qui confirme cette idée: «*mes lettres ne sont pas à ton goût, travaillées comme il faut, et tu t'en plains. En vérité, qui songe à travailler son style, hormis les amateurs du style prétentieux? Ma conversation, si nous nous trouvions en tête à tête paresseusement assis ou à la promenade, serait sans apprêt et d'allure facile. Telles je veux que soient mes lettres: elles n'ont rien de recherché, rien d'artificiel»*.

713 Ibid.p.54.

VI-3- A- Parrêsia/démocratie

C'est dans la conférence[714] du 14 Novembre 1983, à l'université de Californie à Berkeley que Foucault aborde le problème de la relation entre la *parrêsia* et les institutions démocratiques. Nous l'avons vu avec Socrate que la cité démocratique est un 'bazar de constitutions', et que n'importe qui, même le mauvais citoyen aura donc droit au franc-parler ou à la parrêsia, et cela représente un danger pour la cité démocratique elle-même. Car, l'influence des mauvais orateurs peut conduire à la tyrannie que Socrate place comme le produit conséquent de la cité démocratique. Dans un pamphlet attribué à Xénophon qui date de la seconde moitié du V ès, nous avons un éloge paradoxal de la constitution athénienne et l'orateur est supposé être un démocrate athénien qui relève quelques uns des défauts, imperfections et échecs des institutions athéniennes et les présente comme s'ils étaient des qualités, comme s'ils avaient les conséquences le plus positives, nous dit Foucault. Dans cette thèse, on nous dit que le *dêmos*, le peuple, ce sont les plus nombreux et ils ne peuvent donc pas être les meilleurs des citoyens.

Il y a donc une contradiction entre le *dêmos* et la *polis*; ce qui est bon pour le *dêmos* ne peut l'être pour la cité, car les gens nombreux ne peuvent être que mauvais, mais cet éloge comporte une sorte de caricature du jeu parrèsiastique dans les institutions athéniennes, ajoute Foucault:

> *Il ne fallait pas, dira-t-on, permettre à tous indistinctement de parler et d'ouvrir des avis, mais seulement aux plus habiles et aux meilleurs. Cependant c'est encore une mesure fort sage de laisser parler même les méchants. Si en effet la parole et la délibération étaient le privilège des honnêtes gens, ils en useraient à l'avantage de ceux de leur classe et au désavantage du peuple, au lieu que le méchant qui veut se lever et prendre la parole découvre ce qui est bon pour lui et pour ses pareils (...)le peuple sait que l'ignorance et la bassesse de cet homme qui lui veut du bien lui est plus utile que la vertu et la sagesse de l'honnête homme qui lui veut du mal. Il est possible qu'une cité fondée sur de telles institutions ne soit pas la meilleure; mais elles sont les plus propres à maintenir la démocratie. Ce que le peuple veut, ce n'est pas un État bien gouverné où il soit esclave, mais un État où il soit libre et commande. Que les lois soient mauvaises, c'est le moindre de ses soucis; car ce que vous regardez comme un mauvais gouvernement, c'est ce qui lui procure à lui la force et la liberté. Si vous cherchez un bon gouvernement, vous y verrez*

714 Cycle de conférences autour de la parrêsia, du 24 octobre au 30 Novembre 1983, à l'université de Ber*keley, en Californie, publiées dans un livre intitulé Discours et vérité, précédé de la parrêsia, éd. Vrin, 2016.*

d'abord les plus habiles donner des lois; puis les bons châtieront les méchants, les honnêtes gens délibéreront sur les affaire sans permettre à des fous d'ouvrir un avis, ni de parler, ni de s'assembler. Mais à la suite de ces excellentes mesures, le peuple ne tardera pas à tomber dans la servitude.[715]

Dans un autre texte écrit par Isocrate[716] au milieu du IV ès, il nous montre le contraste entre l'attitude des athéniens dans les affaires privées et dans la vie publique. Dans la première, ils se montrent très désireux de prendre conseil auprès des gens dont ils savent qu'ils sont raisonnables, intelligents, cultivés et capables de leur dire la vérité. Mais en affaires publiques, ils accueillent comme orateurs ou comme dirigeants les pires gens qu'ils peuvent trouver et ils sont d'accord avec ce que ces gens disent. En revanche, ils refusent aux bons orateurs la possibilité de parler et le droit à la parole. Les mauvais orateurs sont ceux qui disent au peuple ce qu'il a envie d'entendre et le peuple les reçoit chaleureusement. Le peuple aime les flatteurs. Quant au bon orateur, c'est celui qui a la capacité et le courage de s'opposer aux désirs du *dêmos*. Son rôle est de critiquer, de transformer la volonté de la cité, la volonté des citoyens, car il se soucie de l'intérêt de la cité. Dans cette Athènes, conclut Isocrate, il y a démocratie, mais il n' y a pas de *parrêsia*, car cette dernière,étant un discours courageux et franc, consiste justement dans cette attitude qui s'oppose à la volonté et au désir du peuple.

Un autre texte[717] d'Isocrate montre bien l'incompatibilité entre une vraie démocratie et une vraie *parrêsia*. En comparant l'ancienne constitution de Solon et de Clisthène et la vie politique de son temps, il fait l'éloge plutôt de l'ancienne constitution parce qu'elle a apporté à Athènes la *dêmokratia*(démocratie), *l'eleutheria*(la liberté), *l'isonomia*(l'égalité devant la loi) et *l'eudaimonia* (le bonheur des citoyens et dans la cité). À l'époque actuelle, ces traits essentiels, nous dit Isocrate, ont été pervertis et détournés: la démocratie est devenue *akolasia*(dérèglement, relâchement des mœurs; *l'eleutheria* devient *paranomia*, c'est-à-dire transgression des lois; *l'eudaimonia* est devenue '*l'exousia tou*

715 Pseudo-Xénophon, *La République des Athéniens,* 1,6-9 dans *Œuvres*, t.II, trad.fr.P.Chambry, Paris, Garnier-Flammarion,1967,p.474-475. Cité par Foucault dans le livre déjà cité,p.181-182.

716 *Discours sur la paix*, 355 A.J.C.

717 *l'Aréopagitique*.

panta poiein', qui veut dire 'la liberté de faire tout ce que l'on veut' ; *l'isonomia* est devenue la *parrêsia*. Autrement dit, sous prétexte d'égalité devant la loi, n'importe qui peut se lever et prendre la parole, cherchant à convaincre les autres citoyens et à leur suggérer ce que veut l'orateur. Dans les institutions athéniennes, nous dit Isocrate, on a soit la démocratie sans la bonne *parrêsia* ou si l'on trouve un genre de *parrêsia* dans ces institutions démocratiques, ce doit être la mauvaise forme de *parrêsia*.

Dans son dialogue, Socrate (*La République*[718] de Platon), présente la démocratie, nous l'avons déjà vu, comme un gouvernement ou une cité, succédant directement à l'oligarchie et qui s'établit *«quand les pauvres victorieux de leurs ennemis, massacrent les uns, bannissent les autres et partagent également avec ceux qui restent le gouvernement et les magistratures: le plus souvent, les magistratures y sont tirées au sort»*. Socrate ajoute: *«partout où règne cette licence, il est clair que chacun peut s'y faire un genre de vie particulier, suivant sa propre fantaisie»*.[719]

Foucault commente la critique platonicienne de la *parrêsia* en disant que le principal danger que craint Platon c'est que dans cette cité brodée de toutes les couleurs du franc-parler, il n'y a pas de vérité commune à tout le monde dans cette cité, il ne peut pas y avoir de *logos* commun ou d'unité possible, et que cette absence de *logos* commun a pour conséquence que chacun a son propre mode de vie, son propre type d'existence, sa propre manière de constituer sa vie. Et alors **si chacun se conduit dans une cité comme il le veut, suivant sa propre volonté, sa propre opinion et son propre désir, il n' y aura aucune unité possible dans la cité et donc aucune analogie entre la conduite des hommes et le gouvernement de la cité**. Dans ce sens, la *parrêsia* est conçue, en plus de la liberté de parole, comme un choix de vie, une sorte d'anarchie dans la liberté, dans les choix de chacun: «dire ce que l'on veut» et «faire ce que l'on veut».

Chez Aristote, quelques occurrences seulement de la notion de *parrêsia* sont présentes; dans la *Constitution d'Athènes*, Livre XVI, où Aristote fait l'analyse de la tyrannie de Pisistrate et il donne ce que peut être la bonne *parrêsia* dans le

718 Livre VIII, déjà cité.

719 Op,cit, 557a-b.

contexte de la tyrannie. D'après cette histoire racontée par Aristote, Pisistrate , se promenant dans la campagne près d'Athènes, rencontra un paysan, qui ne reconnaissant pas Pisistrate, exprime son amertume en se plaignant du gouvernement et des impôts imposés. Pisistrate ne le punit pas et accepte cette *parrêsia*, tout en l'exonérant de l'impôt en question. Mais il ne faut pas oublier que ce dernier était décrit comme un bon tyran.

Dans *l'Éthique à Nicomaque*, Aristote décrit le *megalopsuchos* (le magnanime) comme quelqu'un de courageux et qui possède cette qualité de dire courageusement la vérité. Il ne cache rien et préfère *l'alêtheia* à la *doxa*, la vérité à l'opinion, il n'aime pas le flatteur et il a cette capacité de regarder les autres de haut en bas, de tous les côtés, ce qui caractérise le parrèsiaste. Il est ainsi capable d'identifier les défaillances et les défauts des autres tout en étant conscient de sa propre supériorité. Une *parrêsia* qui existe alors comme caractère éthico-moral dans le contexte de la monarchie, mais non pas comme une institution politique.

Dans un dialogue de Socrate et après avoir échoué à trouver un maître pour éduquer leurs enfants, même auprès de Lachès et de Nicias qui avaient de très hautes fonctions politique et militaire dans leur cité, Lysimaque et Mélésias se tournent maintenant vers Socrate et lui demandent ce qu'il pense au sujet du courage et de l'éducation. En dépit de leur âge et de leur notoriété, ils acceptent donc de recourir à Socrate. Alors Nicias explique les raisons de ce recours à Socrate en disant: *«(...)quand on en est arrivé, Socrate ne vous lâche plus avant d'avoir tout passé au crible de la belle façon (…) je me plais dans sa compagnie et je ne trouve pas mauvais d'être remis en mémoire du bien et du mal que j'ai fait ou que je fais pour l'avenir, si l'on est disposé, selon le précepte de Solon, à apprendre durant toute sa vie, et à ne pas croire que la vieillesse toute seule nous apporte la sagesse. Subir l'examen de Socrate n'est pas pour moi une nouveauté, ni un désagrément: je savais depuis longtemps qu'avec Socrate ce ne seraient pas seulement les jeunes gens qui seraient mis en cause, mais que nous y passerions aussi(...)en ce qui me concerne, je ne m'oppose pas à ce que Socrate s'entretienne avec nous de la manière qui lui plaira(...*)».[720]

Foucault nous dit qu'il s'agit ici d'un jeu parrèsiastique qui implique une relation de personne à personne, il faut qu'il y ait une proximité entre Socrate et

720 Platon, Lachès, 187e-188c,op.cit.p.103.cité par Foucault,p.195.

son interlocuteur et qu'ils doivent entrer en contact l'un avec l'autre. Conduit par le discours de Socrate, l'interlocuteur joue donc un rôle passif, mais Foucault nous dit qu'il ne s'agit pas d'une passivité politique, car l'auditeur dans ce cas est bien persuadé par celui qu'il écoute et conduit par le *logos socratique* à rendre compte de sa propre vie. Et ce *logos* le conduit donc à donner un *logos* à sa propre vie. Être conduit par le discours de Socrate, c'est rendre compte de sa propre vie sans qu'il ne s'agisse d'une autobiographie, car il ne s'agit pas, comme dans la pratique chrétienne, d'avouer ses fautes et ses péchés, mais ce sont des questions à propos du discours raisonnable qui organise et donne forme à sa vie, par lequel on est capable de justifier ce qu'on fait et ce qu'on a fait.

L'enquête socratique, nous dit Foucault, ne s'occupe pas des événements de la vie, elle s'occupe des relations entre le *bios* comme vie, comme style de vie et le *logos*. C'est une enquête sur la façon dont le logos donne forme, donne un *tropos* à la vie: *«tu es courageux, dit Socrate à Lachès, tout le monde le sait, tu as montré que tu étais réellement courageux. Es-tu capable de rendre raison de ce courage, de donner le logos, de faire apparaître le logos qui donne une forme, une forme rationnelle et intelligible, à ce courage?*». Foucault remarque qu'avec cette expérience socratique, grâce à laquelle **on discerne quelles sont les relations entre le *logos* et le *bios*, entre sa propre vie et son principe rationnel, on devient capable d'apprendre quelque chose, ou d'essayer d'apprendre quelque chose**; et cette relation entre la *mathêsis* et la *parrêsia* prend maintenant la forme d'une attitude permanente. Quant au choix de Socrate pour jouer ce rôle de bon *basanos*, cette bonne pierre de touche qui révèle à quelqu'un les relations entre le *bios* et le *logos*, Lachès explique les raisons ainsi:

> *(…) Quand j'entends discourir sur la vertu ou sur quelque science un homme qui est vraiment un homme et digne de ses discours, j'en éprouve une joie profonde, par la contemplation de la convenance et de l'harmonie dont le spectacle m'est offert. Un tel homme est à mes yeux le musicien idéal, qui ne se contente pas de mettre la plus belle harmonie dans sa lyre ou dans quelque instrument frivole, mais qui, dans la réalité de sa vie, met d'accord ses paroles et ses actes (…) Pour Socrate, je ne connais pas encore ses discours, mais je crois connaître ses actes, et , sur ce point, je l'ai trouvé digne du langage le plus beau et de la plus entière liberté de parole. Si donc il possède aussi cette qualité, ma bonne volonté lui est acquise; je serai heureux d'être examiné par lui, et je ne demande pas mieux que d'apprendre, selon le précepte de Solon(..)je t'invite donc, So-*

crate, à m'enseigner et à m'examiner comme il te plaira, et je t'apprendrai en retour ce que je sais. Mes sentiments pour toi datent de ce jour où tu as partagé mon péril et où tu m'as donné de ton courage une preuve pleinement justificative. Parle donc librement sans tenir compte de mon âge.[721]

Dans la conduite de Socrate, il apparaît qu'il n'y a aucune contradiction entre ce qu'il dit et ce qu'il fait, c'est quelqu'un qui possède une harmonie ontologique(traduction de Foucault de la *moûsîkos anêr* dans ce contexte) entre son *bios* et son *logos*, doté en plus d'une harmonie dorienne(virile et courageuse), la préférée de Platon, et de courage manifesté dans la bataille que Lachès commandait. Doté de cette harmonie dans son existence, il serait donc capable de faire usage des plus beaux discours. Socrate sera donc capable de cette *parrêsia*, et saura dire ce qu'il pense et saura faire ce qu'il pense. Il incarne par là, pour tous ses interlocuteurs une figure parrèsiastique. Cet homme capable, par une activité verbale, de faire apparaître la vérité. Il est capable de le faire grâce à son courage (parole et vie). Mais ce jeu parrèsiastique d'individu à individu est différent du jeu parrèsiastique politique, nous dit Foucault.

> Du côté du philosophe (Socrate), la relation entre *logos* et *bios* est une relation harmonique, qui lui donne le droit d'exercer la fonction parrèsiastique et l'interlocuteur doit ainsi rendre compte de sa vie et doit montrer si sa vie est conforme ou non au *logos*, le but est alors de le conduire à choisir une forme de vie conforme avec le *logos*. Dans le domaine de la politique, nous avons vu que cette *parrêsia* était opposée à la volonté du *dêmos* et à ceux qui flattaient les désirs de la foule. C'est d'ailleurs dans cette opposition entre une *parrêsia* politique, pratiquée négativement et une *parrêsia* éthique et philosophique, une pratique qui, à l'image du *basanos*, joue le rôle d'une pierre de touche, comme une mission assignée au philosophe Socrate par le Dieu oraculaire, et c'est ce philosophe qui sera le seul capable de jouer ce rôle parrèsiastique et doit jouer ce jeu «*dans une attitude en permanence négative, dans une critique permanente de toute espèce d'institution politique, de toute espèce de nomos*».

Être un sujet actif dans une démocratie, c'est pouvoir exercer une parole libre. Un régime démocratique doit même garantir à ses sujets, outre l'égalité devant

721 Platon, *Lachès*, 188c-189c, op,cit.p.103-104. Cité par Foucault, op,cit.p.199-200.

les lois, cette capacité de pouvoir parler en son nom propre afin d'énoncer librement ses convictions sur le bien commun.

VI-3-B-La parrêsia éthique et philosophique

> *La mémoire est au cœur de ces techniques, mais sous la forme d'une tentative de nous souvenir de ce que nous avons fait, ou pensé, ou ressenti; et cette tentative de nous souvenir de ce que nous avons fait, pensé ou ressenti n'est qu'un moyen, une façon de réactiver ces principes et de les rendre aussi permanents, aussi effectifs que possibles dans notre vie.* [722]

Cette *parrêsia* qui a marqué la culture gréco-romaine, Foucault nous dit qu'elle est une *parrêsia* philosophique, car elle a été mise en pratique pendant des siècles par les philosophes et aussi parce qu'une grande partie de l'activité philosophique,du rôle philosophique dans la culture gréco-romaine a été consacrée au jeu parrèsiastique. La philosophie jouait alors un rôle épistémique(découvrir et enseigner certaines vérités sur le monde, la nature,etc), un rôle politique (prendre position à l'égard de la cité, du *nomos*, des institutions, etc) et un rôle parrèsiastique (l'élaboration des relations entre la vérité et la vie, la vérité et le style de vie, la vérité et l'esthétique ou l'éthique de soi). La *parrêsia* comme pratique qui s'est efforcée à donner forme aux relations que les individus pouvaient avoir à eux-mêmes.

Pour Foucault, la subjectivité morale tire en partie ses racines de cette pratique. Mais son objectif, ajoute Foucault, n'est pas de persuader la cité, l'Assemblée ou les concitoyens à prendre les meilleures décisions possibles pour eux-mêmes et pour la cité, en tant qu'activité philosophique, cette *parrêsia* consiste à convaincre quelqu'un de prendre soin de lui-même et changer de vie, de style de vie et de changer ses relations aux autres et à soi-même. À travers cette pratique parrèsiastique, on est aussi censé devenir capable d'identifier ce qu'on est et à travers cette connaissance de soi, on est censé devenir capable d'accéder à la vérité. Il s'agit d'une sorte de cercle, ajoute Foucault, et ce cercle qui suppose la connaissance de la vérité sur nous-même pour nous rendre nous-même capable de connaître la vérité. Cette *parrêsia* philosophique de la tradition gréco-romaine, n'est plus liée à *l'agora* en tant que lieu public où

722 M.Foucault.

se tiennent les discussions et se prennent les décisions, mais qu'on peut en faire usage dans beaucoup d'autres endroits. Elle implique une grande quantité de relations différentes de celles qui existent entre l'orateur et le citoyen et ce nouveau type de *parrêsia* a recours à de nombreuses techniques très différentes de celles du discours persuasif dans la vie politique.

Tout d'abord, Foucault repère la *parrêsia* comme activité dans le cadre d'une vie en communauté(philosophie épicurienne). Dans le reste des fragments récupéré du livre de Philodème, *Peri parrêsias*, la parrêsia n'est pas considérée comme une qualité ou une vertu, mais une *tekhnê* (technique), comparée à la médecine, à l'art médical, au soin des malades, et au pilotage d'un bateau. Comme eux, la *parrêsia* est aussi perçue comme une technique qui s'occupe des cas individuels, de circonstances individuelles et du choix du bon moment pour intervenir(le *kairos*: l'occasion, la circonstance). La pratique parrèsiastique est donc conçue comme une technique clinique, comme le pilotage et la médecine. Dans ces deux ou trois techniques, une seule personne doit décider, donner des ordres, exercer le pouvoir, et les autres doivent obéir. D'ailleurs, en politique aussi, nous rappelle Foucault, il existe une indispensable *tekhnê*, qui doit tenir compte des circonstances, du *kairos*, un certain type de relation de pouvoir par lequel un seul décide et les autres obéissent.

Foucault va reformuler cette technique dans ce qu'il appellera 'l'art de gouverner les gens', dans son cours intitulé *Sécurité, Territoire, Population,* Foucault soutient que les grecs ont récusé l'idée que l'homme politique doit être comme un berger qui conduit son troupeau, et que le modèle de l'action politique, de l'art de gouverner les hommes, était plutôt pour eux celui du tissage. Ce triptyque médecine, pilotage, parrêsia permet à Foucault de déduire des relations très étroites les unes avec les autres et qui permettent de gouverner les gens dans la cité, gouverner les malades dans les techniques médicales et gouverner la vie des gens dans la *parrêsia* philosophique. Il y avait aussi, nous dit Foucault, à travers les restes du texte de Philodème, dans les communautés épicuriennes deux catégories de maîtres et deux sortes d'enseignement, un sous forme d'une classe et un autre sous forme d'un entretien personnel, avec des conseils et des préceptes donnés à l'un des membres de la communauté par l'un des maîtres.

Ensuite, il repère la *parrêsia* comme activité ou attitude dans le cadre de la vie publique, avec la tradition stoïcienne et cynique où il distingue trois types de pratiques parrèsiastiques; la prédication critique, le comportement scandaleux, le dialogue provocateur. La prédication critique publique est une forme de discours continu, une tradition qui existe déjà chez les sophistes, même si la prédication cynique était historiquement plus importante, car elle a été le moyen par lequel certains thèmes philosophiques concernant le mode de vie, la liberté, le renoncement au luxe, la critique des institutions politiques et des lois morales, se sont diffusés bien au-delà des limites de l'élite philosophique et sont devenus quelque chose de populaire, nous dit Foucault. Et par là, la prédication cynique a ouvert la voie à certains des thèmes chrétiens, la forme même de la prédication cynique a été reprise par le prosélytisme chrétien. Mais aussi, la majeure partie de cette prédication se servant de la liberté et de l'autarcie comme critère permanent, constant, général, semble avoir été dirigée contre l'arbitraire des règles, de la loi, des institutions de la vie sociale, et contre tout genre d'existence qui était sous la dépendance de ces lois et de ces institutions, ajoute Foucault.

Cette prédication était une critique permanente des institutions et du jeu social, dans la mesure où ces institutions et ce jeu social étaient opposés à la liberté, à l'indépendance et à la nature. Quant au comportement scandaleux, il consiste en une façon de mettre en question une règle, une institution, une habitude collective, une opinion, etc.la technique de l'inversion des rôles par exemple, la technique du déplacement, faire passer la règle d'un domaine où elle était acceptée dans un autre où elle ne l'était pas, afin de montrer à quel point cette règle, cette habitude ou cette pratique étaient arbitraires. D'autres comportements scandaleux, comme manger ou satisfaire un besoin corporel en plein public; Diogène mangeait par exemple sur l'agora, etc. Concernant le dialogue provocateur, Foucault donne un exemple du dialogue entre Alexandre et Diogène, dans lequel Dion critique ceux qui présentent la rencontre d'Alexandre, le roi illustre et de Diogène, célèbre pour ses vertus.

Dion décrit alors Alexandre comme se sentant en position d'infériorité et éprouvant de la jalousie à cause de la réputation de Diogène. Pour se faire obéir des macédoniens, Alexandre avait besoin de les flatter, tandis que Diogène était celui qui disait la vérité à tout le monde. C'est ainsi qu'Alexandre ac-

cepte alors le jeu parrèsiastique, il était en effet charmé de l'assurance tranquille du jeune homme. Ce courage de la *parrêsia* est donc reconnu du courage militaire d'Alexandre. *«Le courage admire le courage et la parrêsia est la chose du monde la plus agréable, tandis que les autres estiment au contraire la flatterie et le mensonge. Et ces derniers écoutent volontiers ceux qui leur parlent pour leur plaire, tandis que les premiers, les courageux, n'écoutent que les gens qui ont souci de la vérité».*[723] Diogène provoque volontairement la colère d'Alexandre et puis lui dit: *«maintenant, tue-moi, mais tu dois savoir que, si tu me tues, personne d'autre ne te dira la vérité».*

Foucault fait une comparaison entre la *parrêsia* socratique et celle de Diogène, en disant que tandis que Socrate, dans son ironie, feignait d'être aussi ignorant que son interlocuteur, de sorte que celui-ci n'avait pas de honte de montrer sa propre ignorance. Diogène, lui, utilise la ruse, car au moment où son interlocuteur s'emporte, il dit quelque chose d'aimable ou qui paraît aimable pour son interlocuteur; dire par exemple à Alexandre qu'il est un bâtard et utiliser après l'explication de «fils de Zeus». Contrairement au dialogue socratique qui va par une voie sinueuse d'une connaissance ignorante à la connaissance de l'ignorance, le dialogue cynique ressemble, lui, à un combat, une guerre, avec des pics de grande agressivité et quelques échanges aimables, qui jouent parfois comme des pièges pour l'interlocuteur. Dans ce dialogue, nous dit Foucault, il y a un combat entre deux types de pouvoir, **le pouvoir politique et le pouvoir de la vérité.** Malgré ce danger permanent, le parrèsiaste l'accepte en affrontant ce danger du début à la fin. Le but étant de *«conduire l'interlocuteur à une certaine vérité, de lui faire découvrir la vérité, il le conduit à internaliser ce genre de combat et à combattre à l'intérieur de lui-même, contre ses propres défauts, ses désirs et à devenir à l'égard de lui-même ce que Diogène a été à son égard*».[724]Cette notion de combat parrèsiastique, dans sa forme cynique, nous dit Foucault, est un moyen de rendre quelqu'un capable de mener une guerre spirituelle contre lui-même, sans aucune référence théorique à une doctrine philosophique.

Enfin, la *parrêsia* dans le cadre des relations individuelles, personnelles et Foucault prend l'exemple de Plutarque, dans ses *œuvres morales*, dont un traité in-

723 Dion Chrysostome, quatrième discours; sur la royauté, 14-15,p.204.

724 Foucault, ibid.p.247.

titulé *les moyens de distinguer le flatteur d'avec l'ami*. Pour répondre à sa question du besoin d'un ami qui joue le rôle de parrèsiaste, Plutarque avance la relation que nous entretenons avec nous-mêmes, comme une relation d'amour de soi de *philautia*[725], qui est une illusion permanente sur ce que nous sommes réellement, sur nous-mêmes, de sorte que **le premier flatteur contre lequel nous devons lutter, que nous devons combattre, c'est nous-mêmes**. Nous sommes notre propre flatteur et c'est pour rompre ce type de relation que nous entretenons spontanément avec nous-mêmes, c'est pour nous débarrasser de cette *philautia* que nous avons besoin d'un parrèsiaste. C'est d'ailleurs à cause de cette *philautia* que nous avons du mal à nous identifier un parrèsiaste. Ce texte va donc identifier les critères indispensables qui nous rendent capables de découvrir le vrai parrèsiaste dont nous avons besoin pour nous débarrasser de notre *philautia*. Le premier critère pour Plutarque est la conformité entre ce que dit le parrèsiaste et la manière dont il se conduit.Le deuxième, c'est la permanence, la continuité, la stabilité, la constance du parrèsiaste, la constance de ses choix, ses opinions et ses pensées.

Ainsi, le thème de l'illusion sur soi chez Plutarque, nous dit Foucault est bien différent du thème socratique ou platonicien de l'ignorance de notre propre ignorance; **c'est le fait que nous ne sommes pas capables, non seulement de savoir que nous ne savons rien, mais de savoir exactement ce que nous sommes**. Par conséquent, détruire l'illusion sur soi et acquérir et conserver la constance d'esprit sont deux conduites éthiques, morales qui sont liées l'une à l'autre. **L'illusion sur soi nous rend incapable de savoir ce que nous sommes, alors que si on est capable de saisir exactement ce que nous sommes,, rien ne peut nous affecter**. Or, dépendre de quelque chose d'autre, nous oblige à nous diriger vers plein d'autres choses et nous ne serons jamais en mesure d'être nous-mêmes. S'illusionner sur soi-même et être affecté par le monde extérieur ont pris une grande importance dans la tradition chrétienne, nous dit Foucault.

Dans la spiritualité chrétienne primitive, Satan est toujours représenté comme l'agent de la *philautia*, de l'indulgence à l'égard de soi, de l'illusion sur soi, opposées à la renonciation à soi, il est aussi cette mobilité de l'esprit qui s'oppose à la constance. Ainsi, fixer son esprit sur Dieu est un moyen de renoncer à soi et de détruire toute espèce d'illusion sur soi, c'est aussi un moyen d'acquérir une

725 Amour de soi.

constance éthique et ontologique. Cette *philautia* est aussi pour Galien, nous dit Foucault, à l'origine de toutes les illusions sur soi, à une différence près, c'est que chez Galien, le parrèsiaste n'a pas besoin d'être un ami, à la différence de Plutarque et Sénèque.

Dans la tradition pythagoricienne, nous dit Foucault, les pythagoriciens doivent procéder à un examen qui consiste à remémorer les fautes qu'ils avaient commises dans la journée, des fautes contre les règles de conduite, qui étaient très strictes à cette époque. L'objectif de cet examen était de purifier l'âme, car pendant le sommeil, l'esprit pouvait entrer en contact avec la divinité, à travers les rêves, et l'on devait conserver son âme aussi pure que possible pour faire de beaux rêves et entrer en contact avec les divinités bienveillantes.

Dans De *la Tranquillité de l'âme* de Sénèque, Foucault relève aussi le thème de la constance, du latin *tranquillitas* et du grec *euthumia*,qui désigne un état de stabilité, de constance de l'esprit et que dans cet état, le soi ne dépend en aucune façon d'événements extérieurs et d'incitations internes qui seraient susceptibles de provoquer un mouvement involontaire dans l'esprit. *Tranquillitas* indique alors aussi une souveraineté et indépendance et désigne un certain sentiment de plaisir qui a sa source dans le principe de souveraineté, de cette possession de soi par soi-même. Quand Serenus demande une consultation morale auprès de Sénèque afin de l'aider dans sa conduite, il s'agit d'un examen de soi, un moment très important dans la vie, car chacun a besoin de cette intervention de la philosophie:

> *En m'observant attentivement, j'ai découvert en moi, Sénèque, certains défauts très apparents et que je pouvais toucher du doigt, d'autres qui se dissimulent dans des régions profondes, d'autres enfin qui ne sont pas continuels, mais reparaissent seulement par intervalles. Je n'hésite pas à dire que ces derniers sont les plus désagréables de tous. Ils font penser à ces ennemis qui rôdent autour de vous pour vous assaillir au moment propice et avec qui l'on ne sait jamais si l'on doit être sur le pied de guerre ou si l'on peut compter sur une période de paix. Cependant, la disposition où je me surprends le plus souvent (car pourquoi ne me confesserais-je pas à toi comme à un médecin?), c'est de n'être ni franchement délivré de mes craintes et de mes répugnances d'autrefois, ni derechef sous leur empire. Si l'état dans lequel je suis n'est pas le pire qui puisse être, c'est en tout cas le plus lamentable et le plus bizarre: je ne suis ni malade ni bien portant.*[726]

726 Sénèque, D*e la tranquillité de l'âme,* I,1-2, op.cit,p.71.

L'aveu de Serenus , nous dit Foucault, n'est pas un aveu de fautes secrètes ou de désirs honteux, mais il s'agit d'une présentation générale de lui-même et puis d'une présentation de son attitude dans différents domaines de son activité et de sa vie. Un état d'inconfort et de malaise décrit, comparé à la situation d'un bateau qui n'avance plus. Il voit de son bateau le spectre de la vérité, mais il est incapable de l'acquérir ou de la posséder. **L'immobilité décrite comme un malaise s'explique peut-être par une mobilité perpétuelle de son état**. Foucault nous dit que cet état de dynamique est bien différent de la dynamique freudienne de l'âme, définie par un conflit entre deux forces au sein de l'appareil de l'esprit, la *psuchê*.

Dans cette dynamique décrite par Serenus, le mouvement de l'esprit tend vers la vérité, la constance, l'immobilité et la terre ferme est ce mouvement d'oscillation qui l'empêche d'avancer. La suite du discours de Serenus est organisée en apparence autour de plein de détails concernant les goûts et les choix de Serenus, mais en réalité, de tous ces détails, il ressort une structure autour d'une première partie consacrée aux relations de Serenus à la richesse et aux biens qu'il possède, vie privée, vie domestique, etc.

La seconde partie est consacrée aux relations de Serenus à la vie publique et à la carrière politique. Et la troisième partie concerne son activité littéraire, ses discours, etc. Foucault résume ces parties en trois grands domaines d'activité; vie privée et domestique, vie publique et immortalité. Malgré l'apparence d'une vie équilibrée, Serenus fait chaque fois des objections, car chaque fois il expose une opposition entre une pratique , un usage de la liberté, qui est plutôt satisfaisant et une certaine instabilité et inconstance de l'âme. Autrement dit, ajoute Foucault, Serenus connaît les règles, il est capable de les mettre en œuvre,il lui plaît de le faire, mais il sent que ces règles ne sont pas encore pour lui une matrice permanente de conduite, de ses sentiments, de ses plaisirs. Ce qui lui manque c'est cette *tranquillitas* ou cette constance qui *«conduisent à la permanence de la structure éthique, à la complète souveraineté sur lui-même et à ce genre de plaisir qui n'a pas d'autres sources que lui-même*».[727]

> Mais comment pouvons-nous accepter dans notre esprit toutes ces représentations qui nous troublent et nous secouent? Comment pouvons-nous exclure et expulser ces représentations? Comment pouvons-nous faire la discrimination

727 Foucault, ibid.p.284.

dans notre conscience, dans notre esprit, entre les représentations que nous pouvons contrôler et celles qui sont dangereuses pour notre contrôle de nous-mêmes?

Foucault va chercher la réponse du côté d'Épictète qui nous prescrit déjà une attitude de surveillance permanente à l'égard des représentations susceptibles de pénétrer dans notre pensée. Épictète résume cette attitude de surveillance en deux métaphores: la première est celle du **veilleur de nuit** qui n'admet personne dans la maison ou dans la ville sans vérifier son identité. La deuxième est la **métaphore du changeur,** qui vérifie l'authenticité d'une monnaie, celui que les grecs appelaient *argurgnômôn*, qui, quand une pièce de monnaie lui est présentée, l'examine, la soupèse, vérifie le métal de l'effigie. **Cet exercice a pour but de libérer l'esprit de toute espèce de représentation qui pourrait être dangereuse, si elle représente quelque chose qui n'est pas sous notre souveraineté.** C'est une 'purification' de l'esprit de ces représentations dangereuses qui ne dépendent pas de nous. Cette purification concerne la question de la souveraineté, l'idée de la maîtrise de soi. Épictète veut que nous établissions un monde de représentations où rien ne puisse s'introduire qui ne soit sous la souveraineté de notre volonté.

Dans cet exercice de *parrêsia*, nous dit Foucault, le maître doit toujours faire usage de *parrêsia*, c'est-à-dire de franchise et de franc-parler avec le disciple pour l'aider à prendre conscience de ses fautes et de son ignorance. Mais le disciple doit aussi prendre conscience de la vérité au sujet de lui-même et il doit se dire la vérité à lui-même. Il doit se mettre à l'épreuve et vérifier qu'il est capable de faire ce qu'il veut faire. La vérité sur le disciple doit donc émerger des relations personnelles qu'il établit avec lui-même. Ensuite, pour Foucault, on ne doit pas se contenter du principe général *'connais-toi toi-même*' pour analyser ces relations personnelles. Ces relations à soi-même sont intégrées à des techniques très précises qui prennent la forme d'exercices spirituels, certains portent sur les actions, d'autres sur l'état d'équilibre de l'âme, d'autres sur le flux des représentations, etc. Foucault ajoute que dans tous ces exercices est présente la relation à la vérité et à certains principes rationnels. Dans ces exercices, «*la vérité de soi n'est rien d'autre que les relations du soi à la vérité, ce n'est pas une vérité purement théorique, c'est un ensemble de principes rationnels qui, d'un côté, sont fondés sur certaines assertions générales sur le*

monde, la vie humaine, la liberté, la nécessité, le bonheur, etc., et de l'autre côté, nous fournissent des règles pour notre propre conduite». La question reformulée par Foucault est alors la suivante:

Sommes-nous assez familiarisés avec ces principes, sont-ils suffisamment efficaces dans notre esprit pour devenir de véritables règles pour notre conduite de tous les jours?

Le problème de la mémoire, ajoute Foucault, *«est au coeur de ces techniques, mais sous la forme d'une tentative de nous souvenir de ce que nous avons fait, ou pensé, ou ressenti; et cette tentative de nous souvenir de ce que nous avons fait, pensé ou ressenti n'est qu'un moyen, une façon de réactiver ces principes et de les rendre aussi permanents, aussi effectifs que possibles dans notre vie*»:

> *À l'évidence, ces principes relèvent de ce que nous pourrions appeler une «esthétique de soi». On ne doit pas se trouver à l'égard de soi-même, dans la position, dans le rôle, dans la situation d'un juge, qui prononce sa propre culpabilité; on doit se trouver, à l'égard de soi-même, dans le rôle d'une position qu'il est technicien, d'un artisan, d'un artiste qui, de temps en temps, arrête de travailler, examine ce qu'il est en train de faire, se remémore les règles de son art et compare ces règles avec ce qu'il fait maintenant. Et cette métaphore de l'artiste qui arrête de temps en temps de travailler, prend du champ, examine ce qu'il est en train de faire et le compare avec les règles.*[728]

Ce travail de Foucault sur la *parrêsia* nous permet ainsi, comme il le dit lui-même une problématisation de l'idée de la vérité qui est toujours la nôtre:

> *Comment s'assurer qu'un raisonnement, qu'un énoncé est vrai? Et en quoi est-il important pour les individus, pour la communauté, pour la cité, pour la société de dire la vérité, de disposer de gens qui disent la vérité et d'identifier ceux qui sont capables de dire la vérité? La première question concerne la tradition de l'analytique de la vérité et la deuxième question concerne la tradition critique de la philosophie dans notre société.*[729]

Ainsi, comme le rappelle Frédéric Gros dans son introduction à ce livre comportant les conférences de Foucault autour de la *parrêsia*, cette prise de parole provocatrice, ne trouve pas son prolongement naturel dans un effort d'écriture qui rassemblerait la teneur de vérité dans un texte fermé, définitif. Mais cette *parrêsia* telle qu'elle est présentée par Foucault, trouve sa pierre de touche dans une 'vraie vie', qui *«démystifie, moque , déréalise les discours abstraits et*

728 Foucault, ibid.p.295-296.

729 Foucault a traité cette question des deux traditions dans son texte de la critique de *l'Aufklärung*.

les livres lointains. La vraie vie est bien autre chose qu'une existence contemplative, théorétique, et la philosophie autre chose qu'un système de connaissances. ***La parrêsia se détermine donc moins directement comme tâche de dire ce qu'on croit être vrai que de faire voir la vérité dans sa propre vie***»[730].

Penser par soi-même et avoir le courage d'un jugement critique autonome, c'est la leçon des lumières, résumées dans le *aude sapere* ou 'aie le courage de te servir de ton propre entendement', le tissage de ce nœud serré entre vérité, liberté, courage et subjectivité définissait déjà largement la parole parrèsiastique. La philosophie, nous dit Frédéric Gros, trouve alors chez Foucault, depuis la clarté grecque jusqu'aux' lumières' modernes, quelque chose comme une détermination métahistorique dans cette fonction critique qui refuse de dissocier les questions du gouvernement de soi, du gouvernement des autres et du dire vrai.

Qu'en est-il alors de l'amitié, comme possibilité de contre-conduite qui peut toujours aussi être conjuguée au présent?

VI- 4- L'amitié

L'objet principal de la politique est de créer l'amitié entre les membres de la cité. [731]

À la fin de son *Discours*, La Boétie suggère l'amitié comme une alternative, comme une brèche pour lutter contre la tyrannie. Il nous prévient cependant de l'inutilité de vouloir être ami avec le tyran, car l'amitié ne fait pas partie de son univers, elle n'existe qu'entre «gens bien» et ce qui convient à cette relation avec le tyran ou ses suiveurs c'est juste une «complicité», une relation d'intérêts qui n'empêche pas le tyran d'achever tous ceux qui lui ont rendu service:

> *Certainement le tyran n'aime jamais, et n'est jamais aimé. L'amitié est un nom sacré, une chose sainte. Elle n'existe qu'entre gens de bien. Elle naît d'une mutuelle estime et s'entretient moins par les bienfaits que par l'honnêteté. Ce qui rend un ami sûr de l'autre, c'est la connaissance de son intégrité. Il en a pour garants son bon naturel, sa fidélité, sa constance. Il ne peut y avoir d'amitié là où se trouvent la cruauté, la déloyau-*

730 Introduction de Frédéric Gros à la parrêsia, Foucault, p.16-17.éd.Vrin, 2016.

731 Aristote.

té, l'injustice. Entre méchants, lorsqu'ils s'assemblent, c'est un complot et non une société. Ils ne s'aiment pas mais se craignent. Ils ne sont pas amis, mais complices. [732]

Cette «mutuelle estime» basée sur l'honnêteté, l'intégrité, le bon naturel, la constance et la fidélité, bien qu'elle puisse exister entre les 'gens de bien', doit être complètement bannie du registre du tyran qui ne remplit aucune condition nécessaire à l'émergence de ce 'nom sacré' et cette 'chose sainte'. L'amitié, ce sentiment inexplicable et inéluctable, disait Montaigne, en évoquant justement son amitié avec La Boétie; «*parce que c'était lui, parce que c'était moi»*, elle est la philanthropie des grecs et Aristote ne cessait de répéter que *«celui qui a beaucoup d'amis n'a pas d'amis»*. Cette relation saine entre deux personnes ou deux sociétés ou encore deux pays ou deux cultures ou plusieurs, cette relation entre hommes est universelle et pourrait donc fonctionner aujourd'hui comme une alternative, une brèche d'apaisement entre les peuples. Et lorsque La Boétie nous parle du tyran et de son cercle, il nous avertit de nous méfier de cette «dangereuse amitié» avec le tyran, qui ne l'est pas, mais il s'agit d'une simple complicité qui s'achève lors de la fin d'une mission ou lors d'un partage du butin:

Quand bien même cela ne serait pas, il serait difficile de trouver chez un tyran un amour sûr, parce qu'étant au-dessus de tous et n'ayant pas de pairs, il est déjà au-delà des bornes de l'amitié. Celle-ci fleurit dans l'égalité, dont la marche est toujours égale et ne peut jamais clocher. Voilà pourquoi il y a bien, comme on le dit, une espèce de bonne foi parmi les voleurs lors du partage du butin, parce qu'alors ils y sont tous pairs et compagnons. S'ils ne s'aiment pas, du moins se craignent-ils. Ils ne veulent pas amoindrir leur force en se désunissant. [733]

Mais ces «misérables», comme il les décrit, ces «favoris du tyran» et malgré le danger et le risque qu'ils connaissent, ils ne cessent de s'approcher de leur tyran et de lui faire confiance et ils n'adoptent jamais la ruse du renard de la fable d'Ésope, reprise par La Fontaine et qui résume cet appel à la méfiance du tyran lancé par La Boétie:

Mais les favoris d'un tyran ne peuvent jamais compter sur lui parce qu'ils lui ont eux-mêmes appris qu'il peut tout, qu'aucun droit ni devoir ne l'oblige, qu'il est habitué à n'avoir pour raison que sa volonté, qu'il n'a pas d'égal et qu'il est le maître de tous. N'est-il pas déplorable que, malgré tant d'exemples éclatants, sachant le danger si pré-

732 La Boétie, *Discours de la servitude Volontaire*, édition numérique www.singulier.eu, p.18.

733 Ibid.

> *sent, personne ne veuille tirer leçon des misères d'autrui et que tant de gens s'approchent encore si volontiers des tyrans ? Qu'il ne s'en trouve pas un pour avoir la prudence et le courage de leur dire, comme le renard de la fable au lion qui faisait le malade : « J'irais volontiers te rendre visite dans ta tanière ; mais je vois assez de traces de bêtes qui y entrent ; quant à celles qui en sortent, je n'en vois aucune».*[734]

Même si La Boétie bannit l'amitié du registre et de l'espace du tyran, il la considère comme une relation «sacrée» et «noble» qui se base essentiellement sur des valeurs sûres et saines. Cette amitié a toujours été un symbole d'altérité et des relations entre les peuples et les nations et il existe toute une littérature qui met ses manifestations en lumière et les diversifie pour une possibilité de réconcilier les peuples même pendant les guerres. Souvent on la lit dans les romans comme une tentative de rapprochement entre l'occident et l'orient, et ce, pendant même les périodes les plus cruciales. Ou encore pendant une époque où certains occidentaux, se considérant civilisés et supérieurs, traitent d'autres peuples de barbares et Montaigne donne une bonne leçon à travers ces «coches» qui viennent visiter le palais français en sa présence et donnent une bonne leçon à son peuple. Dans les *Lettres Persanes* et *Candide*, c'est dans le regard neuf de l'autre que se lit cette «amitié». La relation épistolaire entre Uzbek et Rica devient par la même une amitié sincère où on dit tout sur tout le monde, on balance les atrocités des deux côtés tout en critiquant, chacun, ses propres habitudes et croyances. Quant au vieillard turc qui reçoit Candide et Cacambo, il leur fait signe de toute l'hospitalité orientale et de cette ouverture apte à tisser des relations d'échange et d'amitié sincères, et constitue l'idéal même de Voltaire dans la construction de sa cité humaine utopique.

Mais l'amitié ne date pas seulement de la période dite de la Renaissance et des Lumières et à la découverte de nouveaux mondes et de nouvelles civilisations par rapport à l'occident, elle existe déjà depuis les premiers pas de l'Homme dans son existence avec autrui, quand les menaces et les dangers d'extinction de l'humanité ont incité les hommes primitifs à se réunir et à se rapprocher, non sans méfiance au début pour combattre ces menaces et survivre ensemble. Des regards, des échanges de gestes et de bruits ont ainsi commencé à rapprocher les hommes, outre les intérêts de la reproduction pour la continuité de l'espèce, de la vie, plusieurs autres relations entre individus ont été décou-

734 Ibid.

vertes à travers des signes dans les grottes et qui témoignent que ce lien fort a toujours existé et sublimé les relations entre les hommes.

Dans son dialogue avec Glaucon (Livre V, *La République* de Platon), Socrate, après avoir expliqué les critères et les conditions pour le vivre ensemble dans une même cité, il évoque les relations avec l'ennemi, lors des guerres et il insiste sur les comportements des guerriers et des citoyens pendant la discorde. Si les grecs et les barbares guerroient, dit-il, on dit qu'ils sont ennemis par nature, mais si cette guerre concerne les grecs entre eux, on dit qu'ils sont amis par nature. Et dans ce cas ils nous évoque la conduite qui consiste à *«ramener doucement à la raison, sans infliger le châtiment, l'esclavage et la ruine*», car *«étant des amis qui corrigent et non des ennemis*». Et logiquement Glaucon déduit du raisonnement de Socrate: *«je reconnais avec toi que nos citoyens doivent ainsi se comporter à l'égard de leurs adversaires, et traiter les barbares comme les grecs se traitent maintenant entre eux»*, Socrate ajoute qu'il faut aussi une loi interdisant aux gardiens de dévaster les terres et d'incendier les maisons. Cette conduite que Socrate exige, même pendant des situations de crise très délicates, rappelle quelque chose de l'ordre d'une attitude de paix, tendre la main et ramener à la raison, sans violence, c'est le début de toute empathie qui est une condition nécessaire à l'altérité et plus tard à l'amitié. Toutefois, il ne faut pas voir dans cette amitié toutes les caractéristiques qui existent par exemple entre deux individus, mais un dialogue et une ouverture pacifiques, qui peuvent nouer, à leur tour, les relations entre individus.

Nous avons vu que cette attitude de nouer des alliances, des amitiés entre les gens, va caractériser toute cette période. Cette main et voix tendues de Socrate vers Alcibiade pour le tirer de son ignorance et prendre soin de son âme avant de monter sur le trône serait peut-être aussi une tentative d'amitié avec lui, d'ailleurs Socrate utilise toujours l'expression: «cher ami», «vieil ami»:

> *Il ne s'agit pas de se décourager ou de se laisser aller, vieil ami (…) il s'agit plutôt d'examiner les choses ensemble.*[735]

Dans son souci de soi et des autres, le parrèsiaste Socrate tend donc cette main à Alcibiade, dans une tentative érotique pour prendre soin de son âme et la corriger, afin qu'il soit apte à gouverner les autres. Dans son insistance, Socrate

735 Platon, *Alcibiade*, éd, librairie générale française, 1998, p.89.

dépasse le simple cadre de la fonction d'un parrèsiaste, vers l'ami qui tente de 'soigner' et de 'prendre soin' de son âme sœur, car l'amitié, au moins chez les grecs, frôle le sentiment amoureux.

On trouve aussi cette attitude par exemple chez des princes et des rois, comme Alexandre Le Grand, qui, selon le récit restitué de sa vie politique, faisait tellement confiance à ses amis, ses militaires, qui étaient aussi ses confidents, qu'il ne les voyaient pas l'empoisonner à la fin de sa vie. On peut même remonter à l'histoire de Cléopâtre, dont la servante tellement proche, décidait selon la légende de mourir en se suicidant avec sa maîtresse, etc.

Depuis au moins le IX ès, il existe aussi toute une tradition littéraire et philosophique arabo-musulmane qui évoquait l'amitié et nous donnait des exemples d'amitiés nouées entre poètes et princes ou encore des conceptions de l'amitié et de l'amour. Nous nous rappelons de cette relation d'amitié forte qui a lié le grand poète Al-Mûtanabbi[736] avec l'émir Sayf-al-Dawla[737] et comment le poète a vécu la trahison du prince, l'abandonnant à la fin de leur relation:

> *Pourquoi ai-je caché un amour[738] qui a guéri mon corps*
>
> *et des nations prétendent aimer Sayf-al-Dawla.*

Ou des traités comme celui d'Al-Jahiz[739], *Fil Ishq wa-al-Nissa* ou *de la passion et des femmes* ou celui d'Ibn Hazm[740] très connu et traduit en plusieurs langues, *Tawq-al-hamama* ou *le collier de la colombe*, dans lequel il développe toute une théorie de l'amour et de l'érotisme, qui va influencer, paraît-il, les troubadours et la poésie lyrique du XII et XIII ès. Il écrit que «*l'amour est aussi vital que la respiration, une conjonction des diverses parties des âmes, parties qui sont divisées entre les diverses créatures, conjonction qui s'opère dans leur*

736 Grand poète arabe (915, 965).

737 Le fondateur de l'Émirat chiite d'Alep (916-967, après J.C)

738 l'amour du prince: «*mali aktoumou hobban kad bara jassadi we taddai houbou Sayf al-Dawla al-oumamou*». je traduis.

739 Écrivain, encyclopédiste, penseur, polygraphe arabe (776-868 après J.C), son œuvre la plus connue: Al-*Boukhala*, *les Avares.*

740 Ibn Hazm Al-Anadaloussi, poète, juriste, historie, philosophe(994-1064 après J.C).

élément originel le plus haut»[741]. C'est quelque chose qui se trouve dans l'âme elle-même, c'est un état de complaisance spirituelle, de fusion des âmes. Les affinités et la sublimation de l'amour font ici écho à l'amour platonicien (*le Banquet)*. Dans ces définitions antiques et anciennes de l'amour, on trouve souvent un rapprochement des termes propres à l'amour et à l'amitié; la constellation des âmes, la sphère sublime, le désir inexplicable, une entente mutuelle, et une complicité sincère, etc. Ibn Arabi reprend aussi à sa façon la conception de l'amour dans son *Traité*, dans lequel, il évoque aussi à maintes reprises cette relation d'amitié qui est confondue, qui se trouve déjà enracinée dans une relation d'amour. Lui-même a vécu une expérience amoureuse qui a donné naissance à de très beaux poèmes, ce qui prouve que la pratique soufie n'est pas vraiment fermée à l'amour et à l'amitié, car dans tous les cas, il s'agit de guérir les âmes et sublimer les désirs corporels ou charnels.

Mais comment donc envisager l'amitié, un autre visage de l'amour, comme alternative, comme une brèche ou une 'contre-conduite' pour réunir, dans une tentative de réconciliations, les subjectivités qui ne cessent de se diviser et d'entrer en conflit les unes avec les autres? Comment sublimer le différend qui scinde les normes en un dépassement de ce qui les divise, tout en proposant l'amitié, comme une relation qui surpasse les contiguïtés de l'amour-sexe, afin que cesse un discours récurrent qui discrimine les dits «anormaux»?

L'amitié peut donc être envisagée comme une alternative pour poursuivre à nourrir ce qui reste de sain dans les relations humaines. Car ce qu'elle apporte de plus que l'amour, c'est qu'elle n'est pas conditionnée par le choix du sexe pour qu'elle soit conforme à une grille de norme, elle peut exister entre deux ou plusieurs êtres humains, sans aucun heurt des consciences morales rigides. d'autant plus que Foucault propose l'amitié pour dépasser la contiguïté du rapprochement des homosexuels. Avant tout, ces deux individus ont une relation humaine(amour, amitié) et il ne s'agit pas d'une tendance sexuelle dans le choix de son partenaire.

L'amitié peut aussi combler ce vide laissé par les relations intéressées, matérielles, individuelles ou autres, car nous voyons bien que ces relations superficielles ne cessent de fausser l'altérité et de créer des individus méfiants et jaloux qui s'entrecraignent, car ils ne se connaissent pas réellement. Or, être ami

741 Ibn Hazm, *le collier de la colombe,* p.13.

avec l'autre, c'est lui tendre la main et ne pas le craindre comme un danger permanent, ce qui oblige l'installation d'une relation de confiance, qui est la base de toute relation humaine. Ces relations creuses entre les individus ne cessent de les plonger dans un monde univoque où ils ne voient que leurs propres reflets et parfois ils ne se reconnaissent même pas, offusqués par leurs propres visages jusqu'à la nausée, à l'image de cet être narcissique de Jean De La Fontaine, qui, découvrant la laideur de son propre visage, il finissait par accuser tous les miroirs d'être truqués et inauthentiques. C'est parce que ces miroirs sont «l*es peintres légitimes de nos propres défauts»* et à force de s'auto-regarder, l'homme finit par s'auto-détester. L'ami est donc ce miroir authentique qui nous communique nos propres défauts et nous oblige à les affronter, car contrairement au miroir statique, il n'est pas sourd et nous rend notre regard en le projetant sur le sien.

l'amitié permet aussi un apaisement entre les peuples et les nations et peut conduire à des processus de paix à travers des dialogues entre les différentes parties.

Même si la conception de l'amitié de Zarathoustra nous laisse vigilants quant à l'amitié, car il ne voit en l'ami ni 'son prochain', ni son 'alter ego', mais cet être lointain qui me pousse à me dépasser, à dépasser ma condition humaine trop humaine. L'amitié est ainsi cette amitié tendue vers l'éclosion du surhumain, et il faut toujours voir en l'ami, son ennemi:

> *Sois au moins mon ennemi ! » – ainsi parle le respect véritable, celui qui n'ose pas solliciter l'amitié. Si l'on veut avoir un ami il faut aussi vouloir faire la guerre pour lui : et pour la guerre, il faut pouvoir être ennemi.*[742]

C'est que pour Nietzsche, il faut honorer l'ennemi dans l'ami et dans son ami, on doit voir son meilleur ennemi. C'est aussi en luttant contre lui qu'on peut être plus proche de son coeur. De la même façon, il ne faut pas se dévoiler à l'ami, car il risque de nous envoyer au diable:

> *Tu ne saurais assez bien t'habiller pour ton ami : car tu dois lui être une flèche et un désir du Surhomme.* [743]

742 f.Nietzsche, *Zarathoustra*, p.83-84-.version numérique.

743 Ibid.p.84.

Par conséquent, le visage de ton ami est ton propre visage dans un miroir grossier et imparfait, disait Zarathoustra:

> *As-tu déjà vu dormir ton ami ? Ne t'es-tu pas effrayé de l'air qu'il avait ? Oh ! mon ami, l'homme est quelque chose qui doit être surmonté. L'ami doit être passé maître dans la divination et dans le silence : tu ne dois pas vouloir tout voir. Ton rêve doit te révéler ce que fait ton ami quand il est éveillé.* [744]

La compassion avec l'ami doit se cacher sous une rude enveloppe et tu y laisses une dent pour une compassion pleine de finesses et de douceurs. Par contre, si tu es un esclave, tu ne peux pas être un ami et si tu es tyran, tu ne peux pas avoir d'amis. On doit déjà se libérer de ses propres chaînes avant de délivrer ou de sauver les autres. On ne peut donc parler d'amitié dans une relation de soumission, car, l'amitié ne peut pas exister dans la domination et la tyrannie. Pourtant Zarathoustra ne fait à la fin de son discours qu'accuser amèrement les hommes de leur incapacité d'entretenir cette relation d'amitié:

> *Mais, dites-moi, vous autres hommes, lequel d'entre vous est donc capable d'amitié ? Malédiction sur votre pauvreté et votre avarice de l'âme, ô hommes ! Ce que vous donnez à vos amis, je veux le donner même à mes ennemis, sans en devenir plus pauvre. Il y a de la camaraderie : qu'il y ait de l'amitié !* [745]

C'est ce que résume Zarathoustra sous forme d'enseignement:

> *Je ne vous enseigne pas le prochain, mais l'ami. Que l'ami vous soit la fête de la terre et un pressentiment du Surhomme. Je vous enseigne l'ami et son cœur débordant. Mais il faut savoir être tel une éponge, quand on veut être aimé par des cœurs débordants. (...)*
>
> *Je vous enseigne l'ami qui porte en lui un monde achevé, l'écorce du bien, – l'ami créateur qui a toujours un monde achevé à offrir. Et de même que pour lui le monde s'est déroulé, il s'enroule de nouveau, tel le devenir du bien par le mal, du but par le hasard ?*[746]

L'amitié, en dépit de la méfiance et des relations intéressées qui s'installent aujourd'hui dans nos sociétés, peut toujours fonctionner comme une possibilité de réunir les Hommes, car elle est la seule capable d'installer paix et harmonie entre individus, peuples et nations.

744 Ibid.

745 Ibid.p.85-86.

746 Ibid.p.92.

VI-5-Une paix perpétuelle, une intelligibilité harmonieuse

«Sois coran en toi-même» Ibn Arabi.

L'état de paix n'est pas un état de nature, lequel est au contraire un état de guerre, c'est pourquoi il faut que l'état de paix soit institué.[747]

Deux attributs de la religion se sont éclipsées et ont laissé la place à une visée politique: la visée civilisationnelle et la visée culturelle de l'islam. La raison principale de cette extinction, une réactivation du feuilleton historique de la guerre sainte. Les acteurs n'ont fait qu'arracher ce feuilleton à son temps antérieur pour lui donner une résonance au présent et dans l'espace actuel. Or, tous les facteurs externes et internes, animés par cette visée culturelle et civilisationnelle résistent à ce déracinement et à cette volonté de redonner naissance ou plutôt de faire renaître de ses cendres cette notion périmée de 'guerre sainte' ou de 'jihad' qui n'a aucun lieu d'être aujourd'hui. Mais sans aucune surprise et face à ces résistances, les acteurs de cette guerre sainte vont chercher leurs arguments et leur légitimité dans certaines interprétations dogmatiques qui, lors du ralenti civilisationnel, vont puiser dans cette doctrine défensive afin de mobiliser les énergies pour faire face à la dominance des autres.

C'est à partir de là que ces intégristes réussissent à confirmer l'idée d'un islam violent, de nature belliqueux, hégémonique et conquérant politiquement. Face à un rapport de force défavorable, ces acteurs de la guerre sainte ne renoncent pas et transforment cette infériorité en des actes redoutables, se servant des êtres humains devenant des projectiles prêts à exploser et à semer la terreur, pour s'imposer, pour exister. Ils s'anéantissent pour mieux exister.

Ainsi, pour lutter contre ces phénomènes fanatiques, il faudrait peut-être comprendre la complexité de l'islam à travers ses instances culture-civilisation et ne pas le réduire à cette vocation politique et guerrière. L'historien Ibn Khaldûn (XIV ès) voit par exemple en ce balancement entre civilisation et barbarie le moteur qui fait tourner la roue de l'histoire dans les territoires de l'islam, à travers la succession des États et des dynasties. Il a même élaboré une vision cyclique de l'histoire, une sorte d'éternel retour; la civilisation des cités est desti-

747 Kant.

née à périr, elle finira par rejoindre la barbarie, des forces vives, à l'énergie guerrière intacte, émanant de la territorialité nomade et tribale, harcèlent, puis investissent les cités et les détruisent; ensuite, ces nouveaux venus, qui commencent leur ascension par un acte barbare, s'installent sur les décombres de ceux qu'ils viennent d'anéantir. Peu à peu, ils se mettent à rebâtir, ils se civilisent et grandissent avec ce qu'ils construisent pour finir à leur tour par dépérir, avant d'être évacués par de nouveaux venus, commençant barbares, grandissant civilisés, dépérissant décadents. Ainsi, sont-ils appelés à parcourir les mêmes étapes dans une succession sans fin et irrévocable.[748]

VI-6-Remémoration/Réactivation d'un processus printanier qui a bien eu lieu

> *Le savoir acquis dans un pays étranger peut être une patrie et l'ignorance peut être un exil vécu dans son propre pays. Averroès.*

C'est aussi au moyen d'un triomphe architectural que la civilisation islamique, à son apogée, va pouvoir restituer les ruines de l'antiquité et les mettre en valeur à travers des vestiges glorieux se présentant aujourd'hui comme des chefs d'œuvre de ces temps passés (mosquées, minarets, dômes, bains, maisons, villas,etc.).Ce sont peut-être ces moments du triomphe de la civilisation islamique qui doivent jouer comme des catalyseurs pour orienter le présent de l'islam aujourd'hui. Ces moments du triomphe du passé doivent être repris au moment où l'arrêt était crucial et cruel, récupéré par l'instance politique de la religion et cet épisode de conflits et de guerre pour faire face à la dominance d'autres civilisations. Aujourd'hui, l'heure n'est plus à la résolution de cette situation supposée d'infériorité par des procédés de guerre agonisants mais par une reprise du triomphe civilisationnel qui a fait l'âge d'or de l'islam. La question de la foi doit demeurer de l'ordre personnel et intime et ne doit pas affecter l'instance civilisationnelle. Rien d'autre ne peut sauver l'avenir de l'islam aujourd'hui que cette réactivation du volet civilisation et qui a,lui, toutes ses raisons d'exister et même de se tenir l'égal, dans l'espace dialectique, d'autres civilisations.

De la même façon, l'œuvre philosophique doit reprendre les questionnements des philosophes de l'âge médiéval comme Avicenne, Averroès, Ibn Arabi et plein d'autres, même s'il ne faut pas nier que plusieurs travaux ont été faits dans ce sens et sont considérés aujourd'hui comme un bel héritage dans la ma-

748 Ibn Khaldûn, *le livre des exemples,* I, *autobiographie*, *Muqâddima*, traduit de l'arabe par A. Cheddadi, Paris, Gallimard, coll, bibliothèque de la pléiade, 2002. Cité par Abdelwahab Meddeb, dans Pari de civilisation, p.72.

tière. La *falsafa* doit par ailleurs prendre en considération les travaux de la philosophie analytique et critique qui ont été faits pendant cette période d'extinction de la *falsafa arabe* et ranimer les débats philosophiques entre orient et occident, qui a subi, à un certain moment de l'histoire, la dominance des uns et des autres. Mais le vrai débat philosophique doit se faire dans une atmosphère de compétitivité, non pas dans le but de dominer, mais dans le but d'échanger deux visions du monde différentes mais qui se croisent autour de l'humain, du monde et des essences propres à ce monde. Ibn Arabi a bien commencé un grand travail philosophique autour des essences, de l'homme, des planètes, inspiré du texte coranique, mais qui ne se limite pas à ces éléments sacrés du divin. Ses travaux peuvent être lus comme une sorte de réorganisation du sens du monde à partir d'une instance première qui explique tout, mais ils laissent aussi entendre qu'il y a toujours de l'espace pour émettre des hypothèses autres que celles liées à une cause première. Beaucoup d'éléments expliqués par Ibn Arabi trouvent leurs reflets dans des travaux de la science, comme l'organisation des planètes, des étoiles et cette grande question des trônes et des espaces propres à l'Homme.

C'est sans doute dans ce sens qu'on pourrait aujourd'hui faire exister le coran, comme un texte de référence qui explique certains phénomènes de la nature, de la causalité, sans forcément s'arrêter à la limite à ne pas franchir, car c'est justement dans cette limite à franchir que les choses commencent à prendre du sens. Nous l'avions déjà dit, le coran est un Texte bien écrit et on peut, par un travail stylistique et linguistique, creuser ses orientations, dans le but de le désacraliser et le réutiliser, au moins réutiliser les éléments pragmatiques qui conviennent à l'espace et au temps présents. En le désacralisant, il ne perdra en aucune façon sa valeur ou sa pertinence, bien au contraire, c'est une nouvelle voie qui sera ouverte et qui pourra peut-être mettre fin à ces interprétations désastreuses.

S'il est écrit dans une langue humaine, c'est que l'homme doit aussi le comprendre avec ses moyens propres, et de toute façon, son message réside dans son oralité première qu'on ne peut retrouver complètement dans la transcription écrite. Comme la Bible ou la Torah, le Coran doit figurer comme un héritage du passé, une trace écrite qui témoigne de la vie antérieure de l'homme, mais d'une vie qui se prolonge pour tous les croyants, caractérisée par la pré-

sence de Dieu, comme une instance première, qui explique le sens du monde. Mais sans négliger le travail de la philosophie et de la science à chercher la vérité ailleurs, armées par la logique et la raison, qui ont fait des progrès immenses, depuis l'avènement du divin.

Une étonnante liberté de pensée dans l'approche des croyances religieuses a bien eu lieu dans l'histoire de l'islam et a participé aux lumières des civilisations. Entre 750 et 1050, des penseurs ont bien privilégié la raison, un des critères des lumières occidentales tardives. Dans un échange intellectuel intense, nourri d'un passé riche de dialogues et de débats culturels et théologiques, Ibn-al-Muqaffa'(720-756) par exemple dans ses Fables *Kalila wa Dimna*, critique les religions et fait l'éloge de la raison, considérant que la morale est indépendante de la croyance et le *mulhid* (l'athée) peut être vertueux.

On peut rapprocher cette idée de l'oeuvre désintéressée de l'athée et qui constitue la vraie morale, de Kant. Pour Ibn-al-Muqaffa', peu de gens sont capables de justifier leur croyance et les principes dits provenant de la religion (comme ne pas tuer, ne pas voler, ne pas mentir,etc) proviennent de la morale; c'est en fait la morale qui est antérieure à la religion et non le contraire, puisqu'elle est liée directement à l'existence de l'homme, c'est aussi une idée de Kant dans sa *critique de la raison pratique*. Dans *L'Épître de l'amitié*, Ibn al-Muqaffa' fait une adresse politique au calife,suggérant que c'est au prince de soumettre le clerc et la loi doit être soustraite à la sphère religieuse pour être contrôlée par le pouvoir politique, mais comme il est impossible de faire l'économie de la religion, , il faudrait la subordonner à l'autorité du prince. C'est l'un des points liés à la laïcisation précoce de l'islam que nous avons déjà évoquée, qui lui aurait épargné tous les pièges du présent, s'il avait suivi cette même voie. Cette voie qui a été suivie autour des figures du prince et du pape ou du pasteur, dont nous avons traité une partie chez Michel Foucault et qui a donné naissance en occident au *Traité théologico-politique* de Spinoza, les *Discorsi* et *Le Prince* de Machiavel, *De la monarchie* de Dante, le *Léviathan* de Hobbes, etc. Comme le précise Abdelwahab Meddeb, dans son livre *Pari de civilisation*, malgré la différence des contextes, des enjeux et des visées, tous ces penseurs, à l'instar d'Ibn al-Muqaffa', questionnent la hiérarchie des deux pouvoirs, ils réclament soit l'autonomie du temporel et du spirituel, soit ils soumettent le second au premier.

Ibn al-Muqaffa' a aussi procédé à une critique profonde de certains fragments du coran, que ni la raison ni l'intuition ne peuvent concevoir. Il nous dit aussi que les anthropomorphismes appliqués à Dieu contredisent son invisibilité et son mystère. Il insiste aussi sur l'imposture des prophètes, dont l'une des manifestations serait le combat empressé du fondateur de l'islam pour conquérir le royaume terrestre. Il critique ainsi le monothéisme qui ne peut échapper au dualisme, en raison du mal et de sa présence dans le monde et au-dedans des hommes.[749]Cette idée d'une transcendance de Dieu se retirant du monde terrestre, laissant la pleine responsabilité à son calife[750](représentant, délégué) sur terre, l'homme et son libre arbitre pour gérer les affaires terrestres, par la raison, va être celle des Mu'tazilites au IX ès.

Ibn al-Warrâq[751] critique aussi l'islam et les autres religions, en montrant leurs contradictions et leurs invraisemblances après les avoir passées au crible de la raison; il parvient enfin à concevoir un monothéisme logique, qui excède les croyances établies et ne saurait être authentifié par elles (proche de l'idée déiste des lumières). Un autre philosophe et médecin, connu des latinistes par son nom Rhazès, il s'agit d'Abu Bakr Râzi(environ 854-925), affirme, que pour acquérir le savoir, le don divin de la raison suffit; nul besoin de croire en une Révélation particulière, porteuse de discordes, de disputes et de guerres. Les hommes ordinaires n'ont pas besoin de guidance divine, ils doivent penser par eux-mêmes, guidés par la seule voie de la raison. Il affirme même que l'horizon philosophique ne peut qu'être assombri par une croyance fondée sur des superstitions, des légendes, des contradictions auxquelles s'ajoute une ignorance doublée de dogmatisme. Il critique par la même le ritualisme, qui crée des maniaques obsédés par des impuretés imaginaires. Convaincu d'avoir amélioré le savoir qu'il a hérité de Galien et ayant une confiance en un progrès positif de l'homme, il a la certitude que les savants et les praticiens qui le suivront perfectionneront à leur tour la science et le savoir-faire qu'il leur léguera. Il pense

749 Abdelwahab Meddeb, *Pari de civilisation,* p.121-122, éd du Seuil, 2009.

750 Le sens premier utilisé dans le Coran est que l'homme est le calife de Dieu sur terre, c'est-à-dire, son représentant, son délégué, ce sens du calife n'était donc pas au début dans un usage institutionnel, mais comme un «héritage», l'homme est en quelque sorte, l'héritier légitime de Dieu sur terre.

751 Mort vers 861.

aussi que la vérité scientifique est provisoire, car sans cesse en devenir, destinée à un progrès sans fin.[752]

Ce ne sont bien sûr que quelques exemples de plein d'autres qui montrent bien que , malgré les apparences obscures qui rôdent autour de l'islam actuel, un avènement de renaissance et de lumières a bien eu lieu, outre cette volonté de laïcisation et de démocratisation qui a marqué certaines périodes islamiques.

La question qui s'impose alors: pourquoi cette chaîne a-t-elle été interrompue? Pourquoi la continuité a cédé la place à une rupture et pourquoi ces idées précoces n'ont pas réussi à illuminer l'imaginaire collectif?

Une des raison de cette retombée ou extinction des lumières semble s'expliquer par l'épisode politique de la religion qui a joué comme un rideau opaque pour voiler l'envers civilisationnel et procéder à une sorte de réforme purificatrice dans le but de refonder le pouvoir selon la vision que l'on se fait de son origine prophétique (Almoravides et almohades, comme exemple, XI et XII ès) et instaurer de nouveaux liens entre pensée et État, idéologie et pouvoir, théologie et politique. Les thèses rationalistes qui font alors l'éloge de la raison, de la liberté et des valeurs propres à l'individu vont alors être éradiquées en éradiquant ceux qui les portent, et la succession des dynasties pour prendre le pouvoir vont être plus virulentes les unes que les autres pour étouffer ces travaux sérieux et les remplacer par ceux des théologiens, les maîtres du Kalâm, qui vont suivre la voie dogmatique de la tradition religieuse.

L'idée même de la tolérance vis-à-vis d'autres religions monothéistes, répétée dans le coran et qui va donner lieu à des disputes théologiques qui sont même à l'origine des mouvements critiques va être citée comme une pratique très ouverte et abondante, qui manquera même à des siècles postérieurs. Nous avons même l'impression que cette période riche en mouvements rationnels a débuté avec l'avènement de l'islam et s'est éteinte avec la présentation définitive et close du texte coranique, comme si on voulait fermer les voies à la recherche et à la raison, tout en procédant à la transcription de l'oralité divine en un texte de langue humaine, qui met fin à toute tentative de rationalisation de l'existence.

752 Cité par Meddeb, Ibid.p.123-124.

Malgré cette volonté de verrouiller les voies de la raison, plusieurs voix et œuvres philosophiques et scientifiques ont bien pu naître en marge de la conduite des maîtres théologiens, et qui ont fonctionné comme des mouvements de contre-conduite, qui ne cessent de faire leur éternel retour dans l'espace et dans le temps. Ibn Rushd et Ibn Arabi, déjà étudiés, ne sont que des exemples de ces contre-conduites qui ne cessent de rappeler l'envers philosophique et civilisationnel de l'islam. On peut situer cette époque des mouvements de lumière jusqu'au XIII ès au moins, car à partir du XIV ès, un épisode ténébreux va s'emparer des musulmans au moins jusqu'au XVIII ès et même l'introduction des lumières occidentales lors de l'expédition de Bonaparte ne sera reçue que comme un choc, un sursaut après une période de somnolence. Abdelwahab Meddeb nous disait alors que *«l'islam s'estimait jusque-là sinon supérieur, du moins égal à l'Europe, pour ce qui avait trait à la force militaire, au confort et aux conditions de vie. Or, voilà qu'il se trouve soudain confronté à des armes, à des biens matériels, à des moyens techniques, à des approches scientifiques inconnus et autrement plus efficaces que les siens. Il veut comprendre les raisons de l'avancée européenne, d'un progrès tel qu'il lui fait prendre conscience de son retard historique et, surtout, établit un rapport de force où il se découvre réduit à la situation du faible dominé*».[753]

Mais cette nouvelle problématique des lumières va être bien reçue dans le contexte de l'Empire ottoman, grâce aux prémisses analogues qui existaient déjà dans la pratique antérieure des musulmans et incarnée dans la théorie de *l'Akbarisme*, propre au cheikh al-akbar, Ibn Arabi, qui a déjà diffusé sa théorie de l'unicité de l'Être et réorienté la croyance islamique vers une forme de déisme immanentiste doublé de relativisme religieux, rendant encore plus systématique le relativisme coranique, allant jusqu'à accorder crédit et part de vérité à toute forme de croyance fût-elle des plus païennes. Cette empreinte va marquer l'élite ottomane, qui avait le pouvoir, pour qui les autres croyances sont intelligibles, fréquentables, visitables, aimables[754].

De toute façon, ces lumières provenant de l'extérieur ne peuvent être réappropriées dans ce nouvel espace hostile à la raison et qui a laissé éteindre ses propres lumières, nées à l'intérieur et développées à partir de sa propre situa-

753 Ibid.p.128.

754 Selon le témoignage de Lady Mary Montagu, *l'islam au péril des femmes*, Paris, la découverte, 1991.

tion épistémologique. Si l'on admet *l'Aufklärung* de Kant, on comprend que sa critique insiste sur cette sortie de l'état de la tutelle par soi-même, par un effort autonome, car l'individu ne doit pas être ébloui par la lumière provenant d'ailleurs, d'autant plus que ces lumières externes n'ont pas empêché le déferlement des régimes les plus totalitaires et les guerres les plus sanglantes, sans oublier l'hostilité de la raison dans les épisodes d'esclavagisme et de colonisation qui ont dépassé toute foi naïve et ont infligé un démenti cinglant aux principes mêmes des lumières. La véritable lumière est cependant celle qui provient de nous-mêmes en une critique de nos propres attitudes, une critique de nous-mêmes qui consiste à neutraliser la guerre des identités, conduite au nom de l'exclusivisme et à renouer avec nos propres lumières, qui ne peuvent que constituer un croisement avec les lumières universelles.

Dans beaucoup de domaines rattachés à la civilisation, comme l'architecture, le bâtiment et les arts, les musulmans ont juste essayé de reproduire les images contenues dans le creuset coranique et ont tenté de reproduire cet 'Éden' sur terre. Ainsi, dans la représentation de la promesse coranique, à propos des jardins par exemple, l'homme a imité la création divine. Il s'agit de concentrer en un espace clos et aménagé les merveilles de la nature, qui aide l'initié à glaner la matière pour l'élaboration de ses exercices spirituels[755]. C'est cette nature reproduite de façon paradisiaque sur terre qui va inspirer par exemple la contemplation d'Ibn Arabi de la fleur qui permet d'actualiser tout le processus de la création. Comme toute manifestation naturelle, la fleur est une épiphanie, un *tajalli*, qui est le produit de la conjonction de plusieurs mouvements cosmiques, des accords nécessaires entre les vents, les pluies, les ténèbres, la lumière, les mois, les saisons d'un côté et du gouvernement de l'homme, de l'autre, pour que le signe fleur, déposé sur la Table céleste inscrive sa trace dans l'ordre des étants[756].

Par l'opération mentale de la contemplation, *«l'orant parcourt en sens inverse le trajet de la descente; il remonte de la trace manifestée sur la face du monde vers le signe transcrit sur la Table gardée dans les cieux. Il se remémore, en une seconde étape, le processus créateur par lequel le signe-fleur, comme tout*

755 Ibid.p.149.

756 A. Meddeb, '*la trace, le signe*', in *l'image dans le monde arabe,* sous la direction de G. Beaugé et J-F Clément, Paris, CNRS, 1995, p.107-123.

signe, s'est inscrit sur la Table au commencement et dans le principe. Cette inscription se réalise suite à un parfait circuit de communication. Soit un pôle émetteur, actif, représenté par le premier créé, l'intellect, visualisé par le calame; soit par un support récepteur, passif, second créé, l'Âme universelle, matérialisée par la Table. C'est la conjonction entre ces deux figures qui engendra le troisième terme, le signe qui s'inscrit à la suite du fiat divin(«dès qu'il décrète une chose, il lui dit 'sois!' et elle est», Coran, II, 117), avec six autres occurrences»[757].

La création, ajoute Meddeb, est donc ramenée à une opération d'écriture où un masculin se joint à un féminin pour procéder à un engendrement. Et la manifestation de l'étant n'est rien d'autre que la copie, la reproduction de ce qui a été transcrit au commencement. Le monde n'est donc que le livre du livre, et c'est par l'intermédiaire de ces copies du livre déposées dans les fragments de la nature que se déchiffre l'Être[758]. Créé à l'image de Dieu, l'homme est donc le vicaire sur terre, comme le souligne le Coran quand il s'adresse à David. Le terme 'vicaire' qui aura comme synonyme 'calife' a, outre son usage pour la succession politique, une charge morale beaucoup plus profonde, qui lie tout humain (*nasût*) au divin (*lahût*) et de ce point de vue, l'homme n'a pas seulement pour vocation de jouir de l'oeuvre divine, la nature, mais aussi de la gouverner et tout manquement est perçu comme une profanation de cette œuvre divine.

Dans *Hay Ibn Yaqz'an*[759], un roman d'Ibn Tufayl[760], un homme seul, après avoir découvert Dieu par une déduction logique et par inspiration, après avoir admis la cohérence de l'Être sous l'égide de l'Un, Hay, par sa mobilité et son adresse, s'institue protecteur des plantes et des animaux pour confirmer la continuité du vivant. Son intervention dans le monde tempère l'inévitable perturbation de l'ordre naturel, elle doit contribuer à l'épanouissement de tout être vivant (plante, animal, etc.). Il limite aussi, par des règles strictes, en accord avec l'idéal ascétique et le souci de perpétuation des espèces, la consommation des

757 A. Meddeb, *Pari de civilisation,* op,cit, p.150.

758 Ibn Arabi, Fûtûhat , cap, CXCVIII, section 12, op.cit.,t.II,p.427-429.

759 Ibn Tufayl, *Hay Ibn Yaqz'an*, Beyrouth, dar al-Mashriq, 1986,p.77-78, voir aussi Ibn Tufayl, *le philosophe sans maître*(histoire de Hay Ibn Yaqz'an), traduction de Léon Gauthier, Alger, 1969,p.109-111.

760 Philosophe et médecin du XII ès, né à Cordoue et mort à Marrakech.

produits de la nature nécessaire à sa survie. Nous voyons donc que nature et création ont toujours été confondues, sublimées par le poète et l'artiste, source d'exaltation pour le mystique et prolongées par le héros de la fiction philosophique.

Dans *Le Traité des Simples* d'Ibn Al-Baytar(XIII), ce livre, nous dit Meddeb, illustre la participation de la langue arabe au corpus scientifique fondé sur l'esprit pratique et le sens de l'observation et de la classification et on est loin des spéculations métaphysiques ou de la source révélée qui nient l'existence d'une nature autonome. C'est donc dans cette diversité des vérités que naissent les concurrences qui finissent par se transformer parfois en désaccords et en conflits. Or, rien de tel ne doit transparaître, car en réalité, il suffit de s'accorder sur une règle commune; le salut étant lié au croire, la foi restera sauve pour chacun. C'est cette sorte de paix de la foi qui doit rester intacte et inviolable.

Meddeb cite Nicolas de Cues[761], qui fait dialoguer tous les étrangers avec les représentants de sa propre foi, afin de trouver un accord destiné à «établir une *paix perpétuelle* en religion»[762]. Avant Kant, il fait de ces paroles accordées à ces autres les conditions de l'hospitalité universelle pour assurer une *paix perpétuelle*, laquelle n'est pas une marque de philanthropie, mais un droit pour l'étranger qui ne doit pas être traité en ennemi, le fameux droit de visite dont parlait Kant. La rivalité des religions entretient la religion et c'est aux sages de chaque religion de conduire leur communauté vers le culte unique, nous dit Nicolas De Cues. Ce projet de paix perpétuelle entamé déjà au XV ès et qui va trouver sa totalité d'expression dans le projet kantien, nous dit beaucoup sur l'attitude des recherches et des pensées antérieures, qui ne sont pas à prendre aujourd'hui, comme un produit dépassé ou lointain, mais certains processus peuvent jouer un rôle important dans la réactivation de la pensée humaine aujourd'hui.

Meddeb nous cite aussi l'exemple de Moshe Ibn Izra[763], un juif qui décrit, outre son respect pour le 'Coran des arabes', le moment exceptionnel de bonheur juif qui dura selon lui près de trente cinq ans à Grenade et qui a été éprouvé par

761 Nicolas De Cues (1401-1464). le premier à avoir utilisé l'expression de 'paix perpétuelle'.

762 *De pace fidei, paix de la foi,* introduction, traduction et notes, par Hervé Pasqua, Paris, Pierre Téqui, 2008, p.72.

763 (1060-1135).

son coreligionnaire Ibn Nagrila[764], lequel fut, pendant seize ans, premier ministre de l'Émir Ziride Badis, au moment des royaume des Taïfas, celui-ci avait étendu son autorité sur la ville et le territoire qui la prolonge. Ibn Izra nous dit qu'Ibn Nagrila, natif de Mérida a étudié à Cordoue, puis il fut homme d'État à Grenade et sous son autorité, nous reconnaissons probablement le moment le plus glorieux de l'histoire des juifs en exil avant l'ère démocratique et l'assimilation induite par les lumières qui, après le traumatisme de l'holocauste, les conduira vers la réussite américaine[765].

Ibn Nagrila fut aussi général en chef et il eut à mener des campagnes militaires au nom de son prince musulman, il maîtrisait parfaitement l'arabe et toutes les sciences religieuses et profanes dont la connaissance était nécessaire pour un exercice optimal du pouvoir dans une cité islamique. Dans le texte d'Ibn Izra, nous dit Meddeb, il y a comme une intuition de religion unique derrière l'apparence d'une diversité religieuse que symbolise l'écart entre l'islam et le judaïsme pour ce qui est du culte des cérémonies et des rites[766]. D'ailleurs, dans une recherche sérieuse intitulée '*Jésus et l'Islam*' [767]diffusée sur ARTE, on aboutit à une conclusion qui se rapproche de cette idée que l'islam est l'unique religion des origines des juifs, des chrétiens et des musulmans, de par le retour du texte coranique à l'origine du récit d'Abraham et la restitution de la suite des récits de façon à supprimer tout ce qui a été ajouté et que malgré leurs diversités rituelles, il s'agit bel et bien de la même et unique religion pour tous les hommes. Cet épisode d'une cohabitation judéo-arabe qui a donné naissance à un haut moment de civilisation et de prospérité des sciences, des techniques et des arts, ce qui incite A. Meddeb à dire, en reprenant les formules de Kant, qualifiant l'accueil de l'étranger dans le cadre de l'hospitalité cosmopolitique: «*on peut estimer que ce segment grenadin juif du milieu du XI ès a dépassé le droit de visite auquel peut prétendre l'étranger pour obtenir et s'octroyer le droit de résidence*»[768].

764 Désigné sous le nom d'«El Naguid Rabbi Samuel»(993-1056), transcrit en caractères hébraïques dans un texte de graphie arabe.

765 Telle est l'opinion du moins de Maria-Rosa Menocal dans *l'Andalousie Arabe, une culture de la tolérance, XIII, XV ès,* Paris, Autrement, 2003. cité par Abdelwahab Meddeb, op,cit,p.166.

766 A. Meddeb, op,cit.p.168.

767 Réalisation de Gérard Mordillat, Jérôme Prieur, Producteurs : ARCHIPEL 33, ARTE France.

768 A. Meddeb, ibid.p.168.

Cette unicité religieuse dans la diversité des formes de croyance va être bien développée et surtout incarnée dans la pensée d'Ibn Arabi, qui va théoriser cette tension dialectique entre l'Un et le multiple, qui s'exprime aussi à travers une religion unique traduite dans la pluralité des cultes. Il nous dit que les voies qui mènent à Dieu sont nombreuses, mais toutes acquièrent une légitimité incontestable. Malgré la diversité des croyances, Ibn Arabi nous dit que ces nombreuses croyances sont comme les membres des formes sensibles et comme les facultés de l'âme dans la personne. Le Dieu des croyances est ainsi fabriqué par ceux qui le contemplent en l'adorant et en faisant son éloge, ils se louent eux-mêmes, c'est d'ailleurs pour cette raison qu'ils dénigrent la croyance des autres. L'exclusivisme que s'octroient les religions est de l'ordre du narcissisme et croire dans des croyances autres que la sienne constitue l'entrée dans l'expérience de l'altérité, impliquant la sortie de soi pour s'instituer sujet parlant face à un interlocuteur à qui l'on s'adresse et que l'on écoute.[769]Ibn Arabi propose alors de connaître Dieu en toute forme et en toute croyance, car il est dans la supposition (*Dhann*) des croyants ce qu'ils croient qu'il est: *«je suis où mon orant croit que je suis»*[770], ce qui inspire à Ibn Arabi les vers suivants, cités par A. Meddeb:

> *La croyance des créateurs au Dieu sont diverses*
>
> *et moi je témoigne de tout ce en quoi ils croient.*[771]

C'est aussi ce qui permet à la plupart de chercheurs et écrivains de le considérer comme inclassable, car comme sa pensée emblématique transperce le réseau de l'islam pour toucher à tous les autres réseaux, car son but est loin de se réduire à la polémique de la diversité des croyances, mais il sublime même la croyance en essayant d'atteindre une nouvelle voie verticale et réciproque entre le créateur, le créé et toute chose créée. A. Meddeb résume sa vocation ainsi:

> *Tel est l'emblème qui autorise Ibn Arabi à exercer en toute franchise son droit de visite, qui fait de lui un musulman qui circule en son errance parmi les croyances; il loge un*

769 A. Meddeb, Ibid.p.169.

770 Ibn Arabi, *Fûçus al-Hikam*,(traduit par *la sagesse des prophètes*) éd.Abû al-Alâ Affifi, Le Caire, 1946,t.I.p.226.

771 Ibid.t.II,p.345.

instant en leur demeure pour jouir de leur pertinence, sans chercher à les escamoter ni à les réduire aux impensés et aux tabous entretenus par sa propre communauté[772].

Sa visite de la scène christique lui donne même le courage de faire l'éloge de la trinité:

à Dhhû Salâm et le couvent près de Hima,

des gazelles te montrent le soleil sur des statues.

J'observe des sphères, je sers dans une église,

je garde un pré au printemps bigarré.

Tantôt on me nomme berger de gazelles

dans le désert, tantôt moine ou astrologue

mon bien-aimé est trois quand il serait un,

telles les personnes qu'ils ont faites une dans l'essence.

Ne renie pas ami mon dit, un soleil éclaire

des gazelles tournant autour des statues.

Aux gazelles des cous, au soleil des faces,

à la blanche statue buste et bras.

Comme nous avons prêté aux branches

habits, aux jardins vertu et sourire à l'éclair.[773]

Dans son commentaire, Ibn Arabi nous dit qu'il a innové dans ce poème la tradition prosodique de langue arabe dans laquelle chaque vers doit offrir un seul sens, pour en donner lui, trois sens, afin d'honorer le principe du Trois dans la structure même du poème. En dédiant ce poème, de par sa structure et son sens à la Trinité, Ibn Arabi est même persuadé que ce principe de trinité est ho-

772 A.Meddeb, Ibid.p.169.

773 Poème XII de *Tarjûman al-AShwaq, ensemble lyrique composé par Ibn Arabi vers 1212. Traduit de l'arabe par A. Meddeb qui fait une analyse littéraire et stylistique du poème très intéressante, p.40-45. Dans Pari de Civilisation.*

noré même à l'intérieur du codex coranique par la pluralité des noms de Dieu, sur les 99 noms, trois sont privilégiés dans le Livre révélé: 'Dieu', 'le seigneur' et 'le miséricordieux' qui récupère le principe ternaire(Père, fils, saint-Esprit) sans toucher à l'unité de Dieu ou peut-être la rectifier. Ibn Arabi *«a la certitude que toutes les percées qu'il propose sont issues de sa lecture du Texte sacré, de sa compréhension du Livre révélé. Ses éclats ne sont que les interprétations du sens déposé dans le coran. Mais peu perçoivent un tel sens, qui leur demeure caché»*. En s'interrogeant sur l'opportunité de rendre publiques certaines de ses interprétations coraniques, tant elles risquent d'être assimilées au pire des péchés, celui d'idolâtrie:

> *Souvent j'en dégage la substance d'une doctrine,*
>
> *si je la divulguais, on me dirait:*
>
> *«toi, tu es de ceux qui adorent les idoles!»*
>
> *des hommes d'islam à mort me condamnaient*
>
> *Croyant bien agir, ils commettaient le pire.*[774]

Ibn Arabi a ainsi élaboré une théorie de la sainteté basée essentiellement sur la nécessité de convier des prophètes antérieurs à l'islam que le coran convoque explicitement ou implicitement. Il recommande même la lecture d'autres livres comme la *Torah*, les *Psaumes* et les *Évangiles*. Il évoque l'accord et la complémentarité des Écritures pour expliciter les états, les stations et les demeures que rencontre le cheminant sur la voie. Ce n'est pas par hasard que la Bible et le Coran commencent par la même lettre *ba («berechit», «au commencement» et «bism», «au nom de»...pour le Coran, dit-il.* La condition serait de ne pas accepter ce qui contredit ou choque la raison et les éléments qui paraissent incompatibles dans la compréhension de ces trois Textes. Pour légitimer le chemin de sa pensée, il n'hésite même pas à user des étymologies des mots comme '*yahûd*' et '*Naçara*' qui veulent dire en arabe 'juif' et 'chrétien' et leur donner de nouvelles désignations, comme '*hûda*' ou 'voie droite' pour le premier et le substantif '*nuçra*' qui veut dire 'l'aide du prochain' ou 'l'amour du prochain' pour le deuxième. Si on s'amuse à réunir ces deux termes ensemble en leur ajoutant '*Muslim*', de '*salam*' qui veut dire 'paix', nous obtenons à l'ins-

774 Ibn Arabi, *Tanazzul al-Amlak fi Harakat al-Aflak,* éd, Nawâf al-Jarrah, Beyrouth, Dar Sader, 2003, p.22.

tar de cette belle harmonie d'Ibn Arabi trois substantifs unis et complémentaires: la *droiture*, *l'amour* et la *paix*. Quel beau triptyque dans le monologue d'Ibn Arabi.

La constitution d'un sujet, d'un individu aujourd'hui, indépendamment de l'influence politique, doit se faire dans une logique harmonieuse qui n'exclut ni l'autre ni sa croyance, de façon à faire en sorte que sa croyance, pour celui qui croit n'est qu'une version d'une première croyance commune et que sa religion n'est qu'une variante d'une seule religion, celle de l'homme, de tous les religieux. Quant à ceux qui trouvent leur voie ailleurs, dans la raison, dans la science ou dans toute autre forme de croyance ou non croyance, l'heure est venue pour accepter leur diversité et déverrouiller tous les dialogues possibles pour jeter un regard critique sur sa propre façon de croire, de la modifier, de l'améliorer ou de la rectifier pour ne pas ensevelir ce fil harmonieux tendu par Ibn Arabi, par Kant et par bien d'autres pour un projet de «paix perpétuelle» entre des individus vivant et évoluant dans le même espace terrestre.

VI- 7-L'universalité de l'intellect, une approche mystique d'Ibn Arabi

> *En réalité nous ne cessons jamais d'être en voyage depuis l'instant de notre constitution originelle et celui de la constitution de nos principes physiques, jusqu'à l'infini. Quand t'apparaît une demeure, tu te dis: voici le terme; mais à partir d'elle s'ouvre une autre voie dont tu tires un viatique pour un nouveau départ. Ibn Arabi.*

La première chose créée, un principe simple et immatériel, se connaissant lui-même en lui-même, la science est sa raison d'être et il n'a pas de qualité spécifique. Sa station est celle de la pauvreté et de l'humilité, voilà comment Ibn Arabi définit l'intellect, qu'il appelle aussi «vérité», «calame» et «Esprit». Il est le commencement du monde de l'inscription de l'Écriture, il est le trésorier, le préservateur, le très savant et le protecteur fidèle des secrets subtils de l'humanité parfaite. Il se connaît lui-même et connaît ainsi son Existenciateur, ce qui lui donne la connaissance du monde et de l'Homme: «*Nous avons créé les cieux, la terre, et ce qui est entre les deux, que par la Vérité*».[775]

Ce principe gouvernant les choses, de lui s'étendent quarante six millions six cent cinquante six mille prolongements subtils qui le relient à l'âme universelle,

775 Coran, 46,3. vérité ou «*haq*», c'est ici l'équivalent de «*aql*», la raison, l'esprit, comme le précise Ibn Arabi.

Materia prima, au corps universel, aux sphères célestes fixes, au lieu d'arrêt central, aux éléments, en remontant aux sphères célestes, aux mouvements, aux règnes naturels, à l'Homme, pour se rassembler dans l'Élément suprême qui est leur origine:

> *L'intellect ne cesse d'osciller entre faire face et volte-face. Il fait face à son créateur, recherchant la science, et son créateur se révèle à lui. Alors, il découvre en lui-même une part de ce qu'il est et, ainsi, connaît de son créateur ce qui correspond à la science qu'il a de lui-même. Il retourne ensuite sans cesse vers ce qui lui est inférieur pour lui faire profiter de son surcroît de science. l'intellect est donc le pauvre-riche, le puissant-humble, le serviteur-seigneur. Le Vrai, al-haq, ne cesse de lui inspirer la quête des révélations lui permettant d'acquérir les connaissances, et parce que ce Nom en fait son support*[776]*, il est d'entre les trônes...*[777]

Ibn Arabi nous dit qu'après avoir préparé la structure du royaume et après avoir mis en place les causes secondes utiles à son apparition, Dieu voulut créer l'Homme et ferait de lui un Vicaire, un calife, il sera son substitut sur Terre. Il en fit un résumé de tout l'univers et il n'est pas une seule réalité essentielle de l'univers qui ne se trouve pas en l'Homme, ce qui fait de lui le verbe synthétique, l'ultime récapitulation. Malgré la contestation des anges qui crient que l'Homme serait quelqu'un qui mettrait du désordre sur Terre et y ferait couler du sang et après plusieurs tentatives échouées des anges, Dieu fit lever et fermenter la terre humide d'Adam, jusqu'à ce qu'elle reçoive le souffle divin, et que l'Esprit de vie s'infuse dans toutes les parties de cette forme. Après la particularisation et l'insufflation, ,il insuffla cette forme adamique et détermina pour elle, à partir de l'Âme universelle, l'Âme raisonnante individuelle correspondante. Tandis que l'Esprit de vie et les facultés qui lui sont inhérentes viennent du souffle divin, l'âme raisonnante particularisée provient des rayons des lumières de l'Âme universelle. Dieu donna pouvoir à la nature élémentaire de gouverner le corps de l'homme, tandis que l'âme particulière gouverne l'intelligence; il l'aida en cela par les facultés sensibles et intelligibles.

Dans cette âme raisonnante, il intégra **la faculté d'acquisition des connaissances**, par l'intermédiaire des facultés qui sont comme des causes permettant

776 *Istiwa*', ce mot contient des idées d''égalité', d''ajustement', d''accomplissement', d''assise', d''équilibre', de 'disposition adéquate'

777 Ibn Arabi, *Traité sur l'Homme universel, L'Entrave du partant*, traduction, introduction et annotation de Max Giraud, éd, Dar al-Bouraq, 2018.p.45.

de réaliser nos intentions. **Cette âme raisonnante avait une fonction de science et de saisie intellectuelle par la faculté de raisonnement.**

Ainsi, la création de l'intellect et tout ce qui s'ensuit jusqu'au plus bas degré final, sont des causes ordonnées en vue de sa constitution. L'Homme apparaît sous la forme fonctionnelle du Vicaire. Les fondations sont réalisées exprès en premier, alors que le toit est conçu en premier mais réalisé en dernier, car **c'est l'essence de l'homme qui est le but de la création, et vers lui converge la Sollicitude universelle; il est l'essence de la synthèse de l'Existence, le suprême exemplaire, le noble résumé, l'édifice le plus parfait dans ses parties constitutives.** Vient ensuite la **constitution de la substance** en tant que poussière primordiale et la première forme que reçut la forme du corps fut constituée par la hauteur, la largeur et la profondeur. C'est en lui qu'apparut la nature. Il tient sa hauteur de l'intellect, sa largeur de l'âme et sa profondeur du vide qui va jusqu'au point de fixation final: ce corps universel, incluant ces trois réalités est de nature ternaire. Vient après une description des six trônes et la structure des deux sphères interposées, à partir desquelles sont produits les phénomènes extraordinaires dans le monde élémentaire, comme les ruptures de la causalité ordinaire, des phénomènes étranges dont on ne connaît pas l'origine. Ils apparaissent dans le monde subtil de l'imagination:*«leur magie eut pour effet de leur faire imaginer qu'ils rampaient»*[778], et dans le monde de la réalité essentielle, lorsqu'il s'agit des miracles et des prodiges.

Quant à **la sphère noire sans étoiles**, elle est séparée du piédestal,de voiles occultants et de voiles protecteurs et c'est à cette sphère que s'arrête la science de la plupart des astrologues, car il n'y a plus aucune étoile et les Tours zodiacales ne sont que des déterminations virtuelles divisant la sphère en douze parts. Le pouvoir de la nature s'étend de cette sphère sans étoiles jusqu'au point terminal de la manifestation; il s'exerce par **l'altération** des choses, leurs changements d'état, par la **génération** et la **corruption** qui leur sont inhérentes. C'est de l'existence de cette sphère que sont produits les jours, sans distinction encore de l'aspect diurne et de l'aspect nocturne. Les astrologues et les astronomes qui observent les étoiles, nous dit Ibn Arabi, n'ont connaissance de cet ordonnancement que par la découverte sensible. Ils constatent les mouvements stellaires et en déduisent les modalités de l'œuvre divine ou l'ordonnan-

778 Coran, 20, 66. il est question ici des cordes et des bâtons que les magiciens de Pharaon semblent par magie, mettre en mouvement sous la forme de serpents devant Moïse.

cement de la structure céleste. Il nous parle ensuite de la sphère des étoiles fixes et les sept sphères qui sont sous elle et «*le soleil qui se meut vers une résidence sienne, la lune , nous lui avons déterminé des mansions jusqu'à ce qu'elle devienne comme un rameau desséché et courbé*».[779]La forme du monde est délimitée par ces divisions et cette sphère se mut par par un **mouvement rotatif** faisant apparaître en elle le monde des âmes comme le mouvement de la Terre fait sortir les plantes. Chaque sphère gouverne ce qui lui est inférieur.

La sphère des lettres contient vingt huit mansions qui déterminent dans le monde des corps vingt huit lettres, émises par l'homme ou les animaux sortant de ce critère. Les lettres prononçables existent pour les êtres de la sphère des étoiles fixes, mais elles constituent un langage plus subtil et plus suave que le langage habituel des serviteurs(les êtres de ce bas-monde). **La partie très subtile de l'être humain ne participe pas au monde de la corruption et de l'extinction, mais appartient au monde de la stabilité et de la permanence.** Elle requiert une maison à gérer nommée 'le corps naturel'. Elle parle, elle est intelligente, elle est vivante perpétuellement, elle jouit et souffre. Le corps, lui, par sa participation à la nature, s'alimente, il se déplace sans cesse, petit à petit, grâce à la nourriture qui compense les manques. Ce qui est à considérer en l'homme, c'est cette partie subtile, c'est elle qui conserve dans sa mémoire ses acquisitions, retenant aussi en mode distinctif les choses qu'elle a perçues:

> *Sache que la partie subtile de l'homme qui gouverne son corps est tournée d'une part vers la pure lumière, qui est son père, et d'autre part vers sa mère, la nature qui est pure obscurité, ce qui fait de l'Âme 'raisonnante' ou 'parlante' une médiatrice entre la lumière et l'obscurité. La cause de sa situation médiane vient de ce qu'elle a une fonction de gouvernance, comme l'Âme universelle placée entre l'Intellect, pure lumière, et la substance universelle qui est ténébreuse. Cette Âme 'raisonnante' est donc un isthme entre la lumière et l'obscurité; elle donne à chaque chose la réalité qui lui revient. Lorsque l'un des côtés(le lumineux ou l'obscur) prédomine en elle, elle prend la nature du prédominant. Lorsqu'elle n'a aucune tendance vers l'un ou l'autre, elle reçoit les choses en équilibre et juge avec équité par droit divin.*[780]

Dieu, cette première force créatrice, l'Existenciateur planifia, selon Ibn Arabi les voies et stations destinées aux êtres de ce ciel. Cette sphère fut assujettie à un mouvement circulaire, ayant son origine dans le corps universel, mouvement

779 Coran, 36,38,39.

780 Ibn Arabi, *Fûtûhat*, II, 239, cf aussi *le livre des définitions* d'Al-Jurjâni, trad de Maurice Gloton,p.467, Albouraq, Beyrouth, 2006.

par lequel fut détaillée sa position spatiale. Alors se manifesta l'air qui se trouve entre une sphère et celle qui se trouve au dessus. Les sphères et les éléments furent vivifiés et se mirent à tourner. La vie fut communiquée, et les êtres vivants prenant conscience, aimèrent la subsistance et la plénitude; leurs mouvements centripètes mirent en route le mouvement du désir afin d'obtenir cela. Lorsque la Nature donne la plénitude du potentiel que Dieu a prédisposé en elle pour ce monde, et qu'il y a, du côté des éléments, quelque limite empêchant de recevoir totalement ce don, les effets du mouvement des sphères reviennent sur elles parce qu'ils n'ont pas trouvé d'exécutoire. Alors, ils s'entrechoquent comme le font les êtres de ce monde, se morcellent et retournent d'où ils proviennent.

Ibn Arabi considère que le mouvement de la sphère des étoiles fixes se fait selon la vitesse donnée par son agencement naturel, et les planètes l'accompagnent dans ce déplacement circulaire, sauf que sa circulation, par rapport à ces planètes, se fait selon un rythme différent déterminé par son créateur. Et l'homme intelligent est donc celui qui considère les choses pour son âme et utilise le temps de manière appropriée, il évite des lieux et occasions où il peut être mis en accusation par ses contemporains:

> *Concernant des choses qui, d'après ce qu'ils prétendent, conduisent à la sortie de la religion si on les accomplit. S'il n'en est pas ainsi, et qu'ils sont ignorants, et que tu n'as pas pouvoir de les détourner de cela, sache que la vérité a de nombreux aspects: prends-en ce qui correspond au moment présent et aboutit à la préservation, et de la religion et de ce bas monde, sachant que tout repose sur la Religion*[781]*. Si le moment n'oblige pas à la préservation de la Religion, tu choisiras pour toi, soit d'extérioriser la Vérité et la Religion (…) soit, si tu le veux, de te cacher et de dissimuler ta religion. Alors, tu leur montreras publiquement ce qu'ils attendent que tu leur montres lorsqu'ils te forcent à les suivre sous la contrainte. Retire-toi alors, si tu le peux, dans ta maison, pour pratiquer ta religion à leur insu...*[782]

Nous constatons alors que cette citation montre bien aussi les limites des approches à l'époque où beaucoup de contraintes empêchent le chercheur-savant de mener un travail sans prendre en considération cette «entrave» exigée par la Tradition et l'exégèse. Cette difficulté est aussi celle rencontrée par Ibn Arabi dans sa façon de penser le coran dans une approche singulière. À plu-

781 Dans le sens de 'loi sacrée', 'principe de conservation des êtres'.

782 Ibn Arabi, *Traité sur l'Homme universel*,.p.96.

sieurs reprises, il s'empêche lui-même d'expliquer certains phénomènes, tout en avançant les raisons qui l'empêchent de le faire.

L'intellect et l'âme universelle(le calame et la Table préservée), nous dit Ibn Arabi, s'orientent l'un vers l'autre. L'élément suprême fait face , par nature, à tous les aspects de l'intellect qui sont les liens subtils. Dans l'élément suprême, ces aspects sont en synthèse, alors qu'ils sont en multiplicité indéfinie dans l'intellect, comme autant de possibilités réceptives à l'égard de l'influence de l'Élément suprême. Tandis que l'acte d'orientation de l'Élément suprême est unique, l'Intellect possède de multiples aspects de réception. En s'appuyant sur un passage coranique: *«s'ils avaient fait régner la Torah et l'Évangile, et ce qui leur a été révélé venant de leur seigneur(il s'agit de tous les autres Livres, Écrits et révélations sacrés), ils se seraient nourris de ce qui vient d'au-dessus d'eux (allusion à la sphère englobant les secrets et les dons spirituels qui dépendent du pouvoir du Calame angélique) et de ce qui vient de dessous de leurs pieds (allusion au point central, et concernant les secrets et les aspects cachés provenant de l'Élément suprême)»*[783], Ibn Arabi ajoute que le monde s'échauffa et commencèrent les changements d'état internes aux éléments, par lesquels se produisent la reproduction et l'engendrement.

Pour gérer cette hétérogénéité des éléments contradictoires, Dieu plaça des intermédiaires entre les éléments incompatibles, l'eau fut placée entre l'air et la terre, l'air entre l'eau et le feu, et tout au long de ce processus de changement d'état, lorsque l'élément en phase de changement dépasse la limite dans l'une de ses qualités, il se transforme en ce qui lui est contraire sous le même rapport. Ainsi, une chose peut se transformer en une autre dès qu'il y a entre elles une affinité sous un rapport, alors qu'il y a incompatibilité sous un autre. Ibn Arabi représente ce processus génératif sous forme de cercle allant ainsi:

783 Coran, V, 66.

feu

eau *air*

terre

Et c'est grâce à ces changements de forme possibles au niveau des éléments que peuvent exister la sphère du «froid extrême» (coran, 76, 13), le gel qui est dans l'air, les montagnes de glace, «la mer bouillonnante»(Coran, 52,6), l'eau à l'intérieur de la sphère terrestre, l'air encerclant le rocher ténébreux, l'air qui suit le feu au-dessus de la sphère du froid extrême, etc.

à partir de ces éléments et ces exemples qui donnent à voir un échantillon du travail effectué par Ibn Arabi sur sa lecture du Texte coranique en s'appuyant aussi sur quelques exemples de la tradition des prophètes, nous avons une vision et une pensée complètement différentes des travaux des exégètes.

Comment un travail sur le même Texte pourtant, en procédant de façon différente aboutit à cet écart important?

D'un côté, en évoluant dans l'espace traditionaliste et dogmatique, et on aboutit à une lecture qui referme le Texte sur lui-même, en le substituant à un épisode politique de l'homme. De l'autre côté, le même Texte, lu de façon complètement différente, sublimatoire et le restituant dans son origine divine, donne un travail qui se coupe avec des travaux de la science, même si dans le cas d'Ibn Arabi, l'Existenciateur et le créateur de tout, reste Dieu. Mais peu importe, quand nous pouvons dégager des hypothèses scientifiques concernant la constitution de l'univers et celle de l'homme. Parfois Ibn Arabi sort de son silence méditatif pour nous révéler le contexte épistémologique de son époque et sa vision des choses, comme dans ce passage où il évoque effectivement les

difficultés liées à l'exercice de méditation-lecture[784], qui n'est pas accessible à tous:

> *(…) Tout homme s'arrête aux limites de sa fatigue; il revient alors aux nécessités de sa vie en ce monde, à la tranquillité de son âme en harmonie avec sa nature. Dès qu'il s'est reposé de cette fatigue, il utilise la pensée discursive, revenant à l'objet de sa recherche, et avance jusqu'à la limite de sa réflexion, jusqu'à ce qu'il se fatigue et s'arrête à nouveau, ou meure là-dessus. Tout cela a sa source dans les activités incessantes du mental sur lesquelles la chaleur exerce son emprise. Cependant, les vérités subtiles fluent de manières différentes en fonction de leurs supports d'émergence, et la plupart des êtres, dans cette communauté, sont prédisposés, par nature, aux choses que nul être des communautés révolues n'atteignait sans passer par des exercices spirituels extérieurs et intérieurs, des méditations perpétuelles, des retraites intérieures qui leur étaient imposées.*[785]

C'est donc dans ces pratiques intérieures, à travers des exercices répétitifs que les 'soufis sincères', par la concentration des cœurs consacrés à l'invocation, accèdent aux degrés sublimes dans les sciences divines, au point que ces savants sont considérés comme des prophètes. C'est par cette ouverture spirituelle intérieure et sans le savoir ni en connaître la portée que ces savants ont l'équivalent des prodiges extraordinaires. Nous avons donc repéré ces exemples principalement du *Traité* d'Ibn Arabi intitulé *L'Entrave Du Partant*, de son titre arabe *Uqlat al-Mustawfiz*, qui veut dire dans un premier sens 'l'entrave du serviteur', mais les deux termes expriment plusieurs sens; 'uqlat' qui se compose déjà de '*aql*', la raison ou *ouqlat*, le piège et '*Mustawfiz*' qui veut dire entre autres 'être aux aguets', 'l'éminence', ou la position de celui qui fait la prière. C'est un traité important, car Ibn Arabi définit la constitution de l'homme universel, manifesté selon la forme divine, comme le représentant, le vicaire de Dieu sur terre, intégrant tous les degrés et modalités de l'Existence dont il est l'ultime aboutissement. Ce sujet va être abordé aussi dans *Fûtûhat al-Makiyya* et Ibn Arabi va citer ce *Traité Uqlat-al-Mustawfiz*, en le présentant comme «*traitant des modalités des degrés de l'existence du monde*», ce qui donne une authentification à l'ouvrage et une confirmation de son intérêt pour l'auteur.

784 Rappelons que le travail des mystiques correspond à ce que les philosophes grecs (en particulier Socrate)désignent comme un travail sur soi, un souci de soi qui nous exigent ces exercices de méditation et de mémorisation quotidiennes.

785 Ibn Arabi, *Traité sur l'Homme Universel*, p.112.

Cette 'entrave' peut être lue comme le 'nœud', la 'coagulation' qui empêche la réalité manifestée de s'échapper et de se dissoudre dans la réalité principielle. Ce nœud qui va conditionner tous les autres, et 'fixer' les états manifestés ainsi que chacune de leurs modalités, à deux aspects; d'un côté, c'est 'l'Intellect premier', 'al-aql al-awwal', d'un autre côté l'homme universel, synthèse qui 'noue' et 'fixe' le tout en lui donnant sa raison d'être. Dans la perspective d'Ibn Arabi, l'Intellect premier ne constitue pas une fonction proprement divine et représente une modalité importante dans sa conception de l'homme universel. Il est à l'origine de la dualité de la réalité, d'où la possibilité d'être associé à l'illusion et à l'enchantement.

Dans tous les cas, ce *Traité* nous donne une idée des procédures d'Ibn Arabi pour expliquer sa vision de l'homme et du monde à partir des préceptes mystiques, dans la méthode, et à travers une lecture appropriée, poétique et sublimatoire du Texte coranique. Ses procédés ont toujours été enrichis d'une écriture poétique, qui se fait au fur et à mesure de sa lecture du Texte, inspirée même de cette Écriture sacrée, ses poèmes fonctionnent comme un souffle humain qui se coupe avec l'inspiration divine pour atteindre une fonction métalinguistique de la lecture-écriture. Ibn Arabi en fabrique une approche harmonieuse qui dépasse l'espace figé du Texte Sacré et nous donne à voir un espace nouveau dans lequel excelle l'intellect et renoue avec le divin sans l'offusquer ou le modifier. **Il s'agit pour lui d'intérioriser le coran, d'en actualiser l'énergie inspirante, en se faisant soi-même coran,** en se situant sur la scène de sa réception pour jouer le rôle du protagoniste de l'ange, il le recommanda d'ailleurs à maintes reprises: ***«sois coran en toi-même»***.

VI-8-Démythologisation de l'exégèse

> *L'ombre est douée de réalité dans le monde sensible, indubitablement. A condition, toutefois, qu'il y ait un rapport sur lequel cette ombre puisse se manifester, sans quoi elle demeurerait virtuelle et ne pourrait s'actualiser ; elle demeurerait en puissance dans la personne qui la produit. Ibn Arabi.*

Ce travail d'Ibn Arabi analysé ci-dessus, nous permet aussi de questionner l'exégèse islamique qui a toujours évolué dans un espace réduit et réducteur du Texte cora-

nique et qui a donné lieu à ce que Abdelwahab Meddeb appelle le «choc des interprétations», un problème crucial aujourd'hui dans les différentes approches qui circulent pour tenter d'expliquer le sens du Coran, surtout pour ceux qui ne maîtrisent pas la langue arabe et qui le lisent à travers des traductions diverses, qui instaurent à chaque fois un discours nouveau sur un discours existant tout en remplissant les notes de bas de pages d'extra-textes qui ne font que compliquer la tâche pour le lecteur. Nous l'avons déjà évoqué, le coran est originellement construit sur l'oralité et sa transcription par écrit pose déjà le problème d'un Texte écrit par des hommes qui se greffe sur la parole reçue par le prophète et donne une transcription écrite de cette parole.

Ainsi, au-delà de l'hégémonie que la langue coranique a acquise par la méthode pédagogique, la place qu'elle occupe dans les imaginaires grandit avec le mythe d'une langue humaine qui se mue dans une langue divine, qui sanctifie et sacralise le Texte en une élaboration du dogme de *l'i'jaz*, *l'insupérabilité* ou *l'inimitabilité*, déclarant l'impuissance humaine pour percer le mystère. Considéré comme un miracle, le dogme ajoute un enclos qui renforce la protection du Texte, en sacralisant sa langue. Pourtant, pendant les temps passés, plusieurs écrivains ont bien transgressé le Texte, dans une prose aussi musicale et stimulante.

Abou al-Ala al-Ma'arri, un écrivain du XI ès, a même écrit un texte sous forme d'une parodie du Coran, intitulé *Risalât al-Ghofrân* ou *l'épître du Pardon*, dans lequel, ce penseur libre use de l'ironie quant à l'aventure de son personnage principal Ibn al-Qarîh au paradis, pour dire son pessimisme tragique quant au destin des musulmans face à cette insupérabilité et surtout face à la domination du religieux dans leur vie quotidienne, qui va jusqu'à l'obsession. Atteint de cécité dès l'âge de 4 ans et végétalien, il défendait ardemment les animaux. Sa philosophie construite essentiellement sur la raison défiait déjà les dogmes religieux, à travers des poèmes[v], des correspondances et des essais qui ont inspiré un grand nombre d'écrivains occidentaux, à partir du moment où on a commencé à traduire ses écrits, dont la célèbre *Comédie Divine* de Dante, entre autres. Récemment, Al-Ma'arri meurt une deuxième fois, sa statue décapitée par les salafistes dans sa ville natale al-Ma'arra en Syrie. Il était même interdit dans le salon du livre organisé en Algérie en 2007. Sa thèse proche du mouvement des Mu'tazilites propose un Coran advenu dans le temps, estimant que le Livre circulant n'est que l'actualisation du verbe divin dans un langage humain,

mais cette thèse a été écartée par l'autorité théologico-politique et a été remplacée par un coran incréé, protégé par son inimitabilité soutenant le sens commun islamique et entourant le texte coranique par un statut mythique.

L'idée a aussi été confirmée par les grammairiens et les maîtres de la rhétorique de l'époque qui ont légitimé la supériorité surhumaine et la performance littéraire du Texte. C'est donc dans cette attribution du Texte coranique à Dieu que les musulmans ont développé toute une tradition autour du caractère sacré et mythique qu'ils ont structuré autour de ce Texte et qu'ils ont accompagné d'un registre et d'un voile interdisant tout accès linguistique ou stylistique ou même une éventuelle transcription imagée:

> *En ce qui concerne le Coran, l'instance esthétique entrait en tension avec l'instance exégétique. La première magnifiait la lettre comme signifiant, et en cela nourrissait le symbolique et l'imaginaire, notamment par la psalmodie et la calligraphie. Tandis que l'instance exégétique guettait la clarté du sens, là où se rencontrent l'indécidable, l'équivoque et l'étrange. Cette instance avait pour horizon le primat du signifié, dont la cristallisation aidait à capturer le sens voué à une fonction pratique destinée à agir sur le réel. Et c'est la tension entre ces deux instances qui structurait les individus par l'intermédiaire de leur relation avec le Livre.*[786]

Il suffit juste que les fanatiques du signifié triomphent et cherchent à faire appliquer la lettre dans le réel pour qu'une réduction funeste s'instaure, comme le rappelle Meddeb. Ces fanatiques sont en quelque sorte les maniaques de la lettre réduite à son signifié,ce qui annule l'instance esthétique et la métaphysique qui la sous-tend, et ramène le vécu religieux à la pratique ostentatoire du culte et à ses conséquences qui sont la censure sociale et l'encadrement idéologique[787]. Le Texte doit être lu en tant que tel, tout en ayant à l'esprit qu'il a été écrit par des hommes, sa transcription de l'oral était bien faite par des hommes et même en tant que tel, on peut retrouver sa densité touffue et nous contenter d'une méditation, celle qui a conduit Ibn Arabi à soustraire une véritable science même si elle n'est pas accessible à tous, pourrait être au moins une piste qui dirige la lecture.

On doit aussi être prédisposé de moyens stylistiques et linguistiques si on cherche à comprendre ses enjeux pour les premiers croyants qui ont vécu l'ora-

786 A. Meddeb, *Pari de civilisation*, p.23.

787 Ibid.

lité de ce Texte et ont contribué à la naissance de la plupart des sourates dans leur contexte propre. Plusieurs directives peuvent ainsi être reconvertibles pour la conduite de l'individu, mais il faudrait s'en inspirer seulement et non pas pour l'instauration de la cité et sa structuration socio-politique, car désormais nous ne sommes plus dans le même espace-temps. Et même si l'on admet cette possibilité, il faut dans ce cas ouvrir le grand chantier de la genèse afin de l'arrimer à l'histoire, à l'instar du grand travail de Spinoza[788] sur la Bible, ce qui suppose un grand travail d'herméneutique et de philologie orienté selon des critères d'historicité. Ce travail doit aussi être fait dans une approche conduite par la raison et qui a déjà été lancée par Averroès et une bonne partie de philosophes, au moins du IX au XIII ès, un travail repris timidement lors des lumières occidentales par des écrivains ,chercheurs et philosophes et qui a donné à des ouvrages extrêmement riches en références médiévales rationalistes. Suivre ces lumières internes qui ont bien eu lieu dans le monde islamique et ne pas ignorer les liens du *Coran* avec la *Torah* et les *Évangiles*, pour mieux comprendre le Texte et bien asseoir sa légitimité et sa richesse quant à son évocation des textes antérieurs.

Ibn Arabi qui recommandait à qui professe l'islam la fréquentation de la Bible, évoque la complémentarité et l'accord des écritures pour expliciter les états, les stations et les demeures que rencontre le cheminant sur la voie. Le retour aux premières écritures comme une démarche de contre-conduite, à l'instar de ce qui a été décrit par Foucault dans le pastorat chrétien, peut aussi représenter une piste sérieuse. Les travaux d'investigation effectués par exemple par l'épigraphiste François Décroche[789] et sa tentative de reconstituer en utopie le premier codex coranique, des années 660/670, dont les morceaux sont repérables à travers les feuilles d'écriture médinoise disséminées dans de multiples collections, une tentative philologique qui cherche à élucider les obscurités du discours coranique, en tentant de retrouver le syro-araméen sous l'arabe. l'historien Alfred-Louis De Pémare[790] essaie d'élaborer le récit de la formation du Texte coranique en interprétant nombre de détails glanés dans les chroniques

788 Baruch Spinoza,*Traité théologico-politique. Chap VIII, XI, trad, Charles Appuhn, Paris G.Flammarion, 1965, p.159-213.*

789 François Déroche,*Manuel de codicologie des manuscrits en écriture arabe*, Paris, BNF, 2000.

790 Alfred Louis De Prémare, *les fondations de l'islam. Entre écriture et histoire*, Paris, Seuil, 2002. du même auteur, *Aux origines du coran, Questions d'hier, approches d'aujourd'h*ui, Paris, Téraèdre, 2004.

des quatre premiers siècles de l'hégire, à propos des indécidables coraniques tels qu'ils étaient avancés dans les controverses et les polémiques internes à l'islam, et tels qu'ils peuvent être confrontés aux points de vue extérieurs qui leur étaient contemporains.[791] Si encore ces tentatives proviennent de l'intérieur même de la croyance islamique procédant à un cheminement critique qui ose troubler le sacre du mythe, ce travail sur l'historicité serait encre plus pertinent.

Une démarche libre qui s'appuie sur une tradition audacieuse occultée et des travaux récurrents d'interprétation et des hypothèses proposées par les sciences occidentales modernes peuvent procéder à une compréhension du Texte. Et cela permettrait peut-être de désacraliser et de démythologiser la dimension longtemps gardée ou préservée du Coran. Mais de le libérer aussi de la tradition qui l'enfermait dans un cancan historique propre au passé mais qui n'est plus d'actualité. Même si l'interprétation pose un grand problème aujourd'hui à cause de sa diversité et des risques de déviations auxquels elle ne peut échapper, sa réactivation et sa réactualisation permettent toutefois d'avoir un regard plurivoque et ouvre des possibilités critiques pour resituer certains versets dans leur époque et contre-carrer les tentatives de certains individus et mouvances de légitimer leurs actes en pensant puiser dans le Texte.

Dans son Traité théologico-politique, Spinoza précise par exemple que l'Écriture, comme la Nature, doit être interprétée à partir d'elle-même et il remarque aussi que «Tout le monde dit bien que l'Écriture sainte est la parole de Dieu et qu'elle enseigne aux hommes la béatitude vraie ou la voie du salut. La conduite des hommes montre tout autre chose, car le vulgaire ne paraît se soucier de rien moins que de vivre suivant les enseignements de l'Écriture sainte, et nous voyons que presque tous substituent à la parole de Dieu leurs propres inventions et s'appliquent uniquement sous le couvert de la religion à obliger les autres à penser comme eux. Nous voyons, dis-je, les théologiens inquiets pour la plupart du moyen de tirer des livres sacrés, en leur faisant violence, leurs propres inventions et leurs jugements arbitraires et de les abriter sous l'autorité divine ; en aucune matière ils n'agissent avec moins de scrupule et plus de témérité que dans l'interprétation de l'Écriture».[792]

791 Cité par A. Meddeb, ibid.p.27.

792 *Baruch Spinoza,Traité théologico-politique, chap VII:Principe général de l'interprétation de l'Écriture.*

Cette citation de Spinoza montre bien que ce problème lié à l'interprétation n'est pas spécifique au Coran et concerne aussi les autres religions monothéistes. C'est une tentative de faire dire au Texte ce qu'il ne dit pas ou interpréter par allusion à ses propres pensées afin de légitimer ces dernières par la parole de Dieu. 'Sous couvert de religion', sous une 'autorité divine', on essaie de tirer profit pour justifier leurs 'propres intentions et inventions', afin de leur donner une raison d'exister. Quand on utilise par exemple une sourate comme celle extraite du Coran et qui, traduite, dit: «*combattez ceux qui ne croient ni en Dieu ni au Jour dernier, qui n'interdisent pas ce que Dieu et son messager ont interdit et qui ne professent pas la religion du vrai parmi ceux qui ont reçu l'Écriture. Combattez-les jusqu'à ce qu'ils payent la jizya d'une main tout en s'abaissant*».[793]

C'est d'ailleurs ce verset qui a, soit disant, servi la cause des mouvances fanatiques et terroristes, car lu à la lettre et sorti de son contexte, il peut apparaître comme relatant une «religion» vraie qui doit être suivie par tous et appelant à 'un combat' de ceux qui ne suivent pas les préceptes de cette 'religion vraie'. En réalité et comme le précise Meddeb[794] et Jan Assmann[795], le Coran n'invente pas cette notion de 'religion vraie' qui a toujours existé pour les autres religions monothéistes. Donc si on prend en considération le contexte de la naissance de l'islam, menacé par les autres religions et les différentes sectes, ce verset peut fonctionner comme une façon d'imposer cette jeune religion et lui donner toutes les raisons d'exister et de faire son chemin, même si cela devait passer par une lutte de ceux qui s'y opposent.

Ce verset a toujours été abordé avec prudence par la tradition exégétique, afin d'éloigner tout usage radical, celui qui sert la cause des fanatiques par exemple. Car, il ne faut pas oublier que dans un espace autre et pendant l'agonie du prophète, cette religion novice risquait de trembler face aux sectes et aux autres religions monothéistes, donc contexte oblige, ce verset vient comme un rappel à ceux qui vont poursuivre la mission du prophète (les califes) de prendre au sérieux ces menaces et de faire en sorte que dans la péninsule orientale(Syrie, Égypte, Palestine, le Maghreb et toute l'Arabie), l'islam devait

793 Coran IX, 29, *Le Repentir, Al-Tawba.*

794 A. Meddeb, *Pari de civilisation*, p.30-31.

795 Jan Assmann, *le prix du monothéisme,* Paris, Aubier, 2007.

être la religion dominante dans une conquête de tout le territoire en question. Et ce verset était sans doute invoqué et attribué au Coran pour mener cette action d'absorption. D'autant plus que le statut du '*Dhimmi*'[796] était bien protégé pendant l'ère du prophète et le Coran ne cesse de reconnaître les autres religions monothéistes et de citer positivement leurs prophètes.

Cette idée de combat est d'ailleurs contrastée et 'aporiée' par une autre sourate: *«Appelle au chemin de ton seigneur par la sagesse et une belle exhortation. Discute avec eux de la meilleure des manières»*[797],c'est cette dernière expression 'discute avec eux de la meilleure des manières' ou '*billati hiya ahsen'*, une expression très fréquente d'usage dans la société, jusqu'aux conflits au sein de la famille par exemple, on l'utilise souvent pour apaiser les désaccords et trouver une issue pacifiste pour finir sur une solution qui puisse être juste pour tous les acteurs d'un conflit. La 'discussion' est déjà connue comme un moyen ultime de s'exprimer et de justifier aux autres sa position et d'aborder les problèmes dans une situation d'énonciation logique en utilisant des arguments et des exemples pour exprimer, chacun, ses propres positions.

C'est d'ailleurs une stratégie argumentative qui n'est pas étrange au milieu primitif de l'islam propice à la discorde, car dans les 'hadiths', on présente souvent le prophète comme un grand rhétoricien qui cherche à utiliser des arguments, des exemples et des situations pour convaincre ses détracteurs.

Cette même attitude a été adoptée dans la tradition philosophique arabe où les grands penseurs, influencés par l'école d'Aristote et les raisonnements d'Averroès et de tous les autres philosophes ayant recours à la raison et à la logique pour expliquer leurs thèses.

Donc, nous trouvons que cette deuxième sourate est plus conforme à l'attitude du prophète décrite dans la tradition et à l'espace logique dans lequel a émergé l'islam et les musulmans, d'autant plus que cette sourate va être confirmée par plusieurs autres qui vont dans la même perspective: *«Ne discutez avec les gens du Livre que de la plus belle manière, sauf avec ceux, qui parmi eux sont injustes, dites (alors): 'nous croyons en ce qui nous a été révélé, et en ce qui vous a été révélé, notre Dieu comme le vôtre est unique, c'est à lui que nous*

796 Statut d'un citoyen non musulman, mais protégé de par son appartenance à la cité islamique.

797 Coran XVI, 125.

nous soumettons paisibles»[798] ou encore «*ton seigneur connaît bien ceux qui sont égarés loin de son chemin, et il connaît bien ceux qui sont dans la bonne direction*»[799].

Des rencontres sous forme de colloques autour des problèmes de l'interprétation du Coran, entre autres, aboutissent à des accords dégageant par exemple l'expression de «bonne direction» de son registre apologétique désignant exclusivement l'islam, comme cette 'bonne direction' et lui attribuant une signification ouverte, indéterminée, laissant à l'énigme divine la distinction entre 'voie droite' et 'voie déviante'. Ces deux versets et plein d'autres qui vont dans ce sens vont servir aussi la tradition spirituelle du soufisme, dont son 'plus grand maître', Ibn Arabi qui conseille même de lire et de reconnaître les autres religions monothéistes, dans la mesure où leurs principes ne se contredisent pas avec la raison.

Certes, nous dit Spinoza *«si les hommes étaient sincères dans le témoignage qu'ils rendent à l'Écriture, ils auraient une tout autre règle de vie ; leurs âmes ne seraient pas agitées par tant de discordes et ils ne se combattraient pas avec tant de haine ; un aveugle et téméraire désir d'interpréter l'Écriture et de découvrir dans la Religion des nouveautés, ne les posséderait pas»*[800]*:*

> *Ainsi en vient-on à rêver que de très profonds mystères sont cachés dans les livres saints et l'on s'épuise à les sonder, négligeant l'utile pour l'absurde ; et tout ce qu'on a inventé dans ce délire, on l'attribue à l'Esprit-Saint et l'on tâche de le défendre de toutes ses forces, avec l'ardeur de la passion. Tels sont les hommes en effet : tout ce qu'ils conçoivent par l'entendement pur, ils le défendent à l'aide du seul entendement et de la Raison ; les croyances irrationnelles que leur imposent les affections de l'âme, ils les défendent avec leurs passions.*[801]

Pour Spinoza, La règle universelle à poser dans l'interprétation de l'Écriture, est donc de ne lui attribuer d'autres enseignements que ceux que l'enquête historique nous aura très clairement montré qu'elle a donnés. Ce que doit faire connaître cette enquête historique, il le résume sous forme de plusieurs principes : tout d'abord, cette enquête historique [doit comprendre la nature et les

798 Coran, XXIX, 46.

799 Coran, XVI, 125.

800 Spinoza, ibid.

801 Spinoza, ibid.

propriétés de la langue dans laquelle furent écrits les livres de l'Écriture et que leurs auteurs avaient accoutumé de parler. De la sorte en effet nous pourrons examiner tous les sens qu'un texte peut avoir d'après l'usage commun]. Ensuite, il nous dit [qu'il faut grouper les énonciations contenues dans chaque livre et les réduire à un certain nombre de chefs principaux, de façon à retrouver aisément toutes celles qui se rapportent au même objet ; noter ensuite toutes celles qui sont ambiguës ou obscures ou en contradiction les unes avec les autres] :

> *J'appelle ici une énonciation claire ou obscure suivant que le sens en est facilement ou difficilement perçu en s'aidant du contexte, et non suivant qu'il est facilement ou difficilement perçu par la Raison ; car nous nous occupons ici du sens des textes et non de leur vérité. Il faut même avant tout prendre garde, quand nous cherchons le sens de l'Écriture, à ne pas avoir l'esprit préoccupé de raisonnements fondés sur les principes de la connaissance naturelle (pour ne rien dire des préjugés) ; afin de ne pas confondre le sens d'un discours avec la vérité des choses, il faudra s'attacher à trouver le sens en s'appuyant uniquement sur l'usage de la langue ou sur des raisonnements ayant leur seul fondement dans l'Écriture.*[802]

Puis, il ajoute que Cette enquête historique doit rapporter au sujet des livres des Prophètes toutes les circonstances particulières dont le souvenir nous a été transmis :

> *J'entends la vie, les mœurs de l'auteur de chaque livre ; le but qu'il se proposait, quel il a été, à quelle occasion, en quel temps, pour qui, en quelle langue enfin il a écrit. Elle doit rapporter aussi les fortunes propres à chaque livre : comment il a été recueilli à l'origine, en quelles mains il est tombé, combien de leçons différentes sont connues de son texte, quels hommes ont décidé de l'admettre dans le canon, et enfin comment tous les livres reconnus canoniques par tous ont été réunis en un corps.*[803]

Pour Spinoza, les difficultés de l'interprétation – même si ses propos concernent la religion chrétienne, nous pouvons les prendre pour le compte de l'islam et du Coran – sont dues à l'imperfection de la connaissance de la langue, la nature de la langue et son ambiguïté et à l'incertitude de nos connaissances historiques concernant l'écriture et la transmission des Livres. Comme nous l'avons déjà montré, l'interprétation du Texte coranique a toujours été réservée exclusivement aux théologiens qui ont une vision enfermée dans la tradition islamique et qui se contente de reprendre les mêmes références aux éléments rapportés des premiers temps de l'islam et les

802 Spinoza, *Traité théologico-politique. chap VII.*

803 Ibid.

exigences de l'espace-temps, concentrés autour des hadiths. Ce qui restreint le Texte et l'enferme dans un sens univoque, alors qu'il est riche en références linguistiques et stylistiques qui peuvent rendre le sens plurivoque et même ouvert, pour qu'il ne soit pas récupéré par les acteurs des mouvances fanatiques.

Des travaux pertinents et pourtant condamnés comme ceux du soudanais Muhammad Mahmoud Tahâ [804]qui repère un *second message de l'islam*[805], en donnant la priorité aux révélations premières, celles de la Mecque, où l'adresse est au genre humain universel : *« ye ayyuha al-Nass » ou « ô vous les humains »*, ce message leur accorde une dimension universelle, un message toujours à venir, son rang premier relègue à l'arrière-plan de l'histoire les révélations plus tardives, faites à Médine, où l'adresse est à l'usage des seuls croyants au credo nouvellement institué : « *ye ayuha alladhina amanou » ou « ô ceux qui croient »*, ce qui réduit la transmission du sens à une communauté particulière, soumise à des urgences politiques et juridiques propres à une époque déterminée, vouée au changement[806].

Ces dispositions juridico-politiques, dont l'esclavage, la polygamie, le *djihad*, les sanctions pénales traduites en châtiments corporels, ainsi que l'inégalité entre les sexes et entre les croyants, les dhimmis et les païens, tous ces aspects qui constituent la partie obsolète ne peuvent pas être maintenus puisqu'ils heurtent les consciences et ne sont plus compatibles avec la civilité de l'homme moderne. Le problème est que ces premières révélations a caractère universel et qui se soucient de tous les hommes sous la forme d'un message de tolérance et d'un traitement égal et juste, sont souvent abrogées par les révélations médinoises et les théologiens usent ici du principe *Naskh*, c'est-à-dire donner le privilège aux révélations les plus récentes qui anéantissent celles qui précèdent.

En effet, plusieurs recherches et études actuelles convergent vers l'idée de cet islam universel qui était déjà la religion d'Abraham et qui excède l'islam-iman,

804 Né en 1909 et exécuté en 1985 pour apostasie, à cause justement de cette idée d'un second message de l'islam proposée.

805 M.M. Taha, *Al-rissala ath-thaniya min-al-islam*, 6ème édition, 1986, sans éditeur

806 Comme le rappelle Abdelwahab Meddeb dans son livre déjà cité.

c'est le premier sentiment religieux, cette « soumission »[807] de l'homme au divin et qui a existé antérieurement et qui a été prolongée au-delà de la naissance des trois croyances monothéistes, on évoque même souvent un exemple des *Pensées* de Pascal quand il disait : *«si ce discours vous plaît et vous semble fort, sachez qu'il est fait par un homme qui s'est mis à genoux auparavant et après, pour prier cet Être infini et sans parties, auquel il soumet tout le sien, de se soumettre aussi le vôtre pour votre propre bien et pour sa gloire, et qu'ainsi la force s'accorde avec cette bassesse*»[808].

Il est vrai que cette citation de Pascal nous incite à considérer qu'à l'intérieur de chaque religion particulière, il y a cette religion universelle et unique qui apparaît à travers la posture de l'islam. Selon M. M. Taha, cet **islam second est resté historiquement en suspens, en réserve et son avènement a été différé, il demeure toujours en devenir, il est sans cesse à venir et c'est pourtant lui qui porte l'horizon de l'adresse universelle, laquelle s'assimile à une promesse**.[809] Cette ouverture anime les sourates reçues à la Mecque, qui témoignent de la religion universelle en réserve derrière toute religion singulière.[810]

Une façon d'interpréter bouleverse la technique de l'abrogation souvent utilisée par les théologiens et qui profitent à ceux qui cherchent dans le Texte coranique des prétextes pour légitimer leurs actes de haine, le fait de retenir la sourate dite de la guerre et de l'hostilité alors que cent versets sont favorables à la tolérance et le respect des juifs et des chrétiens, montre bien que l'abrogation est une technique dépassée et doit être remplacée par de nouvelles propositions comme celles de M.M.-Taha. Ainsi, dans les replis de toute religion particulière, on peut repérer les indices d'une religion universelle, qui nous permettent de favoriser l'émulation éthique et éviter les violences contre ceux qu'on considère comme étrangers à la croyance particulière, mais qui appartiennent à la même religion universelle unique pour tous les croyants. L'apprentissage de la langue de ce Texte coranique peut ouvrir de nouvelles pistes d'analyse et d'interprétation du Texte, à partir d'un regard neuf et vierge et qui, à chaque fois, opère dans une démarche riche et enrichissante afin de

807 Le mot 'islam' signifie 'soumission' entre autres.

808 Pascal, *Pensées*, 268-270, éd, Brunshvieg.

809 Comme le rappelle Meddeb dans son *Pari de civilisation.*

810 M.M.Taha, op,cit, p.108-109. Cité par Meddeb.

repérer ce sens universel et le proposer comme une tentative de sortir de la sphère religieuse et d'instituer la piste poétique du Texte.

C'est d'ailleurs dans le Texte, en lisant ceux de Foucault, en invoquant ses propres textes, que Deleuze voit des signes, des rides, des expressions ou des « plissements de la pensée » qui ne cessent de fonctionner comme des ondes, des replis de soi sur soi et de soi sur le texte. Mais ils sont les signes, les seuls signes d'une vie dans un dehors vide et terrifiant. C'est dans l'espace du Texte que la vie donne son plus large souffle à ceux qui respirent les mots et les vides que laissent les mots. Rien ne peut être plus fort que cette force des mots qui traversent les esprits et réinventent l'Homme à chaque fois qu'il écrit, qu'il lit. La vie même toute entière se résume à un puzzle qui consiste à agencer les mots dans un sens qui semble conforme à leur nature. Mais combien même des possibilités sont tentées avant de réorganiser le véritable sens du puzzle, à condition qu'il ne soit pas lui-même une illusion qui fait semblant qu'il existe un tout et que ce tout fonctionne.

VI-9- Les « plissements de la pensée», l'émanation du soi au présent : Deleuze-Foucault

> *Il se peut toujours qu'on dise le vrai dans l'espace d'une extériorité sauvage ; mais on n'est dans le vrai qu'en obéissant aux règles d'une «police» discursive qu'on doit réactiver en chacun de ses discours.* M.F, *L'ordre du Discours.*

Si le pouvoir est constitutif de vérité, comment donc concevoir un « pouvoir de la vérité » qui ne serait plus vérité de pouvoir, une vérité qui découlerait des lignes transversales de résistance et non plus des lignes intégrales de pouvoir ? Comment donc franchir la ligne ? Se demande Gilles Deleuze, dans son commentaire de l'œuvre de Michel Foucault. Et, ajoute-t-il, s'il faut atteindre à la vie comme puissance du dehors, **qu'est-ce qui nous dit que ce dehors n'est pas un vide terrifiant, et cette vie qui semble résister, la simple distribution dans le vide de morts « partielles, progressives et lentes** » ?

> *On ne peut même plus dire que la mort transforme la vie en destin, dans un événement «insécable et décisif», mais plutôt qu'elle se multiplie et se différencie pour donner à la vie les singularités, donc les vérités que celle-ci croit tenir de sa résistance. Que reste-t-il alors, sinon à passer par toutes ces morts qui précèdent la grande limite de la mort*

> *même, et qui se poursuivent encore après? La vie ne consiste plus qu'à prendre sa place, toutes ses places, dans le cortège d'un «on meurt».*[811]

Voilà une façon de prolonger la pensée de la vie au-delà de la mort de celui qui pense, une réactivation de la pensée de l'un et de l'autre, à travers ce dialogue provocateur qui transperce l'espace-temps pour demeurer dans l'espace-temps. Deux pensées, deux hommes et deux philosophes qui croisent leurs univers réciproques, l'un dans l'autre, l'une à travers l'autre et les deux en dehors d'eux-mêmes. Au-delà de la mort, la vie 'semble résister' et seuls les organismes meurent, la pensée demeure. Cette puissance de vie appartenait à Foucault, nous dit Deleuze, et ce dernier l'a pensée et l'a vécue, toujours comme une mort multiple. Mais comment penser et vivre la vie comme une mort multiple et que reste-t-il de tout cela que des vies anonymes existantes à travers des heurts et des échanges virulents du pouvoir, et puis ce retour à l'obscurité ou à «*la vie des hommes infâmes*». Cette infamie de rareté conçue spécifiquement par Foucault, celle d'hommes insignifiants, obscurs et simples, qui ne doivent qu'à des plaintes, à des rapports de police, d'être tirés à la lumière un instant[812] :

> *J'étais parti de ces sortes de particules dotées d'une énergie d'autant plus grande qu'elles sont elles-mêmes plus petites et difficiles à discerner.*[813]

Conscient de cette impasse du pouvoir, Foucault referme sa *volonté de Savoir* sur un doute, nous dit Deleuze, mais l'issue, ajoute Deleuze, se trouve dans le dehors mouvementé qui s'arrache au vide et se détourne de la mort, s'ouvre alors un nouvel axe qui n'annule pas les autres(Savoir et Pouvoir) mais les prend par la main pour les pousser à cette volonté de vie, à cette sérénité, un remaniement que Foucault présente dans l'introduction générale de *l'Usage des plaisirs*. Outre donc ces relations formées et formalisées sur les strates (Savoir), les rapports de force au niveau du diagramme (Pouvoir), un rapport avec le dehors qui est aussi un non-rapport (Blanchot). Deleuze s'interroge alors s'il n'existe pas un dedans chez Foucault ou interrogé par lui.

811 Gilles Deleuze, *Foucault*, éd de Minuit,1986-2004,p.102.

812 Deleuze ajoute dans sa note de bas de page qu'il s'agit d'une conception proche de Tchekhov.

813 Deleuze, *Foucault*,Ibid.

Foucault, nous dit Deleuze, soumet l'intériorité à une critique radicale, mais «*le dedans serait plus profond que tout monde intérieur*, de même que le dehors est plus lointain que tout monde extérieur»[814]. C'est parce que *«le dedans n'est pas une limite figée , mais une matière mouvante animée de mouvements péristaltiques, de plis et plissements qui constituent un dedans: non pas autre chose que le dehors, mais exactement le dedans du dehors*».[815] Un impensé repéré en même temps à l'extérieur et au cœur de la pensée, dans *Les Mots et les Choses* qui est doublé par «*ce pli de l'infini et ces replis de la finitude qui donnent une courbure au dehors et constituent le dedans»*. Deleuze nous dit que l'œuvre de Foucault est marquée par ce dedans comme opération du dehors, un dedans qui serait seulement le pli du dehors. Le fou de l'*Histoire de la folie à l'âge classique* est présenté comme *«mis à l'intérieur de l'extérieur, un prisonnier au milieu de la plus libre, de la plus ouverte des routes, solidement enchaîné à l'infini carrefour, il est le Passager par excellence, c'est-à-dire le prisonnier du Passage»*[816]. La pensée, nous dit Deleuze, n'a d'autre être que ce fou même. «*Enfermer le dehors, c'est le constituer en intériorité d'attente ou d'exception»*[817] :

> *Ou plutôt le thème qui a toujours hanté Foucault, c'est celui du double. Mais le double n'est jamais une projection de l'intérieur, c'est au contraire une intériorisation du dehors. Ce n'est pas un dédoublement de l'Un, c'est un redoublement de l'Autre. Ce n'est pas une reproduction du Même, c'est une répétition du Différent. Ce n'est pas l'émanation d'un JE, c'est la mise en immanence d'un toujours autre ou d'un Non-moi. Ce n'est jamais l'autre qui est un double, dans le redoublement, c'est moi qui me vis comme le double de l'autre. Je ne me rencontre pas à l'extérieur, je trouve l'autre en moi, «il s'agit de montrer comment l'Autre, le Lointain est aussi bien le plus Proche et le Même».*[818] *C'est exactement comme l'invagination d'un tissu en embryologie, ou l'opération d'une doublure en couture.*[819]

Ce redoublement qui hante l'œuvre de Foucault, mais découvert que tardivement, Deleuze nous dit qu'il s'explique par la nouvelle dimension qui se dis-

814 Deleuze, *Foucault*, p.103.

815 Ibid.p.104.

816 Foucault, *Histoire de la folie*, 22.

817 Blanchot, à propos de Foucault, *L'entretien infini*, Gallimard, 292,cité par Deleuze.

818 Foucault, *les Mots et les Choses*, p.350.éd.Gallimard,1966.

819 Deleuze, *Foucault*, p.105.éd de Minuit,1986,2004.

tingue des rapports de force ou de pouvoir, mais aussi des formes stratifiées du Savoir. Cette nouvelle dimension, Deleuze l'appelle «**l'absolue mémoire**». Or cette doublure, ce redoublement vont trouver leur raison d'être dans la nouvelle formule grecque concernant l'exercice du **gouvernement de soi**.

Autrement dit ces exercices qui permettent de se gouverner soi-même se détachent du pouvoir et du savoir. Des rapports aux autres se constitue le rapport à soi, tout en étant indépendant, *«comme si les rapports du dehors se pliaient, se courbaient pour faire une doublure, et laisser surgir un rapport à soi, constituer un dedans qui se creuse et se développe suivant une dimension propre: l'enkrateia, le rapport à soi comme maîtrise, 'est un pouvoir qu'on exerce sur soi-même dans le pouvoir qu'on exerce sur les autres'*»[820].

Le rapport à soi devient principe de régulation interne et on ne peut prétendre gouverner les autres si on ne se gouvernait pas soi-même. Cette version de Foucault sur la nouveauté des grecs est très pertinente, nous dit Deleuze, car *«ce que les grecs ont fait, ce n'est pas révéler l'Être ou déplier l'ouvert (…) c'est ployer le dehors dans des exercices pratiques»*. Dans cette façon d'être et de faire des grecs, seuls les hommes libres qui peuvent se dominer eux-mêmes sont capables de dominer les autres. Le rapport aux autres est tout d'abord un rapport à soi et de toutes les règles et les codes moraux, se dégage un «sujet» qui ne dépend plus du code dans sa part intérieure. Deleuze commente ce déploiement grec comme dépliant la force sans qu'elle cesse d'être force, les grecs ont inventé le sujet comme une dérivée et le produit d'une «subjectivation» et c'est cette idée de la **subjectivité** qui intéresse Foucault quand il invoque certains moments de la Grèce antique.

Deleuze note au passage que c'est *L'Usage des Plaisirs* qui représente cette sorte de décrochage par rapport aux livres précédents, car il invoque une longue durée qui commence avec les grecs et continuera jusqu'à nous en passant par le christianisme. Les livres précédents considéraient des périodes courtes, entre le XVIII et le XIX ès. C'est aussi la découverte du rapport à soi, comme dimension irréductible aux rapports de pouvoir et aux relations de savoir, longuement étudiés dans ses livres précédents. Cette nouvelle vision de Foucault va établir le rapport à soi dans le grand chantier de la sexualité qui sera en rupture avec *la volonté de savoir*, car la sexualité telle qu'elle est vécue

820 Ibid.

par les grecs, incarne dans la femelle l'élément réceptif de la force, et dans le-mâle l'élément actif ou spontané.[821] Ainsi, l'homme libre va concevoir son rapport à soi comme une autodétermination: se gouverner soi-même pour être apte à gouverner activement son corps, c'est la forme simple. Ou se gouverner soi-même pour être apte à gouverner l'épouse et pour qu'elle atteigne elle-même à une bonne réceptivité, c'est la forme composée. Ce sont donc les grecs qui ont inventé le rapport à soi, l'ont lié, composé et dédoublé dans la sexualité, ajoute Deleuze. Ce rapport à soi va être saisi après dans les rapports de pouvoir, dans les relations de savoir et *«l'individu intérieur se trouve codé, recodé dans un savoir 'moral', et surtout il devient l'enjeu du pouvoir, il est diagrammatisé. Le pli est donc comme déplié, la subjectivation de l'homme libre se transforme en assujettissement*».[822] C'est d'un côté, «la soumission à l'autre par le contrôle et la dépendance» avec toutes les procédures d'individualisation et de modulation que le pouvoir instaure, en portant sur la vie quotidienne l'intériorité de ceux qu'il appellera ses sujets. De l'autre côté dans cet *«attachement de chacun à sa propre identité par la conscience et la connaissance de soi*»[823], avec toutes les techniques de sciences morales et de sciences de l'homme qui vont former un savoir de sujet, ajoute Deleuze.

Le rapport à soi, par ce retour aux grecs et ce confinement dans les rapports de pouvoir et de savoir, va constituer une des origines de ces points de résistance, il y aura donc toujours un rapport à soi qui résiste aux codes et aux pouvoirs. C'est concernant ce rapport à soi que Deleuze remarque ainsi qu'on ne peut pas , par exemple, réduire les morales chrétiennes à l'effort de codification qu'elles opèrent et au pouvoir pastoral qu'elles invoquent, sans tenir compte des «mouvements spirituels et ascétiques» de subjectivation qui ne cessent de se développer avant la réforme, c'est-à-dire les fameuses contre-conduites que nous avons évoquées dans ce travail. Deleuze nous dit qu'il ne suffit pas de repérer des rapports de résistance, mais une perpétuelle communication entre eux, pour lutter et pour composer:

> *Ce qu'il faut donc poser, c'est que la subjectivation, le rapport à soi, ne cesse pas de se faire, mais en se métamorphosant, en changeant de mode, au point que le mode grec est*

821 Foucault, *l'usage des plaisirs,* 55-57.

822 Deleuze, *Foucault*, p.110.

823 Dreyfus et Rabinow, 302-304. cité par Deleuze, p.110.

un bien lointain souvenir. Récupéré par les rapports de pouvoir, par les relations de savoir, le rapport à soi ne cesse de renaître, ailleurs et autrement.[824]

C'est ce que Deleuze appelle l'affect de soi par soi ou la force pliée, car la subjectivation se fait par plissement et il y repère quatre plis. Le premier concerne la partie matérielle de nous-mêmes; chez les grecs, elle concerne le corps et ses plaisirs et chez les chrétiens la chair et ses désirs, et nous ajoutons que chez les musulmans, elle concerne le *corps-Awra*, la partie à cacher. Le deuxième pli est celui du rapport de forces qui deviendra un rapport à soi en suivant des règles diverses (naturelle-divine; rationnelle; esthétique, etc.). le troisième est le pli du Savoir ou de la vérité, qui constitue un rapport du vrai à notre être et de notre être à la vérité, condition formelle à tout savoir et à toute connaissance. Cette subjectivation du savoir ne s'effectue pas de la même façon chez les grecs et les chrétiens ou chez Platon, Descartes et Kant. Le quatrième pli est le dehors lui-même, l'ultime qui constitue ce que Blanchot appelait une «intériorité d'attente». Attendu par le sujet sur le mode de l'immortalité, de l'éternité, du salut, de liberté, de détachement, etc. ce sont ces quatre plis qui représentent la cause finale de la subjectivité ou de l'intériorité comme rapport à soi, *«ils opèrent 'en dessous des codes et des règles', du savoir et du pouvoir, quitte à les rejoindre en se dépliant, mais non sans que d'autres pliures se fassent*».[825]

À la question: quels sont nos quatre plis dans notre rapport à soi moderne? Deleuze nous livre une réponse qui recoupe avec la pensée de Foucault:

S'il est vrai que le pouvoir a de plus en plus investi notre vie quotidienne, notre intériorité et notre individualité, s'il s'est fait individualisant, s'il est vrai que le savoir lui-même est de plus en plus individué, formant des herméneutiques et des codifications du sujet désirant, qu'est-ce qui reste pour notre subjectivité? Il ne «reste» jamais rien au sujet, puisqu'il est chaque fois à faire, comme un foyer de résistance, d'après l'orientation des plis qui subjectivent le savoir et recourbent le pouvoir. La subjectivité moderne retrouve-t-

824 Deleuze, *Foucault*, p.111.

825 Ibid.p.112.

elle le corps et ses plaisirs, contre un désir trop assujetti à la loi? Et pourtant ce n'est pas un retour aux grecs, puisqu'il n' y a jamais de retour[826].[827]

Deleuze suggère alors que la lutte pour une subjectivité moderne passe par une résistance aux deux formes actuelles d'assujettissement, l'une qui consiste à nous individuer d'après les exigences du pouvoir, l'autre qui consiste à attacher chaque individu à une identité sue et connue, bien déterminée une fois pour toutes. La lutte pour la subjectivité se présente alors comme droit à la différence, et droit à la variation, à la métamorphose.[828]

Après avoir défini le sujet comme dérivée de l'énoncé, Foucault le définit dans *l'usage des plaisirs* comme dérivée du dehors, nous dit Deleuze. Il lui donne ainsi une dimension irréductible, qui ne concerne ni le pouvoir ni le savoir, Deleuze se demande si cet affect de soi par soi ne peut pas être une «conduite individuelle», celle de plaisir ou de désir. Ce plissement du dehors décrit dans la quatrième dimension s'étend sur une longue durée et Deleuze l'explique par le fait qu'en *«matière de morale, nous ne cessons de nous encombrer de vieilles croyances auxquelles nous ne croyons même plus, et de nous produire comme sujets sur de vieux modes qui ne correspondent pas à nos problèmes»*. C'est que tout se passe *«comme si les modes de subjectivation avaient la vie longue, et nous continuons à jouer aux grecs, aux chrétiens, d'où notre goût pour les retours à...».*[829]

Mais il existe selon Deleuze une raison profonde à cette durée assez longue du plissement de soi et c'est la «mémoire», cette mémoire du dehors, qu*i, «au-delà de la mémoire courte, s'inscrit dans les strates et les archives, au-delà des survivances encore prises dans les diagrammes». C*'est *«cette existence esthétique des grecs qui sollicite déjà la mémoire du futur et les processus de subjectivation se sont ainsi accompagnés d'écritures qui constituaient de véritables*

826 Dans *la volonté de savoir*, Foucault montrait déjà que le corps et ses plaisirs, c'est-à-dire une «sexualité sans sexe», était la manière moderne de «résister» à l'instance du «Sexe», qui soude le désir à la loi(208). Mais ce n'est un retour aux grecs que très partiel et ambigu; car le corps et ses plaisirs renvoyaient chez les grecs aux rapports agonistiques entre hommes libres, donc à une «société virile», unisexuée excluant les femmes; tandis que nous cherchons évidemment un autre type de rapports propre à notre champ social. Cf, texte de Foucault, in Dreyfus et Rabinow, 29, 322-331. note de Deleuze, p.113.

827 Ibid.p.113.

828 Dreyfus et Rabinow, 302-303.

829 Deleuze, *Foucault*, p.114.

mémoires». Ce rapport à soi ou cet affect de soi par soi s'appellent «mémoire», c'est ce temps qui constitue pour Kant la forme sous laquelle l'esprit s'affectait lui-même, tout comme l'espace était la forme sous laquelle l'esprit était affecté par autre chose. C'est **le temps comme «auto-affection» qui constitue la structure essentielle de la subjectivité**.[830] Par conséquent, le temps comme sujet s'appelle 'mémoire', mais il ne s'agit pas de cette courte mémoire qui vient après et s'oppose à l'oubli, c'est plutôt cette *«absolue mémoire» qui «double le présent, qui redouble le dehors, et qui ne fait qu'un avec l'oubli, puisqu'elle est elle-même et sans cesse oubliée pour être refaite: son pli se confond avec le dépli, parce que celui-ci reste présent dans celui-là comme ce qui est plié».* Deleuze nous dit que la redécouverte finale de Heidegger par Foucault précise que ce qui s'oppose à la mémoire n'est pas l'oubli , mais l'oubli de l'oubli, qui nous dissout au dehors et qui constitue la mort:

> *Longtemps Foucault avait pensé le dehors comme une ultime spatialité plus profonde que le temps; ce sont les derniers ouvrages qui redonnent une possibilité de mettre le temps au dehors, et de penser le dehors comme temps, sous la condition du pli.*[831]

Deleuze revient sur cette première rupture entre Foucault et la phénoménologie qu'il résume aux limites de l'intentionnalité que Foucault refuse, car en prétendant dépasser tout psychologisme et tout naturalisme, elle ne fait qu'inventer un nouveau psychologisme et un nouveau naturalisme. Foucault préfère donc *«convertir la phénoménologie en épistémologie. Car* ***voir et parler, c'est savoir, mais on ne voit pas ce dont on parle, et l'on ne parle pas de ce qu'on voit»***. C'est lorsque la phénoménologie dépassait l'intentionnalité comme rapport de conscience à son objet (l'étant) vers le pli et l'être, vers le pli de l'être, que Foucault commence à s'intéresser à Heidegger et à Merleau-Ponty, nous dit Deleuze. Ce sont précisément ce pli et cette doublure qui vont intéresser Foucault et quand il dit que Heidegger l'a toujours fasciné, il ajoute qu'il ne pouvait le comprendre que par Nietzsche, avec Nietzsche et non l'inverse:

> *Tout mon devenir philosophique a été déterminé par ma lecture de Heidegger. Mais je reconnais que c'est Nietzsche qui l'a emporté…*[832]

830 c'est un des principaux thèmes de Heidegger dans son interprétation de Kant. Sur les dernières déclarations de Foucault se réclamant de Heidegger, cf, les Nouvelles, 28 juin 1984. note de Deleuze, p.115.

831 Deleuze, *Foucault*, p.115. Surtout dans *les mots et les choses*.

832 *Les Nouvelles*, 40.

Heidegger est la possibilité de Nietzsche et non l'inverse, et Nietzsche n'a pas attendu sa possibilité, commente Deleuze. **C'est cette puissance au sens Nietzschéen qui nous fait découvrir le dehors comme limite, comme horizon ultime à partir de quoi l'être se plie**. Et Foucault nous dit, d'après Deleuze, que *«les grecs ont plié la force, ils ont découvert la force comme quelque chose qui pouvait être plié, et cela uniquement par la rivalité d'hommes libres(gouverner les autres afin de gouverner soi-même). Mais force parmi les forces, l'homme ne plie pas les forces qui le composent sans que le dehors ne se plie lui-même, et ne creuse un Soi dans l'homme, et c'est cela le pli de l'être*».[833] Et tandis que l'être-savoir est déterminé par les deux formes que prennent le visible et l'énonçable et l'être-pouvoir est déterminé dans des rapports de forces, **l'être-soi est déterminé par le processus de subjectivation, c'est-à-dire par les lieux où passe le pli.**

Sous les questions: que puis-je savoir ou que puis-je voir et énoncer? Que puis-je faire, à quel pouvoir prétendre et quelles résistances opposer? Que puis-je être et de quels plis m'entourer ou comment me produire comme sujet?, Deleuze nous dit que **le «je» ne désigne pas un universel, mais *«un ensemble de positions singulières occupées dans un 'on parle', 'on voit', 'on se heurte', 'on se vit'»***. Foucault admire Kant d'avoir posé la question, non seulement d'un sujet universel, mais '**qui sommes-nous à ce moment précis de l'histoire?'** *«Aucune solution n'est transportable d'une époque à une autre*, nous dit Deleuze, *mais il peut y avoir des empiétements ou des pénétrations de champs problématiques qui font que les données d'un vieux problème sont réactivées dans un autre*».[834]

Deleuze ajoute que c'est la pratique qui constitue la seule continuité du passé au présent ou la manière dont le présent explique le passé, et que si les entretiens de Foucault font partie intégrante de son œuvre, c'est parce qu'ils prolongent la problématisation historique de chacun de ses livres vers la construction du problème actuel, folie, châtiment ou sexualité.

Les nouveaux types de lutte? Les nouvelles fonctions de l'intellectuel singulier plutôt qu'universel? Les nouveaux modes de subjectivation sans identité plutôt

833 Deleuze, *Foucault*, p.121.

834 Ibid.p.122.

qu'identitaires? c'est la triple racine actuelle des questions: que puis-je? Que sais-je? Que suis-je? Quelle est notre vérité aujourd'hui? Quels pouvoirs faut-il affronter et quelles sont nos capacités de résistance? Chaque mutation sociale ne s'accompagne-t-elle pas de mouvement de reconversion subjective avec ses ambiguïtés et ses potentiels?

Ce sont des questions qui peuvent être considérées comme *«plus importantes, y compris pour le droit pur, que la référence à d'universels droits de l'homme»*, nous dit Deleuze et chez Foucault, «*tout est mis en variable et variation»*: 'variables du savoir', 'singularités variables du pouvoir', 'variations de rapports de forces', 'subjectivités variables' et 'variation du pli ou de la subjectivation'. Ce sont par conséquent les conditions et non le conditionné qui intéressent Foucault, entre autres, il ne fait pas par exemple une histoire des sujets, mais des **processus de subjectivation,** sous les plissements qui s'opèrent dans ce champ ontologique autant que social. Ce qui hante Foucault, nous dit Deleuze, c'est cette question lancée par Heidegger et reprise par lui, c'est: «**que signifie penser?»** Penser c'est expérimenter, c'est problématiser et le savoir, le pouvoir et le soi en sont la triple racine, de la problématisation de la pensée:

> *Penser c'est voir et c'est parler, mais penser se fait dans l'entre les deux, dans l'interstice ou la disjonction du voir et du parler. C'est chaque fois inventer l'entrelacement, chaque fois lancer une flèche de l'un contre la cible de l'autre, faire miroiter un éclair de lumière dans les mots, faire entendre un cri dans les choses visibles. Penser, c'est faire que voir atteigne à sa limite propre, et parler, à la sienne, si bien que les deux soient la limite commune qui les rapporte l'un à l'autre en les séparant.*[835]

C'est aussi émettre des singularités et lancer des dés, concernant le problème du pouvoir. Deleuze nous déchiffre les rapports de forces chez Foucault en disant qu'ils ne concernent pas seulement les hommes, mais les éléments, les lettres de l'alphabet dans leur tirage au hasard ou bien dans leurs attractions, dans leurs fréquences de groupement suivant une langue. Le dehors c'est cette «*ligne qui ne cesse de ré-enchaîner les tirages au hasard dans des mixtes d'aléatoire et de dépendance*»[836]. Penser c'est donc tirer des singularités de toutes sortes, venues du dehors: singularités du pouvoir prises dans les rapports de forces; singularités de résistance préparant les mutations, mais aussi

835 Deleuze, *Foucault*, p.124.

836 Ibid.

des singularités sauvages[837] qui restent suspendues au dehors, sans entrer dans des rapports ni se laisser intégrer:

> *Foucault pressent l'émergence d'une étrange et dernière figure: si le dehors, plus lointain que tout monde extérieur, est aussi plus proche que tout monde intérieur, n'est pas le signe que la pensée s'affecte elle-même, en découvrant le dehors comme son propre impensé? «Elle ne peut découvrir l'impensé...sans l'approcher aussitôt de soi, ou peut-être encore sans l'éloigner, sans que l'être de l'homme en tout cas, puisqu'il se déploie dans cette distance, ne se trouve du fait même altéré[838]».[839]*

C'est que l'impensé problématique fait place à un être pensant qui se problématise lui-même, comme sujet éthique(la rencontre du soi et de la sexualité chez Foucault):

> *Penser, c'est plier, c'est doubler le dehors d'un dedans qui lui est coextensif.[840]*

Deleuze nous parle d'une topologie charnelle entre le dehors et le dedans, présente par exemple dans l'histoire de la folie, qui*, «loin de s'expliquer par l'espace, libère un temps qui condense le passé au dedans, fait advenir le futur au dehors, et les confronte aux limites du présent vivant».[841]*

Pour Deleuze, cette constitution du dedans par le plissement du dehors, il existe entre les deux une relation topologique. Le rapport à soi est ainsi homologue du rapport avec le dehors, et les deux sont en contact par l'intermédiaire des strates(milieux relativement extérieurs et intérieurs). **Penser , c'est donc *«penser le passé contre le présent, c'est résister au présent, non pas pour un retour, mais pour un temps à venir»* (Nietzsche)**. C'est aussi rendre le passé actif et présent au dehors, pour que quelque chose de nouveau puisse arriver: «*la pensée pense sa propre histoire(passé)»*, mais pour se libérer de ce qu'elle pense(présent), et pouvoir enfin 'penser autrement'(futur). C'est ce rapport au

837 Le sauvage, ce qui ne rentre pas dans l'expérience. Les singularités sauvages se retrouvent repoussées hors du savoir et du pouvoir, dans les «marges», si bien que la science ne peut pas les reconnaître. Note de Deleuze, p.125-126.

838 Foucault, *les mots et les choses,* 336 et commentaire sur la phénoménologie de Husserl, 336.

839 Deleuze, *Foucault*, p.126.

840 Ibid.p.126.

841 Simondon, *l'individu et sa genèse physico-biologiqu*e, PUF, 258-265.

dehors qui remettra en question les forces établies et ce rapport au soi qui permettra de produire de nouveaux modes de subjectivation. Deleuze voit dans l'oeuvre de Foucault une œuvre qui *«se ré-enchaîne avec les grandes œuvres qui ont changé pour nous ce que signifie penser*». Et **quand Foucault déclare:«j*e n'ai jamais rien écrit que des fictions»*, c'est que jamais une telle fiction n'a produit tant de vérité et de réalité**, nous dit Deleuze.

Quant à cette fiction de Foucault, Deleuze la résume ainsi: le monde est savoir(surfaces superposées, strates) et ces strates sont traversées par une fissure centrale, qui répartit d'un côté les tableaux visuels, de l'autre côté les courbes sonores, ce sont deux formes irréductibles du savoir: le langage et la lumière et nous sommes pris dans un double mouvement, nous suivons le chemin pour s'enfoncer dans les strates l'une après l'autre, afin d'atteindre cette intériorité, représentée dans cette chambre secrète et obscure, et si l'âme n'est qu'un vide terrifiant! Au dessus des strates, se trouve le dehors, l'atteindre, c'est expliquer les deux formes du savoir qui s'entrelacent d'un bord à l'autre de la fissure. Ce dehors est une zone de bataille et de turbulences où plusieurs forces singulières s'agitent, mais *«sans aucune forme ni corps visibles, ni personnes parlantes»*. C'est le domaine des doubles incertains et des morts partielles(une micro-physique). Nous nous tenons au-dessus, comme deux plumes invisibles et sourdes l'une à l'autre. «*Au milieu des nuages furieux et dissipés de poussière, nous hurlons: 'à mort les salauds! Tue! Tue!'»*. Et à chaque état atmosphérique, correspond une stratégie(aérienne ou océanique, contrairement à la strate qui est terrienne). Dans toute cette structure, seuls les rapports de force ignorent la fissure, car ils sont *«aptes à la creuser pour s'actualiser dans les strates, ou à sauter par dessus, dans les deux sens, en se différenciant sans cesser de s'intégrer*».

Les forces viennent toujours du dehors, d'un dehors plus lointain que toute forme d'extériorité. Et seules donc les singularités de résistance sont capables de modifier ces rapports, à les renverser, et il existe même des singularités sauvages bouillonnantes au-dessus juste de la fissure. C'est au niveau de cette fissure où une ligne fait une boucle et représente un centre de cyclone, où se situe la zone vivable, la vie même. C'est cette vie dans les plis, chambre centrale, dont on ne craint plus qu'elle soit vide, puisqu'on y met le soi. C'est dans cette

scène de subjectivation où se fait l'embarcation comme intérieur de l'extérieur.[842]

À la question: avec quelles forces les forces dans l'homme entrent en rapport, sur telle ou telle formation historique, et quelle forme résulte de ce composé de forces? Deleuze nous dit déjà que les forces dans l'homme n'entrent pas nécessairement dans la composition d'une forme-homme, mais peuvent s'investir autrement, dans un autre composé, dans une autre forme: «*l'homme n'a pas toujours existé et n'existera pas toujours. Pour que la forme-Homme apparaisse ou se dessine, il faut que les forces dans l'homme entrent en rapport avec des forces du dehors très spéciales*».[843]

L'infinitude est pensée par les classiques comme une perfection, élevable à l'infini, le reste est limité, l'indéfini est ainsi considéré comme le plus bas degré de l'infini. Il existe chez Pascal, par exemple «l'infiniment grand» et «l'infiniment petit». Et les forces dans l'Homme entrent donc en rapport avec des forces d'élévation à l'infini, des forces du dehors, car l'Homme est «*limité et ne peut rendre compte de lui-même de cette puissance plus parfaite qui le traverse*»[844]. C'est éventuellement une forme-Dieu qu'il affronte, qui est elle-même composée (au moins pour les auteurs du XVII ès) de toutes les formes étendues à l'infini, et qui reste aussi en lien avec les forces dérivées, élevables par leur cause ou entre des limites (Spinoza). Ce sont les conséquences qui prouvent chacune d'elle, l'existence de Dieu(cosmologique, physico-téléologique…).

Au XIX ès, nous dit Deleuze, ces forces dans l'Homme entrent en rapport avec de nouvelles forces du dehors, qui sont des forces de finitude: la vie, le langage et le travail. Et c'est cette triple racine de la finitude qui va faire la biologie, l'économie politique et la linguistique. À ce schéma, Foucault apporte un élément nouveau: c'est «*lorsque les forces dans l'homme entrent en rapport avec des forces de finitude venues du dehors, alors et alors seulement l'ensemble des forces compose la forme-Homme(et non plus la forme-Dieu). Incipit Homo*». Selon Foucault, nous dit Deleuze, il s'agit d'un «*rapport de forces, où des forces régionales affrontent tantôt des forces d'élévation à l'infini (dépli), de manière*

842 Ibid.p.129-130.

843 Ibid.p.131.

844 Ibid.

à constituer une forme-Dieu, tantôt des forces de finitude(pli), de manière à constituer une forme-Homme»[845]. Et c'est une histoire nietzschéenne plus que heideggerienne(car entre Heidegger et Foucault, il ne s'agit que d'une rencontre), car c'est une histoire rendue à la vie: *«il n' y a d'être que parce qu'il y a vie(…) l'expérience de la vie se donne comme la loi la plus générale des êtres...mais cette ontologie dévoile moins ce qui fonde les êtres que ce qui les porte un instant à une forme précaire*».[846]

Cependant, Deleuze nous précise que c'est plutôt Feuerbach, le dernier penseur de la mort de Dieu, qui montre que Dieu, n'ayant jamais été que le dépli de l'Homme(l'Homme doit plier et replier Dieu), mais Nietzsche, lui, multiplie les versions de la mort de Dieu, *«toutes comiques ou humoristiques, comme autant de variations sur un fait acquis*». Ce qui intéresse Nietzsche, nous dit Deleuze, c'est la mort de l'Homme, car «*tant que la forme-Dieu fonctionne, l'homme n'existe pas encore»*. La forme-Homme apparaît, quand elle saisit les trois manières de comprendre cette mort(de l'homme): le garant d'identité pour l'homme en l'absence de Dieu? La forme-Homme ne s'est constituée que dans les plis de la finitude? L'homme n'existe qu'à travers la dissémination des plans d'organisation de vie, dispersion des langues, disparité des modes de production? Et quand Foucault nous dit, concernant la mort de l'Homme, qu'il n' y a pas de quoi pleurer ou 'retenons nos larmes'[847], autrement dit *«si les forces dans l'Homme ne composent une forme qu'en entrant en rapport avec des forces du dehors, avec quelles nouvelles forces risquent-elles d'entrer en rapport maintenant, et quelle nouvelle forme peut-il en sortir qui ne soit plus Dieu ni l'Homme?»*[848]

C'est la position correcte du problème que Nietzsche appelait «**le surhomme**», ajoute Deleuze. Tandis que pour Nietzsche, l'Homme a emprisonné la vie et le surhomme est ce qui libère la vie dans l'Homme même, au profit d'une autre forme. Foucault, que la littérature se prenait une toute nouvelle fonction, celle de rassembler le langage et à faire valoir un «être du langage» au-delà de ce

845 Ibid.p.137.

846 Foucault, *les mots et les choses,* 291.

847 Foucault, *qu'est-ce qu'un auteur?, bulletin de la société française de philosophie*, 1969.

848 Deleuze, *Foucault*, p.139.

qu'il désigne et signifie, au-delà des sons mêmes. Il donne ainsi au langage, un privilège qu'il refuse à la vie et au travail, nous dit Deleuze:

> *Quelles seraient les forces en jeu, avec lesquelles les forces dans l'Homme entreraient alors en rapport? Ce ne serait plus l'élévation à l'infini, ni la finitude, mais un fini-illimité, en appelant ainsi toute situation de force où un nombre fini de composants donne une diversité pratiquement illimitée de combinaisons. Ce ne serait ni le pli ni le dépli qui constituerait le mécanisme opératoire, mais quelque chose comme le surpli, dont témoignent les plissements propres aux chaînes du code génétique, les potentialités du silicium dans les machines de troisième espèce, autant que les contours de la phrase dans la littérature moderne, quand le langage 'n'a plus qu'à se recourber dans un perpétuel retour sur soi'.*[849]

C'est ainsi que les forces dans l'Homme, entrant en rapport avec les forces du dehors, celles du silicium(qui prend sa revanche sur le carbone), celles des composantes génétiques(qui prennent leur revanche sur l'organisme), celle des agrammaticaux qui prennent leur force sur le signifiant. Et Deleuze nous donne une définition du surhomme assez troublante et surprenante, car elle est un mélange de Nietzsche, de Deleuze et de Foucault:

> *C'est le composé formel des forces dans l'Homme avec ces nouvelles forces. C'est la forme qui découle d'un nouveau rapport de forces. l'Homme tend à libérer en lui la vie, le travail et le langage. Le surhomme, c'est, suivant la formule de Rimbaud, l'Homme chargé des animaux mêmes. C'est l'Homme chargé des roches elles-mêmes, ou de l'inorganique. C'est l'Homme chargé du langage(…) comme dirait Foucault, le surhomme est beaucoup moins que la disparition des hommes existants, et beaucoup plus que le changement d'un concept: c'est l'avènement d'une nouvelle forme, ni Dieu ni l'Homme, dont on peut espérer qu'elle ne sera pas pire que les deux précédentes.*[850]

Ce sont tous ces éléments intriqués qui vont donner lieu à une possibilité de contre-conduites conjuguées ici et maintenant.

849 Ibid.p.140.

850 Ibid.p.141.

Épilogue

Nous avons essayé d'analyser ce paradigme des contre-conduites repéré par Michel Foucault dans la pratique pastorale de l'Église, mais au lieu d'insister longuement sur cet épisode de la chrétienté que Foucault utilisera pour analyser l'émergence des nouveaux pouvoirs et de nouvelles manifestations de l'État-gouvernementalité. On a été plutôt tenté par récupérer ces outils et ces clés utilisés par Foucault pour explorer un champ jusqu'au là «vierge», «fermé» et longtemps «inaccessible», celui de la religion musulmane et de quelques pratiques politiques ou contre-conduites que les événements dits du «printemps arabe» ont permis de 'dénuder', de 'dévêtir' et nous ont donné à voir une nouvelle réalité liée à tout ce qui a précédé. Nous avons opté pour une démarche généalogique, pour n'évoquer que les événements qui ont fait basculer les choses, ceux qui ont créé des situations de crise et qui font sans cesse un «éternel retour» pour donner au présent toute sa légitimité et sa raison d'être.

En réalité et en parallèle avec ce paradigme des contre-conduites, un autre n'a cessé de s'imposer tout au long de notre recherche, celui de l'individu, du sujet, de la subjectivité. Ce qui nous intéresse, ce sont surtout ces convulsions, ces transformations et ces métamorphoses que l'individu ne cesse de subir, de rejeter, d'assumer ou de réactiver. C'est en essayant de s'accrocher à son identité, à sa dignité, dans un processus de lutte permanente qui n'était toujours pas évident à s'accaparer et à s'approprier en tant que tel. La conduite de l'individu était alors modelée par le processus politico-religieux mis en place et à chaque fois, on tente de façonner l'individu de manière à obtenir de lui la conduite la plus parfaite possible. La perfection ne profite cependant en aucun cas à l'individu lui-même mais à la machination du pouvoir qui transforme les individus en simples outils qui subissent les rouages du pouvoir en place, volontairement ou involontairement.

Justement, c'est cette attitude des individus qui nous interrogeait sans cesse: comment peuvent-ils subir à un certain moment de leur histoire les stratégies du pouvoir et les intègrent à leur quotidien? Et pourquoi cette attitude devient

chez eux plus qu'une habitude, une seconde nature? Nous avons aussi vu qu'il existe un épisode où l'individu ne subit plus et déclenche un processus de lutte courageux qui lui permet de devenir un individu à part entière, une subjectivité, et c'est à ce moment même qu'on peut observer l'apparition de tous les symptômes d'un souci de soi, d'un travail sur soi et d'un «devenir soi». De la même façon l'individu qui subit, qui se soumet et qui obéit développe par la même une attitude de rupture avec lui-même et se confond dans l'image que nous voulons donner de lui. c'est dans cette «étrangeté» à soi, cette ignorance de soi, et cette méconnaissance de soi, que le système dominant a toutes ses chances de manipuler ces individus comme des marionnettes et les façonner pour fabriquer d'autres individus étrangers à eux-mêmes et confondus dans cette masse orientée par les régimes vers un «suicide» des subjectivités et un «salut» de «l'instinct du troupeau».

C'est à l'intérieur de ces mécanismes et de ces rouages du pouvoir que l'individu se perd, se confond, s'illusionne et devient méconnaissable, d'autant plus qu'outre les mécanismes politiques, quelque chose de plus rassurant, de plus apaisant commence à se former et devient imposant par son guidage et sa manipulation, et ne laisse à l'individu aucune part d'individualité ni de responsabilité. C'est cette idéologie de masse qui prend naissance dans l'espace intermédiaire entre le pouvoir et les masses. Et elle ne laisse aucun espace au développement d'une contestation quelconque ou d'une liberté de penser. De façon à ce que l'individu, pris au piège dans les méandres de cette idéologie, sombre dans une amnésie partielle ou parfois totale. On perd alors tous les signes de contestation qui jouent habituellement comme des «madeleines» qui déclenchent la réminiscence, le souvenir de ce que l'individu est.

En revanche, nous avons bien saisi une représentation éclatée de soi, une pratique «joyeuse» de soi, lors de la désobéissance, lors des mouvements de contre-conduite, quelque chose de spontané, de personnel, ramène l'individu à lui-même, lui rappelle son for intérieur et interrompt ce cours habituel des choses. Quelque chose comme une fissure qui déclenche un «séisme» et réduit en ruine ces nombreuses couches d'habitude qui ne cessent de s'agencer les une sur les autres pour former un voile opaque qui empêche le regard de l'individu sur lui-même. C'est en fouillant dans ces détails concernant les conduites des individus que le *Discours* de La Boétie nous apparaît comme une scène, une

trame où s'est déroulé un des drames de la formation des sujets en tant que tels sous le joug de la tyrannie. Cet appel strident qui surgit dans un espace verrouillé nous interpelle comme une contre-conduite, un questionnement nouveau qui n'accuse plus le tyran d'être le responsable de ce drame des sujets, mais pointe ces derniers d'être eux-mêmes les vrais actants de leur situation.

Dans un processus où le pouvoir est tenu d'une main de fer, on ne demande pas à ces hommes de se révolter, on leur demande juste de cesser d'obéir. La Boétie ne savait pas encore qu'il épuisait les volontés dans ce geste en apparence accessible à tous mais combien, en réalité difficile et exigeant.

Pourtant, dans ce choix volontaire de la servitude, rien ne laisse apparaître que ces individus étaient libres de choisir cette situation, car personne ne renonce volontairement à sa liberté naturelle et à son statut autonome, pour devenir un simple objet du pouvoir, **à moins qu'il soit lui-même mort comme individu.**

C'est ce que La Boétie a essayé de nous révéler amèrement et d'une façon dramatique, cette habitude d'obéir ne cesse de devenir naturelle pour ces hommes, éblouis par les artifices des spectacles organisés par le pouvoir, une façon pour oublier ce qu'ils sont, pour s'oublier. Ces hommes se sont donc accoutumés à l'obéissance au point qu'elle devienne naturelle pour eux et **ont oublié le goût de la liberté**. Ils ont en outre délégué leur part de responsabilité au tyran et à son cercle pour être réduits à de simples pions, ce qui a provoqué une rupture avec soi, avec ce que l'on est qui ne peut être possible qu'à condition de prendre conscience de ce que l'on est devenu et «cesser d'obéir». Car le tyran n'a de pouvoir que ce qu'on lui donne nous-mêmes, il est «un» contre «tous» et c'est de tous ces individus qu'il détient sa force et son pouvoir et il faut donc lui éradiquer les racines de sa force et par la même interrompre la chaîne qui monte jusqu'à lui et qui s'appuie sur une tyrannie infernale exercée des uns sur les autres jusqu'au tyran. Ce dernier profite de cette machination et ne fait que donner les ordres à son cercle qui se charge du reste. Pourtant, ce tyran, si on le laisse seul, il «*est défait de lui-même, pourvu que le pays ne consente point à sa servitude. Il ne s'agit pas de lui ôter quelque chose, mais de ne rien lui donner. Pas besoin que le pays se mette en peine de faire rien pour soi, pourvu qu'il ne fasse rien contre soi* ».

Ce sont donc les peuples eux-mêmes qui se laissent, ou plutôt qui se font malmener, « *puisqu'ils en seraient quittes en cessant de servir.* ***C'est le peuple qui s'asservit et qui se coupe la gorge*** *; qui, pouvant choisir d'être soumis ou d'être libre, repousse la liberté et prend le joug ; qui consent à son mal, ou plutôt qui le recherche* ». Ce sont donc ce déni et cette abnégation de soi qui alimentent la « sève » du tyran, car en oubliant ce que l'on est, en perdant le goût de la liberté, on devient une source combustible au feu de la tyrannie, qui s'alimentant de nous-mêmes ne cesse de nous brûler et de nous faire sombrer vers l'étrangeté à soi, vers la mort de ce qui est positif en nous, on finit par s'éteindre petit à petit. Or, La Boétie n'appelle même pas au combat, aux armes, à la révolution, il nous demande juste de « **cesser d'obéir** ».

D'autant plus que La Boétie se sert de la logique de la Nature qui nous a créés tous égaux et il fait dériver de cette égalité naturelle la liberté, qui, elle doit consister en une lutte permanente pour l'acquérir. Rien ne peut garantir son existence active, il faut la désirer et lutter pour la garder, pour la protéger comme un bien précieux. C'est une valeur naturelle légitime et *« il est bien inutile de se demander si la liberté est naturelle, puisqu'on ne peut tenir aucun être en servitude sans lui faire tort : il n'y a rien au monde de plus contraire à la nature, toute raisonnable, que l'injustice. La liberté est donc naturelle ; c'est pourquoi, à mon avis, nous ne sommes pas seulement nés avec elle, mais aussi avec la passion de la défendre ».*

Mais mise à part l'habitude de prendre goût à la soumission et à la servitude du tyran, La Boétie évoque aussi d'autres raisons, comme **l'ignorance** et la **croyance aveugle**, qui servent comme un « manteau » couvrant la réalité et par la même aveuglant le regard et le réduire à ce visage éblouissant que nous montre le pouvoir, à travers les spectacles et les festivités servant comme de véritables moyens pour détourner le regard, au sens de faire perdre la perspective et illusionner le peuple, tout en le divertissant. La croyance et le mythe servent beaucoup ici la cause du tyran, car **le peuple, plongé dans l'ignorance, devient facilement manipulable et beaucoup plus proche de la superstition que de la raison.** C'est par excellence « ***l'instinct du troupeau*** » dont va parler Nietzsche quelques siècles plus tard et cette logique du suivisme, qui est un des critères essentiels de la croyance religieuse ou de toute idéologie.

Tout en suivant cette logique de la servitude établie et analysée par La Boétie, nous avons aussi essayé de lire l'implicite du *Discours* et de ce qu'il nous proposait comme alternative pour lutter contre la tyrannie, dans cette phrase leitmotiv du *Discours* et qui tient en trois mots : «cesser d'obéir». Nous avons tenté de proposer des issues à la lumière de l'écho du *Discours* dans notre espace politique présent. Des tentatives de réponse nourries par Kant, Spinoza, Nietzsche, Foucault, Lefort, Miguel Abensour, Simone Weil, Hannah Arendt, Karl Marx, Jacques Rancière, Gilles Deleuze, Frédéric Gros, Fathi Benslama et plein d'autres.

Comment lire et se servir aujourd'hui de cet appel de La Boétie ? Comment le réactiver face à nos attitudes et à nos conduites dans un espace différent ?

Nous avons proposé quelques brèches comme le « ***deviens ce que tu es*** » de Nietzsche, le « ***devoir d'imaginer l'invisible***» inspiré de Merleau-Ponty et de Rancière et le « ***potentia, potestas*** » inspiré par le discours de Spinoza et de Hobbes. Dans ce « cesser d'obéir », quelque chose en rapport avec l'attitude de soi et le regard de soi et sur soi nous a apparu comme évident, avant même le regard vers l'autre, vers l'espace externe, nous devons commencer par notre « chaos » interne avant de réguler nos rapports aux autres. Ce travail sur soi, cette autocritique, même s'il ne s'agit pas d'une tâche facile et accessible à tous, doit avoir lieu pour nous entraîner au moins à acquérir de nouvelles démarches vis-à-vis de soi et délaisser les mauvaises habitudes qui ne cessent de nous éloigner de nous-mêmes. C'est dans cette attitude responsable vis- à- vis de soi que nous apprenons à prendre les initiatives et à ne pas déléguer ce pouvoir sur soi aux autres et c'est en imaginant l'invisible que l'Homme cesse aussi de jeter son propre regard et de tâcher de voir les choses autour de lui de façon à ne voir que lui-même dans tout ce qui l'entoure. Ce regard a ses limites et nous devons aussi imaginer ce que nous ne voyons pas, ce que nous n'avons pas la capacité de voir et supposer son existence, ce qui limite notre pouvoir anthropomorphe et nous laisse la possibilité d'imaginer l'invisible. C'est dans cette part d'invisible qui ne nous appartient pas et qui ne figure pas dans la perspective de notre regard que nous avons un espoir de former un nouvel espace ouvert et moins centralisé sur notre regard limité et individualiste.

Quant à l'invisible, **c'est donc ce qui transcende l'angle de vision, c'est la partie regardée qui n'a pas encore été palpée et enveloppée par notre regard, qui n'a pas été aliénée par le *fantôme* d'un regard tiers.** Et c'est peut être dans cet espace inconnu que notre regard apprendra d'autres franchissements et d'autres perspectives qui cesseront de se concentrer sur notre vision unilatérale et univoque du monde. Par conséquent, c'est en nous servant raisonnablement de notre *potentia* que nous pouvons nous maîtriser grâce à ce que nous créons comme une source de *potestas*, de pouvoir sur nous-mêmes. Ce *potestas* ne doit pas être excessif, car sinon il deviendra un pouvoir exercé sur les autres, dans le but de les dominer. Nous avons tous une riche *potentia* en nous et elle ne cesse d'être tentée pour devenir un *potestas*, non pas sur nous-mêmes, mais sur les autres, car c'est dans cette reconnaissance de l'autre, dominé, qui subit notre force que nous pensons nous imposer comme individus puissants. Or, **la vraie *potentia* énergisante et réactivant l'individu, c'est celle qui se transforme en un pouvoir sur soi, en une puissance introspective qui nous permettent le devenir soi-même**.

C'est d'ailleurs à partir de cette lecture-analyse du *Discours* de La Boétie que nous avons dégagé le triptyque circulaire de la conduite des individus qui tourne autour de trois attitudes **'obéir, surobéir et désobéir'**. Nous avons alors repéré plusieurs conduites dans le paradigme même de l'obéissance, qui va de la simple soumission, à la résignation pour atteindre la surobéissance. Et nous avons donc remarqué les degrés et les différentes échelles de l'obéissance qui ne concerne alors plus une situation de pouvoir tyrannique, mais il s'agit de maintes attitudes qui s'infiltrent dans nos conduites quotidiennes, même quand nous sommes hors-espace de la tyrannie-dictature. Nous avons évoqué, entre autres, les régimes totalitaires qui, même s'ils ne nous laissent aucune chance pour désobéir, une autre attitude pourrait être adoptée pour ralentir le processus entamé par les gouvernements totalitaires, celle de ne pas surobéir, celle de ne pas appliquer les ordres de façon parfaite, celle de jouer l'employé médiocre qui fait mal son travail.

Une des perspectives proposées par nombreux philosophes et penseurs, se soumettre tout en ralentissant les tâches demandées, ne pas parfaire les choses, jouer le rôle du mauvais travailleur, etc. car, **«*entre la collaboration franche et la résistance armée, une troisième voie existe, une conduite inter-***

médiaire, une accommodation à la situation de soumission mais revêche: boycottage, négligence, démission»[851]*,* comme le proposait déjà Simone Weil. Cette attitude d'obéissance parfaite risque surtout de nous ouvrir un espace où nous nous perdons, nous nous oublions et nous devenons étrangers à nous-mêmes, c'est ce qu'on appelle la «**surobéissance**» qui est un terrain parfait qui profite à ceux qui ont le pouvoir politique, économique ou autres, car c'est dans cet oubli que nous perdons à la fois notre *potentia* et notre *potestas*. Et dans ce cas, rien ne peut rester en notre possession, tout nous échappe et nous nous réduisons à ce que nous pensons être assurance et sécurité dans ce que nous avons appelé «***le suicide collectif***». Les analyses du système économique actuel par Frédéric Gros vont dans ce sens, confirmées par «l'abîme» d'Edgar Morin.

Pourtant, une alternative existe et devient possible si nous adoptons une attitude consciente et responsable, un courage d'opter pour la **dissidence**, la **désobéissance civile** et **l'insurrection** qui nous laissent fidèles à ce que nous sommes. Dans cette désobéissance, plusieurs attitudes et comportements à adopter en fonction des différentes situations, qui vont de la désobéissance civile à la révolution, mais entre les deux, il y a le dissident, l'insurgé, le révolutionnaire, etc. c'est surtout dans cette **attitude indélégable** que l'individu a toutes ses chances de devenir ce qu'il est et cesser de se soumettre aveuglément , car ce point indélégable en chacun constitue un principe de l'humanité et une exigence universelle qui n'a rien à voir avec tout déferlement d'individualisme et de relativisme. **C'est le fait de ne pas déléguer les tâches de mon devoir à un autre collectif imaginaire, qui n'existe pas proprement mais qu'on ne cesse de nous le présenter en tant qu'identité ultime.** Et c'est à travers ces attitudes responsables que nous avons vu se dessiner le visage du révolutionnaire moderne, celui qui doit cesser de se résigner dans un système verrouillé au point que l'individu a l'impression qu'il n'y peut rien, mais en réalité, ce sont les rouages de ce système moderne qui illusionnent l'individu et le réduisent à une attitude passive, volontaire et choisie. Un système dans lequel il ne voit rien d'autre, aucune alternative et aucune chance de s'en sortir, car il est bien fermé et même les quelques fissures qui échappent au verrouillage, elles sont habitées, hantées par des idéologies ressassantes et saisissantes qui ne font que rendre les ouvertures impossibles et la sortie de l'individu rare et à grand

851 Simone Weil, op.cit.

risque. Chaque citoyen doit ainsi faire effort en lui et sur lui pour lutter contre l'envahissement de ce qui pourrait être un intérêt particulier et une passion personnelle.

Tout est présenté pour nous dire qu'en chacun de nous se cache notre propre ennemi, celui qui lutterait contre la volonté générale pour un intérêt particulier. Dans cette logique, l'État devient souverain, assure notre survie et veille à notre sécurité, tout en garantissant cela, nous lui devons une seule chose: l'obéissance. Face à cette réalité de l'individu moderne, une solution s'offre à lui : **désobéir**. La désobéissance dans toutes ses formes est une façon de montrer que l'on existe toujours en tant qu'individu et que les choses nous échappent, le pouvoir nous est confisqué, parce que **nous avons fait le choix de signer le pacte social de l'obéissance**, mais nous pouvons le reprendre à tout moment et si nous nous résignons, c'est pour légitimer le système social que nous avons érigé nous-mêmes. Cependant,nous dit Habermas, **loin de rompre un contrat social, le geste de désobéissance civile le réaffirme**. L'obéissance aux dirigeants en place est donc circonspecte et toujours provisoire. **Le citoyen, cet intermédiaire de l'obéissance politique délègue son consentement mais à condition qu'il puisse toujours reprendre la main.**

Nous avons bien vu que l'histoire des hommes nous a toujours montré que la révolution est cet épisode incontournable, qui reste possible dans tout type de système, même ceux qui usent de la dictature et du totalitarisme. Et c'est ce silence lu comme un signe de consentement et de résignation qui précède la révolution qui présage les insurrections. La révolution, même si l'événement ayant lieu, on peut repérer des causes, des symptômes, des signes, etc, est cet événement inattendu qui bouleverse les cours des choses et les rend possibles.

Nous avons vu que dans l'exemple de la révolution tunisienne, il s'agit d'un pronostic désespérant et tous les observateurs avaient jadis parlé d'un sommeil populaire face à la dictature et ils se sont tous contentés de faire le constat amer d'un destin fatal : la dictature. Quand soudain, la révolution surgit, tous les pronostics deviennent invalides et leurs acteurs étonnés de cet événement inattendu qui a bouleversé la suite des événements de ce dit « *printemps arabe* ». Pourtant, la révolution a bien eu lieu et le peuple a bien repris le pouvoir délégué pendant environ cinquante quatre ans depuis l'indépendance de

la Tunisie en 1956. **En occupant la place publique, jadis occupée par les défilés du pouvoir, le peuple a repris la main, il a repris, même provisoirement, le pouvoir, et a bien chanté les fameux vers de Chabbi :** *« et si le peuple veut la vie, le destin doit répondre par oui »*, en ébranlant toute fatalité et en criant son célèbre slogan : « ***dégage*** » repris par les manifestants dans les autres révolutions arabes.

Même si l'événement était très important pour l'avenir du pays, la lecture de Kant et de Foucault nous orientait vers autre chose de plus important, **ce sont ces traces laissées sur les spectateurs de la révolution, ceux qui n'ont pas participé à l'événement, mais qui l'ont regardé se dérouler et se sont laissé entraîner par ce mouvement.**C'est tout ce que nous avons découvert autour de l'événement, ce qui a émergé des profondeurs, déclenché par l'événement réactivant, à l'image de ce décor d'enfance qui surgit pour le jeune Marcel,comme de sa tasse de tisane, motivé par le goût de la madeleine trempée.

Pour Kant, ce n'est pas cet aspect grandiose de la révolution qui fait sens, ce n'est pas le drame révolutionnaire lui-même ou ces exploits et cette gesticulation qui l'accompagnent. Ce qui est significatif, c'est la manière dont la révolution fait spectacle, c'est la manière dont elle est accueillie aux alentours par des spectateurs qui n'y participent pas, mais qui la regardent, qui y assistent et qui, se laissent entraîner par elle.

L'échec ou la réussite de la révolution ne sont pas signes de progrès ou d'un non progrès. C'est plutôt ce qui existe autour de la révolution, ***«cette sympathie d'aspiration qui frise l'enthousiasme»***. C'est ce qui se passe dans la tête de ceux qui ne la font pas. Nous avons repéré la **réinstallation** du **phénomène religieux** par exemple, qui a maintenu sa résistance, en captivant de nouveaux acteurs ou plutôt des acteurs avec de nouveaux visages, malmenant les événements politiques et les transformant en vagues chaotiques, afin de bien asseoir leur pouvoir et le renforcer sous un autre visage. Effectivement, nous avons vu que ces meneurs religieux n'ont pas participé à la révolution mais ils ont regardé faire, en attendant le moment propice pur entrer en scène et semer les troubles pour que le peuple leur délègue le pouvoir. **Ce qui s'est passé autour de ces révolutions ou autour de ces mouvements de la contestation de la dic-**

tature est signe d'un vrai malaise, car la sécurité des peuples, des frontières était assurée par les pouvoirs en place, mais non la liberté dans toutes ses formes, sans oublier les problèmes sociaux : les inégalités, l'injustice, la main mise des groupes proches du pouvoir sur toutes les instances judiciaires et politiques, etc. le peuple a choisi donc de reprendre le pouvoir qu'il a délégué pendant toutes ces années, conscient qu'il était en train de sacrifier la sécurité, car ce qui s'est passé après ces révolutions est signe d'éclatement du système de surveillance qui a échappé au gouvernement provisoire mis en place et a donné lieu à plusieurs failles sécuritaires internes et externes.

C'est donc cette situation chaotique qui va laisser infiltrer des groupes et des mouvances terroristes qui vont prendre en otage la religion et vont inciter les gens à adhérer à leurs mouvements qui proposent un pouvoir religieux qui réinstaure le *califat* et la *charia* pour gouverner les 'musulmans'. Nous avons vu que ces mouvements ont réussi leur mission surtout dans les zones effritées où il n'existe aucun pouvoir institutionnel ou politique, comme la zone entre la Libye, la Syrie et l'Irak. Ces espaces qui souffraient déjà de la situation de la chute du pouvoir de Kadhafi et l'absence de tout système administratif et institutionnel. En Syrie, il s'agit de la péninsule qui a échappé au pouvoir en place, facilité par les actions des rebelles. En Irak, il s'agit d'un espace qui fourmille déjà de groupes terroristes depuis la dernière intervention américaine et les difficultés du gouvernement de prendre des mesures pour occuper cet espace qui est devenu hors-espace et qui échappe complètement au pouvoir d'État.

C'est cette situation chaotique qui nous a incités à faire un travail de fouille « archéologique » pour chercher des remèdes du présent dans le passé, mais surtout pour comprendre les mécanismes du fonctionnement de ces événements du présent. Invoquer le passé pour comprendre le présent, mais spécifiquement quelques événements et quelques « contre-conduites » qui peuvent expliquer le présent, mais aussi qui peuvent jouer comme des facteurs de réactivation du processus politico-religieux, qui a fonctionné pendant quelque temps. Nous avons justement insisté sur ces périodes où tout fonctionnait sans complexe aucun, sans intolérance aucune, sans terrorisme aucun.

C'est grâce au paradigme foucaldien des contre-conduites repéré dans la pratique pastorale de l'Église chrétienne du XVI ème au XVIII ème siècle que nous

avons essayé de comprendre les analyses de Foucault pour les soustraire à l'analyse de la religion musulmane. Conscients bien sûr que la pastorale chrétienne a une pratique bien spécifique, qui n'existe nulle part dans d'autres religions monothéistes, à travers l'instauration d'une institution intermédiaire entre Dieu et les hommes. Dans l'islam, la relation à Dieu est directement entre le croyant et son Dieu, et la figure de l'imam par exemple ne sert qu'à diriger la prière. Le pastorat, pour Foucault, commence avec un certain processus, qui, lui, est absolument unique dans l'histoire et dont on ne trouve aucun exemple sans doute dans aucune autre civilisation: processus par lequel une religion, une *communauté religieuse est constituée comme église, c'est-à-dire comme institution qui prétend au gouvernement des hommes dans leur vie quotidienne sous prétexte de les mener à la vie éternelle dans l'autre monde, et ceci à l'échelle non seulement d'un groupe défini, d'une cité ou d'un État, mais de l'humanité toute entière*[852]. Nous avons essayé de comprendre et d'expliquer déjà ces pratiques de « conduite » des hommes dans l'Église chrétienne, avant d'analyser les mouvements de dissidence que Foucault appellera après les « contre-conduites », en observant les limites et les risques à prendre avec le terme 'dissident'.

Selon Foucault, le pastorat dans le christianisme a donc donné lieu à tout un art de conduire, de diriger, de mener, de guider, de tenir en main, de manipuler les hommes. Il s'agit d'un art de les suivre et de les pousser pas à pas, un art qui a pour fonction de prendre en charge les hommes collectivement et individuellement tout au long de leur vie et à chaque pas de leur existence. Tout cela constitue pour lui l'arrière-plan historique de ce qu'il appellera plus tard «gouvernementalité».

Le rapport de la brebis à celui qui la dirige est donc un rapport de *dépendance intégrale, puisqu'il s'agit d'un* ***rapport de la soumission d'un individu à un autre individu****.*Le chrétien se remet entre les mains de son pasteur pour les choses spirituelles mais également pour les choses matérielles et pour la vie dans la vie quotidienne, «*celui qui n'est pas dirigé tombe comme une feuille morte*». La finalité de l'obéissance chrétienne réside dans le fait de *«mortifier sa volonté, de faire que sa volonté comme volonté propre soit morte, c'est-à-dire qu'il n'y ait pas d'autre volonté que de n'avoir pas de volonté ».*

852 Foucault, STP.

Dans la pratique chrétienne, la direction de conscience n'est pas volontaire, elle est obligatoire, elle n'est pas circonstancielle, elle est permanente. **C'est à propos de tout et toute sa vie que l'on doit être dirigé et elle n'assure aucune maîtrise de soi à l'individu.** On n'examine sa conscience que pour pouvoir aller dire au directeur ce qu'on a fait, ce qu'on est, ce qu'on a éprouvé, les tentations auxquelles on a été soumis, les mauvaises pensées que l'on a laissées en soi, pour mieux ancrer encore le rapport de dépendance à l'autre que l'on fait son examen de conscience. Et dans ce cas, ce dernier est un instrument de dépendance et non un instrument de maîtrise.

On voit donc naître, selon Foucault, avec le pastorat chrétien une forme de pouvoir absolument nouvelle. On voit aussi se dessiner des modes absolument spécifiques d'individualisation (le salut, la loi, la vérité), définie par un jeu de décomposition, **un réseau de servitudes de tout le monde à l'égard de tout le monde, ce qui provoque l'exclusion du Moi, de l'Ego, d'où un processus d'individualisation par assujettissement et la production d'une vérité intérieure, secrète et cachée**. C'est ce que Foucault associe directement à l'histoire du Sujet.

Et c'est à partir d'une prise de conscience de cette soumission totale et au sein même de l'Église, que nous allons assister aux premiers mouvements de contestation, qui deviennent des insurrections permanentes et généralisées et forment ce que Foucault appelle au début des « dissidences » et après des **contre-conduites**. C'est par le processus de la production d'une vérité intérieure que l'individu commence à voir dans cette relation intermédiaire entre lui et Dieu, une opacité et qu'il pourrait désormais accéder lui-même à la vérité et au salut sans l'intermédiaire de tout ce réseau de servitudes. C'est ce que nous avons suggéré comme alternative dans le processus de la servitude volontaire de La Boétie et que Nietzsche résume en un « *deviens ce que tu es* », c'est cet élément qui est né au fond de nous et qui joue à partir de sa naissance comme un élément perturbateur qui éveille notre conscience et qui met fin à cette longue habitude d'obéissance.

Foucault résume ces contre-conduites en cinq éléments-frontières (*l'ascétisme, *les communautés, *la mystique, *l'écriture et *la croyance eschatologique), qui n'ont pas cessé d'être réutilisés, réimplantés, repris dans un sens et dans un autre, ont été sans cesse repris par l'Église elle-même, surtout au XV ème et au XVI ès, quand l'Église menacée par tous ces mouvements de contre-conduites, essaiera de les reprendre à son compte et de les acclimater, jusqu'à ce que l'on ait la grande séparation, le grand clivage entre les Églises protestantes, qui, au fond, auront choisi un certain mode de réimplantation de ces contre-conduites et l'Église catholique, qui, elle, essaiera par la contre-Réforme de les réutiliser et les réinsérer dans son système propre. Foucault trouve dans ces analyses une stratégie forte et un champ d'intelligibilité pour expliquer les méandres et le fonctionnement du pouvoir:

> *Je crois que si on ne prend pas le problème du pastorat, du pouvoir pastoral, de ses structures comme étant la charnière de ces différents éléments extérieurs les uns aux autres- les crises économiques d'une part et les thèmes religieux de l'autre- si on ne prend pas ça comme champ d'intelligibilité, comme principe de mise en relation, comme échangeur entre les uns et les autres, je crois qu'on est obligé, à ce moment-là, de revenir aux vieilles conceptions de l'idéologie, c'est-à-dire de dire que les aspirations d'un groupe, d'une classe, etc, viennent se traduire, se refléter, s'exprimer, dans quelque chose comme une croyance religieuse*[853].

Le point de vue du pouvoir pastoral, le point de vue de toute cette analyse des structures de pouvoir permet, dit-il, de reprendre les choses et de les analyser, non plus en forme de reflet de transcription, mais en forme de stratégies et de tactiques. C'est suite à cette dislocation que le problème de la conduction ne cesse de s'imposer: comment se conduire soi-même? Comment conduire ses enfants, sa famille? C'est là qu'on voit apparaître selon Foucault, une fonction fondamentale de la philosophie comme réponse à la question «comment se conduire?» Quelles règles se donner à soi-même pour se conduire comme il faut, dans la vie quotidienne, par rapport aux autres, par rapport aux autorités, au souverain, au seigneur; pour conduire son esprit et le conduire là où il doit aller, à son salut, à la vérité?

C'est aussi à partir de ce moment où le problème de la conduction se pose aussi dans le domaine public et politique. Le souverain qui règne, celui qui exerce sa souveraineté se voit, à partir de ce moment-là, chargé, confié, assigné à de

853 Ibid.

nouvelles tâches, celles de la conduction des âmes. C'est donc pourquoi que Foucault considère le XVI ème siècle comme l'âge des conduites, celui des directions, celui des gouvernements. C'est une période de croisement de toutes les formes de conduction: conduction de soi-même et de sa famille; conduction religieuse, conduction publique sous le contrôle du gouvernement. La divinité en personne est donc le pasteur du troupeau humain.

Selon Platon, précise Foucault, dans ce troupeau bienheureux qui appartient à l'âge de *chronos*, un cercle de bonheur et de félicité, comme la divinité est le pasteur de l'humanité, nous n'avons pas besoin de constitution politique. La politique va commencer là où précisément se terminera ce temps heureux, quand le monde tourne dans le bon sens. La politique va commencer quand le monde tourne à l'envers. La divinité se retire, la difficulté des temps commence, les dieux n'abandonnent pas totalement les hommes, mais ils ne les aident que d'une manière indirecte, en leur donnant le feu, les arts, etc.

En essayant d'utiliser ce paradigme Foucaldien de « contre-conduites », nous avons relevé quelques points communs avec la religion musulmane, comme la naissance de la communauté, la mystique, l'ascétisme, l'écriture et la croyance eschatologique, qui fonctionnaient aussi au sein de l'islam, comme des thèmes de controverse, qui ont toujours suscité un débat virulent, et ont, peut-être, joué dans la naissance de ce que nous avons appelé les « contre-conduites au sein de l'islam ». En remontant jusqu'aux origines de la naissance de cette religion, nous avons tenté de recenser plusieurs événements, qui ont joué comme des éléments « curieux » et « audacieux », qui auraient pu servir la cause de l'islam et des musulmans aujourd'hui s'ils n'avaient pas été masqués et camouflés par le glissement politique des dynasties et de ces apports-modifications des exégètes et des oulémas, qui ont assimilé l'écriture et l'exégèse à l'époque et ont fait primer les intérêts de l'époque par rapport à l'originalité du Texte.

Plusieurs événements, mouvements politiques et idéologiques ont fonctionné comme des catalyseurs et transformateurs du message initial du Coran. Car, déjà, entre 622 et 661, une société arabe culturellement et idéologiquement homogène dont les membres sont des croyants, développe l'expérience de la communauté religieuse qui n'est pas encore idéalisée. La Mecque, la Médine,

Damâs, Kûfa, Basra avaient des relations communes basées sur un référent culturel et idéologique communs étaient possibles. La dispersion commence surtout après la mort du prophète, en 632, à partir de cette date, plusieurs voies de transmission et des témoignages vont constituer les corpus normatifs (Coran et *Hadiths*), mais l'existence aussi des parlers, des coutumes, des mémoires collectives arabes vont être implantés hors du Hijâz. L'assassinat des trois califes (Omar, Othman, Ali) montre bien que l'enjeu était ailleurs, hors contexte et hors individus, même ceux qui sont les plus proches, les compagnons mêmes du guide suprême n'ont pas été épargnés par ces vagues de violences.

Nous avons vu que c'est après la disparition du prophète que la raison islamique va laisser triompher une raison d'État avec l'instauration du *califat*, mais non sans résistances multiples qui revendiquaient le vieux système, d'où l'assassinat des trois califes de Médine, puis la victoire politique du clan *Omeyyade* sur le clan *Hachémite*(famille et descendants du prophète) qui, à son tour reprendra l'initiative avec les *Abbassides*. Ainsi, le problème des rapports entre islam et politique s'éclaire à partir d'un enjeu véritable, celui de l'articulation entre
Autorité et pouvoirs, et ne réside pas dans le dogme d'une séparation du spirituel et du temporel 'parfaitement réalisée en occident.

Pourtant, nous avons aussi vu que L'expérience fondatrice du prophète a utilisé des catégories de la représentation,comme l'alliance avec l'Être Absolu, l'attente du salut, la revendication de la justice, sauvegarde de la personne humaine, les mêmes forces de la dialectique socio-historique, de la même façon que les grands mouvements fondateurs de l'espérance collective, car d'une part et d'un point de vue doctrinal, elle s'appuie sur un monothéisme strict, refusant toute médiation entre l'homme et Dieu, contrairement au judaïsme qui utilise la médiation de la terre promise et au christianisme fondé sur la médiation du christ, puis de la hiérarchie ecclésiastique. D'autre part, et d'un point de vue sémantique, cette expérience est liée au Coran en tant qu'espace et mode normatif d'articulation du sens en langue arabe.

Et spatialement, elle est centrée sur la *ka'ba*, le territoire sacré qui l'environne, puis *Médine*. Mais cette expérience fondatrice est la récapitulation par la mémoire collective des conduites, des comportements, des décisions, des attitudes, des goûts, des propos, des silences...du prophète, en vue de leur reproduction scrupuleuse dans tous les contextes historiques.

Ainsi, pour comprendre cette expérience fondatrice des origines de l'islam et l'envisager comme expérience humaine, nous avons élargi l'enquête aux trois instances de l'action et de la signification ouvertes par cette expérience fondatrice et que la réflexion musulmane a désignées par ***Dîn, Dawla, Dunya*** (**DDD**), c'est-à-dire ***religion, État et monde séculier***. Car, *«entre ces trois instances, des rapports multiples, des pressions changeantes, n'ont cessé de se développer jusqu'à nos jours, [et il faut donc] scruter les vicissitudes historiques de cette triple relation, pour déplacer les problématiques et les positions traditionnelles en islam sur les fonctions et les significations du religieux et du politique »*. Et nous avons déduit que le sens véritable de cette expérience fondatrice et de ce message coranique premier; il est dans cette expérience 'subjectiviste' de l'individu, qui émerge du groupe pour suivre une nouvelle conduite dans laquelle les mérites courageux de la personne peuvent bénéficier du soutien divin qu'on peut glisser aujourd'hui vers un monde intérieur qui transcende le commun et qui permet à l'individu de s'allier à une force enfouie en soi et qui veille sur tous nos actes. Le coran, en tant que texte primitif, non interprété, regorge de ces exemples d'individus, qui réussissent, loin de leur communauté, sans le soutien de la collectivité, à partir de la figure d'Adam, Moïse, Noé, Jésus, Joseph, Mahomet et plein d'autres. Lire ces expériences dans ce sens de subjectivation, nous donne à voir d'autres leçons plus profondes du Texte.

Par conséquent, nous avons vu qu'il est par contre étrange d'aboutir à une volonté de généraliser la *charia* dans toutes les sociétés musulmanes et ignorer la tendance rationaliste laïcisante, d'autant plus que les diptyques religion/politique, raison islamique/raison d'État, étaient bien présents d'une façon dialectique, au moins depuis la mort du prophète, mais aussi tout au long de l'expérience fondatrice de l'islam. Du point de vue pratique, et jusqu'au XIX ès, on a une expression sunnite de l'islam qui l'emporte dans le monde arabe et

l'expression chiite qui devient dominante en Iran. Dans les deux cas, nous avons
une alliance qui s'impose entre l'État, l'orthodoxie définie par les ouléma, devenus de simples gestionnaires du religieux et de l'armée. Et il y a comme un éloignement de la conscience musulmane des œuvres originales, des confrontations hardies, des contestations positives, des exigences intellectuelles qui avaient engendré l'islam classique et les musulmans, comme le rappelle Arkoun, ferment les portes de la recherche critique qui étaient largement ouvertes dans l'âge classique. Des pensées incontournables et décisives comme celles d'Ibn Rushd et Ibn Khaldûn, entre autres, vont être ignorées par les musulmans et triomphent en occident.

C'est dans ces rapports continus entre le religieux et le politique, le religieux, en tant qu'une instance de symbolisation et de légitimation à l'étatisation avec l'intervention et l'expansion de l'État sécularisé, peut créer une tension. Le pacte initial (al-*Mithâq*) qui a été scellé entre Dieu, le prophète et les croyants et dont les traces se lisent dans plusieurs sourates, suppose une conduite politique selon les normes et les coutumes de la société arabe. Mais le Coran dégage de cette action politique un principe éthico-juridico-religieux et des valeurs transtribales, ainsi le respect du pacte est un absolu qui lie les parties, la guerre doit être évitée et si elle est imposée par la rupture unilatérale d'un pacte, elle doit faire triompher les droits de Dieu et non la volonté de puissance d'un groupe.

Dans ce croisement du christianisme/islam à travers le paradigme foucaldien des conduites et des contre-conduites, un constat s'impose, nous avons une impression confirmée par Foucault lui-même et plein de philosophes critiques que, si nous nous projetons dans ce passé, tout en ayant le regard sur le présent, nous constatons une régression remarquable : qu'il s'agisse de la question du souci de soi, de la parrêsia et de la démocratie, présentes dans la tradition grecque de façon à occuper le premier plan de l'individu et de façon amplement conductible, et ces pratiques disparaissent ou deviennent des risques dans la pratique politique moderne. Qu'il s'agisse de pratiques audacieuses de la démocratie, de la laïcité et de la philosophie qui ont occupé une place de grande envergure dans la pratique islamique classique et traditionaliste et qui

ont presque complètement disparu dans l'organisation actuelle de la société. Dans les deux cas, force est de constater que tout a eu lieu et qu'aujourd'hui, nous avons juste besoin de réactiver le processus pour que la réminiscence fortifie les esprits et récupère ces éléments qui sont d'une nécessité incontournable pour les substituer à cette dislocation de l'individu et cette résignation dans un système d'obéissance totale.

C'est en travaillant longuement la question du souci de soi dans la tradition grecque, hellénistique et chrétienne que Foucault relève sa progression et ses transgressions, mais surtout sa disparition dans l'appareil politique moderne, ce qui expliquerait sans doute ce phénomène nouveau de l'obéissance, comme renoncement et sacrifice du soi. Si obéir, c'est suivre la leçon d'un autre, le transcendantal éthique du politique, c'est **l'expérience de l'indélégable. Personne ne peut penser à ma place, personne ne peut répondre à ma place, personne ne peut décider ou désobéir à ma place.** Le secret de la désobéissance réside donc dans cette réconciliation avec soi-même, dans ce retour sur soi et dans ce souci de soi. **Désobéir, c'est faire l'expérience de ce moi indélégable, c'est opérer la fonction entre l'obligation éthique et la dissidence civique.**

Dans la perspective d'une analyse de la subjectivité en islam, en parallèle avec la subjectivité en occident, nous avons repéré que dans les conduites de certains individus, qui structurent les grandes lignes de l'actualité, ce qui revient par réminiscence, ce ne sont pourtant pas ces événements et ces conduites qui ont jadis constitué le printemps des arabes entre environ le IX ème et le XIII ème siècle, mais certains individus récupèrent les conduites les plus néfastes, entre la volonté de réinstaurer un califat, ce qui ne veut rien dire aujourd'hui, puisque tous les califes sont morts et aucune instance politique ou religieuse ne peut se légitimer de représenter le prophète. Ou des conduites consistant à récupérer l'épisode néfaste des guerres de religion qui n'a aucune raison d'être aujourd'hui dans des sociétés où la liberté des consciences et l'athéisme sont bien arrivés aux oreilles même des plus sourds et on ne peut donc condamner la croyance ou la non croyance de l'autre, en le qualifiant de 'mécréant' ou autre. Ces individus vont aussi prendre en otage le corps que Nietzsche considère comme *«un grand système de raison, une multiplicité avec un seul sens,*

une guerre et une paix, un troupeau et un berger, le Soi...», et vont faire une récupération du sacrifice à l'envers, car le sacrifice d'Abraham lui-même est restitué dans le coran, comme une incompréhension, nous dit Ibn Arabi, Dieu demandait à Abraham de se sacrifier lui-même pour sauver son fils, et le bouc n'est qu'une transposition faussée du rêve du père qui interprète mal son rêve et était sur le point de procéder au sacrifice du fils, quand Dieu intervient et envoie le bouc, afin de sauver Ismaël.

À l'image de cette mauvaise interprétation des rêves, certains individus récupèrent le thème du sacrifice et l'utilisent de différentes manières, pour se donner en spectacle, dans une fin tragique, où ils ne se contentent pas de s'éliminer, mais de causer aussi la fin tragique de ces autres qui étaient là, à ce moment-là. Ce «désir du sacrifice», dans ses différentes formes(l'immolé par le feu, le harrag, la bombe vivante) hante l'esprit de ces individus qui passent à l'acte dans une illusion d'accéder au paradis et d'en finir avec ce qu'ils considèrent comme vie injuste et punitive.

Nous avons tenté d'analyser ce que nous avons appelé, en utilisant l'expression de Freud, «*l'inquiétante étrangeté du corps*», pour comprendre cette «**guerre de subjectivités dans l'islam**», ce déni de l'individu, face au triomphe de la communauté. La psychanalyse de Freud et les analyses psychanalytiques de Fathi Benslama nous ont beaucoup aidée à comprendre certains phénomènes liés aux pratiques de l'individu et surtout à l'analyse de certains comportements. Benslama, outre ses références freudiennes, il procède lui-même à l'étude et au recensement de comportements de certains individus appartenant à des quartiers sensibles de Paris. Son approche psychanalytique permet d'approfondir les analyses liées aux subjectivités des individus.

Nous avons ainsi repéré quelques figures de contre-conduites qui font leur retour éternel dans l'inconscient des musulmans et fonctionnent comme des facteurs du processus de réactivation dont nous évoquons chaque fois qu'il s'agit de chercher des brèches-remèdes au présent.

Quand nous évoquons ces printemps réels qui ont eu lieu dans l'histoire de la pensée arabe et même occidentale, un nom surgit, celui **d'Averroès**. Nous

avons essayé de comprendre quelques éléments de sa pensée complexe qui ne cesse d'inquiéter les philosophes spécialistes de cette époque, car chaque fois, à l'image d'Alain De Libera et Jean Baptiste Brenet, ils nous font découvrir des aspects encore plus complexes de la philosophie de celui qu'on s'amuse à appeler chez les arabes Ibn Rushd et chez les latinistes, Averroès. Penseur du XII ès, né cent ans avant la scolastique. Il va connaître une carrière brillante, il a assisté à un changement politique important sous le règne des *Almohades* qui renversent les *Almoravides*. Cadi, grand juge de Cordoue, médecin personnel du prince. Exilé à la fin de sa vie, avant son retour à Marrakech. Juriste, il a produit des textes juridiques très célèbres et philosophe(à titre privé). Le commentateur d'Aristote, d'où une grande exégèse de ce texte, sa plus grande œuvre est marquée par ces commentaires linéaires du texte d'Aristote(à l'exception du *Politique*) Mais il ne s'en contente pas et développe sa propre vision des choses. C'est en langue arabe qu'Averroès a lu Aristote. Il a connu un destin singulier; car il est le dernier venu dans cette longue lignée de grands philosophes arabes(Avicenne, Al-Farabi, al-kinidi, etc.), il est aussi traduit en hébreux et en latin. Plus tard, dans les universités occidentales, on se servait de ses commentaires pour faire cours, mais sans réellement parler de lui. Trente ans après sa mort, ses commentaires arrivent à Paris traduits en latin. Grâce à Averroès, l'occident a pu comprendre la philosophie d'Aristote. La pratique de l'exégèse philosophique a été promulguée grâce à lui.

Tous les théologiens vont le lire. Mais, ses commentaires ont fait scandale: c'est en ce qui concerne le champ psychologique,sur l'âme humaine par exemple(*Traité d'Aristote sur l'âme*), il nous dit qu'il y a une seule intelligence pour toute l'espèce humaine, cette intelligence est séparée des corps individuels, nous sommes tous précédés d'une intelligence unique qui tous nous survivra.
Le scandale provient du fait que ces commentaires ne font que détruire la rationalité de l'individu; plus d'intelligence individuelle, plus de châtiments possibles, plus de morale , plus de politique, plus de rationalité, etc. Il ne va cesser d'être lu et condamné. Kant attaqué d'averroïsme, Spinoza, Luther aussi. Cet arabe, ce musulman, cet impie, cet incrédule, ce préfigurateur, cet athée, cet hypocrite, voilà comment il a été qualifié. C'est l'homme de double vérité(foi, raison), qui prône un rationalisme intégral dans la pensée.

À l'époque d'Averroès, la *Falsafa* en arabe*,* de philosophie en grec est une pensée écrite en arabe d'origine hellénistique. En orient, on parlait plutôt de sagesse ou de *hikma*, par stratégie, ce dernier terme va être aussi utilisé par Averroès. Cette *falsafa* consiste à expliquer le monde dans son intégralité, du premier moteur à la matière, aux éléments fondamentaux, les vicissitudes du monde sous la lune, l'étude de tous les étants. Tandis que la théologie est le premier moteur de l'univers (*livre XII, métaphysique*) et correspond au *kalam* qui veut dire *parole*. Averroès va donc combattre plusieurs sectes, en premier lieu, les ash'arites, disciples d'alash'ari, mort au X ès, c'est une théologie sunnite, pour qui le monde est constitué d'atomes et Dieu les agrège comme il veut et quand il le veut. Pas de causalité seconde dans le monde. Al-Ghazali(soufi, théologien, philosophe) est adepte de ce mode de pensée. En écrivant *Tahafût al-falsifia* traduit par *L'incohérence des philosophes,* il soutient l'idée que les philosophes ne devraient pas démontrer leur savoir métaphysique à travers la logique, étant donné que ces deux domaines ayant deux savoirs épistémologiques complètement différents. Il procède alors à la destruction des arguments philosophiques d'Avicenne l'un après l'autre. Un siècle plus tard, Averroès écrit à son tour un livre critique dans lequel il reprend de façon
sarcastique le titre mais l'intitule *l'incohérence de l'incohérence* ou *Tahafût al-Tahafût*.

Averroès apparaît alors comme l'adversaire de cette thèse des *Ash'arites*, car, pour lui, donner trop de champs à ces théologiens est dangereux et il propose **le *contre-calam* comme théologie alternative**. Il pense donc que la théologie est une affaire bien dangereuse pour la laisser à ces théologiens-là. Partisan de l'élite et la foule, le naturel philosophe consiste pour lui à savoir faire des syllogismes démonstratifs. Quant à **l'intelligence, elle est liée au corps, tout provient du corps**. Et dans la foule, on a deux groupes; les hommes de rhétorique qui assentent de façon rhétorique, ensuite les dialectiques, les théologiens, qui, dès qu'ils produisent des prémisses fausses, leurs doctrines sont insatisfaisantes. Mais le grand problème pour Averroès, c'est qu'ils ne se contentent pas de dialectiser, mais de convaincre la foule et de diffuser un mauvais raisonnement. Ces choses instables relevés dans le texte sacré font douter le peuple et

ils ne peuvent pas rebâtir une croyance, ce qui provoque un désordre social: Les hommes ne seront donc plus liés. Or, **c'est en tenant la société par la régularité et le caractère sévère de la religion qu'on a un espoir d'atteindre l'intelligence et produire de la philosophie si seulement l'ensemble de la société est bien ordonné.** Averroès a œuvré ainsi pour **distinguer la religion de la théologie mal pratiquée des ash'arites.**

La philosophie devient obligatoire seulement pour ceux qui sont aptes à philosopher. Par conséquent, religion et philosophie ne sont pas contradictoires et il suffit de vérifier l'intégralité du coran grâce à l'interprétation du texte par les philosophes, pour trouver la conclusion ou l'aboutissement de la raison. **Le but est donc de bâtir une république où l'humanité trouve son plein épanouissement grâce au travail des philosophes usant de la raison.**

Or, pour Averroès, le système vrai, c'est le système d'Aristote et ce dernier est l'homme du vrai contre les hommes égarés. **Un *Aristote* purgé du néoplatonisme**. Pour Averroès,Lire le coran fait aboutir à Aristote, autrement dit à la vérité. Mais **il ne croit pas vraiment en une eschatologie, il n'y a pas de survie de corps, pas d'éternité personnelle, tout périt quand le corps périt**.

Ce qui est étrange chez ce philosophe, c'est qu'on se l'arrache depuis le XX ès, car dans ses écrits, un aspect universel se dégage de son rapport à la lettre du coran, sa vision de l'interprétation, les grandes références juridiques, et surtout cette thèse «folle» concernant l'universalité de l'intellect autour de laquelle Jean Baptiste Brenet a fait son axiome de recherche dont deux livres (*Averroès l'inquiétant et Je Fantasme*). Sur cette thèse, Ibn Rushd adopte le point de vue de Gallien et non celui d'Aristote: l'intellect n'a pas d'organe, il est séparé, il est un, il est éternel. Séparé par essence, il est un être coupé des corps, des hommes et subsistant autonome à la verticale des têtes. Il serait «un» ensuite, car il est sans matière et que la matière multiplie: c'est l'intellect unique de l'espèce humaine, l'intellect commun, sans nom, une seule puissance dont tous les hommes feraient le partage. Il serait enfin éternel, car Averroès y voit une intelligence engendrée, incorruptible, la dernière d'un cosmos lui-même sans naissance et sans fin où chacun, limité dans son corps périssable, serait précédé d'un Esprit devant lui survivre indifféremment.

On lisait dans cette pensée, une ruine de la rationalité personnelle, comme le précise Jean Baptiste Brenet. L'homme ne pense pas, un double désastre pour l'espèce et pour l'individu, la morale, la politique et la religion deviennent caduques: plus de bons, plus de méchants, plus de personnalité, plus de moi, etc. Jean Baptiste Brenet nous dit que c'est alors **Averroès qui portait déjà la première blessure narcissique faite à l'humanité, avant Copernic, Darwin et Freud.** Tout semble donc enterrer Averroès à travers ses thèses folles rejetées par tous, mais il ne cesse de fonctionner comme une énergie spectrale, insistante et il ne cesse de faire son *éternel retour* pour nous fasciner.

À la fois une ressource et un repoussoir, il ne cesse d'alimenter les débats: Descartes et son «je pense», Kant, Leibniz, Spinoza, Bayle, Herder, etc. Ils y voient tous en l'averroïsme quelque chose de pire que Spinoza. Brenet nous dit que cette difficulté et ce scandale que provoque Averroès dans chacun de ses retours se cacherait peut-être dans ce que Freud appelle ***Das Unheimliche***, cette «***inquiétante étrangeté***». C'est dans ce sens que nous avons analysé la pensée et la philosophie d'Ibn Rushd comme une forme de contre-conduite qui inquiète étrangement comme une «réalité ancienne et familière, mais recouverte, qui se relève, s'entête pour reparaître»:

> *Cela signifie qu'il n'est pas son dehors, un opposite inconnu, l'adversaire ou le barbare aux frontières. l'islam qui recule et qu'on contient est une fausse image; la guerre et la géographie ici ne disent rien. Serrons l'histoire et le sens des textes, les flux, l'unité de la pensée vivante, et Ibn Rushd, latinisé, toute la scolastique dont la modernité procède le lit et d'une certaine manière le «comprend». Quand elle a lieu, par conséquent, son exclusion n'est pas le rejet d'une altérité d'intrusion, elle se fait du dedans. Averroès repoussé est pour l'Europe comme, chez Freud, le refoulé pour le moi: «une terre étrangère interne».*[854]

Sa figure est dans le tableau peint par Andrea Bonaiuto (l'église santa Maria Novella à Florence) représentée par l'image d'un hérétique qu'on voulait donner à voir de lui, ses livres écrasés en un seul: le coran et le commentaire du *Traité de l'âme*, c'est en revanche Thomas D'Aquin qui est dessiné comme triomphant, Ibn Rushd à ses pieds, pensif, occupant l'arrière-plan, comme le foyer du refoulé et son symptôme, du «ça». Il est *«la pousse souterraine, la représentation refusée, la névrose latine, sa mélancolie, son rêve perturbant, qui*

854 Jean Baptiste Brenet, *Averroès l'inquiétant*, p.141. Éd Les Belles Lettres, 2017.

vient troubler la coïncidence en Thomas du moi avec l'idéal du moi». Il ne faut cependant voir en lui quelque chose qui relève du stade de l'enfance ou du stade sauvage du psychisme européen, ni une dimension primitive et immature dont la suite serait la civilisation, Brenet nous dit que s'il est un archaïsme, c'est au sens littéral d'un principe, non pas périmé, mais constamment sous-jacent. La noétique d'Averroès angoisse, comme *«l'une des systématisations les plus ambitieuses du système*[855] *même de la pensée dans ses trois dimensions: la puissance pure, l'acquisition et l'acte total*»:

> *Sous les déformations, , les prolongements, les variantes, l'inquiétante étrangeté de l'averroïsme, déclinée en tous sens, vient de là, du partage chaque fois recommencé entre ce fond immémorial et la force ponctuelle qui s'en arrache mais le maintient, aussi, et y reconduit en quelque façon.*[856]

Une autre figure que nous avons repérée aussi comme une «contre-conduite» au sein de l'islam est celle du grand maître soufi, philosophe et poète Ibn Arabi. Nous avons vu que la pensée d'Ibn Arabi a touché à plusieurs domaines qu'il pratiquait réellement; théologique, philosophique, philologique, poétique, fictionnelle. Un terme regroupant cette catégorie et utilisé par Benslama désigne la catégorie dans laquelle on peut éventuellement classer Ibn Arabi: la *méta-théologie*. Elle est construite chez lui à partir d'un paradigme qui intègre le corps naturel et l'âme, selon ses deux principes; la psyché (*Nafs*) comme image ou représentation du corps et celui de l'esprit(*rûh*) comme verbe. Ces deux principes, nous dit Benslama, ne sont ni séparés entre eux, ni du corps du sujet, dont l'existence désirante est prise dans les champs des rapports entre *l'Autre*(al-*akhâr*) et *l'autre* (al-*ghayr*), c'est à partir de ce paradigme qu'Ibn Arabi est amené à mettre en jeu la notion de ***lachu'ur***, c'est-à-dire *la non conscience ou le non discernement*.

Le fait de lier souvent Ibn Arabi au courant mystique a toujours empêché d'accéder à la profondeur de ses travaux, en particulier, ceux autour de la subjectivité, mais c'est peut-être même grâce à la mystique que ce philosophe a trouvé le chemin vers l'intériorité et ces problèmes liés aux prédispositions inconscientes de l'être. Peut-être, parce que le mysticisme pratiqué à l'époque par

855 Système ici dans le sens de Foucault: quelque chose d'antérieur à nous, qui nous porte et nous traverse et non dans le sens de doctrine, commente Brenet.

856 Ibid.p.143.

Ibn Arabi ne correspond pas aux pratiques mystiques généralisées, mais il s'agirait éventuellement d'une conduite singulière et philosophique pour accéder à soi, d'ailleurs les voyages multiples et sans cesse confirment cette idée, il ne s'agit donc pas d'un repli sur soi au sens ascétique mais une recherche de soi à travers l'Absolu, l'Infini, l'Autre, qui ne signifient pas forcément le 'Dieu' des monothéistes, mais ce commencement mystérieux de tout être et de toute chose. Il y a chez Ibn Arabi quelque chose qui, en dépit de sa spiritualité, l'attache énormément au sens de la vie, une expérience qui transcende le simple être pour s'en démarquer, une sorte d'élévation de l'être à un certain niveau sublime de la connaissance, qui ressemble à l'expérience de Zarathoustra, et on découvre cela de la même façon que chez Nietzsche, dans la force du langage et la puissance des métaphores.

En parallèle avec cette expérience philosophique, Ibn Arabi excelle aussi, comme Nietzsche, dans l'écriture poétique, ses poèmes relatent de façon métalinguistique ses expériences amoureuses, de la même façon que ses expériences mystiques, ce qui lui enlève complètement l'attitude fermée d'un ascète ou d'un mystique de l'époque. Il nous décrit son expérience souvent d'une façon exaltée et exaltante, ce qui dépasse la simple fonction d'un langage informant, qui atteint sa fonction métalinguistique, car, à travers son écriture, nous ressentons cette joie de communiquer du philosophe-poète.

Celui qui dit que «*(son) coeur est réceptacle de toutes les formes*» réussit dans son écriture à '*désanthropomorphiser*' le langage et à '*désobjectiver*' le miroir en le sortant de la thématique de l'eau vers une autre transparence plus claire, celle de la pureté de 'al-*kalima'*, le verbe. Il a construit un nouveau discours à partir d'une mystique qui dépasse celle pratiquée par les mystiques de son siècle, la sienne se fond dans l'indicible mystère du langage et dont le miroir est incapable de refléter sa silhouette. La difficulté d'accéder à la pensée d'Ibn Arabi réside dans la difficulté de saisir la complexité de son usage du langage et de la langue. Et comme le spectre d'Averroès, nous pouvons dire qu'il existe aussi un spectre de celui qu'on surnommait «le cheikh al-Akbâr», le cheikh le plus grand, (comme superlatif de grand), car dans l'inconscient individuel de ceux qui l'ont lu, dans l'inconscient collectif, dans l'inconscient de la philosophie, Ibn

Arabi, comme Averroès, surgit chaque fois de nulle part pour éclairer la lanterne du '*subjectum*' au présent.

À l'image de Dionysos,protéiforme et masqué, *l'Un* d'Ibn Arabi est multiple et il est masqué par les noms qui le voilent. Il parle mais il reste invisible. En partant du mythe du nom, Ibn Arabi construit une nouvelle conception dionysiaque du langage, contrairement aux grammairiens de son époque, qui insistent, eux, sur sa fonction grammaticale et sa signification. Ibn Arabi a quelque chose de particulier qu'il relève de ce nom, comme entité originelle, comme une existence première et il multiplie l'usage en multipliant les concepts et forme

lui-même un deuxième langage opaque, mais qui peut être déchiffrable en se penchant sur la complexité de la langue.

Cet axiome de la langue qu'on découvre dans l'écriture d'Ibn Arabi et sa façon de parfaire les imperfections de son époque en excellant dans le style utilisé et qui se confond avec cette figure du soufi qui transcende le commun des mortels pour accéder à quelque chose de sublime, nous a aussi encouragée à saisir ce langage et cette langue avant l'intervention du religieux. Nous avons donc essayé d'invoquer la poésie dite *d'Al-jahiliyya* ou de *l'ignorance* et nous avons surtout remarqué qu'il ne s'agit guère d'une période «ignorante», car nous avons des textes versifiés et écrits dans une langue sublime(les *Muʿallaqât, les suspendues* entre autres) qui nous parviennent de cette époque et qui comportent aussi la pensée et la façon de vivre des arabes, qui est loin d'être archaïque et régressive, malgré une nature hostile et un désert rustique, les arabes de cette époque réunis en divisions tribales, mais combien cohabitantes et pacifiques.

Nous avons aussi évoqué la figure centrale de cette époque qui est celle du poète, qui, avait des fonctions proches du philosophe ou du parrèsiaste grec. Nous avons ainsi déduit sa dangerosité quant aux prophètes et l'islam n'a pas fait une exception. D'un côté, les poètes sont loués et de l'autre ils sont craints de par le risque de détourner les peuples. On a donc qualifié cette période d'ignorance, car «nous appelons ignorant ce qui n'est pas pas de son usage», si on peut emprunter la phrase de Montaigne(qui a parlé lui de la barbarie) et pour faire briller son époque, on se doit d'effacer tous les signes de grandeur

de l'époque précédente, cette pratique n'est pas seulement propre aux musulmans, mais à tous les hommes (l'opposition de la civilisation à la barbarie dans l'usage des occidentaux ou encore les lumières à l'ignorance, etc.).

Nous avons donc vu que la poéticité et la métaphore dans le Coran ne doivent pas être lues comme une transgression et un heurt à la parole divine qui, de toute façon est déjà transposée en langage humain, et le Texte sur lequel nous travaillons et que nous utilisons est un texte humain, de ce point de vue, cela ouvre la possibilité des lectures et d'accès à son contenu de façon libre et permet de démythologiser et de désacraliser son écriture, sans forcément déformer son contenu inspiré par la parole divine(apparemment). À ce propos, la pratique d'Ibn Arabi peut être considérée comme une brèche, car en lisant ce Texte, il nous dit qu'il accède à un contenu inédit et invisible et qu'il saisit à travers même le langage sublime du Texte. Nous le savons, au moins depuis Nietzsche que la métaphore et les images ne sont plus étranges au langage philosophique et ne représentent plus des aphorismes, mais une richesse et c'est dans ce sens que nous pouvons nous allier à la phrase de Youssef Seddik qui a fait le titre d'un ouvrage et qui dit: «nous n'avons jamais lu le Coran». Or, pour le lire, le comprendre et accéder à ce réseau d'images que voyait Ibn Arabi, nous devons déjà maîtriser tous les méandres du langage, à travers un travail colossal sur la langue arabe littéraire.

Comme une issue, une tentative de sortir de ce champ conflictuel auquel nous avons abouti en suivant le paradigme Foucaldien des contre-conduite et dans une volonté de l'appliquer dans le cas du conflit théologico-politique actuel de l'islam, nous avons tenté de proposer quelques possibilités de contre-conduites

que l'on pourrait peut-être récupérer, réactiver et appliquer ou conjuguer au présent. La ***parrêsia*** apparaît alors comme une première brèche et pratique, qui , depuis les grecs, a déjà été réactivée par Michel Foucault dans son processus de philosophie critique qu'il nous proposait déjà, en suivant la lignée généalogique critique de Kant et de Nietzsche. Une *parrêsia* liée essentiellement au souci de soi, à *l'Askêsis*, à l'exercice, en opposition avec la colère.

Tout d'abord, elle s'oppose à la flatterie, qui est une notion importante dans l'éthique politique de toute l'Antiquité. Elle est au cœur de beaucoup de problèmes du gouvernement de soi et du gouvernement des autres, nous dit Fou-

cault. La *parrêsia* est l'inverse de la *flatterie* et la flatterie est complémentaire de la colère, cette dernière est l'emportement du plus fort, celui qui s'emporte contre plus faible que lui. Tandis que la flatterie c'est le comportement du plus faible, qui est destiné à s'attirer la bienveillance du plus fort: «*la parrêsia s'oppose à la flatterie, la limite, la contrebat, tout comme la clémence limite, contrebat la colère. La colère est un comportement qui appelle la flatterie et la clémence est, de la part de celui qui exerce le pouvoir, un comportement raisonnable qui laisse ouvert l'espace de la parrêsia*»[857].

Foucault commente la critique platonicienne de la *parrêsia* qui disait que le principal danger est dans cette cité brodée de toutes les couleurs du franc-parler, car il n'y a pas de vérité commune à tout le monde dans cette cité, il ne peut pas y avoir de *logos* commun ou d'unité possible, et que cette absence de *logos* commun a pour conséquence que chacun a son propre mode de vie, son propre type d'existence, sa propre manière de constituer sa vie. Et alors si chacun se conduit dans une cité comme il le veut, suivant sa propre volonté, sa propre opinion et son propre désir, il n' y aura aucune unité possible dans la cité et donc aucune analogie entre la conduite des hommes et le gouvernement de la cité. Dans ce sens, la *parrêsia* est conçue, en plus de la liberté de parole, comme un choix de vie, une sorte d'anarchie dans la liberté, dans les choix de chacun: «dire ce que l'on veut» et «faire ce que l'on veut».

Dans cet exercice de *parrêsia*, nous dit Foucault, le maître-parrèsiaste doit toujours faire usage de *parrêsia*, c'est-à-dire de franchise et de franc-parler avec le disciple pour l'aider à prendre conscience de ses fautes et de son ignorance. Mais le disciple doit aussi prendre conscience de la vérité au sujet de lui-même et il doit se dire la vérité à lui-même. Il doit se mettre à l'épreuve et vérifier qu'il est capable de faire ce qu'il veut faire. La vérité sur le disciple doit donc émerger des relations personnelles qu'il établit avec lui-même. Ensuite, pour Foucault, on ne doit pas se contenter du principe général *'connais-toi toi-même*' pour analyser ces relations personnelles. Ces relations à soi-même sont intégrées à des techniques très précises qui prennent la forme d'exercices spirituels, certains portent sur les actions, d'autres sur l'état d'équilibre de l'âme, d'autres sur le flux des représentations, etc. Foucault ajoute que dans tous ces exercices, c'est la relation à la vérité et à certains principes rationnels qui sont importants. Dans ces exercices, *«la vérité de soi n'est rien d'autre que les rela-*

857 Foucault, M., 2001a, *Dits et écrits*, Tome 1, Paris, Gallimard.

tions du soi à la vérité, ce n'est pas une vérité purement théorique, c'est un ensemble de principes rationnels qui, d'un côté, sont fondés sur certaines assertions générales sur le monde, la vie humaine, la liberté, la nécessité, le bonheur, etc., et de l'autre côté, nous fournissent des règles pour notre propre conduite»[858].

La question reformulée par Foucault est alors la suivante: sommes-nous assez familiarisés avec ces principes, sont-ils suffisamment efficaces dans notre esprit pour devenir de véritables règles pour notre conduite de tous les jours? Le problème de la mémoire, ajoute Foucault, *«est au coeur de ces techniques, mais sous la forme d'une tentative de nous souvenir de ce que nous avons fait, ou pensé, ou ressenti; et cette tentative de nous souvenir de ce que nous avons fait, pensé ou ressenti n'est qu'un moyen, une façon de réactiver ces principes et de les rendre aussi permanents, aussi effectifs que possibles dans notre vie*»[859].

Par conséquent, **Être un sujet actif dans une démocratie**, c'est pouvoir exercer une parole libre. Un régime démocratique doit même garantir à ses sujets, outre l'égalité devant les lois, cette capacité de pouvoir parler en son nom propre afin d'énoncer librement ses convictions sur le bien commun.

Nous avons aussi proposé **l'amitié** comme deuxième possibilité pour contrecarrer les conflits actuels, les mouvements de haine et de l'anéantissement de l'autre, l'étouffement de l'altérité et de toute tentative de rapprochement des hommes dans une approche universelle. L'amitié apparaît alors comme cette attitude des uns et des autres pour se réunir, en absorbant toutes les valeurs humaines positives et qui transcendent les autres relations, dans la mesure où l'ami ne représente aucune figure d'ambiguïté, il tend la main, hospitalier, accueillant, tolérant, compréhensif, sans aucune confusion, tout en étant conscient de ses différences avec l'autre, de ses difficultés, de ses obstacles, mais lui rappelant dans une attitude positive, qu'il lui est égal, et qu'ils ont un projet commun, celui de la «paix perpétuelle» pour les peuples d'un côté et celui d'un projet fraternel pour espérer sauver l'humanité de l'autre. Le parrèsiaste-ami ne se contente pas de regarder les défauts de l'autre, mais il

858 Ibid.

859 Foucault, M., Sécurité, territoire, population, cours au collège de France, 1977-1978, Gallimard, Seuil, 2004.

prendrait soin de lui pour l'aider à les corriger, non pas en lui donnant des leçons morales, mais dans une relation d'entraide et de conseil solides. Cette attitude, nous ne l'inventons pas, elle existait déjà dans la pratique humaine primitive, et l'époque grecque lui a donné ses «titres de noblesse».
Dans son souci de soi et des autres, le parrèsiaste Socrate tend donc cette main à Alcibiade, dans une tentative érotique pour prendre soin de son âme et la corriger, afin qu'il soit apte de gouverner les autres. Dans son insistance, Socrate dépasse le simple cadre de la fonction d'un parrèsiaste, vers l'ami qui tente de 'soigner' et de 'prendre soin' de son âme sœur, car l'amitié, au moins chez les grecs, frôle le sentiment amoureux sans forcément se confondre avec l'amour.

Dans ses entretiens, Foucault va la proposer pour se substituer à la tendance «sexuelle» retenue en apparence dans une relation homosexuelle. Il nous dit qu'il existe déjà entre deux êtres, de même sexe ou de sexe différent, une première relation amicale, qui est tout à fait humaine et qui dépasse tous les clichés de la norme que nous voulons appliquer directement sur une relation différente de 'nos normes habituelles'.

C'est donc dans cette attitude où le Penser par soi-même, avoir le courage d'un jugement critique autonome et être capable de cette amitié qui aboutit à l'entendement , seraient de véritables leçons des lumières, résumées dans le *aude sapere* ou 'aie le courage de te servir de ton propre 'entendement' et le tissage de ce nœud serré entre vérité, liberté, courage et subjectivité, définissait déjà largement la parole parrèsiastique. La philosophie trouve alors chez Foucault, depuis la clarté grecque jusqu'aux' lumières' modernes, quelque chose comme une détermination métahistorique dans cette fonction critique qui refuse de dissocier les questions du gouvernement de soi, du gouvernement des autres et du dire vrai, à travers une attitude qui privilégie l'entendement humain à toute forme d'individualisme égoïste.

Pour tenter d'apporter quelques possibilités de contre-conduites pour comprendre et réfléchir sur le religieux qui concerne l'espace actuel de l'islam, nous avons essayé de proposer une **démythologisation du Texte Coranique** et d'autres pistes amorcées par l'exemple des travaux d'Averroès et d'Ibn Arabi

entre autres. Nous sommes conscients qu'une des raison de cette retombée ou extinction des lumières de l'islam semble s'expliquer par l'épisode politique de la religion. Cet épisode a joué comme un rideau opaque pour voiler l'envers civilisationnel et procéder à une sorte de réforme purificatrice dans le but de refonder le pouvoir selon la vision que l'on se fait de son origine prophétique (Almoravides et almohades, comme exemple, XI et XII ès) et instaurer de nouveaux liens entre pensée et État, idéologie et pouvoir, théologie et politique.

Les thèses rationalistes qui font alors l'éloge de la raison, de la liberté et des valeurs propres à l'individu vont alors être éradiquées en éradiquant ceux qui les portent, et la succession des dynasties pour prendre le pouvoir vont être plus virulentes les unes que les autres pour étouffer ces travaux sérieux et les remplacer par ceux des théologiens, les maîtres du *Kalâm*, qui vont suivre la voie dogmatique de la tradition religieuse.

C'est parce que c'est dans cette attribution du Texte coranique à Dieu que les musulmans ont développé toute une tradition autour du caractère sacré et mythique qu'ils ont structuré autour de ce Texte. Et ils l'ont accompagné d'un registre et d'un voile interdisant tout accès linguistique ou stylistique ou même une éventuelle transcription imagée, car en ce qui concerne le Coran, l'instance esthétique entrait en tension avec l'instance exégétique. La première magnifiait la lettre comme signifiant, et en cela nourrissait le symbolique et l'imaginaire, notamment par la psalmodie et la calligraphie. Tandis que l'instance exégétique guettait la clarté du sens, là où se rencontrent l'indécidable, l'équivoque et l'étrange. Cette instance avait pour horizon le primat du signifié, dont la cristallisation aidait à capturer le sens voué à une fonction pratique destinée à agir sur le réel. Et c'est la tension entre ces deux instances qui structurait les individus par l'intermédiaire de leur relation avec le Livre.

Or un islam second est resté historiquement en suspens, en réserve et son avènement a été différé, il demeure toujours en devenir, il est sans cesse à venir et c'est pourtant lui qui porte l'horizon de l'adresse universelle, laquelle s'assimile à une promesse.[860] Cette ouverture anime les sourates reçues à la Mecque, qui témoignent de la religion universelle en réserve derrière toute

860 Comme le rappelle Meddeb dans son *Pari de civilisation.*

religion singulière.[861]Une façon d'interpréter bouleverse la technique de l'abrogation souvent utilisée par les théologiens et qui profitent à ceux qui cherchent dans le Texte coranique des prétextes pour légitimer leurs actes de haine, le fait de retenir la sourate dite de la *guerre* et de *l'hostilité* alors que cent versets sont favorables à la tolérance et le respect des juifs et des chrétiens, montre bien que l'abrogation et une technique dépassée et doit être remplacée par de nouvelles propositions comme celles de M.M.Taha. Ainsi, dans les replis de toute religion particulière, on peut repérer les indices d'une religion universelle, qui nous permettent de favoriser l'émulation éthique et éviter les violences contre ceux qu'on considère comme étrangers à la croyance particulière, mais qui appartiennent à la même religion universelle unique pour tous les croyants. L'apprentissage de la langue de ce Texte coranique peut ouvrir de nouvelles pistes d'analyse et d'interprétation du Texte, à partir d'un regard neuf et vierge et qui, à chaque fois, opère dans une démarche riche et enrichissante afin de repérer ce sens universel et le proposer comme une tentative de sortir de la sphère religieuse et d'instituer la piste poétique du Texte.

Comme pour la *parrêsia* grecque, nous avons donc proposé une **réactivation de ce processus de laïcisation et de démocratisation de l'islam** qui a déjà eu lieu à l'intérieur de la cité musulmane grâce à des philosophes et à des écrivains qui ont fait un long cheminement dans la pratique rationnelle et qui peuvent aujourd'hui être poursuivis dans une tentative de redonner à la civilisation et à la culture arabo-musulmane ses véritables mérites quand elle rivalisait pacifiquement avec d'autres sans aucune forme de complexe. C'est en rétablissant cette « grandeur » de la pensée rationnelle et philosophique que la question du religieux sera désacralisée et abordée comme une piste, un moyen de bâtir la civilisation et non comme une finalité en soi.

Dans la possibilité des *plissements de la pensée* suggérée par Deleuze dans son croisement avec Foucault, le rapport à soi, par ce retour aux grecs et ce confinement dans les rapports de pouvoir et de savoir, va constituer une des origines de ces points de résistance, il y aura donc toujours **un rapport à soi qui résiste aux codes et aux pouvoirs**. C'est concernant ce rapport à soi que Deleuze remarque ainsi qu'on ne peut pas , par exemple, réduire les morales chrétiennes à l'effort de codification qu'elles opèrent et au pouvoir pastoral

861 M.M.Taha, op,cit, p.108-109. Cité par Meddeb.

qu'elles invoquent, sans tenir compte des «mouvements spirituels et ascétiques» de subjectivation qui ne cessent de se développer avant la réforme, c'est-à-dire les fameuses contre-conduites que nous avons évoquées dans ce travail. Deleuze nous dit qu'il ne suffit pas de repérer des rapports de résistance, mais une perpétuelle communication entre eux, pour lutter et pour composer.
C'est ce que Deleuze appelle l'affect de soi par soi ou la force pliée, car la subjectivation se fait par plissement et il y repère quatre plis. Le premier concerne la partie matérielle de nous-mêmes; chez les grecs, elle concerne le corps et ses plaisirs et chez les chrétiens la chair et ses désirs, et nous ajoutons que chez les musulmans, elle concerne le *corps-Awra*, la partie à cacher. Le deuxième pli est celui du rapport de forces qui deviendra un rapport à soi en suivant des règles diverses (naturelle-divine; rationnelle; esthétique, etc.). le troisième est le pli du Savoir ou de la vérité, qui constitue un rapport du vrai à notre être et de notre être à la vérité, condition formelle à tout savoir et à toute connaissance. Cette subjectivation du savoir ne s'effectue pas de la même façon chez les grecs et les chrétiens ou chez Platon, Descartes et Kant. Le quatrième pli est le dehors lui-même, l'ultime qui constitue ce que Blanchot appelait une «intériorité d'attente». Attendu par le sujet sur le mode de l'immortalité, de l'éternité, du salut, de liberté, de détachement, etc. Ce sont ces quatre plis qui représentent la cause finale de la subjectivité ou de l'intériorité comme rapport à soi, *«ils opèrent 'en dessous des codes et des règles', du savoir et du pouvoir, quitte à les rejoindre en se dépliant, mais non sans que d'autres pliures se fassent*»[862].

Deleuze suggère alors que la lutte pour une subjectivité moderne passe par une résistance aux deux formes actuelles d'assujettissement, l'une qui consiste à nous individuer d'après les exigences du pouvoir, l'autre qui consiste à attacher chaque individu à une identité sue et connue, bien déterminée une fois pour toutes. La lutte pour la subjectivité se présente alors comme droit à la différence, et droit à la variation, à la métamorphose.

Pour Deleuze, cette constitution du dedans par le plissement du dehors, il existe entre les deux une relation topologique. Le rapport à soi est ainsi homologue du rapport avec le dehors, et les deux sont en contact par l'intermédiaire des strates(milieux relativement extérieurs et intérieurs). Penser , c'est donc

862 Deleuze, Foucault.

«penser le passé contre le présent, c'est résister au présent, non pas pour un retour, mais pour un temps à venir» (Nietzsche). C'est aussi rendre le passé actif et présent au dehors, pour que quelque chose de nouveau puisse arriver: «la pensée pense sa propre histoire(passé)», mais pour se libérer de ce qu'elle pense(présent), et pouvoir enfin 'penser autrement'(futur). C'est ce rapport au dehors qui remettra en question les forces établies et ce rapport au soi qui permettra de produire de nouveaux modes de subjectivation. Deleuze voit dans l'oeuvre de Foucault une œuvre qui *«se ré-enchaîne avec les grandes œuvres qui ont changé pour nous ce que signifie penser»*[863]. Et quand Foucault déclare:«je n'ai jamais rien écrit que des fictions», c'est que jamais une telle fiction n'a produit tant de vérité et de réalité, nous dit Deleuze. Quant à cette fiction de Foucault, Deleuze la résume ainsi: le monde est savoir(surfaces superposées, strates) et ces strates sont traversées par une fissure centrale, qui répartit d'un côté les tableaux visuels, de l'autre côté les courbes sonores, ce sont deux formes irréductibles du savoir: le langage et la lumière et nous sommes pris dans un double mouvement, nous suivons le chemin pour s'enfoncer dans les strates l'une après l'autre, afin d'atteindre cette intériorité, représentée dans cette chambre secrète et obscure, et si l'âme n'est qu'un vide terrifiant! Au dessus des strates, se trouve le dehors, l'atteindre, c'est expliquer les deux formes du savoir qui s'entrelacent d'un bord à l'autre de la fissure.

Ce dehors est une zone de bataille et de turbulences où plusieurs forces singulières s'agitent, mais «sans aucune forme ni corps visibles, ni personnes parlantes». C'est le domaine des doubles incertains et des morts partielles(une micro-physique). Nous nous tenons au-dessus, comme deux plumes invisibles et sourdes l'une à l'autre. *«Au milieu des nuages furieux et dissipés de poussière, nous hurlons: 'à mort les salauds! Tue! Tue!'»*[864]. Et à chaque état atmosphérique, correspond une stratégie(aérienne ou océanique, contrairement à la strate qui est terrienne). Dans toute cette structure, seuls les rapports de force ignorent la fissure, car ils sont «aptes à la creuser pour s'actualiser dans les strates, ou à sauter par dessus, dans les deux sens, en se différenciant sans cesser de s'intégrer». Les forces viennent toujours du dehors, d'un dehors plus

863 Ibid.

864 Ibid.jadis cité.

lointain que toute forme d'extériorité. Et seules donc les singularités de résistance sont capables de modifier ces rapports, à les renverser, et il existe même des singularités sauvages bouillonnantes au-dessus juste de la fissure. C'est au niveau de cette fissure où une ligne fait une boucle et représente un centre de cyclone, où se situe la zone vivable, la vie même. C'est cette vie dans les plis, chambre centrale, dont on ne craint plus qu'elle soit vide, puisqu'on y met le soi. C'est dans cette scène de subjectivation où se fait l'embarcation comme intérieur de l'extérieur.

C'est ainsi que les forces dans l'Homme, entrant en rapport avec les forces du dehors, celles du silicium(qui prend sa revanche sur le carbone), celles des composantes génétiques(qui prennent leur revanche sur l'organisme), celle des agrammaticaux qui prennent leur force sur le signifiant. Et Deleuze nous donne une définition du surhomme assez troublante et surprenante, car elle est un mélange de Nietzsche, de Deleuze et de Foucault :

> *C'est le composé formel des forces dans l'Homme avec ces nouvelles forces. c'est la forme qui découle d'un nouveau rapport de forces. l'Homme tend à libérer en lui la vie, le travail et le langage. Le surhomme, c'est, suivant la formule de Rimbaud, l'Homme chargé des animaux mêmes. c'est l'Homme chargé des roches elles-mêmes, ou de l'inorganique. c'est l'Homme chargé du langage(…) comme dirait Foucault, le surhomme est beaucoup moins que la disparition des hommes existants, et beaucoup plus que le changement d'un concept: c'est l'avènement d'une nouvelle forme, ni Dieu ni l'Homme, dont on peut espérer qu'elle ne sera pas pire que les deux précédentes*[865].

Peut-on dire au final qu'à l'image de ce dernier condamné de Victor Hugo qui attend sa peine capitale et voit défiler sa vie à travers ces écritures, ces dernières traces gravées sur les murs de la cellule de tous ces condamnés qui sont passés par là. En laissant ces derniers mots comme de derniers espoirs, de derniers signes de lutte, en tentant de mémoriser l'événement et réactiver les esprits. Boèce[866] aussi, de sa cellule, face à l'angoisse d'une mort très prochaine,

865 Ibid.Deleuze, *Foucault*.

866 Anicius Manlius Severinus Boethius, dit Boèce, naît vers 480 à Rome. En 524, la chance a tourné pour le magister officorum «maître des offices» Boèce et le ministre n'a plus les faveurs de Théodoric Le Grand, roi des ostrogoths, qui règne sur l'Italie depuis presque trente ans. Il soupçonne Boèce d'avoir conspiré contre lui et même d'avoir eu recours à la magie. Au terme d'un procès sommaire, même pas entendu, Boèce est condamné à la peine de mort et jeté en prison. c'est en attendant l'exécution qu'il écrit *la Consolation de la Philosophie* et pleure sur les revers d'une fortune volage. Exécuté en 524.

en attendant l'exécution de la sentence, écrit *La consolation de la philosophie.*[867] En mettant en scène un dialogue entre une femme qui lui apparaît comme dans un songe, la philosophie, et lui-même, qui avoue «hurler son infinie douleur», dans le but d'examiner son passé, afin de soigner son âme.

Dans les deux cas, il s'agit d'un dernier cri, strident et silencieux, d'une transcription par écrit de ce qui tourmente l'être avant une fin angoissante qu'il attend d'un instant à l'autre. Dans les deux cas, le passé lointain est évoqué et invoqué à travers ces prairies heureuses et cette pensée printanière, dans un mouvement de lutte qui ne doit à aucun moment être achevé, mais doit demeurer intact, atemporel. Cette journée d'attente représente toute une vie, car elle devient le théâtre de toutes les scènes d'une vie, sous forme de plusieurs rappels, celui de l'action accomplie durant une vie et celui de sa propre identité. Boèce peut dès lors se consoler de n'avoir encore rien perdu qui vaille la peine d'être regretté. En stoïcien dépouillé des illusions quant aux choses qui ne dépendent plus de lui, il peut affronter la mort en ayant séché ses «yeux inondés de larmes». Quant au personnage anonyme de Victor Hugo, il refuse de s'abandonner au sommeil, car le temps est précieux et à tout moment ses bourreaux pourraient se présenter dans sa cellule pour l'exécution, il refuse alors de fermer les yeux, pour respirer les derniers moments de la vie, en écrivant ce texte qui sera incontournable dans la lutte pour la vie, contre la mort:

> *Maintenant je connais dit-elle, une autre cause de ta maladie et c'est peut-être la cause principale: ce que tu es, tu a cessé d'en avoir connaissance. Ainsi j'ai complètement découvert tant la cause de ta maladie que le moyen de te guérir. En fait, c'est parce que l'oubli de qui tu es t'égare, que tu te plains d'être exilé et d'avoir été spolié de tes propres biens. C'est parce que tu ignores quelle est la finalité de l'univers, que tu imagines puissants et heureux les vauriens et les criminels. C'est parce que tu as oublié avec quel gouvernail le monde est dirigé, que tu penses que la fortune suit un cours arbitraire et qu'elle est livrée à elle-même, autant de causes décisives qui n'entraînent pas seulement la maladie mais aussi la mort. Mais je rends grâce au Garant de toute guérison de ce que ta Nature ne t'a pas complètement abandonné. Nous considérons que ta plus grande chance de guérison réside dans l'opinion vraie que tu te fais du gouvernement du*

867 Texte composite dont la forme hybride peut être due aux circonstances et à l'urgence dans lesquelles il a été composé. Des poèmes au ton élégiaque alternent avec une conversation entre Boèce, désespéré par son sort et une femme nommée philosophie. Après une sorte de confession, de retour autobiographique sur la carrière politique de l'auteur, Boèce entame inspiré de ceux de Platon. Philosophie lui enseigne la véritable nature du souverain bien et fait du prisonnier un homme libre et serein.

monde(…) n'aie donc pas peur, à partir de maintenant, de cette toute petite étincelle jaillira pour toi la flamme de la vie.[868]

L'écriture est un moyen de lutte, certes, mais elle l'est vraiment quand on écrit avec «son sang», «*De tout ce qui est écrit, je n'aime que ce que l'on écrit avec son propre sang. Écris avec du sang et tu apprendras que le sang est esprit*». Disait Zarathoustra. Quant à la philosophie, avant de «consoler», elle doit agir de façon «intempestive» contre son temps, pour «un temps à venir», et ce ne sont pas ces actions bruyantes et ces hurlements, qui consolent, ce sont ces actions silencieuses, ces murmures discrets qui portent en eux le «chaos du monde» et qui enfantent des «étoiles dansantes».

868 Boèce, *Consolation de la philosophie*. Livre premier.

Du pays de la civilisation

J'ai volé trop loin dans l'avenir : un frisson d'horreur m'a assailli. Et lorsque j'ai regardé autour de moi, voici, le temps était mon seul contemporain. Alors je suis retourné, fuyant en arrière – et j'allais toujours plus vite : c'est ainsi que je suis venu auprès de vous, vous les hommes actuels, je suis venu dans le pays de la civilisation.

Pour la première fois, je vous ai regardés avec l'œil qu'il fallait, et avec de bons désirs : en vérité je suis venu avec le cœur languissant. Et que m'est-il arrivé ? Malgré le peu que j'ai eu – j'ai dû me mettre à rire ! Mon œil n'a jamais rien vu d'aussi bariolé ! Je ne cessai de rire, tandis que ma jambe tremblait et que mon cœur tremblait, lui aussi : « Est-ce donc ici le pays de tous les pots de couleurs ? » – dis-je. Le visage et les membres peinturlurés de cinquante façons : c'est ainsi qu'à mon grand étonnement je vous voyais assis, vous les hommes actuels ! Et avec cinquante miroirs autour de vous, cinquante miroirs qui flattaient et imitaient votre jeu de couleurs ! En vérité, vous ne pouviez porter de meilleur masque que votre propre visage, hommes actuels ! Qui donc saurait vous – reconnaître ? Barbouillés des signes du passé que recouvrent de nouveaux signes : ainsi que vous êtes bien cachés de tous les interprètes ! Et si l'on savait scruter les entrailles, à qui donc feriez-vous croire que vous avez des entrailles ? Vous semblez pétris de couleurs et de bouts de papier collés ensemble. Tous les temps et tous les peuples jettent pêle-mêle un regard à travers vos voiles ; toutes les coutumes et toutes les croyances parlent pêle-mêle à travers vos attitudes.

Celui qui vous ôterait vos voiles, vos surcharges, vos couleurs et vos attitudes n'aurait plus devant lui que de quoi effrayer les oiseaux. En vérité, je suis moi-même un oiseau effrayé qui, un jour, vous a vus nus et sans couleurs ; et je me suis enfui lorsque ce squelette m'a fait des gestes d'amour. Car je préférerais être manœuvre dans l'enfer et chez les ombres du passé ! – Les habitants de l'enfer ont plus de consistance que vous ! C'est pour moi l'amertume de mes entrailles de ne pouvoir vous supporter ni nus, ni habillés,

vous autres hommes actuels ! Tout ce qui est inquiétant dans l'avenir, et tout ce qui a jamais épouvanté des oiseaux égarés, inspire en vérité plus de quiétude et plus de calme que votre « réalité ». Car c'est ainsi que vous parlez : « Nous sommes entièrement faits de réalité, sans croyance et sans superstition. » C'est ainsi que vous vous rengorgez, sans même avoir de gorge ! Oui, comment pourriez-vous croire, bariolés comme vous l'êtes ! – vous qui êtes des peintures de tout ce qui a jamais été cru. Vous êtes des réfutations mouvantes de la foi elle-même ; et la rupture de toutes les pensées. Êtres peu dignes de foi, c'est ainsi que je vous appelle. Vous les « hommes de la réalité » !

(....)

La pauvreté de mes côtes est singulière ! » Ainsi parla déjà maint homme actuel. Oui, vous me faites rire, hommes actuels ! et surtout quand vous vous étonnez de vous-mêmes ! Malheur à moi si je ne pouvais rire de votre étonnement et s'il me fallait avaler tout ce que vos écuelles contiennent de répugnant ! Mais je vous prends à la légère, puisque j'ai des choses lourdes à porter ; et que m'importe si des mouches se posent sur mon fardeau !

En vérité mon fardeau n'en sera pas plus lourd ! Et ce n'est pas de vous, mes contemporains, que me viendra la grande fatigue. – Hélas ! où dois-je encore monter avec mon désir ? Je regarde du haut de tous les sommets pour m'enquérir de patries et de terres natales. Mais je n'en ai trouvé nulle part : je suis errant dans toutes les villes, et, à toutes les portes, je suis sur mon départ. Les hommes actuels vers qui tout à l'heure mon cœur était poussé sont maintenant pour moi des étrangers qu'excitent mon rire ; je suis chassé des patries et des terres natales. Je n'aime donc plus que le pays de mes enfants, la terre inconnue parmi les mers lointaines : c'est elle que ma voile doit chercher sans cesse. Je veux me racheter auprès de mes enfants d'avoir été le fils de mes pères : je veux racheter de tout l'avenir – ce présent ! – Ainsi parlait Zarathoustra.

F. Nietzsche, ***Ainsi parlait Zarathoustra.***

Les deux cités

la vie m'enleva sur ses ailes et me transporta au sommet du mont Jeunesse. Puis elle me fit signe de regarder derrière moi. Je me retournai et je vis une cité étrange, d'où s'élevait une fumée sombre aux multiples couleurs qui se mouvaient lentement tels des fantômes. Un mince nuage dissimulait presque entièrement la cité à mon regard.

Après un instant de silence, je m'exclamais: «vie, qu'est-ce là ce que je vois?»

Et la vie répondit: «c'est la cité du Passé. Contemple-là et médite».

j'observai ce spectacle merveilleux , et j'aperçus maints objets et monuments: les salles construites pour l'action, dressées tels des géants sous les ailes du sommeil; les temples de la parole autour desquels planaient des esprits qui hurlaient de désespoir et chantaient des chants d'espoir. Je vis les églises bâties par la foi et détruites par le doute. Je distinguai les minarets de la pensée, leurs flèches dressées telles les mains tendues des mendiants; je vis les avenues du Désir s'étirer comme des rivières dans les vallées; les entrepôts de secrets gardés par les sentinelles de la dissimulation et pillés par les voleurs de la Révélation; les tours de la puissance érigées par le courage et démolies par la peur; les temples des rêves, embellis par le sommeil et anéantis par la vigilance; les petites cahutes habitées par la fragilité; les mosquées de la solitude et de l'abnégation; les instituts d'enseignement illuminés par l'intelligence et enténébrés par l'ignorance; les tavernes de l'amour, où les amants s'enivraient et où le néant se moquait d'eux; les théâtres sur la scène desquels la Vie jouait son rôle, et où la mort parachevait les tragédies de la vie.

Telle est la cité du passé – en apparence lointaine, mais en réalité proche, – visible, bien qu'à peine, entre les nuages sombres. Puis la vie me fit signe et dit: «suis-moi, nous nous sommes trop longtemps attardés». je demandai: «vie, où allons-nous?» ***Et la vie répondit: «dans la cité du Futur».***

Alors je dis: «vie, aie pitié de moi. Je suis las, mes pieds sont meurtris et mes forces m'ont quitté».

Mais la vie rétorqua: «continue d'avancer, mon ami. s'attarder n'est que lâcheté. Rester à tout jamais à contempler la cité du passé n'est que Déraison. Vois, la cité du futur te fait signe...».

Khalil Gibran, *La Voix de l'Éternelle Sagesse.*

Bibliographie

livres lus et consultés(***); livres lus(**)/livres feuilletés (*)

Autour de la servitude volontaire

**ABENSOUR, M.et GAUCHET, M., 1978. «*Présentation. Les leçons de la servitude et leur destin*», in LA BOÉTIE, É. (DE), 1978.

**ARENDT, H., 1990 (1951). *Le système totalitaire*, Paris: Seuil.

**ALTHUSSER, L., 1976. «*Idéologies et appareils idéologiques d'État*», Positions, Paris: éd. Sociales.

**CLASTRES, P., 1978. *«Liberté, Malencontre, Innommable*», in LA BOÉTIE, É. (DE), 1978.

**BOURDIEU, P., 1989. *La Noblesse d'État: Grandes écoles et esprit de corps*, Paris: Minuit.

*BOURDIEU, P., 1997. *Les méditations pascaliennes*, Paris: Seuil.

*BOURDIEU, P., 1992. *Réponses*, Paris: Seuil.

***FOUCAULT, M., 2001. «*Le sujet et le pouvoir»*, Dits et écrits II, 1976-1988, Paris: Gallimard.

***LA BOÉTIE, Étienne. (DE), 1978 (1576). *Le discours de la servitude volontaire*, Paris: Payot.

***Claude Lefort, *Éléments d'une critique de la bureaucratie*, Genève, Droz, 1971, 2eéd. augmentée d'une Préface, Gallimard, Paris, 1979; *Le Travail de l'œuvre Machiavel*, Gallimard, 1972.

**«Le nom d'Un», in É.de La Boétie, *Le Discours de la servitude volontaire*, Payot, Paris, 1976;

***Un homme en trop. Réflexions sur «L'Archipel du Goulag»*, Seuil, Paris, 1976.

**Les Formes de l'histoire. Essais d'anthropologie politique*, Gallimard, 1978.

* *Sur une colonne absente, Écrits autour de Merleau-Ponty*, Gallimard, 1978.

**L'Invention démocratique. Les limites de la domination totalitaire*, Fayard, Paris, 1981.

***Essais sur le politique: XIXe-XX e siècles*, Seuil, 1986.

** *Écrire à l'épreuve du politique*, Calmann-Lévy, Paris, 1992.

**La complication, retour sur le communisme*, Fayard, 1999; *Le Temps présent*, Belin, 2007.

Le paradigme foucaldien des contre-conduites

***Foucault, M., *Sécurité, territoire, population*, cours au collège de France, 1977-1978, Gallimard, Seuil, 2004.

*Foucault, M., 1992, *Raymond Roussel*, Paris, Gallimard.

***Foucault, M., 2001a, *Dits et écrits, Tome 1*, Paris, Gallimard.

***Foucault, M., 2001b, *Dits et écrits*, *Tome 2*, Paris, Gallimard.

**Foucault, M., 2001c, *L'herméneutique du sujet*, Paris, Gallimard; Seuil.

***Foucault, M., 2009, *Le courage de la vérité*, Paris, Gallimard; Seuil.

**Revel, J., 2005, *Michel Foucault, Expériences de la pensée*, Paris, Bordas.

***Jacques Rancière, *Le maître ignorant*. *Cinq leçons sur l'émancipation intellectuelle*, Paris, Fayard, 1987.

*ARENDT (HANNAH), « *Seule demeure la langue maternelle* », entretien télévisé avec G. Gaus diffusé le 28 octobre 1964 in La tradition cachée, trad. fr. S. Courtine-Denamy, C. Bourgeois, "Choix-essais", Paris, 1987.

*ARENDT (HANNAH), *La crise de la culture*, trad. fr. dir. P. Lévy, Gallimard, Folio essais, Paris, 1989.

**FOUCAULT (MICHEL), « "*Omnes et singulatim*" : vers une critique de la raison politique », 1981, in Dits et écrits II, Gallimard, Quarto, Paris, 2001.

***FOUCAULT (MICHEL), « *Dialogue sur le pouvoir* », entretien avec des étudiants de Los Angeles, in *Dits et écrits*, TII (1976-1988), trad. fr. F. Durand-Bogaert, Gallimard, Quarto, Paris, 2001.

***FOUCAULT (MICHEL), « *Pouvoirs et stratégies* », entretien avec J. Rancière, in Les Révoltes logiques, n°4, hiver 1977, in *Dits et Ecrits II,* Gallimard, Quarto, Paris, 2001.

**FOUCAULT (MICHEL), « *Structuralisme et poststructuralisme* », entretien avec G. Raulet, in Dits et écrits, TII (1976-1988), Gallimard, Quarto, Paris, 2001.

**Foucault Michel, *Qu'est-ce que la critique*? Suivi de La culture de soi, Vrin 2015.

***Foucault Michel, *Discours et Vérité,* précédé de *la parrêsia*, Vrin, 2016.

*** Thoreau.Henry.D, *Désobéir*, éditions de l'Herne, 2014.

** Feyerabend Paul, *contre la Méthode, Esquisse d'une théorie anarchiste de la connaissance*, éditions du Seuil, 1979.

<u>Autour de la révolution</u>

Articles de Foucault

***TEHERAN : LA LOI CONTRE LE CHAH CORRIERE DELLA SERA, VOL. 103, N° 237, 8 OCTOBRE 1978, P. 11. CORRESPONDANCE DITS ET ECRITS : TOME III, TEXTE N° 244.

***LE CHAH A CENT ANS DE RETARD CORRIERE DELLA SERA, VOL. 103, N° 230, 1ER OCTOBRE 1978, P. 1 CORRESPONDANCE DITS ET ECRITS : TOME III, TEXTE N° 243.

*** L'ARMEE QUAND LA TERRE TREMBLE CORRIERE DELLA SERA, VOL. 103, N° 228, 28 SEPTEMBRE 1978, PP. 1-2, CORRESPONDANCE DITS ET ECRITS : TOME III, TEXTE N° 241.

*** UNE REVOLTE A MAINS NUES CORRIERE DELLA SERA, VOL. 103, N° 261, 5 NOVEMBRE 1978, PP. 1-2 CORRESPONDANCE DITS ET ECRITS : TOME III, TEXTE N° 248. A QUOI REVENT LES IRANIENS LE NOUVEL OBSERVATEUR, N° 727, 16-22 OCTOBRE 1978, PP. 48-49 CORRESPONDANCE DITS ET ECRITS : TOME III, TEXTE N° 245.

***LA REVOLTE IRANIENNE SE PROPAGE SUR LES RUBANS DES CASSETTES CORRIERE DELLA SERA, VOL. 103, N° 273, 19 NOVEMBRE 1978, PP. 1-2 CORRESPONDANCE DITS ET ECRITS : TOME III, TEXTE N° 252.

***LE CHEF MYTHIQUE DE LA REVOLTE DE L'IRAN CORRIERE DELLA SERA, VOL. 103, N° 279, 26 NOVEMBRE 1979, PP. 1-2 CORRESPONDANCE DITS ET ECRITS : TOME III, TEXTE N° 253.

*** MICHEL FOUCAULT ET L'IRAN LE MATIN, N° 647, 26 MARS 1979, P. 15 CORRESPONDANCE DITS ET ECRITS : TOME III, TEXTE N° 262.

*** REPONSES DE MICHEL FOUCAULT A UNE LECTRIVE IRANIENNE LE NOUVEL OBSERVATEUR, N° 731, 13-19 NOVEMBRE 1978, P. 26 CORRESPONDANCE DITS ET ECRITS : TOME III, TEXTE N° 251.

***UNE POUDRIERE APPELEE ISLAM CORRIERE DELLA SERA, VOL. 104, N° 36, 13 FEVRIER 1979, P. 1 CORRESPONDANCE DITS ET ECRITS : TOME III, TEXTE N° 261.

***INUTILE DE SE SOULEVER ? LE MONDE, N° 10661, 11-12 MAI 1979, PP. 1-2 CORRESPONDANCE DITS ET ECRITS : TOME III, TEXTE N° 269.

Entretiens:

***L'ESPRIT D'UN MONDE SANS ESPRIT ENTRETIEN AVEC BRIERE, C. IN BLANCHET, P. ET BRIERE, C. IRAN : LA REVOLUTION AU NOM DE DIEU, 1979 PARIS, ED. DU SEUIL, COLL. "L'HISTOIRE IMMEDIATE", PP. 227-241 CORRESPONDANCE DITS ET ECRITS : TOME III, TEXTE N° 259.

***ARENDT (HANNAH), *Penser l'événement*, traduit sous la direction de Claude Habib, éditions Belin 1989.

*ARENDT (HANNAH), *Le système totalitaire*, trad. fr. J.-L. Bourget, R. Davreu et P. Lévy, Le Seuil, Points politique, Paris, 1972.

***Benslama Fathi, *Soudain la révolution*, Denoël, 2011.

***KANT (EMMANUEL), *Réponse à la question : qu'est-ce que les Lumières ?*, trad. fr. J.-F. Poirier et F. Proust, Flammarion, GF, Paris, 1991.

***LEFORT(Claude), *Essais sur le Politique XIX-XX è siècles,* éditions du Seuil 1986.

***LEFORT(Claude), *La Découverte Du Politique*, éditions Michalon,1997.

***Marx Karl, *Le capital*, Flammarion, 1985.

**Marx Karl, Misère de la philosophie, Poche, 2002.

**Marx Karl, *le capital*, poche, 2008.

**Marx Karl, *l'idéologie Allemande*, poche, 2008.

**RANCIERE (JACQUES) ET FAURE (ALAIN), *La parole ouvrière* 1830-1851, rééd. La Fabrique, Paris, 2007.

***TOCQUEVILLE (ALEXIS DE), *L'Ancien Régime et la Révolution,* Gallimard, Folio histoire, Paris, 1999.

***Alain Brossat et Alain Naze*, Interroger l'actualité avec Michel Foucault : Téhéran 1978/ Paris 2015, Broché – 1 mars 2018.*

****Frédéric Rambeau, *Les secondes vies du sujet, Deleuze, Foucault, Lacan, éd, Hermann philosophie, 2016.*

Autour de la démocratie

**Lefort Claude, La découverte du Politique, Michalon, 1997.

***Platon, *La République*, Garnier Flammarion, 1966.

*** RANCIERE (JACQUES), *La haine de la démocratie*, La Fabrique, Paris, 2005.

***TOCQUEVILLE (ALEXIS DE), *De la démocratie en Amérique* TI et TII, Gallimard, Folio histoire, Paris, 1986.

Autour du religieux, l'islam et la raison

Averroès ou Ibn Rushd

****Discours décisif*, traduction inédite de Marc Geoffroy, introduction d'Alain De Libera, Flammarion, Paris 1996.

****Tahafût al-Tahafût, l'incohérence de l'incohérence*, Averroès.

*****Commentaire moyen à la rhétorique d'Aristote,* Vrin - Textes et traditions,. Juin 2000.

**La béatitude de l'âme,* Vrin ., décembre 2001.

****L'original arabe du grand commentaire d'Averroès au De Anima* d'Aristote, Vrin , mars 2005.

*****Transferts du sujet. La noétique d'Averroès selon Jean de Jandun*, Vrin, décembre

2003.

***Brenet Jean Baptiste, *Averroès, l'inquiétant, les Belles Lettres, 2017.*

***Brenet.J.B., *Je Fantasme, Averroès et l'espace potentiel., Verdier, 2017.*

***Ulrich Rudolph., *la philosophie islamique*., Vrin, 2014.

**Chabbi Jacqueline, *Les Trois Piliers de l'Islam, lecture anthropologique du Coran*, éd. Seuil 2016.

*****BENSLAMA (FETHI), *La psychanalyse à l'épreuve de l'islam*, Aubier, La psychanalyse prise au mot, Paris, 2002.**

****Un furieux désir de sacrifice*,, Seuil, 2016.

****La psychanalyse à l'épreuve de l'islam,* Flammarion, 2004.

****La guerre des subjectivités en islam*, Liges, 2014.

***La virilité en islam*, en collaboration avec Nadia Tazi, l'Aube, 2004.

Mohamed Arkoun

***La question éthique et juridique dans la pensée islamique*, Vrin, 2010.

***Humanisme et islam*, Vrin, 2005.

****Lectures du coran.* Albin Michel, 2016.

****Comment lire le coran*? Le Coran, Garnier, Flammarion, 1970.

Mohamed Abed al-Jebri

****la critique de la raison arabe*, La Découverte, 1994.

****La raison politique en islam*, La découverte, 2007.

**Democracy, Human Rights and Law in Islamic Thought*, IB Tauris, 2014.

**Mohamed Haddad, *le réformisme musulman, une histoire critique*, Mimesis Triquetra, 2013.

**Chevalier Philippe, *Michel Foucault et le christianisme*, ENS éditions, 2011.

**Bert Jean François avec la collaboration de Christian Grosse et Julien Cavagnis*, Michel Foucault et les religions*, éditions Le Manuscrit, 2015.

**Kant, Emmanuelle, *vers la paix perpétuelle/que signifie s'orienter dans la pensée?*

/qu'est-ce que les lumières? présentation par Françoise Proust, traduction par Jean François poirier et Françoise Proust, Flammarion, 2006.

***Seddik Youssef*, le grand malentendu, l'occident face au coran*, éditions de l'Aube 2016.

***Meddeb Abdelwahab, *Pari de civilisation*, édition du Seuil, 2009.

***Ouardi Héla*, les derniers jours de Mouhammad*, Albin Michel, 2016.

Les possibilités de contre-conduites conjuguées au présent

**Deleuze, G., 1986, *Foucault*, Paris, Minuit.

***Nietzsche Frédéric, *Ainsi Parlait Zarathoustra*, éditions Flammarion, 1969.

***Ibn Arabi, Mouheddine, *Traité sur l'Homme universel, L'entrave du partant*, traduction et annotation Max Giraud,éd. Dar Al-Bouraq, 2018.

*** les Gemmes de la sagesse*, Al-Bouraq, 1999.

***Khalil Gibran, *Le Prophète*, Pocket, 2012.

***Khalil Gibran, *la voix de l'éternelle sagesse*, Traduction française,F.J.L, 2006.

**Serres.M et Polacco Michel, *De l'amitié aujourd'hui*,éd, Le Pommier, 2017.

D'autres articles de Foucault

*ALEXANDRE KOYRE : LA REVOLUTION ASTRONOMIQUE, COPERNIC, KEPLER, BORELLI. LA NOUVELLE REVUE FRANÇAISE, 9E ANNEE, N° 108, PP. 1123-1124. CORRESPONDANCE DITS ET ECRITS: TOME I, TEXTE N° 6.

**LES MOTS QUI SAIGNENT L'EXPRESS, N° 688, 29 AOUT, PP. 21-22 (SUR LA TRADUCTION PAR P ; KLOSSOWSKI DE L'ENAIDE, DE VIRGILE, PARIS, GALLIMARD, 1964. CORRESPONDANCE DITS ET ECRITS: TOME I, TEXTE N° 27.

** UNE HISTOIRE RESTEE MUETTE LA QUINZAINE LITTERAIRE, N° 8, 1ER-15 JUILLET, PP. 3-4. SUR E. CASSIRER, LA PHILOSOPHIE DES LUMIERES, 1966, TRAD P. QUILLET, PARIS, FAYARD. CORRESPONDANCE DITS ET ECRITS: TOME I, TEXTE N° 40.

***NIETZSCHE, FREUD, MARX CAHIERS DE ROYAUMONT, T. IV, ED DE MINUIT, NIETZSCHE, PP. 183-200. COLLOQUE DE ROYAUMONT, JUILLET, 1964. CORRESPONDANCE DITS ET ECRITS : TOME I, TEXTE N° 46.

***NIETZSCHE, LA GENEALOGIE, L'HISTOIRE HOMMAGE A JEAN HYPPOLITE, PARIS, PUF, COLL. "EPIMETHEE", PP. 145-172, CORRESPONDANCE DITS ET ECRITS : TOME II, TEXTE N°84.

**IL Y AURA SCANDALE, MAIS … LE NOUVEL OBSERVATEUR, N° 304, SEPTEMBRE, P. 40. SUR GUYOTAT, P., EDEN, EDEN, EDEN, PARIS, GALLIMARD, 1970, CORRESPONDANCE DITS ET ECRITS: TOME II, TETXE N° 79.

***PIEGER SA PROPRE CULTURE GASTON BACHELARD, LE PHILOSOPHE ET SON OMBRE, LE FIGARO LITTERAIRE, N° 1376, 30 SEPTEMBRE 1973, P. 16 CORRESPONDANCE DITS ET ECRITS : TOME II, TEXTE N° 111.

**LA VIE DES HOMMES INFAMES LES CAHIERS DU CHEMIN, N° 29, 15 JANVIER 1977, PP. 12-29,CORRESPONDANCE DITS ET ECRITS : TOME III, TEXTE N° 198.

**ATTENTION : DANGER LIBERATION, N° 1286, 22 MARS 1978, P. 9 CORRESPONDANCE DITS ET ECRITS : TOME III, TEXTE N° 228.

**LA GRILLE POLITIQUE TRADITIONNELLE POLITIQUE-HEBDO, N° 303 : SPECIAL ELECTIONS, 6-12 MARS 1978, P. 20 CORRESPONDANCE DITS ET ECRITS : TOME III, TEXTE N° 227.

**LA PHILOSOPHIE ANALYTIQUE DE LA POLITIQUE ASAHI JAANARU, 2 JUIN 1978, PP. 28-35 CORRESPONDANCE DITS ET ECRITS : TOME III, TEXTE N° 232.

**LA SOCIETE DISCIPLINAIRE EN CRISE ASAHI JAANARU, 20E ANNEE, N° 19, 12 MAI 1978, CORRESPONDANCE DITS ET ECRITS : TOME III, TEXTE N° 231.

**MICHEL FOUCAULT : LE MOMENT DE VERITE LE MATIN, N° 673, 25 AVRIL 1979, P. 20 CORRESPONDANCE DITS ET ECRITS : TOME III, TEXTE N° 267.

**"OMNES ET SINGULATIM" : VERS UNE CRITIQUE DE LA RAISON POLITIQUE IN MCMURRIN, S. THE TANNER LECTURES ON HUMAN VALUES, 1981, T. II, SALT LAKE CITY, UNIVERSITY OF UTAH PRESS, PP. 223-254 CORRESPONDANCE DITS ET ECRITS: TOME IV, TEXTE N° 291.

*** LE SUJET ET LE POUVOIR IN DREYFUS, H. ET RABINOW, P. MICHEL FOUCAULT: BEYOND STRUCTURALISM AND HERMENEUTICS, 1982, CHICAGO, THE UNIVERSITY OF CHICAGO PRESS, PP. 208-226 CORRESPONDANCE DITS ET ECRITS: TOME IV, TEXTE N° 306.

*** LES MAILLES DU POUVOIR BARBARIE, N° 5, ETE 1982, PP. 34-42 CORRESPONDANCE DITS ET ECRITS : TOME IV, TEXTE N° 315. LE TERRORISME ICI ET LA LIBERATION, N° 403, 3 SEPTEMBRE 1982, P. 12 CORRESPONDANCE DITS ET ECRITS : TOME IV, TEXTE N° 316.

** "VOUS ETES DANGEREUX" LIBERATION, N° 639, 10 JUIN 1983, P. 20 CORRESPONDANCE DITS ET ECRITS : TOME IV, TEXTE N° 335.

***QU'EST-CE QUE LES LUMIERES ? IN RABINOW, P. THE FOUCAULT READER, 1984, NEW YORK, PANTHEON BOOKS, PP. 35-50 CORRESPONDANCE DITS ET ECRITS: TOME IV, TEXTE N° 339.

**LA TECHNOLOGIE POLITIQUE DES INDIVIDUS IN MARTIN, H. IN HUTTON, P. H. GUTMAN, H. ET MARTIN, L.H. TECHNOLOGIES OF THE SELF. A SEMINAR WITH MICHEL FOUCAULT, AMHERST, THE UNIVERSITY OF MASSACHUSSETTS PRESS, PP. 145-162 CORRESPONDANCE DITS ET ECRITS : TOME IV, TEXTE N° 364.

** VERITE, POUVOIR ET SOI ENTRETIEN AVEC MARTIN, H. IN HUTTON, P. H. GUTMAN, H. ET MARTIN, L.H. TECHNOLOGIES OF THE SELF. A SEMINAR WITH MICHEL FOUCAULT,

AMHERST, THE UNIVERSITY OF MASSACHUSSETTS PRESS, PP. 9-15 CORRESPONDANCE DITS ET ECRITS: TOME IV, TEXTE N° 362.

D'autres entretiens de Foucault

***MICHEL FOUCAULT ET GILLES DELEUZE VEULENT RENDRE A NIETZSCHE SON VRAI VISAGE. ENTRETIEN AVEC JANNOUD, C. LE FIGARO LITTERAIRE, N° 1065, 15 SEPTEMBRE 1966, P. 7 CORRESPONDANCE DITS ET ECRITS : TOME I, TEXTE N° 41.

***L'HOMME EST-IL MORT ? ENTRETIEN AVEC BONNEFOY, C. ARTS ET LOISIRS, N° 38, 15-21 JUIN 1966, PP. 8-9. CORRESPONDANCE DITS ET ECRITS : TOME I, TEXTE N° 39.

**QU'EST-CE QU'UN PHILOSOPHE ? ENTRETIEN AVEC FOY, M.-G. CONNAISSANCE DES HOMMES, N° 22, AUTOMNE 1966, P. 9 CORRESPONDANCE DITS ET ECRITS : TOME I, TEXTE N° 42.

** LA PHILOSOPHIE STRUCTURALISTE PERMET DE DIAGNOSTIQUER CE QU'EST "AUJOURD'HUI" ENTRETIEN AVEC FELLOUS, G. LA PRESSE DE TUNIS, 12 AVRIL 1966, P. 3 CORRESPONDANCE DITS ET ECRITS : TOME I, TEXTE N° 47.

*** "QUI ETES-VOUS, PROFESSEUR FOUCAULT ?" ENTRETIEN ACES CARUSO, P. LA FIERA LETTERARIA, ANNEE XLII, N° 39, 28 SEPTEMBRE 1967, PP. 11-15 CORRESPONDANCE DITS ET ECRITS : TOME I, TEXTE N° 50.

**PAR-DELA LE BIEN ET LE MAL ENTRETIEN AVEC LES LYCEENS ALAIN, FREDERIC, JEAN-FRANÇOIS, JEAN-PIERRE, PHILIPPE, SERGE, RECUEILLI PAR BURNIER, M.-A., ET GRAINE, P., ACTUEL, N° 14, NOVEMBRE 1972, PP. 42-47 CORRESPONDANCE DITS ET ECRITS : TOME II, TEXTE N° 98.

**POUR UNE CHRONIQUE DE LA MEMOIRE OUVRIERE ENTRETIEN AVEC JOSE ET UN JOURNALISTE DE LIBERATION, LIBERATION, N° 00, FEVRIER 1973, P. 6 CORRESPONDANCE DITS ET ECRITS : TOME II, TEXTE N° 117.

** L'INTELLECTUEL SERT A RASSEMBLER LES IDEES MAIS SON SAVOIR EST PARTIEL PAR RAPPORT AU SAVOIR OUVRIER ENTRETIEN AVEC JOSE, OUVRIER DE RENAUL, DE BILLANCOURT, ET BARROU, J.-P., LIBERATION, N° 16, 26 MAI 1973, PP. 2-5 CORRESPONDANCE DITS ET ECRITS : TOME II, TEXTE N° 123.

**A QUOI REVENT LES PHILOSOPHES ? ENTRETIEN AVEC LOSSOWSKY, E. L'IMPREVU, N° 2, 28 JANVIER 1975, P. 13 CORRESPONDANCE DITS ET ECRITS : TOME II, TEXTE N° 149.

** FOLIE, UNE QUESTION DE POUVOIR PROPOS RECUEILLIS PAS RODRIGUES, S.H.V. JORNAL DO BRASIL, 12 NOVEMBRE 1975, P. 8 CORRESPONDANCE DITS ET ECRITS : TOME II, TEXTE N° 141.

**LA MORT DU PERE ENTRETIEN AVEC DAIX, P. GAVI, P. RANCIERE, J. YANNAKAKIS, I LIBERATION, N° 421, 30 AVRIL 1975, PP. 10-11. CORRESPONDANCE DITS ET ECRITS : TOME II, TEXTE N° 155.

**LA POLITIQUE EST LA CONTINUATION DE LA GUERRE PAR D'AUTRES MOYENS ENTRETIEN AVEC LEVY, B.-H. L'IMPREVU, N° 1, 27 JANVIER 1975, P. 16. CORRESPONDANCE DITS ET ECRITS : TOME II, TEXTE N° 148.

**POUVOIR ET CORPS QUEL CORPS ?, N°2, SEPTEMBRE-OCTOBRE 1975, PP. 2-5 CORRESPONDANCE DITS ET ECRITS : TOME II, TEXTE N° 157.

**MICHEL FOUCAULT:LA SECURITE ET L’ETAT, ENTRETIEN AVEC LEFORT, R. TRIBUNE SOCIALISTE, 24-30 NOVEMBRE 1977, PP. 3-4 CORRESPONDANCE DITS ET ECRITS : TOME III, TEXTE N° 213.

** LE POUVOIR, UNE BETE MAGNIFIQUE ENTRETIEN AVEC OSORIO, M. QUADERNOS PARA EL DIALOGO, N° 238, 19-25 NOVEMBRE 1977 CORRESPONDANCE DITS ET ECRITS : TOME III, TEXTE N° 212.

**LA FONCTION POLITIQUE DE L’INTELLECTUEL POLITIQUE-HEBDO, 29 NOVEMBRE-5 DECEMBRE 1977, PP. 31-33 CORRESPONDANCE DITS ET ECRITS : TOME III, TEXTE N° 184.

**L’ŒIL DU POUVOIR ENTRETIEN AVEC BAROU, J.-P. ET PERROT, M. IN BENTHAM, J. LE PANOPTIQUE, 1977, PARIS, BELFOND, PP. 9-31 CORRESPONDANCE DITS ET ECRITS : TOME III, TEXTE N° 195.

** LES RAPPORTS DE POUVOIR PASSENT A L’INTERIEUR DES CORPS ENTRETIEN AVEC FINAS, L. LA QUINZAINE LITTERAIRE, N° 247, 1ER ET 15 JANVIER 1977, PP. 4-6 CORRESPONDANCE DITS ET ECRITS : TOME III, TEXTE N° 197.

** MICHEL FOUCAULT :"DESORMAIS, LA SECURITE EST AU-DESSUS DES LOIS" ENTRETIEN AVEC KAUFFMANN, J.-P. LE MATIN, N° 225, 18 NOVEMBRE 1977, P. 15 CORRESPONDANCE DITS ET ECRITS : TOME III, TEXTE N° 211.

**M. FOUCAULT. CONVERSATION SANS COMPLEXES AVEC LE PHILOSOPHE QUI ANALYSE LES "STRUCTURES DU POUVOIR" ENTRETIEN AVEC BAUER, J. PLAYMEN, 12E ANNEE, N° 10, OCTOBRE 1978, PP. 21-23, 26, 29-30 CORRESPONDANCE DITS ET ECRITS : TOME III, TEXTE N° 242.

***POUVOIR ET SAVOIR ENTRETIEN AVEC HASUMI, S. UMI, DECEMBRE, PP. 240-256. CORRESPONDANCE DITS ET ECRITS : TOME III, TEXTE N° 216.

** METHODOLOGIE POUR LA CONNAISSANCE DU MONDE : COMMENT SE DEBARASSER DU MARXISME ENTRETIEN AVEC YOSHIMOTO, R. UMI, JUILLET 1978, PP. 302-328 CORRESPONDANCE DITS ET ECRITS : TOME III, TEXTE N° 235.

** "LE PROBLEME DES REFUGIES EST UN PRESAGE DE LA GRANDE MIGRATION DU XXIE SIECLE" ENTRETIEN AVEC UNO, H., SHUKAN POSUTO, 1E AOUT 1979, PP. 34-35 CORRESPONDANCE DITS ET ECRITS : TOME III, TEXTE N° 271.

***Le philosophe masqué, ENTRETIEN AVEC DELACAMPAGNE, C. LE MONDE, N° 10 945, 6 AVRIL 1980 : LE MONDEDIMANCHE, PP. I ET XVII CORRESPONDANCE DITS ET ECRITS : TOME IV, TEXTE N° 285.

**EST-IL DONC IMPORTANT DE PENSER ? ENTRETIEN AVEC ERIBON, D. LIBERATION, N° 15, 30-31 MAI 1981, P. 21 CORRESPONDANCE DITS ET ECRITS : TOME IV, TEXTE N° 296.

Introductions

**NOTICE HISTORIQUE KANT, E. ANTHROPOLOGIE DU POINT DE VUE PRAGMATIQUE (TRAD. MICHEL FOUCAULT), 1963, PARIS, LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE, J. VRIN, PP. 7-10.

CORRESPONDANCE DITS ET ECRITS: TOME I, TEXTE N° 19.

** INTRODUCTION GENERALE AVEC DELEUZE, G. ŒUVRES PHILOSOPHIQUES COMPLETES DE F. NIETZSCHE, 1966, PARIS, GALLIMARD, T. V : LE GAI SAVOIR. FRAGMENTS POST-HUMES, HORS-TEXTE, PP. I-IV CORRESPONDANCE DITS ET ECRITS : TOME I, TEXTE N° 45.

Lettres

**LETTRE A QUELQUES LEADERS DE LA GAUCHE LE NOUVEL OBSERVATEUR, N° 681, 28 NOVEMBRE-4 DECEMBRE, 1977 P. 59 CORRESPONDANCE DITS ET ECRITS : TOME III, TEXTE N° 214.

** LETTRE DE FOUCAULT A "L'UNITA" L'UNITA, 55 ANNEE, N° 285, 1ER DECEMBRE 1978, P.1 CORRESPONDANCE DITS ET ECRITS : TOME III, TEXTE N° 254.

** LETTRE OUVERTE A MEHDI BAZARGAN LE NOUVEL OBSERVATEUR, N° 753, 14-20 AVRIL, P. 46 CORRESPONDANCE DITS ET ECRITS 1979 : TOME III, TEXTE N° 265.

Préfaces

**PREFACE A LA TRANSGRESSION CRITIQUE, N° 195-196, HOMMAGE A BATAILLE, G., AOUT-SEPTEMBRE 1962, PP. 751769. CORRESPONDANCE DITS ET ECRITS : TOME I, TEXTE N° 13.

** PRESENTATION BATAILLE, G. ŒUVRES COMPLETES, PARIS, GALLIMARD, T. I, PP. 5-6 CORRESPONDANCE DITS ET ECRITS 1970 : TOME II, TEXTE N° 74.

**PRÉFACE IN DELEUZE, G. ET GUATTARI, F. ANTI-OEDIPUS : CAPITALISM AND SCHIZOPHRENIA, 1977, NEW YORK, VIKING PRESS, PP. XI-XIV CORRESPONDANCE DITS ET ECRITS : TOME III, TEXTE N° 189.

**PREFACE DE MICHEL FOUCAULT BRÜCKNER, P. ET KROVOZA, A. ENNEMIS DE L'ETAT, CLAIX, LA PENSEE SAUVAGE, 1979, PP. 3-4, BERLIN, WAGENBACH, 1972 CORRESPONDANCE DITS ET ECRITS : TOME III, TEXTE N° 256.

Publications posthumes

***« Qu'est-ce que la critique ? Critique et Aufklärung », in Bulletin de la société française de philosophie, 84ème année, n°2, Avril-Juin 1990(communication à la société française de philosophie, séance du 27 mai 1978).

*** *Dits et Ecrits*, Paris, Gallimard, 1994, 4 volumes (éd. Etablie sous la direction de François Ewald et Daniel Defert avec la collaboration de Jacques Lagrange.

*** Il faut défendre la société*, cours au collège de France, 1975-1976, Paris, Gallimard-Seuil-EHESS, 1997.

***L'herméneutique du Sujet*, Cours au collège de France, 1981-1982, Paris, Gallimard-Seuil-EHESS, 2001.

*** *Sécurité, territoire, population*, cours au collège de France, 1977-1978, Paris, Gallimard-Seuil-EHESS, 2004. Naissance de la biopolitique, cours au collège de France, 1978-1979, Paris-Gallimard-Seuil-EHESS, 2004.

**La peinture de Manet*, Paris, Seuil, coll. « Traces écrites », 2004.

**Une philosophie analytique de la politique*, DE, III, Paris, Gallimard, 1994. N°232, p.534-551.

Texte non publié intégralement :

L'anthropologie de Kant (thèse complémentaire en deux volumes, seul le tome 2 a été publié (E. Kant, Anthropologie du point de vue pragmatique, Paris, Vrin, 1964).

Ouvrages, articles et numéros de revues consacrés à Michel Foucault accessibles en langue française :

*M. Blanchot, *Michel Foucault tel que je l'imagine*, Paris, Fata Morgana, 1986.

**G.Deleuze, *Foucault,* Paris, éd.de Minuit, 1986.

*G.Deleuze, *Pourparlers*, Paris, éd.de Minuit, 1990.

**F.Gros (coord), Foucault. *Le courage de la vérité*, Paris, PUF.coll. « Débats philosophiques », 2002.

**S.Legrand, *Les normes chez Foucault*, Paris, PUF, 2007. -Magazine littéraire : « Michel Foucault, une éthique de la vérité », n°435, Octobre 2004.

**Michel Foucault philosophe*. Rencontre internationale (Paris, 9, 10, 11 Janvier 1988), Paris, éd du Seuil, coll. « des travaux », 1989.

*J-Cl.Monod, Foucault. La police des conduites, Paris, Michalon, coll. « le bien commun », 1997.

*M ; Potte-Bonneville, *Michel Foucault, L'inquiétude de l'histoire*, Paris, PUF, 2004. *J.Rajchmann, Michel Foucault. La liberté de savoir, Paris, PUF, 1987.

*J.Revel, « *Foucault et la littérature : histoire d'une disparition* », in Le Débat, n°79, Paris. Gallimard, 1994.

*J.Revel, « *Foucault lecteur de Deleuze : de l'écart à la différence* », in Critique, n°591-592, numéro spécial du cinquantenaire, 1996.

*J.Revel, *Michel Foucault. Expériences de la pensée,* Paris, Bordas, 2005. -M.Senellart, « Michel Foucault : gouvernementalité et raison d'Etat », in La Pensée politique, n°1, Paris, Gallimard/Seuil, 1993.

*P. Veyne, « *Foucault révolutionne l'histoire* », in comment on écrit l'histoire, Paris, Seuil, 1971. -Théologie politique et pouvoir pastoral, Buttgen, Philippe, 2007, in Annales n°5.

*Entre la discipline et la cure, Galzigna Mario 2005, in Critique n°696.

**Foucault, Laing et le pouvoir psychiatrique,* Rose Nikolas 2006, in sociologie et sociétés, volume 38, n°2.

**L'oie et le cachalot* : art de gouverner et souveraineté selon Hobbes et Foucault, in les lumières n°8, Terrel Jean, 2006.

**Gouverner pour le marché*, Delcourt, Xavier 2004, in La quinzaine littéraire n°885, 01/10/2004.

Divers

**CHOMSKY Noam, *Requiem pour le rêve américain*, Climat éditions, septembre, 2017.

**FREUD (SIGMUND), « *Le moi et le ça* » (1923), in Essais de psychanalyse, trad. fr. dir. A. Bourguignon, Payot, Petite bibliothèque, Paris, 1981.

**FREUD (SIGMUND), *Totem et tabou*, trad. fr. S. Jankélévitch, Payot, Petite bibliothèque, Paris, 1965.

***FOUCAULT (MICHEL), *Naissance de la biopolitique*, cours au Collège de France 1978-79, Gallimard/ Le Seuil, « Hautes études », Paris, 2004.

*HABERMAS Jürgen, *L'avenir de la Nature Humaine, Vers un eugénisme libéral?*,éditions Gallimard, 2002.

*HEIDEGGER (MARTIN), *Ecrits politiques*, trad. fr. F. Fédier, Gallimard, NRF, Paris, 1995.

**KANT (EMMANUEL), *Idée d'une histoire universelle in Opuscules sur l'histoire*, trad. fr. S. Piobetta, Flammarion, GF, Paris, 1990.

* KRAUS (KARL), *Cette grande époque, trad. fr. E Kaufholz*, Rivages, 2000.

*KRAUS (KARL), *Dits et contredits*, trad. fr. R. Lewinter, Ivrea, Paris, 1993.

*KRAUS (KARL), *Les derniers jours de l'humanité,* trad. fr. J.-L. Besson et H. Christophe, Agone, Marginales, Marseille, 2005.

***LA BOÉTIE (ÉTIENNE DE), *Le discours de la servitude volontaire* suivi de La Boétie et la question du politique, Payot et Rivages, Petite bibliothèque Payot, Paris, 1993.

*LACAN (JACQUES), *Ecrits I,* Le Seuil, Points Essais, Paris, 1999.

*LACAN (JACQUES), Le séminaire ; livre XVI, *D'un Autre à l'autre*, Le Seuil, Champ freudien, Paris, 2006.

*LACAN (JACQUES), Le séminaire, Livre I, *Les écrits techniques de Freud*, Le Seuil, Champ freudien, Paris, 1975.

*LACAN (JACQUES), Le séminaire, livre II, *Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique psychanalytique*, Le Seuil, Champ freudien, Paris, 1978.

*LACAN (JACQUES), Le séminaire, Livre III, Les psychoses, Le Seuil, Champ freudien, Paris, 1981.

LEFEBVRE (JEAN-PIERRE), « Parler dans la zone de combat », in Europe n 861-862 : Paul Celan, Revue Europe, Paris, 0.

***LEFORT (CLAUDE), « *Le nom d'Un* », in Le discours de la servitude volontaire, Payot et Rivages, Petite bibliothèque Payot, Paris, 1993.

**LEFORT (CLAUDE), « *Permanence du théologico-politique ?* », in Essais sur le politique XIXème-XXème siècles, Le Seuil, Points essais, Paris, 1986.

**LEFORT (CLAUDE), Éléments *d'une critique de la bureaucratie*, Librairie Droz, Genève, 1971.

**LEFORT (CLAUDE), *La complication, Retour sur le communisme,* Fayard, Paris, 1999.

***LEFORT (CLAUDE), Le travail de l'œuvre Machiavel, Gallimard, « Bibliothèque de philosophie », Paris, 1972.

**Nietzsche Frédéric, *Œuvres*, Flammarion, Mars 2017.

**Nietzsche, Frédéric, *L'Antéchrist*, Flammarion, septembre 1994.

**RANCIERE (JACQUES), *La Mésentente, Politique et Philosophie*, Galilée, Paris, 1995.

*RICŒUR (PAUL), *Du texte à l'action, Essais d'herméneutique II,* Le Seuil, Esprit/ Seuil, Paris, 1986.

*RICŒUR (PAUL), *Le volontaire et l'involontaire, Philosophie de la volonté TI,* Aubier, Philosophie, Paris, 1988.

*RICŒUR (PAUL), *Soi-même comme un autre,* Le Seuil, Points essais, Paris, 1996.

*RICŒUR (PAUL), *Temps et récit I*, Le Seuil, Points essais, Paris, 1991.

***ROUSSEAU (JEAN-JACQUES), *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Garnier-Flammarion, Paris, 1971.

***ROUSSEAU (JEAN-JACQUES), *Du contrat social*, Garnier-Flammarion, Paris, 1966.

*VEYNE (PAUL), *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ?* , Essai sur l'imagination constituante, Le Seuil, Points, Paris, 1992.

**WEBER (MAX), Économie *et société* t. I, trad. fr. dir. J. Chavy et E. de Dampierre, Pocket, Agora, Paris, 1995.

***Foucault Michel, *Sécurité, Territoire, population*, cours au collège de France, Seuil, Gallimard, 2004.

***Foucault Michel, *le courage de la vérité, le gouvernement de soi et des autres*, cours au collège de France, 1984. Gallimard, seuil, 2004.

***Foucault Michel, *Qu'est-ce que la critique*? *Suivi de La culture de soi*, Vrin 2015.

***Foucault Michel, *Discours et Vérité*, précédé de la *parrêsia*, Vrin, 2016.

**Jacques Bidet, F*oucault avec Marx*, la fabrique éditions, 2014.

**Olivier Dekens, *Michel Foucault, «la vérité de mes livres est dans l'avenir*»,A.Colin, 2011.

**Arianna Sforzini, *Michel Foucault une pensée du corps*, PUF, 2014.

Cours Paris VIII

***Cours de Monsieur Vauday Patrick sur l'esthétique.

***Cours de Monsieur Kullashi Muhammadin, Foucault/Lefort; Foucault/Marx+ tous les séminaires.

Michel Foucault à Tunis [869]

Michel Foucault a enseigné en Tunisie de Septembre 1966 à l'été 1968. Outre son enseignement au département de philosophie à la faculté des lettres et des sciences humaines de Tunis, il a fait un cours public au sein de la même institution et donné des conférences au club Tahar Haddad et au centre de recherches(CERES). C'est aussi durant ce séjour tunisien, dans sa maison de Sidi Bousaïd, qu'il écrivit son livre Archéologie du Savoir, paru en 1969.

C'est à Tunis que Michel Foucault pour la première fois une chair de philosophie à l'université. Cela lui permit, en dehors d'un enseignement de psychologie sur la « projection » et un enseignement d'histoire de l'art sur la peinture de la Renaissance, de donner un cours d'histoire de la philosophie sur Descartes et un cours public sur « la place de l'homme dans la pensée occidentale moderne ». Passionné par « l'avidité absolue de savoir »[870] de ses étudiants, il leur consacre des heures en bibliothèque, les aide à fonder un club de philosophie où il donne des conférences dont « qu'est-ce qu'un auteur ? » et « la naissance de la monnaie ». De ses cours, il reste les notes prises par ses étudiants ainsi que l'héritage d'un enseignement de l'histoire de l'art et d'esthétique qu'il institua à l'époque sous forme de certificat complémentaire, ce dernier avait pour objet des commentaires d'œuvres picturales sur diapositives avec à la fois une analyse plastique et thématique, insistant sur la construction de l'espace, de la lumière et sur les modes de représentation du corps humain au Quattrocento et à la période baroque. Quant au cours d'histoire de la philosophie sur Descartes, plus précisément, sur le Discours de la Méthode et les Méditations, c'est celui dont certains de ses anciens étudiants conservent des notes intégrales. Ce cours n'ayant pas été publié, mais nous gardons en appendice un plan général de la première partie, la deuxième étant consacrée à un commentaire détaillé des Méditations.

Après la mort de Foucault, quelques uns de ses étudiants ont fondé un groupe de recherches, coordonné par Fathi Triki, nommé « Penser l'aujourd'hui ». Ce groupe a été à l'origine de l'organisation, au club Tahar Haddad, des journées d'études sur la philosophie de Foucault, les 10 et 11 Avril 1987 en présence de Paul Veyne, de Didier Eribon et de Do-

869 Article de Rachida Boubaker Triki, « notes sur Michel Foucault à l'université de Tunis, Rue Descartes 3/2008. N°61. p. 111-113.

870 « *Il n'y a probablement qu'au Brésil et en Tunisie que j'ai rencontré chez les étudiants tant de sérieux et tant de passion, des passions sérieuses et ce qui m'enchante plus que tout, l'avidité absolue du savoir* », Interview de Foucault par Gérard Fellous, in La Presse, Tunis, 12/04/1967.

minique Seglard. Les journées ont consisté d'abord en la redécouverte des conférences de Michel Foucault (structuralisme et analyse littéraire, février 1967, Folie et civilisation, Avril

1967 et la peinture de Manet, 1971) données en ce lieu même et restées jusque-là ignorées du public, dans des enregistrements sur magnétophone. Elles ont été écoutées, après avoir été enregistrées sur cassette audio, lors de ces journées et grâce au concours de Jalila Hafsia, directrice du club, des copies de cassettes ont été données le jour même pour être déposées au centre Foucault (Rue Saulchoir). Les contributions à ces journées ont paru deux ans plus tard dans un numéro spécial de la revue « les cahiers de Tunisie », revue des sciences humaines et sociales de Tunis.

Aujourd'hui, plusieurs travaux de recherche universitaires, en français et en arabe, portent sur les questions philosophiques soulevées par Foucault comme celle du pouvoir, celle du discours ou celle de l'esthétique de l'existence.

Puzzle de la philosophie islamique (liste non exhaustive)

Le processus d'un progrès intellectuel et global affecté par les sciences pratiquées dans l'Antiquité a commencé chez les arabes depuis le VII ème siècle, lorsque les musulmans ont conquis les vastes contrées de l'Empire byzantin, quand ils se sont emparés des territoires sassanides, ils sont entrés en contact avec des personnes qui parlent d'autres langues (grec, moyen perse, syriaque) et qui détiennent un héritage culturel différent (hellénistique, iranien, chrétien, etc.). Au milieu du VIII ès, ces contacts, dans un premier temps sporadiques, connaissent une transformation qualitative, car on ne se limite plus à entretenir l'échange oralement, par des rencontres ponctuelles, l'enjeu devient plus important car il s'agit d'exploiter l'héritage antique de manière systématique en traduisant des textes entiers du grec, du moyen perse et du syriaque en langue arabe. Et ils vont ainsi commencer la grande entreprise de traduction qui va durer jusqu'à la seconde moitié du X ès, et dont le résultat sera de rendre disponible la quasi-totalité de la littérature scientifique de l'Antiquité en arabe: la philosophie, la médecine, la pharmacologie, les mathématiques(incluant l'optique), la mécanique, l'astronomie, l'astrologie et la théorie de la musique, l'histoire naturelle, l'agriculture, les sciences occultes[871].

Devant faire face à nombre de tâches qu'ils ne peuvent effectuer avec les connaissances et les instruments de leur époque, entre autres, compter les impôts d'un immense empire, constituer un système de santé publique, l'exercice de la religion supposant des connaissances profanes, orienter toutes les villes vers la Mecque pour la prière, etc. les musulmans ont cherché les moyens de les acquérir de manière rapide et fiable, en utilisant dans un premier temps les manuels antiques. Ajoutons à cela les ambitions grandioses des califes, les califes Abbassides, par exemple, ne se considèrent pas comme les chefs de file d'une élite arabo-islamique,leurs prétentions sont bien plus vastes; ils veulent être les souverains légitimes des musulmans et de toutes les cultures qu'ils représentent. En fondant Bagdad, la nouvelle capitale à proximité des anciens centres sassanides, ceci justifie leur discours officiel: ils sont les véritables gardiens de la tradition iranienne, tout comme de la tradition grecque. Mais leur politique culturelle a quand même contribué amplement aux traductions arabes et à son introduction dans la nouvelle société.

871 Ulrich Rudolph, *la philosophie islamique*,p.17. Vrin, 2014.

Cependant, ce processus de réception et d'appropriation culturelle comporte aussi sa propre dynamique interne, car chaque savoir assimilé ne se contente pas de résoudre le problème, mais il soulève de nouvelles questions. Si on connaît les mathématiques appliquées, on veut également en apprendre les fondements théoriques. Si on a appris à observer les étoiles avec des instruments astronomiques, ces observations amènent à se demander si de telles connaissances relèvent de l'astronomie, de la cosmologie ou seulement d'une théorie générale de la physique.

Au VIII ès, des disciplines proprement islamiques: le droit, la théologie, l'exégèse coranique, etc. commencent à se développer, et les musulmans développèrent leurs propres problématiques dans les divers domaines du savoir, d'où le commencement de la philosophie.

Al-Kindi Abû Yûsuf (ca.800-ca.865)/(801-873)/ IX ès

Nommé «le philosophe des arabes»,il a joué un rôle déterminant dans la fondation de la philosophie en langue arabe. Issu d'une famille influente au sud de la péninsule arabe, il étudie d'abord à Kûfa où son père était gouverneur, puis à Bassora, et il passe quelques années de sa vie à la cour du calife de Bagdad. Il reçoit tout ce qui a été traduit dans la capitale et réinvestit de nouveaux thèmes dans ses écrits personnels, d'où une œuvre d'envergure scientifique considérable: des *Traités* d'astronomie et d'astrologie, d'optique et de mathématiques, de musique, de médecine, de phonétique, d'alchimie. Qualifié de savant universel, car son intérêt concerne toutes les sciences transmises qu'il s'engage à conserver et à développer et c'est pourquoi il avait le profil d'un vrai philosophe. Son œuvre amplement gouvernée par la philosophie dans la mesure où il considère les disciplines dans leur ensemble comme partie intégrante de la philosophie, mais aussi parce qu'il parachève son œuvre par des traités explicitement consacrés à des thèmes philosophiques. En participant concrètement à la traduction de certaines œuvres de l'Antiquité, il a aussi procédé à la correction de certaines versions et il a constitué un vocabulaire philosophique précis en langue arabe dans son œuvre, *les définitions des choses et leurs descriptions*. Tout en travaillant ses propres œuvres, les fondements de sa pensée se modifiaient en permanence. De nouveaux textes contenant d'autres problèmes et d'autres possibilités de solution étaient constamment disponibles, d'où son œuvre majeure, un Traité important de métaphysique: *La philosophie première*: il définit d'abord le rôle du philosophe, dont la vocation est la recherche de la vérité(les causes et les formes de la matière, du mouvement et la finalité des choses) faisant allusion à la *Métaphysique* d'Aristote. Dans la deuxième partie, il est question de la thèse selon laquelle notre monde n'est pas constitué d'une extension infinie,mais d'une grandeur finie(la dimension de l'espace). Al-Kindi fait un pas supplémen-

taire par rapport à Aristote en expliquant que notre monde possède une fin dans le temps, ce qui implique qu'il a également un commencement temporel. Dans la troisième partie, l'enjeu est de démontrer l'existence de Dieu, dont l'argument fondamental est de remonter

de la pluralité des choses sensibles pour déduire l'existence de l'un primordial. Mais à la fin de son œuvre, il est question de ce Dieu éloigné et inconnaissable qui n'a pas causé notre monde de toute éternité, mais qui l'a créé dans le temps à partir de rien.

Mais mis à part cette œuvre inspirée de Platon et d'Aristote, Al-Kindi a développé des traités à partir de ses propres concepts, comme celui de l'intellect, dans lequel il ne se contente pas des solutions jadis donnés par les commentateurs d'Aristote concernant le problème de l'intellect agent et de l'intellect possible, mais il choisit sa propre voie. Selon lui, l'intellect agent renvoie à la cause et au principe universel de tous les intellects, ce qui préfigure déjà l'hypostase de l'intellect agent que l'on trouve ultérieurement chez Al-Farabi. Et puis, il est le premier à admettre pour les âmes individuelles une connaissance intellectuelle à trois degrés: l'intellect en puissance (la puissance de connaître en l'homme); l'intellect actualisé ou acquis(qui a assimilé un savoir, comme par exemple l'écriture) mais qui ne l'exerce pas actuellement; l'intellect en acte qui exerce actuellement le savoir qu'il s'est approprié et qui, de cette manière, le manifeste à l'extérieur. Ce traité a donc assuré la postérité d'Al-Kindi[872] qui n'a pas été lu seulement dans le monde islamique, mais aussi dans le Moyen-Âge latiniste. Outre ce *Traité*, sa position à l'égard de la religion, dont la caractéristique est d'affirmer que la connaissance philosophique et la sagesse provenant de la Révélation ne reposent pas sur les mêmes fondements épistémologiques, mais qu'elles coexistent indépendamment[873].

Al-Râzi Abû Bakr (865-925 A.J.C)/X ès

Héritage d'Al-Kindi, la philosophie doit maintenant se libérer de tous les présupposés religieux et chercher la connaissance absolue de la vérité, en employant ses propres axiomes et ses propres méthodes. Al-Râzi est le premier penseur de cette sphère islamique à avoir défendu, sans aucune réserve, l'autonomie de la philosophie. Il était médecin et il réjouissait dune certaine reconnaissance, d'autant plus que ses résultats cliniques sont célèbres et ses écrits de médecine ont posé de nouvelles normes. Son œuvre philosophique singulière pourtant, n'ayant pas eu d'écho à son époque, rejetée et a provoqué des réaction d'indignation, raison pour laquelle son œuvre n'a pas été transmise intégralement et on

872 Plusieurs philosophes adeptes des principes d'Al-Kindi ont repris sa philosophie: Al-Sarahsi(899), Al-Balhi(934), Al-Amiri(992), Miskawayh(1030),

873 Ibid. inspiré de ce travail d'Ulrich Rudolph, parfois résumé.

n'a conservé que quelques courts textes et fragments. Du restant de son œuvre, l'originalité de sa pensée réside dans ses *considérations métaphysiques* dans lesquelles il soutient que

l'être créé ne doit pas être reconduit à un seul, mais bien à cinq principes, en plus de Dieu, quatre autres principes: **le temps, l'espace, l'âme universelle et une matière sans structure, composite d'atomes**. Ces principes sont séparés à la naissance et ils sont sans aucune connexion. L'âme s'efforce d'informer la matière et de s'unir avec elle. À cause de la résistance de la matière, la tentative échoue, aussi Dieu intervient dans ce processus, par compassion de ces efforts avortés. Il crée notre monde et il permet à l'âme de prendre forme dans un corps. Et il offre aux particules des âmes qui se trouvaient jusqu'à alors dans le monde matériel, de participer à son intellect. Grâce à celui-ci, nous pouvons connaître notre origine et notre destinée. L'intellect nous montre ainsi que nos âmes n'appartiennent pas au corps, mais qu'elles doivent retrouver leur origine. Le chemin pour y parvenir passe par la connaissance et l'action droite. Par conséquent, tous les hommes possèdent les facultés intellectuelles suffisantes pour libérer leur âme. Cette mission est accomplie lorsque le monde créé disparaît et que l'état initial est restauré. Alors l'âme universelle sera rétablie, telle qu'elle était à l'origine, mais enrichie par le fait de savoir que sa destinée n'est pas liée à la matière. Avec cette idée, Râzi reprend bien les concepts platonicien et Aristotélicien du chemin de l'âme, mais il s'y oppose en développant sa propre théorie et ses propres conceptions: en acceptant trois pôles; un Dieu qui agit par miséricorde et sur la base d'un savoir supérieur, une constellation de conditions physiques indépendantes de Dieu(éternité du Temps, de l'espace et de la matière), et l'âme qui aspire à la perfection et dont l'histoire est en même temps celle du monde et de l'homme. Mais l'idée que le processus de perfection de l'âme dérive de l'intellect est très significative, car elle nous ouvre la question de la théorie de la connaissance. À la différence de ses prédécesseurs (Al-Kindi) et de ses successeurs(Al-Farabi, Avicenne, Averroès), il ne traite pas ce problème à partir des énoncés d'Aristote sur l'intellect agent et l'intellect possible, mais l'enjeu pour lui est de démontrer que chaque homme peut, par le biais de son seul intellect, accéder à la connaissance, et par là, légitimer son rôle sur Terre. Cependant, Râzi n'élude pas la possibilité d'échec, il envisage même la possibilité d'une punition, celui qui n'emploie pas sa vie à la connaissance encourt la peine de renaître sous la forme d'un vivant inférieur. Mais les hommes peuvent toujours racheter leurs fautes en exploitant leur potentiel intellectuel afin de libérer leurs âmes.

Médecin, Râzi a étudié avec assiduité les écrits complexes de Gallien(dont une centaine était déjà disponible en arabe à la fin du IX ès). Mais cette lecture consiste à la restituer dans un nouveau contexte, celui de la révélation et Râzi déduit qu'il n' y a aucun prophète

et celui qui revendique la prophétie(Moïse, Jésus, Mahomet) ne peut être qu'imposteur qui feint de posséder une inspiration dont il ne dispose pas, et il rassemble à sa suite une communauté de prétendus privilégiés, qui n'a rien de mieux à faire que de se quereller

avec les autres communautés, qui s'imaginent elles aussi posséder la vérité révélée. D'où son accusation d'hérétique impie par ses contemporains. En réalité, Râzi envisageait plutôt d'élever Dieu au statut de garant immédiat et unique du salut de tous les hommes, idée clef de sa théorie de la connaissance et de ses considérations éthiques. Dans son Traité éthique, *La Médecine spirituelle*, il explique la manière dont l'âme peut apprendre la vertu et la maîtrise des passions y joue un rôle tout aussi important que la confiance en la capacité de l'intellect à déterminer le critère décisif de toutes les actions et de tous les plaisirs.

Dans *La conduite philosophique*[874], il se défend contre les critiques qui lui ont reproché d'avoir prêché la vie vertueuse(la vie ascétique) sans s'être lui-même transformé. Sa réponse se résume dans le concept de la «conduite philosophique», dont la figure de Socrate, l'exemple idéal de l'homme connaissant et vertueux. Socrate, tourné, dans sa jeunesse, vers un mode de vie ascétique, il a dû changer par la suite, car en tant que sage, il a appris à se plier aux différentes exigences qui s'imposent à l'homme: la quête de la connaissance, l'action droite, la compassion envers les autres, la mesure raisonnable dans l'usage des plaisirs ici et maintenant ou dans l'au-delà, la confiance en un Dieu miséricordieux, et la conviction que nous libérons notre âme par la connaissance et la vertu et que nous nous acheminons vers une vie bienheureuse après la mort[875].

Al-Farabi Abû Nasr (872-950)/X ès

la philosophie dépasse à présent la pensée religieuse et suit sa propre voie pour connaître la vérité. Le premier à aborder les questions fondamentales de la philosophie fut Abu Nasr Al-Farabi, qui prend comme point de départ la supériorité de la philosophie, mais il la fonde sur une réflexion précise sur les différentes modalités de la connaissance humaine. En bénéficiant d'un point de vue total sur l'héritage philosophique disponible en arabe, avec un large corpus de textes, toutes les œuvres d'Aristote, accompagnées de commentaires, des extraits de Platon, des abrégés et des compilations de l'Antiquité, et des références locales et propres maintenant à Kindi et Râzi, Farabi va pourtant bâtir son propre projet philosophique dépassant les entreprises précédentes. Il trouve dans les écrits logiques d'Aristote (*L'organon*, la *Rhétorique*, la *Poétique*), non pas seulement une analyse exacte de la structure de la pensée humaine, mais il s'agit d'un corpus descriptif des diffé-

874 Râzi a écrit ce texte peu avant sa mort.

875 Ibid.p.38.

rentes formes argumentatives auxquelles l'homme peut avoir recours pour penser: le raisonnement dialectique qui part de prémisses probables, acceptées pour de bonnes raisons,

développées souvent dans le pour et le contre lors de discussions (Les *Tropiques*), le jugement fallacieux, utilisant des prémisses obscures ou contenant des erreurs logiques(Les *Réfutations Sophistiques*), le raisonnement rhétorique, qui vise à persuader les auditeurs et se fonde sur les opinions les plus largement répandues(La *Rhétorique*), et pour finir, le raisonnement poétique(qui n'est pas attesté chez Aristote), dont la fonction est de provoquer chez les auditeurs ou les lecteurs une certaine représentation, à partir de laquelle il sera possible de déduire le raisonnement désiré (La *Poétique*).

Ces formes de raisonnement sont, pour Farabi, les formes du savoir humain(à l'exclusion du raisonnement fallacieux). Mais il ne se contente pas de ses lectures aristotéliciennes, il fait un pas supplémentaire en affirmant que chaque sorte de raisonnement, analysé dans *L'organon*, correspond à un type de connaissance déterminé. Dans son livre *Les Particules*(Sur les termes élémentaires utilisés en logique), il expose un intéressant projet historique qui retrace la manière dont les hommes ont développé, au cours de leur évolution, diverses formes de savoir par une différenciation et une sublimation constantes de leurs facultés de pensée. Farabi considère que le commencement et le développement du langage conduit les hommes à se mettre d'accord sur la manière dont on peut décrire certains objets ou certains états de fait. On découvre alors les différentes façons d'utiliser ce langage: on différencie la poésie de la prose, la simple prose de la rhétorique, tour à tour distinguées de la grammaire, à laquelle revient la tâche de donner des règles aux formes de langage développées. L'apparition d'autres disciplines va ainsi mobiliser d'autres facultés de connaissance: les mathématiques, la physique, la dialectique, la Politique(introduite par Platon). Mais l'ajout d'Aristote par rapport à Platon est celui de mener la connaissance scientifique par la voie de la démonstration. Cependant, la poésie et la rhétorique sont les voies sensibles les plus anciennes qu'utilisent par exemple les prophètes pour comprendre la révélation. Par conséquent, la religion n'est pas en mesure de fonder ses vérités, et encore moins de les démontrer. Il incombe au prophète la charge de transmettre la vérité à tous les hommes incapables de suivre une démonstration rationnelle. Ils utilisent des moyens accessibles à tous (analogies, symboles, comparaisons, etc.). Mais seule la philosophie démontre la vérité, car elle n'illustre pas ses énoncés par des comparaisons singulières ou des symboles, elle les démontre par l'universalité du concept. C'est pourquoi elle accède au statut universel, elle est valable en tout lieu, même si elle n'est pas pratiquée partout: chez les grecs, en Alexandrie(comme on ne philosophait plus), elle a trouvé un nouvel espace, celui de Bagdad, sa nouvelle patrie est donc le monde islamique. Le pre-

mier système philosophique en langue arabe, Farabi le repose sur le monde, l'Homme et la communauté politique, qui forme le moyen terme entre les deux premiers et auquel Farabi ac

corde une grande importance, le titre de son œuvre le prouve: *Les Principes des opinions des habitants de la cité vertueuse*.

À la différence d'Aristote, Farabi ne conçoit pas la pensée divine comme seulement réflexive, mais aussi productive. De Dieu, émane un intellect de toute éternité. Sa pensée, dirigée vers deux objets et elle a deux effets. Elle connaît Dieu et produit un autre intellect; elle se connaît elle-même, ce qui conduit à la production de la première sphère céleste(sans astres). Ce processus se se répète jusqu'à produire une série de dix sphères célestes. Les sphères célestes sont également les médiations de la forme du monde. Leur mouvement circulaire et leurs forces libres provoquent la création d'une matière sublunaire. La cause immédiate de notre monde reste cependant la dixième intelligence, qui informe la matière sans forme et qui gouverne, en outre, les événements sur terre. Elle est aussi le guide de notre connaissance; pour cette raison, Farabi l'identifie à l'intellect agent d'Aristote. La hiérarchie qu'on trouve dans le cosmos correspond à celle des puissances de l'Homme. Et Farabi[876] attache une grande importance à l'intellect qui régit toutes les autres facultés. De l'intellect, il présente l'intérêt de renouveler les considérations sur les différents niveaux de langage et les formes d'argumentation humaine, en définissant un usage philosophique, théologique et général du terme «Penser». C'est dans ce sens qu'il suit la théorie de l'intellect d'Al-Kindi, en concevant aussi le processus de la pensée selon quatre aspects: l'intellect en puissance; l'intellect en acte; l'intellect acquis;l'intellect agent(dixième intelligence cosmique chez Farabi), ce dernier offre à notre âme la connaissance, comme le soleil diffuse la lumière. C'est en lui que réside la promesse du bonheur humain, dans la mesure où les âmes parvenues au stade de l'intellect acquis peuvent s'unir à lui.

Par conséquent, la question du bonheur dépend étroitement de la cité dans laquelle nous vivons et la vie en communauté connaît aussi un ordre hiérarchique; le gouvernement doit être dirigé par une personne qui dépasse les autres en sagesse et en vertu, le fondateur de la cité doit être à la fois philosophe et à la fois prophète. En tant que philosophe il détient le savoir le plus haut et une connaissance purement conceptuelle. En tant que prophète, il peut transmettre cette connaissance aux habitants de la cité en exprimant son savoir dans des images poétiques et des comparaisons rhétoriques. Ainsi, les citoyens peuvent mener

876 Plusieurs adeptes de Farabi à l'instar de ceux de Kindi: Al-Sigistani Abu Sulayman(985), Abu Hyan al-Tawhidi(1021), Ibn al-Samh(1027), Ibn Al-Tayyib(1043), Nasafi(942), Kirmani(après 1020).

une vie droite et font l'expérience de la vérité et ils peuvent actualiser leur intellect et espérer une félicité éternelle. Par contre, une cité gouvernée par un être immoral et ignorant

menace les citoyens d'une damnation perpétuelle, et n'ayant pas actualisé leur intellect, leurs âmes se corrompent après la mort.

Ibn Sîna/ Avicenne (980-1037)/XI ès

Ibn Sîna a pris en charge la question fondamentale de la tâche et de la possibilité de la philosophie, grâce à son immense culture et à sa vivacité d'esprit qui frappaient déjà ses contemporains. Un disciple qui dépassait ses maîtres et un intérêt passionnant pour la philosophie et la science, en dépit de ses postes de médecin et de Vizir. Le canon de la médecine, rassemble le savoir de son époque avec un esprit synthétique et un talent didactique et le livre *De La Guérison*, écrit entre 1020 et 1027, somme philosophique en quatre parties(logique, physique, mathématique, métaphysique) qui s'appuie dans son interprétation sur les textes fondamentaux d'Aristote (les catégories de l'interprétation entre autres). *Le livre des directives et des remarques*, écrit entre 1030 et 1034, une somme de deux parties (logique, physique et métaphysique), dont les thèmes sont développés librement, indépendamment d'Aristote, avec une éloquence fascinante, d'où son influence particulière dans la sphère culturelle islamique. Même s'il a été influencé par Farabi, Avicenne va placer au centre de sa pensée les thèmes écartés par Farabi (l'ontologie, la théologie, la psychologie, la doctrine de l'âme individuelle). Au fondement de sa pensée, Ibn Sîna se réfère d'abord à l'autonomie de l'intellect; «l'être» et «quelque chose» sont des *prima intelligibilia*, des concepts *a priori* que chaque intellect sain possède, dès lors qu'il parvient à maturité(il parle alors d'«intellect en disposition»). Autrement dit l'être des choses est-il nécessaire ou seulement possible?Nos observations et nos expériences, dit Avicenne, livrent une réponse à cette interrogation, elles nous apprennent que toutes les choses perceptibles par les sens sont soumises au changement: toute chose devient et toute chose se corrompt. Aussi leur existence considérée en elle-même, est seulement possible. C'est pourquoi la question de leur fondement se pose, d'où la réflexion d'Ibn Sîna sur l'existence de Dieu. Par sa démonstration à partir des présupposés(chaque être dont l'être est seulement possible A doit avoir une cause B, cette cause B rend l'existence de A possible, dans la mesure où elle donne sa prédominance à l'existence de A sur sa non-existence,etc.). Il arrive alors à l'idée que tant que nous parlons de causes dont l'être, considéré en lui-même, est seulement possible, nous ne pouvons pas réellement fonder le fait que les choses existent. Or, c'est un fait que les étants existent. Il y a donc une cause qui rend nécessaire l'être des choses, considéré en lui-même comme seulement possible.

Celle-ci doit être distincte de la chaîne des causes que nous avons examinée jusqu'à présent, car elle ne peut pas dépendre de quelque chose d'autre dans son existence, donc elle

doit exister par elle-même. L'état nécessaire(Wagib al-wugud) produit toutes les autres choses, et il est appelé, dans le vocabulaire des religieux, Dieu.
Le constat d'existence de quelque chose est étroitement lié, pour Avicenne, à l'hypothèse d'une cause première, existant nécessairement et agissant par sa propre nécessité. La finalité de ses réflexions consistait à ressortir la différence ontologique entre Dieu et les créatures, et à les démarquer conceptuellement de manière plus tranchée qu'auparavant. Avicenne a introduit ainsi une dichotomie fondatrice d'une nouvelle métaphysique, qui ne s'appuie plus seulement sur les conceptions développées par Aristote et les néoplatoniciens. Une métaphysique qui lie l'analyse traditionnelle de l'être aux impératifs formulés par la théologie islamique, à savoir en premier lieu l'expérience de la contingence et une orientation théocentrique.

Dans le domaine de la psychologie, Avicenne souligne la primauté du spirituel, comme son ontologie ne s'établit pas sur les données sensibles, mais sur les concepts *a priori*, sa théorie de l'âme ne se fonde pas sur la perception des sens, mais sur une attitude intellectuelle. Sa thèse célèbre dont l'argument de l'homme volant qu'Avicenne explique dans *Le Livre des Directives et Des Remarques*:

> *Fais retour en toi-même et considères si (…) tu peux nier ta propre existence et si tu peux te mettre en question toi-même. Je ne pense pas que cela soit possible pour celui qui observe attentivement. Aussi bien, ni pendant le sommeil de celui qui dort, ni pendant l'ivresse de celui qui est ivre, leur être/Soi/dhât ne se sépare de lui-même; même si la représentation que chacun fait de cela ne subsiste pas (actuellement) dans son souvenir. (la raison en est la suivante:) si tu imaginais que ton essence/ton toi-même ait été créé à sa première origine, avec une intelligence saine et des qualités convenables, et si tu la supposais dans une situation et des conditions telles que ses parties ne soient pas vues et que ses membres ne soient point touchés, mais qu'elle soit un instant isolée et suspendue dans l'air libre, tu pourrais constater que le soi n'a conscience de rien d'autre que du fait qu'il existe.*[877]

La perception de nous-mêmes ne provient apparemment pas de nos sens, ni d'une action, ni du corps, et surtout pas de quelque chose se trouvant au dehors de notre personne. Le sujet de notre conscience de soi est plutôt une force incorporelle que nous appelons «âme». Elle commande et dirige notre corps, elle est en nous et elle est une. L'enjeu de cet argument est de prouver l'existence d'une essence person-

877 Cité dans *la philosophie islamique*.,Ulrich Rudolph.

nelle, d'un soi en chaque homme. Le soi demeure en permanence, même pendant le sommeil ou en état d'ivresse, c'est ce qu'on appelle traditionnellement l'âme. Avicenne ne démontre pas seulement que nous possédons une âme, mais il la définit en tant que telle: elle est immatérielle, indépendante du corps, elle est individuelle dans la mesure où chaque homme éprouve son existence et dans la mesure où l'âme constitue leur individualité. Toute réflexivité en l'homme provient de l'âme rationnelle, qui détermine l'Homme à la naissance, et le constitue en tant que personne et en tant que sujet pensant. Et si l'Homme parvient au cours de sa vie à perfectionner son âme rationnelle par la connaissance, il atteint la fin assignée à chaque être humain: la béatitude éternelle, la récompense méritée pour les efforts spirituels qu'il a accomplis individuellement et non pas comme une conséquence de sa vie communautaire, la cité idéale de Farabi.

La description de cette voie vers la connaissance a été menée au moyen de termes forts par Avicenne, des termes empreints du souvenir de la contemplation et de l'expérience mystique, surtout à la fin de son *Livre des directives et des remarques*. Sa pensée se résume d'un côté en une conception rationnelle inspirée par Aristote (*Le Livre de La Guérison*) et de l'autre une sagesse inspirée de la mystique et de la vision immédiate. Même si, dans sa théorie de l'intellect, Avicenne a suivi la méthode de Kindi et de Farabi, en reprenant la quatre niveaux de la pensée, il va donner une nouvelle interprétation: dans le processus de connaissance, d'abord l'intellect possible(pure puissance de penser chez l'homme et chez l'enfant), ensuite l'intellect en disposition (conscient des concepts *a priori*, étant, chose, possibilité, nécessité, etc), puis l'intellect en acte, qui conçoit les concepts composés et les démonstrations, etc., enfin l'intellect acquis qui se réalise dans l'âme rationnelle en tant que pensée en acte et connaissance parfaite. Le processus de connaissance de l'homme singulier s'organise ainsi en quatre étapes et non en trois comme chez Kindi et Farabi, et l'intellect agent va être exclu de la liste des niveaux de connaissance et s'y oppose en tant que cinquième moment, à savoir comme leur principe directeur. Mais Avicenne admet une deuxième forme de connaissance qu'il décrit comme une intuition(Hads) et qui concernait peut-être sa vision mystique et irrationnelle. Celui qui possède l'intuition doit être capable de saisir sans effort tous les concepts et tous les enchaînements démonstratifs, en particulier le moyen terme dans le syllogisme. Il ne s'agit donc pas de passer outre les opérations logiques que nous connaissons par *L'organon* et par ses commentateurs, mais de les employer avec beaucoup plus de rapidité que la normale. Outre la prophétie que la société islamique connaît déjà en tant que voie de connaissance, qui doit être prise en considération dans le cadre d'une épistémologie où toutes les formes de savoir sont examinées, Avicenne ajoute le concept de **l'intuition**. Concernant la prophétie, Avicenne introduit une transformation conceptuelle

décisive qui repose sur le fait d'admettre deux niveaux dans la prophétie; la faculté de l'imagination telle que Farabi l'avait décrite et l'idée que l'intellect des prophètes est aussi en relation avec l'intellect agent. Le prophète connaît donc la vérité non seulement de manière figurée par des symboles particuliers et par des images, mais aussi comme le résultat de conclusions universellement valides et de preuves, formelles et démonstratives, telles que les philosophes les pratiquent. C'est l'intuition qui permet au prophète de saisir facilement et rapidement, comme les maîtres de philosophie, l'enchaînement logique sous-jacent d'un énoncé. Même si son cadre conceptuel était toujours la philosophie, la philosophie n'était pas exclusive quant à l'extension de ses concepts ou la conscience des problèmes qu'elle exprime[878].

Al-Ghazali Abû Hamid (1058-1111)

L'oeuvre de Ghazali comprend des traités de théologie, de droit, de soufisme, des parénèses et des polémiques. Mais chez lui, les phases d'activité publique alternent brusquement avec une solitude totale, d'où sa justification de son itinéraire de vie dans un récit autobiographique, le célèbre *Traité de La Délivrance de l'erreur*, le cheminement de Ghazali ne représente pas seulement sa lutte personnelle d'un savant, mais il révèle aussi la crise intellectuelle conflictuelle de toute son époque. Le défi représenté par la philosophie, est l'un des enjeux les plus importants.

Ghazali n'a jamais tenté de juger la philosophie comme un tout ni comme une science close sur elle-même, il était convaincu qu'il fallait la diviser en plusieurs parties pour les évaluer ensuite de façon différenciée. La première partie concerne les mathématiques et la logique, appréciés sans réserve et présentent les fondements sur lesquels doit s'établir toute argumentation scientifique. En rédigeant deux manuels, *La Mesure de La Connaissance* et *La Pierre de Touche de La Pensée*, pour enseigner la logique aristotélicienne à ses disciples, il entend aussi fonder la théologie, tout comme la jurisprudence, sur une nouvelle base méthodologique, qui doivent devenir des sciences démonstratives, s'appuyant sur les exigences d'une démonstration intégrale.

Le second domaine traité concerne la politique et l'éthique. Il conçoit la possibilité de réunir les conceptions de la tradition religieuse et philosophique dans ces deux cas-là. Dans *L'équilibre de l'Action*, il a recours à de nombreux philosophes, tout comme à d'anciens soufis. Le troisième domaine la physique et la métaphysique, qui, si elles sont mélangées, ils conduisent l'homme à l'erreur selon Ghazali. Par exemple, le principe selon lequel les forces naturelles n'agissent pas de manière autonome mais sont

878 Ibid.

continuellement soumises à la volonté de Dieu (principe que les philosophes méconnaissent selon Ghazali). Concernant la métaphysique, il considère que les philosophes ne présupposent seulement des prémisses fausses et peu certaines(car ils ignorent dès le départ la Révélation), ils utilisent également des arguments médiocres(parce qu'ils se contredisent eux-mêmes et sont aveuglés par leur propre théorie). Ghazali a alors inlassablement répété que la métaphysique contient les plus nombreuses et les plus graves erreurs commises par les philosophes, dont son œuvre *L'Incohérence des philosophes* qui comprend vingt chapitres, dont chacun est consacré à la démonstration et à la réfutation d'une erreur, seize concernant la métaphysique et quatre concernant la physique. Ghazali reproche, entre autres, aux philosophes de pervertir la vérité ou d'être incapables de produire les preuves de leur conception, celle-ci restant vraie en elle-même.

L'entreprise de Ghazali consiste en une tentative de répondre très attentivement à Avicenne, même si ce dernier a développé une philosophie qui n'écarte pas les préoccupations théologiques. Ghazali a cherché une théologie qui tire profit des mérites de la philosophie et qui profite de certaines thèses convaincantes, en matière d'ontologie, de psychologie et d'éthique, sans perdre de vue que le système métaphysique des philosophes est incohérent de par son indépendance de la Révélation.

Ibn Bagga/Avempace (environ1077-1138)

il s'est plutôt consacré à des questions prépondérantes au X ès et dont la conceptualisation est influencée par Farabi et l'école de Bagdad. *De l'âme* est une paraphrase de l'âme aristotélicienne, sans influence par l'interprétation d'Avicenne. Ses *Remarques sur la logique* se concentrent sur les explications de Farabi et son *Commentaire à la Physique* reprend un sujet auquel Ibn Samh avait déjà consacré un Traité à Bagdad. *La conjonction de l'Homme avec l'intellect agent* (cadre fixé par Farabi) pose la question de la fin la plus élevée de notre connaissance(philosophie théorique) et de notre action (de l'éthique). Comme chez Farabi, il s'agit de décrire un processus d'abstraction et d'intellection qui se réalise en l'homme par l'intellect possible, lorsqu'il est actualisé. Mais Ibn Bagga attache aussi une plus grande importance à la distinction des formes spirituelles que l'homme connaît et à la description de leur différence(les formes des intellects cosmiques supérieurs, la forme de l'intellect agent, les formes dans la matière, les formes dans l'âme). Et pour lui, les hommes réussissent à se joindre à l'intellect agent, en transformant leurs âmes rationnelles en intellects agents et s'ils atteignent la béatitude, ils sont parvenus clairement à un stade où leurs âmes individuelles ne se distinguent plus les unes des autres. Ils possèdent tous la même perfection et existent ensemble en parfaite et étroite communauté. L'unicité

de l'intellect possible d'Averroès a sans doute été influencée par cette thèse d'Ibn Bagga.

Dans son œuvre intitulée *Le Régime du Solitaire*, Ibn Bagga, outre les analyses inspirées de la conception de la cité de Farabi, il ajoute toutefois que la cité parfaite ne semble être qu'un espoir éloigné de la réalité et la béatitude de l'homme n'est donc pas garantie.

Ibn Tufayl (110-1185)

En profitant du régime des Almohades qui s'étendait du Maroc jusqu'à une grande partie de l'Espagne, secrétaire et médecin à Grenade puis à Ceuta et à Tanger, ensuite comme médecin particulier du sultan à Marrakech, ses réflexion ont renforcé la tendance de séparer le chemin de vie des philosophes de la vie en communauté. Dans son roman *Hay Ibn Yaqz'an* traduit *le vivant fils du voyant*, Hay passe tout seul de l'enfance à l'âge d'homme sur une île tropicale. Il s'agit pour Ibn Tufayl de démontrer l'autonomie de l'intellect humain, en décrivant la manière dont son personnage comprend progressivement le monde qui l'environne et s'avance en définitive vers la connaissance suprême que l'Homme peut atteindre, et ce sans l'aide d'aucun maître ni prophète. Sur une période qui couvre cinquante ans, Ibn Tufayl articule sa démonstration en plusieurs moments, en résumant tous les sept ou quinze ans l'évolution de son héros, et en lui attribuant un progrès dans la connaissance: la découverte de l'enfance (pendant sept ans, Hay est élevé par une gazelle qui l'a adopté, et il s'initie aux sentiments élémentaires(sympathie, solidarité) et aux stratégies de survie(recherche de la nourriture, autodéfense). La seconde jusqu'à vingt et un ans, l'occasion d'acquérir ses propres connaissances d'ordre pratique(construction d'une cabane, la découverte du feu), et acquérir des intuitions d'ordre théorique, à la mort de la gazelle, il découvre qu'outre le corps, il y a l'esprit dans le vivant (le *pneuma*). La troisième phase est placée sous la logique et la physique et Hay apprend à différencier les individus des genres, la forme de la matière et les effets des causes; le concept de forme conduit à l'idée de l'âme et la compréhension de la causalité l'amène à l'hypothèse que la totalité de la nature qui l'entoure provient d'une cause supérieure. Pour accéder à Dieu, jusqu'à trente cinq ans, la cosmologie lui est d'une aide précieuse. Hay se propose alors u nouveau but, celui de comprendre l'essence parfaite qui a créé le ciel et la terre. Il s'efforce jusqu'à cinquante ans de se détacher du monde sensible par des exercices spirituels et il saisit enfin ce que «*aucun œil n'a jamais vu, aucune oreille n'a jamais entendu, aucun coeur humain n'a jamais perçu*». Dans cette démarche, il accède à Dieu et à la béatitude. L'épilogue du roman raconte que sur une île voisine, Hay vit une communauté religieuse, celle-ci entre en contact avec lui, âgé de cinquante ans, il se réjouit de sa compagnie inopinée et commence à discuter des problèmes qui l'occupent depuis longtemps. Il constate alors que

la communauté religieuse tient son savoir seulement d'instructions et de symboles, autrement transmis par un prophète. Le message du roman serait alors de dire qu'il existe plusieurs voies de salut, car les hommes se distinguent selon leur capacité de compréhension. Peu d'entre eux ne peuvent trouver la paix que lorsqu'ils ont trouvé la vérité pure.

L'esprit de ce roman est que la philosophie, comme science démonstrative, la religion comme forme d'expression symbolique, l'immersion béatifiante de Hay dans la connaissance suprême; lier deux thèses, comme Ibn Tufayl l'indique dans son introduction au roman, celle d'Avicenne et celle de Ghazali: la doctrine de l'âme rationnelle d'Avicenne (la conscience de soi comme point de départ de la connaissance, la rationalité de la voie de la connaissance, le perfectionnement de l'âme individuelle) à des éléments conceptuels qui proviennent de Ghazali (les exercices spirituels préparatoires à la connaissance suprême, la conjonction à Dieu même, et non à l'intellect agent, le «goût» comme forme parfaite du savoir), à la différence de Ghazali, il n'entend pas critiquer la philosophie d'Avicenne, à la différence d'Ibn Bagga, il ne semble pas invoquer celle de Farabi, mais il pense qu'avec un peu de bonne volonté, on peut bien trouver une synthèse des deux[879].

Ibn Rushd/Averroès (1126-1198)

Sa vie montre un parallèle avec Ibn Tufayl, parti d'Espagne, de Cordoue vers l'Afrique du Nord, il était médecin cultivé, juriste et philosophe. Ses premiers écrits des commentaires à Aristote, tâche qu'Ibn Tufayl ne voulait pas assumer et voulait confier à son jeune collègue(Ibn Rushd). Ce dernier va se démarquer clairement des philosophes de son époque et des polémiques provoquées aux XI et XII ès. Dans le *Traité Décisif*, il va s'attaquer à la question de savoir si l'on doit nécessairement philosopher, abandonnée par les autres et il veut absolument aboutir au-delà de la démonstration philosophique à une décision juridique pour déterminer l'étude de la philosophie comme une obligation. Et il va trouver dans le coran, source principale de juridiction islamique les arguments nécessaires. Dans des sourates par exemple: «*Apprenez donc, vous qui êtes doués de clairvoyance*[880]*»* ou *«n'ont-ils pas médité sur le royaume des cieux et de la Terre, et toute chose qu'Allah a créée?»*[881], etc. ces sourates apportent la preuve que les hommes doivent réfléchir à la structure du monde et à leur propre origine *«de la meilleure sagesse possible et de la bonne exhortation»*[882]. La meilleure forme de pensée étant celle qui peut prouver ses résultats, il s'agit de la philosophie, qui ne se réfère comme aucune autre science à la théorie

879 Ibid. inspiré du travail d'Ulrich Rudolph dans *LA Philosophie islamique*.

880 Sourate 59, verset 2.

881 Sourate 2, verset 185.

882 Sourate 16, verset 125.

de la démonstration d'Aristote. Ainsi, le coran, déduit Averroès, ne recommande pas simplement aux hommes de pratiquer la philosophie, mais il le prescrit de manière nécessaire, obligatoire (wajîb). Mais il existe plusieurs catégories d'hommes, certains sont capables de saisir les démonstrations des philosophes, et les autres ne comprennent que les arguments rhétoriques ou dialectiques, c'est pourquoi ils sont dispensés de l'impératif de pratiquer la philosophie. Ibn Rushd insiste sur la fait que l'Écriture sacrée ne doit pas être toujours interprétée de la même manière (versets évidents par eux-mêmes, des versets qui doivent être compris de façon latérale par les gens simples et d'autres qui ne doivent être compris ni au sens allégorique ni au sens littéral et qui donnent lieu à une contradiction mais en aucun cas les uns accusent les autres d'hérésie). Les énoncés révélés, s'ils sont bien interprétés, ne peuvent pas être en contradiction avec les thèses philosophiques.

En rédigeant *l'incohérence de l'incohérence*, il reprend terme par terme les accusations des philosophes par Ghazali et procède aux réponses et aux réfutations. La volonté d'Averroès est de défendre la philosophie et de la mettre à l'abri de toutes les critiques de son époque. En récusant les idées de Ghazali, entre autres, les philosophes développent un type d'incroyance ou l'éternité du monde ou encore Dieu ne connaît pas les singuliers de manière générale, ou l'homme ne peut ressusciter qu'avec son âme et non avec son corps, Averroès fait valoir ses propres arguments: le coran ne dit jamais que le monde a été créé à partir de rien et dans le temps, les philosophes ont été mal compris, les hommes acquièrent leur savoir progressivement et leur connaissance provient de l'observation des choses individuelles, le savoir de Dieu concerne toute chose, la connaissance humaine en fait partie, etc.

Pour développer son propre système de pensée, Averroès discute les problèmes présents dans le corpus aristotélicien et compare les différentes interprétations qui en ont été données. Et il parvient ainsi à une confrontation érudite des diverses tentatives de solution, à une série de réponses, absolument nouvelles et originales dans leur conception. Sa théorie de l'intellect est une reprise de la pensée de Kindi et de Farabi, mais elle les dépasse en montrant qu'il y a qu'un seul intellect possible universel, il faut différencier d'un côté le niveau de connaissance des particuliers(celui de l'homme individuel) du niveau de la connaissance générale (la connaissance intellectuelle) et à l'individu appartiennent les activités qui correspondent à son existence singulière, corporelle et sensible. On y trouve tous les actes qui ont trait à nos impressions sensorielles (perception, représentation, etc.), ils sont coordonnés par une âme individuelle qui se corrompt avec le corps. En revanche, les concepts sont universels et leur connaissance est identique pour tous les hommes, l'instance de connaissance doit être la même pour tous les hommes. Quant à l'intellect possible, c'est que avant de penser, il n'est qu'une pure potentialité, il le définit comme *«ce*

qui est en puissance toute forme(intelligible) appartenant aux formes matérielles universelles». En tant que puissance, il est incorporel, et il subsiste toujours. Ceci plaide en faveur d'un intellect potentiel unique et éternel, qui garantit par son activité philosophique l'immortalité du genre humain, mais non de l'Homme singulier[883].

Les idées d'Averroès ont été rapidement connues et ont rencontré un large écho. En Europe, ses commentaires d'Aristote ont été utilisés pour faire les cours, traduits en latin, malgré les critiques subies comme celle de Thomas D'Aquin, qui écrit un Traité intitulé *L'unité de l'intellect contre les averroïstes* en 1270. Dans le monde islamique, outre son disciple immédiat Ibn Tumlûs, dans une autre perspective, on cite Ibn Khaldûn (XIV-XV ès) Tasköprüzade (XVI ès), Mûlla Sadra (XVII ès). Donc même si cette influence reste faible par rapport à l'Europe, mais on ne peut pas dire que la pensée et la philosophie d'Ibn Rushd étaient absentes dans le monde islamique. Jusqu'à aujourd'hui, il ne cesse de faire son éternel retour.

***Suhrawardi Sihab al-Dîn (1155-1191)**
les élucidations, l'incantation du Simurgh, la langue des fourmis, l'archange empourpré, la sagesse illuminative.
*****Ibn Arabi(1165-1240)
*Ibn Tamiyya (1263-1328)
*Mûlla Sadra (environ1572-1636)
*Ibrahim al-bagûri(mort vers 1860)
*Sayed Ahmed khan(1817-1898)
*Jamal al-Dîn al-Al-Afghani (1838-1897)
*Mouhammad Abduh: (1849-1905)- *La théologie de l'unité.*
*Zaki Naguib Mahmoud(1905-1993)
*Abdarrahman badawi (1917-2002)
*Mustapha ab-al-Razîq(1885-1947)
*Muhammad Abed El-Jabiri (1936-2000): *Critique de la raison arabe.*
*Mohamed Arkoun(1928-2010)
*Ali-Ahmed Saïd(Adonis)(1930).
****Liste non exhaustive.*

883 Ibid.op.cit.

Lexique

wahhabiyya[884]

La wahhâbiyya est une secte dont l'origine remonte à Mohamed Ibn Abdel Wahhab. Sa doctrine se propage au début au Najd (la même région où apparut Musaylima, le faux prophète, lors des premiers temps de l'Islam). Le gouverneur de cette région, Mohamed Ibn Saoud, assista Ibn Abdel Wahhab dans son travail, forçant les gens à le suivre. Les tribus arabes se laissèrent tromper jusqu'à la domination de cette secte qui devient petit à petit incontrôlable. Bien que les nomades arabes du désert et vivant aux environs le craignent, les habitants de la campagne le suivent.

Mohamed Ibn Abdel Wahhab est né en 1111 et mort en 1207 (1699-1792). Il se déplaçait entre la Mecque et la Médine à la recherche de connaissances religieuses. Ses savants ont déjà remarqué chez lui l'hérésie de la croyance très tôt. Son père (un pieux) met en garde contre son fils. Son propre frère écrit même un livre intitulé As-Sawaîq, afin de réfuter la doctrine inventive et subversive qu'inventa Mohamed Ibn Abdel Wahhab (son frère).
Les célèbres auteurs de l'époque ont établi les similitudes entre son début et ceux des faux prophètes des premiers temps de l'Islam, même s'il dissimulait toute prétention à la prophétie. Il ordonnait par exemple aux gens qui avaient déjà accompli le pèlerinage de le rejoindre pour le refaire car, selon lui, Dieu n'a pas accepté leur premier pèlerinage. Les savants sont aussi déclarés comme mécréants, la recrue doit être en accord avec ce qu'il dit et atteste son authenticité, sinon elle doit être exécutée. Il ne faisait aucun secret de sa propre croyance et prétendait que la communauté musulmane avait été dans un état de mécréance totale (Kufr) durant les 600 dernières années, et il pensait la même chose de ceux qui ne le suivaient pas en son temps. Il traite les autres de polythéistes (Mushrik) et rendait l'effusion de son sang et la confiscation de ses biens comme étant licites.[885] Il confirmait la foi de ceux qui le suivaient, même ceux qui étaient corrompus et vivant dans l'opulence.
Il brûla plusieurs livres contenant des prières sur le prophète (Dalail al-Khayrat) et détruisait beaucoup d'ouvrages de Fiqh (religion), des commentaires du coran et d'autres sur la science du Hadith qui avaient comme 'défaut' commun d'être en contradiction avec ses propres croyances dépourvues de sens. Il ne cessa de pousser ses adeptes à interpréter le coran et les « hadith » en sa faveur afin de légitimer ses enseignements. Traitant tous les autres de mécréants, se servant des versets coraniques révélés à l'encontre des polythéistes en étendant leur application aux monothéistes (Muwahhidûn).
Son intention était de fonder une nouvelle religion sur une nouvelle interprétation du coran.

884 Notre source : « Fajr us Sadiq » d'Al-Hâjj Jamil al-Afandi az-Zahawi.

885 Nous remarquons juste que la manière de procéder et de voir les choses n'a pas beaucoup changé chez les salafistes aujourd'hui par rapport à cette pratique wahhabite.

Ses « fatwa » ne reposaient en rien sur les fondements de la « charia »[886]. Il ne considérait pas non plus le consensus (Ijmâ) et l'analogie (Qiyas).

En écrivant une épître intitulée « Kashf al-shubuhât An khaliq al- Ardi walsamawat »[887] à l'attention d'Ibn Saoud, il déclara que tous les musulmans d'aujourd'hui étaient des mécréants et qu'ils furent ainsi durant les 600 dernières années, il appliqua aux plus craintifs de Dieu et aux plus pieuses personnes de la nation musulmane des versets qui étaient destinés aux mécréants de la tribu de Quraych. Ibn Saoud prend cet ouvrage comme un prétexte pour étendre sa souveraineté politique en soumettant tous les arabes à sa domination. Il prêchait sa religion en insistant sur le fait que toute personne se trouvant sur terre était un polythéiste et toute personne qui tuerait un polythéiste irait au paradis. Il jouait exactement le rôle d'un prophète et se trouvant honoré et glorifié par son peuple et magnifié pas les clans et tribus arabes[888].

Le Sharif de la Mecque, Ghâlib, fit la guerre contre Ibn Saoud durant 15 ans, jusqu'à ce qu'il devienne trop vieux et trop faible pour se battre. Ibn Saoud entra à la Mecque suite à un traité de paix négocié en l'an 1220 (1805). Il demeura pendant sept ans jusqu'à ce que la « sublime porte » (le sultan ottoman) soulève une armée commandée par son ministre Mohamed Ali Pacha, le gouverneur d'Egypte. Son armée avance vers Ibn Saoud et débarrasse la région de lui et de ses adeptes. Puis, il convoqua son fils Ibrahim Pacha qui arrive dans la région en l'an 1233 et y élimina les derniers d'entre eux.

Salafisme/salafistes

Dite aussi « salafiste jihadiste », cette mouvance se refuse à limiter l'action religieuse à la prédication et fait du jihad armé l'essentiel de son activité. Elle privilégie le combat dans le but de libérer les pays musulmans de toute occupation étrangère, mais elle vise aussi le renversement des régimes jugés impies et pro-occidental pour instaurer un Etat authentiquement islamique. Cette tendance a vu le jour vers les années 1980 en Afghanistan à l'occasion de la guerre contre l'occupation soviétique. Durant cette guerre, des salafistes venus d'Arabie saoudite ont rencontré les « frères musulmans ». ils ont pu par la suite intégrer au discours politique des frères basé soi-disant sur la piété et la moralité. Ils critiquent ainsi les autres salafistes traditionalistes, car, pour eux, ces derniers proches des autorités saoudiennes sont à la solde des États-Unis. Ils critiquent également les frères musulmans, à cause de leur foi jugée insuffisante et littéraliste.

886 Loi islamique, diverses normes doctrinales, sociales, culturelles édictées par la révélation se reposant sur le coran, « char'e », désigne littéralement, le chemin pour respecter la loi de Dieu.

887 « Révélation des accusations contre le créateur de la terre et des cieux »

888 Parmi les abominations de Mohamed Ibn Abdel-Wahhab ; il ordonnait à ceux qui le suivaient de se raser le crâne, il ordonna la même chose aux femmes.

Le monde musulman leur reproche leur compréhension étroite des différents textes religieux (le coran et la Sunna) ; ils négligent également le contexte de l'écriture de ces textes et le domaine jurisprudentiel.

Chiisme/chiites

Le chiisme représente l'une des trois branches de l'Islam avec le sunnisme et le kharidjisme, regroupant 10 à 15° des musulmans (90° de la population iranienne). Appelés péjorativement les rafidhites (ceux qui refusent les trois premiers califes après Mahomet, c'est-à-dire, Abou Baker, Omar Ibn al-Khattab et Othman Ibn Affene).
Les chiites pensent que des personnes choisies parmi la famille de Mahomet (les imams) étaient la meilleure source de connaissance à propos du coran et de l'islam en général. Ils reconnaissent en L'Imam Ali Ibn Abi Taleb, le seul successeur légitime du prophète, car il est son cousin et son gendre, mais aussi le premier homme qui a accepté l'islam après Khadija, la première épouse du prophète, et un des cinq membres des « gens de la maison» ou « Ahl al-bayt ».

Les musulmans sunnites reconnaissent au contraire le califat et voient en Ali Ibn Abi Taleb un imam proche du prophète et très respecté.
Les chiites pensent que Mahomet a désigné Ali comme son successeur à plusieurs reprises et qu'il est donc le guide spirituel des musulmans ; une première fois lors d'une réunion familiale et Ali n'avait alors que 13 ans. Les historiens sunnites reconnaissent cette tradition, mais ne l'interprètent pas audelà de la famille du prophète. La seconde nomination que les chiites revendiquent a eu lieu lors de l'adieu du prophète pendant son dernier pèlerinage, nommée 'le jour al-ghadîr', lorsque Mahomet annonça solennellement et devant des milliers de pèlerins l'un de ses plus importants discours :
Celui dont je suis l'allié (le maître), Ali est aussi l'allié (le terme Mawla en arabe), Mon Dieu, sois l'ami de celui qui s'allie à lui et sois l'ennemi de celui qui le prend comme ennemi.
Les sunnites interprètent le terme polysémique 'Mawla' comme signifiant 'ami' et les chiites l'interprètent comme signifiant 'maître'. Cette différence entre la reconnaissance du pouvoir prioritaire des 'gens de la maison' (la famille du prophète) ou du premier calife Abou Baker a modelé les doctrines chiites et sunnites à propos du coran, des hadiths (textes et dits du prophète) et beaucoup d'autres éléments.

Kharijisme/kharijites : Al-Khawarej

Le terme veut dire dissidents, ainsi nommés par l'imam Ali pour désigner tout mouvement contestataire, sans prendre vraiment en compte la revendication et les méthodes.
Les Ibadites par exemple, pourtant pacifistes, ont fait sécession pendant le règne d'Ali Ibn Abi Taleb, lui reprochant son comportement belliqueux, tout en refusant de partir en guerre et demeuraient à Bassora. Ils ne cautionnaient donc pas la montée de la violence suite à leur départ.

Le kharijisme est importé aux berbères par les premières tribus arabes ayant fui les persécutions omeyyades149 vers l'ouest au début du Moyen Age et était utilisé par certains maghrébins comme une forme d'opposition aux califats.

Les Alaouites

La doctrine Alaouite professe la croyance de la bénédiction de l'Esprit saint dans la succession des imams chiites. Leur livre saint est le coran, dont ils tirent toutefois ne interprétation particulière, jugée non conforme à l'islam (notamment concernant le principe islamique fondamental d'unicité divine) par la majorité de la communauté musulmane.
On parle chez eux d'une cosmogonie dialectique : au début des temps, les âmes des croyants sont des lumières autour de Dieu et le louent, puis se révoltent en doutant de sa divinité. Elles sont alors précipitées sur terre où elles sont enfermées dans des corps matériels condamnés à la métempsycose.

iLe sermon d'adieu du prophète: *« Ô peuple! Écoutez-moi attentivement, car je ne sais pas si, après cette année-ci, je serai encore parmi vous. Écoutez, donc, ce que je vous dis avec beaucoup d'attention et transmettez ce message à ceux qui ne pouvaient être présents parmi nous aujourd'hui. « Ô peuple! Tout comme vous considérez ce mois, ce jour, cette cité comme sacrés, considérez aussi la vie et les biens de chaque musulman comme sacrés. Retournez à leurs légitimes propriétaires les biens qui vous ont été confiés. Ne blessez personne afin que personne ne puisse vous blesser. Souvenez-vous qu'en vérité, vous rencontrerez votre Seigneur et qu'effectivement, Il vous demandera compte de vos actes. Dieu vous a défendu de pratiquer l'usure [de prendre ou payer de l'intérêt], donc tout intérêt non-payé sera maintenant annulé. Votre capital, cependant, vous revient. Vous n'infligerez ni d'endurer aucune injustice. Dieu a décidé de rendre l'intérêt illicite, et tout intérêt qui était dû à Abbas ibn Abd'al Mouttalib sera maintenant annulé. « Méfiez-vous de Satan, pour le salut de votre religion. Il a perdu tout espoir de ne pouvoir jamais vous amener à commettre les grands péchés; attention, donc, à ne pas le suivre dans les péchés mineurs. « Ô peuple! Il est vrai que vous avez certains droits à l'égard de vos femmes, mais elles aussi ont des droits sur vous. Souvenez-vous que c'est par la permission de Dieu que vous les avez prises pour épouses et que c'est Dieu qui vous les a confiées. Si elles respectent vos droits, alors à elles appartient le droit d'être nourries et habillées convenablement. Traitez donc bien vos femmes et soyez gentils envers elles, car elles sont vos partenaires et elles sont dévouées envers vous. Il est de votre droit qu'elles ne se lient pas d'amitié avec des gens que vous n'approuvez pas, et qu'elles ne commettent jamais l'adultère. « Ô peuple! Écoutez-moi bien : adorez Dieu, faites vos cinq prières quotidiennes, jeûnez pendant le mois de Ramadan, et donnez votre richesse en zakat. Accomplissez le Hajj si vous en avez les moyens. Toute l'humanité descend d'Adam et Ève. Un Arabe n'est point supérieur à un non-Arabe, et un non-Arabe n'est point supérieur à un Arabe; et les Blancs ne sont point supérieurs aux Noirs, de même que les Noirs ne sont point supérieurs aux Blancs. Aucune personne n'est supérieure à une autre, si ce n'est en piété et en bonnes actions. Vous savez que chaque musulman est le frère de tous les autres musulmans. Vous êtes tous égaux. Vous n'avez aucun droit sur les biens appartenant à l'un de vos frères, à moins qu'on ne vous ait fait un don librement et de plein gré. Par conséquent, ne soyez pas injustes les uns envers les autres. « Souvenez-vous, un jour vous vous présenterez devant Dieu et répondrez de vos actes. Prenez garde, donc, ne vous écartez pas du droit chemin après ma mort. Ô peuple! Aucun prophète ni messager ne viendra après moi, et aucune nouvelle religion ne naîtra. » « Raisonnez bien, ô peuple, et comprenez bien les mots que je vous transmets. Je laisse derrière moi deux choses : le Coran et mon exemple, la Sounnah. Et si vous les suivez, jamais vous ne vous égarerez. « Que tous ceux qui m'écoutent transmettent ce message à d'autres, et ceux-là à d'autres encore; et que les derniers puissent le comprendre mieux que ceux qui m'écoutent directement. Sois témoin, ô Dieu, que j'ai transmis Ton message à Tes serviteurs. »* adresse web de cet article: http://www.islamreligion.com/fr/articles/523.

ii *L'armée de Yazid barra la route à la petite caravane de l'Imam Hussein à un lieu-dit Karbala' près de l'un des affluents du fleuve Euphrate. Et aussitôt l'armée s'interposa entre la caravane de l'Imam Hussein et l'eau du fleuve pour en priver les femmes et les enfants sous une chaleur torride.*

Le vendredi dix du mois de Muharram de l'année 61 Hijra, et au bout de trois jours de soif, l'Imam Hussein rassembla ses fidèles qui étaient au nombre de soixante-douze hommes et leur demanda de se préparer au martyre, puis il s'avança vers l'armée des hypocrites pour les exhorter de se repentir, leur rappelant qu'il était le petit-fils du prophète et que son sang leur était interdit... Il leur rappela aussi les paroles du prophète : "Hassan et Hussein sont les maîtres des jeunes du paradis."

L'Imam Hussein voulait tout simplement montrer aux musulmans la voie de la liberté : il ne faut jamais légitimer un pouvoir injuste, quitte à sacrifier sa vie !

Le mot Achoura' est dérivé du mot arabe Âchr qui signifie dix ou dizaine. Ce sont les dix premiers jours du mois de Muharram au cours desquels cette épreuve eut lieu qu'on célèbre... et chaque année, les adeptes de Ahlul-Bayt commémorent le martyre de Hussein , le maître des martyrs et de ses fidèles compagnons qui s'étaient sacrifiés pour la survie de l'Islam pur.

iii « *Je suis corps et âme » – ainsi parle l'enfant. Et pourquoi ne parlerait-on pas comme les enfants ? Mais celui qui est éveillé et conscient dit : Je suis corps tout entier et rien autre chose ; l'âme n'est qu'un mot pour une parcelle du corps. Le corps est un grand système de raison, une multiplicité avec un seul sens, une guerre et une paix, un troupeau et un berger. Instrument de ton corps, telle est aussi ta petite raison que tu appelles esprit, mon frère, petit instrument et petit jouet de ta grande raison. Tu dis « moi » et tu es fier de ce mot. Mais ce qui est plus grand, c'est – ce à quoi tu ne veux pas croire – ton corps et son grand système de raison : il ne dit pas moi, mais il est moi. Ce que les sens éprouvent, ce que reconnaît l'esprit, n'a jamais de fin en soi. Mais les sens et l'esprit voudraient te convaincre qu'ils sont la fin de toute chose : tellement ils sont vains. Les sens et l'esprit ne sont qu'instruments et jouets : derrière eux se trouve encore le soi. Le soi, lui aussi, cherche avec les yeux des sens et il écoute avec les oreilles de l'esprit. Toujours le soi écoute et cherche : il compare, soumet, conquiert et détruit. Il règne, et domine aussi le moi. Derrière tes sentiments et tes pensées, mon frère, se tient un maître plus puisant, un sage inconnu – il s'appelle soi. Il habite ton corps, il est ton corps….» Ainsi Parlait Zarathoustra.*

iv En 1966, on a modifié le droit de la garde des enfants au profit de la femme. Jusque là la mère ne bénéficiait de la garde de ses enfants que pendant leur bas age (7 à 9 ans). Désormais, la garde est accordée à la mère ou au père suivant l'intérêt de l'enfant jusqu'à la majorité de ces derniers. Généralement, c'est à la mère qu'elle est attribuée.

En 1981, on a instauré une rente viagère au bénéfice de la femme divorcée quand celle-ci n'a pas consenti au divorce, et que ce divorce a été prononcé suite à la faute du mari ou à sa demande et sans la faute prouvée de la femme. Sous Ben Ali, en 1993, une nouvelle série de mesures a été prise : le devoir d'obéissance de la femme à son mari, notamment, a été supprimé. La mère peut donner sa nationalité tunisienne à ses enfants même s'ils sont nés à l'étranger d'un père étranger. La notion de crimes d'honneur a totalement disparu. En définitive, l'État tunisien se rapproche de plus en plus d'un État laïque, avec un droit de la famille moderne, libéral, égalitaire. La seule grande règle qui subsiste du droit musulman classique concerne l'inégalité successorale : le fils reçoit toujours le double de sa sœur. A cette exception près, on peut dire que la Tunisie et la Turquie se ressemblent beaucoup. Mais si le résultat est semblable, la démarche est restée différente.

v Un de ses poèmes philosophiques:

« Les hommes sont poèmes récités par leur destin
Parmi eux le vers libre et le vers enchaîné, »

Réveillez-vous, réveillez-vous, ô égarés!
Vos religions sont subterfuges des Anciens.
Ils disent que le Temps mourra bientôt,
Que les jours sont à bout de souffle.
Ils ont menti – ils ignorent son échéance.
N'écoutez pas ces champions de fourberie.

Les gens voudraient qu'un imam se lève
Et prenne la parole devant une foule muette.
Illusion trompeuse – il n'est d'imam que la raison,
Notre guide de jour comme de nuit.

Peut-être dans les temples se trouvent-ils des gens
qui procurent la terreur à l'aide de versets,
Comme d'autres dans les tavernes
Procurent le plaisir.

Les lois divines ont semé parmi nous la rancune
Et nous ont apporté toutes sortes de malheurs,

Les corps vont à la poussière.
Aucun savant ne sait où va l'âme.

Malgré moi, je suis sorti en ce bas monde,
Et mon voyage est pour un monde ailleurs.
Cela malgré moi aussi, et Dieu m'en est témoin!
Suis-je prédestiné, entre ces deux mondes,

A accomplir une tâche,
Ou suis-je libre de mes choix ?

Raison - demeures laissées à l'abandon
Ignorance - solides demeures habitées.

La religion - commerce de morts.
Pour cette raison, c'est un objet invendable
parmi les vivants.

L' égaré appelle impie celui qui ne partage pas sa foi.
Malheur à lui! Quel homme n'a pas connu l'impiété?

Le Livre est devenu trompettes des égarés,
Et les versets, mélodies.
Ils en ont joué, puis, dans leur infamie,
Les ont agitées comme des épées
Sur l'homme paisible qui veille
Au clair de lune.

Je ne blâme pas l'athée?
Mais plutôt celui qui, craignant l'enfer,
Persiste dans sa furie.

La raison ne peut que s'étonner des lois,
Qu'elles soient païennes, musulmanes,
juives ou chrétiennes.

Vos temples et vos bordels se valent.
Loin de moi, Ô genre humain!
Puissé-je rester sous terre et ne pas me lever
Quand Dieu vous appellera à la résurrection!

Quant à la certitude, elle n'existe pas.
L'apogée de mes efforts se trouve
Dans l'intuition et les pressentiments.

J'ai poussé loin mes recherches
Et mes investigations.
J'affirme, malgré cela,
Que je suis perdu et ignorant.

Le mensonge a détruit
Les habitants de la terre.
Leurs descendants se sont groupés en sectes
Qui ne peuvent fraterniser.
Si l'inimitié n'avait été dans leur nature,
Dès l'origine,
Mosquée, église et synagogue
N'auraient fait qu'une.

La vérité est soleil recouvert de ténèbres -
Elle n'a pas d'aube dans les yeux des humains.

La raison, pour le genre humain
Est un spectre qui passe son chemin.

Foi, incroyance, rumeurs colportées,
Coran, Torah, Évangile
Prescrivant leurs lois …
A toute génération ses mensonges
Que l'on s'empresse de croire et consigner.
Une génération se distinguera-t-elle, un jour,
En suivant la vérité?

Deux sortes de gens sur la terre:
Ceux qui ont la raison sans religion,
Et ceux qui ont la religion et manquent de raison.

Tous les hommes se hâtent vers la décomposition,
Toutes les religions se valent dans l'égarement.

Si on me demande quelle est ma doctrine,
Elles est claire:
Ne suis-je pas, comme les autres, Un imbécile?

Table des matières

- Remerciements…… …… 7
- Dédicace……..8
- Résumé long de la thèse……10
- Introduction……28

- Amorce……21

Amorce- problématisation- présentation des différentes hypothèses et les différentes possibilités de réponse(le plan adopté). Préambule…… ……21

Un cri lointain ne cesse de retentir comme un écho: le procès de l'individu comme seul responsable de sa soumission-servitude. L'énigme boétienne de la servitude volontaire.

D'où nous vient cette attitude d'obéir?……..46

I- le paradigme de l'obéissance……..50

D'où nous provient cette attitude d'obéir et quelles alternatives possibles?

C'est en fouillant dans ces détails concernant les conduites des individus que le Discours de La Boétie nous apparaît comme une scène, une trame où s'est déroulé un des drames de la formation des sujets en tant que tels sous le joug de la tyrannie. Cet appel strident qui surgit dans un espace verrouillé nous interpelle comme une contre-conduite, un questionnement nouveau qui n'accuse plus le tyran d'être le responsable de ce drame des sujets, mais pointe ces derniers d'être eux-mêmes les vrais actants-responnsables de leur situation.

Dans un processus où le pouvoir est tenu d'une main de fer, on ne demande pas à ces hommes de se révolter, on leur demande juste de cesser d'obéir. La La Boétie ne savait pas encore qu'il épuisait les volontés dans ce geste en apparence accessible à tous mais combien, en réalité difficile et exigeant. Pourtant, dans ce choix volontaire de la servitude, rien ne laisse apparaître que ces individus étaient libres de choisir cette situation, car personne ne renonce volontairement à sa liberté naturelle et à son statut autonome, pour devenir un simple objet du pouvoir, à moins qu'il soit lui-même mort comme individu.

Comment donc réactiver ce Discours de La Boétie face à nos attitudes et à nos conduites dans un espace différent ?

Nous allons proposer quelques brèches comme le « deviens ce que tu es » de Nietzsche, le « devoir d'imaginer l'invisible» inspiré de Merleau-Ponty et de Rancière et le « potentia, potestas » inspiré par le discours de Spinoza et de Hobbes.

I-1-Le triptyque Surobéir, Obéir, Désobéir……50

I- 1-A- obéir……...50
I-1-B- surobéir……..……..57
I- 1-C- la désobéissance civile……...67
I- 2-B-la dissidence……..……70

II-Transferts du pouvoir vers une capacité de résistance des individus……..81

II- 1- Le phénomène de la servitude volontaire……82
II-1- A- Asservissement par habitude……...85
II- 1- B- le conditionnement par le spectacle……89
II- 1- C- une pyramide d'assujettissements……...92

II- 2- une alternative: cesser d'obéir et lutter contre cette «seconde nature»……94

II- 2- A- Potentia/Potestas……..……95
II- 2- B- le devoir d'imaginer l'invisible……..……..98
II- 2- C- «Deviens celui que tu es»……102

C'est d'ailleurs à partir de cette lecture-analyse du Discours de La Boétie que nous avons dégagé le triptyque circulaire de la conduite des individus qui tourne autour de trois attitudes 'obéir, surobéir et désobéir'. Nous avons alors repéré plusieurs conduites dans le paradigme même de l'obéissance, qui va de la simple soumission, à la résignation pour atteindre la surobéissance. Et nous allons donc voir les degrés et les différentes échelles de l'obéissance qui ne concerne alors plus une situation de pouvoir tyrannique, mais il s'agit de maintes attitudes qui s'infiltrent dans nos conduites quotidiennes, même quand nous sommes hors-espace de la tyrannie-dictature. Nous évoquerons, entre autres, les régimes totalitaires qui, même s'ils ne nous laissent aucune chance pour désobéir, une autre attitude pourrait être adoptée pour ralentir le processus entamé par les gouvernements totalitaires, celle de ne pas surobéir, celle de ne pas appliquer les ordres de façon parfaite, celle de jouer

l’employé médiocre qui fait mal son travail, etc.

Dans cette désobéissance, plusieurs attitudes et comportements à adopter en fonction des différentes situations, qui vont de la désobéissance civile à la révolution, mais entre les deux, il y a le dissident, l’insurgé, le révolutionnaire, etc. c’est surtout dans cette attitude indélégable que l’individu a toutes ses chances de devenir ce qu’il est et cesser de se soumettre aveuglément , car ce point indélégable en chacun constitue un principe de l’humanité et une exigence universelle qui n’a rien à voir avec tout déferlement d’individualisme et de relativisme.

Et quand soudain, la révolution surgit en Tunisie par exemple, tous les pronostics deviennent invalides et leurs acteurs étonnés de cet événement inattendu qui a bouleversé la suite des événements de ce dit « printemps arabe ». Pourtant, la révolution a bien eu lieu et le peuple a bien repris le pouvoir délégué pendant environ cinquante quatre ans depuis l’indépendance de la Tunisie en 1956. En occupant la place publique, jadis occupée par les défilés du pouvoir, le peuple a repris la main, il a repris, même provisoirement, le pouvoir, et a bien chanté les fameux vers de Chabbi : « et si le peuple veut la vie, le destin doit répondre par oui », en ébranlant toute fatalité et en criant son célèbre slogan : « dégage » repris par les manifestants dans les autres révolutions arabes. Même si l’événement était très important pour l’avenir du pays, la lecture de Kant et de Foucault nous orientait vers autre chose de plus important, ce sont ces traces laissées sur les spectateurs de la révolution, ceux qui n’ont pas participé à l’événement, mais qui l’ont regardé se dérouler et se sont laissé entraîner par ce mouvement, c’est tout ce que nous avons découvert autour de l’événement. Ce qui est significatif, c’est la manière dont la révolution fait spectacle.

Pourquoi, autour de nous, tout nous prévient des conséquences de désobéir? Qu’est-ce qui est repoussant dans l’acte de désobéir et pourquoi lui préfère-t-on l’obéissance?

Les nouveaux types de lutte? Les nouvelles fonctions de l’intellectuel singulier plutôt qu’universel? Les nouveaux modes de subjectivation sans identité plutôt qu’identitaires?

III- *l'Aufklärung*: Kant-Foucault……………………………...……………………....113

III- 1- L’insurrection populaire tunisienne à la lumière de *l’Aufklärung*.…………………………………………………….……………………..126

III- 2-Penser l’événement……………………………………….……………..133

III- 3-Le théologico-politique.……………………………………..……………141

III- 4- La religion comme forme de lutte et de résistance, une «spiritualité politique»......……..
…...…....…..…...…...…..…..….....…...…...…...…...…..………………………...154

En quoi le pastorat est-il l'arrière-plan, la trame où se déroulaient les épisodes de la conduction de la conduite des hommes, comme art a parte ante?

IV- Le paradigme Foucaldien de contre-conduite……..170

IV- 1- la conception chrétienne du péché originel, du salut, du rapport à la vérité……...178

IV- 1- A- a- Spécificité du pastorat par rapport à la magistrature grecque……..178

IV-1-B- Le problème de la vérité……..181

IV- 2- contre-conduites au pouvoir pastoral: relation entre l'homme et Dieu non médiatisée……...…..……191
IV- 2-A- l'ascétisme……....….……191
IV- 2-B- les communautés.……....195
IV-2-C- la mystique……...198
IV-2-D- l'Écriture……..199
IV-2-E- la croyance eschatologique……..……200
IV- 3-Transferts de la parrêsia dans les institutions monastiques. ……....202
IV- 4- la Res-Publica ou la naissance de la gouvernementalité……..206
IV- 4- A- Raison d'État……..209

C'est grâce au paradigme Foucaldien des contre-conduites repéré dans la pratique pastorale de l'Église chrétienne du XVI ème au XVIII ème siècle que nous avons essayé de comprendre les analyses de Foucault pour les soustraire à l'analyse de la religion musulmane. Conscients bien sûr que la pastorale chrétienne a une pratique bien spécifique, qui n'existe nulle part dans d'autres religions monothéistes, à travers l'instauration d'une institution intermédiaire entre Dieu et les hommes.

Selon Foucault, le pastorat dans le christianisme a donc donné lieu à tout un art de conduire, de diriger, de mener, de guider, de tenir en main, de manipuler les hommes. Il s'agit d'un art de les suivre et de les pousser pas à pas, un art qui a pour fonction de prendre en charge les hommes collectivement et individuellement tout au long de leur vie et à chaque pas de leur existence. Tout cela constitue pour lui l'arrière-plan historique de ce qu'il appellera plus tard «gouvernementalité».

Et c'est à partir d'une prise de conscience de cette soumission totale et au sein même de l'Église, que nous allons assister aux premiers mouvements de contestation, qui deviennent des insurrections permanentes et généralisées et forment ce que Foucault appelle au début des « dissidences » et après

des contre-conduites.

Que peut-on faire de ces clefs de Foucault? Ce que Foucault n'en a pas fait et ce que l'on en peut faire avec Foucault?

V- Conduites et contre-conduites au sein de l'islam……..219

En essayant d'utiliser ce paradigme Foucaldien des « contre-conduites », nous avons relevé quelques points communs avec la religion musulmane, comme la naissance de la communauté, la mystique, l'ascétisme, l'écriture et la croyance eschatologique, qui fonctionnaient aussi au sein de l'islam, comme des thèmes de controverse, qui ont toujours suscité un débat virulent, et ont, peut-être, joué dans la naissance de ce que nous avons appelé les « contre-conduites au sein de l'islam ». En remontant jusqu'aux origines de la naissance de cette religion, nous avons tenté de recenser plusieurs événements, qui ont joué comme des éléments « curieux » et « audacieux », qui auraient pu servir la cause de l'islam et des musulmans aujourd'hui s'ils n'avaient pas été masqués et camouflés par le glissement politique des dynasties et de ces apports-modifications des exégètes et des oulémas, qui ont assimilé l'écriture et l'exégèse à l'époque et ont fait primer les intérêts de l'époque par rapport à l'originalité du Texte.

Dans ce croisement du christianisme/islam à travers le paradigme Foucaldien des conduites et des contre-conduites, un constat s'impose, nous avons une impression confirmée par Foucault lui-même et plein de philosophes critiques que, si nous nous projetons dans ce passé, tout en ayant le regard sur le présent, nous constatons une régression remarquable : qu'il s'agisse de la question du souci de soi, de la parrêsia et de la démocratie, présentes dans la tradition grecque de façon à occuper le premier plan de l'individu et de façon amplement conductible, et ces pratiques disparaissent ou deviennent des risques dans la pratique politique moderne. Et c'est aussi en travaillant longuement la question du souci de soi dans la tradition grecque, hellénistique et chrétienne que Foucault relève sa progression et ses transgressions, mais surtout sa disparition dans l'appareil politique moderne, ce qui expliquerait sans doute ce phénomène nouveau de l'obéissance, comme renoncement et sacrifice du soi.

V- 1- La naissance de la communauté: la constitution libidinale d'une masse……..224

V- 2- Une nuit brisée/au bord de l'abîme……...236

Dans la perspective d'une analyse de la subjectivité en islam, en parallèle avec la subjectivité en occident, nous avons repéré que dans les conduites de certains individus, qui structurent les grandes lignes de l'actualité, ce qui revient par réminiscence, ce ne sont pourtant pas ces événements et ces conduites qui ont jadis constitué le printemps des arabes entre environ le IX ème et le XIII ème siècle, mais certains individus récupèrent les conduites les plus néfastes, entre la volonté de réins-

-taurer un califat, ce qui ne veut rien dire aujourd'hui, puisque tous les califes sont morts et aucune instance politique ou religieuse ne peut se légitimer de représenter le prophète.

V- 3-La crise des subjectivités en islam……..245
V- 4- Un processus de subjectivation agonisant…….252

Nous analyserons alors ce que nous avons appelé, en utilisant l'expression de Freud, «l'inquiétante étrangeté du corps», pour comprendre cette «guerre de subjectivités dans l'islam», ce déni de l'individu, face au triomphe de la communauté. La psychanalyse de Freud et les analyses psychanalytiques de Fathi Benslama nous ont beaucoup aidés à comprendre certains phénomènes liés aux pratiques de l'individu et surtout à l'analyse de certains comportements.

V- 5- L'«*inquiétante étrangeté*» du corps……..257

V- 6-le sujet, de l'illusion religieuse à l'angoisse de devenir un soi inauthentique……276

Nous avons ainsi repéré quelques figures de contre-conduites qui font leur retour éternel dans l'inconscient des musulmans et fonctionnent comme des facteurs du processus de réactivation dont nous évoquons chaque fois qu'il s'agit de chercher des brèches-remèdes au présent. Deux figures font irruption: Averroès et Ibn Arabi.

V- 7- Exemples de contre-conduites: un sujet en pleine irruption……283
V- 7- A- La théorie de l'altérité et l'axiome psychanalytique chez Ibn Arabi…….283

Jean Baptiste Brenet nous dit que c'est alors Averroès qui portait déjà la première blessure narcissique faite à l'humanité, avant Copernic, Darwin et Freud. Tout semble donc enterrer Averroès à travers ses thèses folles rejetées par tous, mais il ne cesse de fonctionner comme une énergie spectrale, insistante et il ne cesse de faire son éternel retour pour nous fasciner. D'un autre côté, le fait de lier souvent Ibn Arabi au courant mystique a toujours empêché d'accéder à la profondeur de ses travaux, en particulier, ceux autour de la subjectivité, mais c'est peut-être même grâce à la mystique que ce philosophe a trouvé le chemin vers l'intériorité et ces problèmes liés aux prédispositions inconscientes de l'être.

V- 7- B- Le spectre d'Averroès, un retour éternel……298

V- 8 – Les enjeux politico-religieux dans l'espace actuel……...326
V- 8- A-La question de la démocratie: une question dépassée?……..326
V- 8- B-La condition misérable du tyran; de la cité à l'individu……....343
V- 8- C- Critique de la religion pratique…….345

V- 8-D- Raison islamique/Raison d'État……..352
V- 8- E- Tout est fait de langage: la métaphore coranique……..362

VI- Des possibilités de contre-conduites conjuguées au présent……...371

Que peut-on faire ici et maintenant? Que signifie Penser aujourd'hui? Que puis-je? Que sais-je? Que suis-je? Quelle est notre vérité aujourd'hui? Quels pouvoirs faut-il affronter et quelles sont nos capacités de résistance?

Comme une issue, une tentative de sortir de ce champ conflictuel auquel nous avons abouti en suivant le paradigme Foucaldien des contre-conduite et dans une volonté de l'appliquer dans le cas du conflit théologico-politique actuel de l'islam, nous avons tenté de proposer quelques possibilités de contre-conduites que l'on pourrait peut-être récupérer, réactiver et appliquer ou conjuguer au présent.

VI- 1- Le souci de soi, comme pratique de désobéissance, comme contre-conduite……..375
VI- 2-Du renoncement à soi à la technologie politique des individus……..389

La parrêsia apparaît alors comme une première brèche et pratique, qui , depuis les grecs, a déjà été réactivée par Michel Foucault dans son processus de philosophie critique qu'il nous proposait déjà, en suivant la lignée généalogique critique de Kant et de Nietzsche. Une parrêsia liée essentiellement au souci de soi, à l'Askêsis, à l'exercice, en opposition avec la colère.

VI- 3- la *parrêsia*……....*392*
VI-3- A- Parrêsia/démocratie.....…..……..*402*
VI-3-B-La parrêsia éthique et philosophique……..407

Nous avons aussi proposé l'amitié comme deuxième possibilité pour contrecarrer les conflits actuels, les mouvements de haine et de l'anéantissement de l'autre, l'étouffement de l'altérité et de toute tentative de rapprochement des hommes dans une approche universelle. La philosophie trouve alors chez Foucault, depuis la clarté grecque jusqu'aux' lumières' modernes, quelque chose comme une détermination métahistorique dans cette fonction critique qui refuse de dissocier les questions du gouvernement de soi, du gouvernement des autres et du dire vrai, à travers une attitude qui privilégie l'entendement humain à toute forme d'individualisme égoïste.

VI- 4- L'amitié……...418

Pour tenter d'apporter quelques possibilités de contre-conduites pour comprendre et réfléchir sur le religieux qui concerne l'espace actuel de l'islam, nous avons essayé de proposer une démythologisation du Texte Coranique et d'autres pistes amorcées par l'exemple des travaux d'Averroès et d'Ibn Arabi entre autres. Et ce tout en étant conscient qu'un islam second est resté historiquement en suspens, en réserve et son avènement a été différé, il demeure toujours en devenir, il est sans cesse à venir et c'est pourtant lui qui porte l'horizon de l'adresse universelle, laquelle s'assimile à une promesse.

Comme pour la parrêsia grecque, nous avons donc proposé une réactivation de ce processus de laïcisation et de démocratisation de l'islam qui a déjà eu lieu à l'intérieur de la cité musulmane grâce à des philosophes et à des écrivains qui ont fait un long cheminement dans la pratique rationnelle et qui peuvent aujourd'hui être poursuivis dans une tentative de redonner à la civilisation et à la culture arabo-musulmane ses véritables mérites quand elle rivalisait pacifiquement avec d'autres sans aucune forme de complexe.
Dans la possibilité des plissements de la pensée suggérée par Deleuze dans son croisement avec Foucault, le rapport à soi, par ce retour aux grecs et ce confinement dans les rapports de pouvoir et de savoir, va constituer une des origines de ces points de résistance, il y aura donc toujours un rapport à soi qui résiste aux codes et aux pouvoirs.

VI-5-Une paix perpétuelle, une intelligibilité harmonieuse……..426
VI-6-Remémoration/Réactivation d'un processus printanier qui a bien eu lieu. …….427
VI- 7-L'universalité de l'intellect, une approche mystique d'Ibn Arabi……....441
VI-8-Démythologisation de l'exégèse…….449

C'est concernant ce rapport à soi que Deleuze remarque ainsi qu'on ne peut pas , par exemple, réduire les morales chrétiennes à l'effort de codification qu'elles opèrent et au pouvoir pastoral qu'elles invoquent, sans tenir compte des «mouvements spirituels et ascétiques» de subjectivation qui ne cessent de se développer avant la réforme, c'est-à-dire les fameuses contre-conduites que nous avons évoquées dans ce travail. Deleuze nous dit qu'il ne suffit pas de repérer des rapports de résistance, mais une perpétuelle communication entre eux, pour lutter et pour composer.

VI-9- Les « plissements de la pensée», l'émanation du soi au présent : Deleuze-Foucault. ….……..……..……..……..…..……..……..461

Deleuze suggère alors que la lutte pour une subjectivité moderne passe par une résistance aux deux formes actuelles d'assujettissement, l'une qui consiste à nous individuer d'après les exigences du pouvoir, l'autre qui consiste à attacher chaque individu à une identité sue et connue, bien déterminée une fois pour toutes. La lutte pour la subjectivité se présente alors comme droit à la différence, et droit à la variation, à la métamorphose.

Face à l' « infinie douleur », on examine le passé afin de « soigner son âme ». Et la vraie consolation provient sans doute de la philosophie :

> *« Maintenant je connais dit-elle, une autre cause de ta maladie et c'est peut-être la cause principale: ce que tu es, tu a cessé d'en avoir connaissance. Ainsi j'ai complètement découvert tant la cause de ta maladie que le moyen de te guérir. En fait, c'est parce que l'oubli de qui tu es t'égare, que tu te plains d'être exilé et d'avoir été spolié de tes propres biens. C'est parce que tu ignores quelle est la finalité de l'univers, que tu imagines puissants et heureux les vauriens et les criminels. C'est parce que tu as oublié avec quel gouvernail le monde est dirigé, que tu penses que la fortune suit un cours arbitraire et qu'elle est livrée à elle-même, autant de causes décisives qui n'entraînent pas seulement la maladie mais aussi la mort. Mais je rends grâce au Garant de toute guérison de ce que ta Nature ne t'a pas complètement abandonné. Nous considérons que ta plus grande chance de guérison réside dans l'opinion vraie que tu te fais du gouvernement du monde(…) n'aie donc pas peur, à partir de maintenant, de cette toute petite étincelle jaillira pour toi la flamme de la vie » (Boèce, Consolation de la philosophie. Livre premier).*

Épilogue…….478

- Bibliographie…….519
- Michel Foucault à Tunis. ……..536
- Puzzle de la philosophie islamique……...538
- Lexique ……554
  - Index ……559
  - Table des matières……..564
  - Résumés brefs de la thèse (Français, Anglais, Arabe)..…..……573

Résumé bref de la thèse (Français/Anglais/Arabe)

Le paradigme Foucaldien des contre-conduites à l'épreuve des printemps arabes.

L'idée directrice de ce travail est de fournir une analyse en termes philosophiques des mouvements sociaux qui ont émané des dits printemps arabes. L'approche retenue consiste à identifier l'innovation de pratiques politiques que marquent certaines formes de mobilisation, au- delà des représentations qu'elles véhiculent ou dont elles héritent. Le cadre d'analyse reprend les concepts foucaldiens de gouvernementalité, de subjectivation et de contre-conduite pour faire ressortir une capacité politique des sujets.

L'ambition de la thèse est d'éclairer une situation qui se documente difficilement et de prendre le parti optimiste d'identifier les formes actuelles de résistances et d'engagement démocratiques. On a donc été tenté par récupérer ces clés utilisés par Foucault pour explorer un champ jusque-là vierge,fermé et longtemps inaccessible,celui de la religion musulmane.

En réalité et en parallèle avec ce paradigme des contre-conduites, un autre schème n'a cessé de s'imposer tout au long de notre recherche, celui du sujet, de la subjectivité.Une conduite modelée de l'individu passif.

C'est la triple racine actuelle des questions: que puis-je? Que sais-je? Que suis-je? Quelle est notre vérité aujourd'hui? Quels pouvoirs faut-il affronter et quelles sont nos capacités de résistance? Chaque mutation sociale ne s'accompagne-t-elle pas de mouvement de reconversion subjective avec ses ambiguïtés et ses potentiels? Si le pouvoir est constitutif de vérité, comment concevoir un « pouvoir de la vérité » qui ne serait plus vérité de pouvoir, une vérité qui découlerait des lignes transversales de résistance et non plus des lignes intégrales de pouvoir ? Comment donc franchir la ligne ?

Foucaldien paradigm of counter conducts throughout Arab Springs

The idea behind this work is to provide a philosophical analysis of the social movements that emanated from the so called Arab Spring. The approach adopted is to identify the innovation of political practices marked by certain forms of mobilization, beyond the representations they convey or inherit. The analytical framework incorporates the Foucaldian concepts of governmentalism, subjectivation and counterconduct to highlight a political capacity of subjects.
The ambition of the thesis is to shed light on a situation that is difficult to document and to take the optimistic position of identifying current forms of resistance and democratic commitment. We were therefore tempted to recover these keys used by Foucault to explore a previously virgin, closed and long inaccessible field, that of the Muslim religion.

In reality and in parallel with this paradigm of counterbehaviors, another pattern has steadily established itself throughout our research, that of the subject, of subjectivity. We can summarize the questions as:
This is the current triple root of questions: what can I? What do I know? What am I? What is our truth today? What powers do we have to face and what are our resilience capabilities? Does not every social change bring with it a movement of subjective conversion with its ambiguities and potentials? If power is the constitutive of truth, how can we conceive of a "power of truth" that would no longer be the truth of power, a truth that would flow from the transversal lines of resistance and no longer from the integral lines

of power? How do you cross the line?

ملخص

نموذج فوكو للسلوكات المضادة على هامش احداث الربيع العربي

آلفكرة الأساسية لهذه الأطروحة هي ان نقدم تحليلا وفق مفاهيم فلسفية للتيارات الإجتماعية التي خلفتها أحداث الربيع العربي الأخيرة. النهج المختار يتمثل في إستخراج ما هو حديث في الممارسات السياسية التي تجندت بعيدا عن ما تمثله عادة و كل ما توارثته من رؤى مألوفة.الإطار التحليلي يأخذ بعين الإعتبار مفاهيم الفيلسوف ميشال فوكو في تحليله للحكومة، الذاتية والتيارات المضادة لإستخراج القدرات السياسية للذوات خارجا عن نطاق المؤسسات التي تؤطرها وتحد مسالكها للتقليل من شأنها في المجال السياس وهذا ماحصل في المجتمع التونسي خلال ما سمي بأحداث الربيع العربي.

إن ما تطمح له هذه الأطوحة هو تسليط الأضواء على وضعية يصعب توثيقها و إتخاذ مسارا متفائلا لدراسة أشكال حديثة للمقاومة والإلتزام الديمقراطي.

إن نموذج التيارات المضادة هو ما توصل إليه فوكو عندما تطرق في حفرياته لمشكلات رعاة الكنيسة الكاتوليكية. ولكن مع علمنا بالفرق الشاسع الذي يفصل بين القسية الكنائسية و ما أسميناه بخلافية الرسول، لأننا نتحدث عن مجالين تارخيين مختلفين تماما. فهذه المحاولة في البحث تستدعي ما تركه لنا فوكو من مفاتيح و من أدوات لإستعمالها في إستقراء هذا الحقل الجديد والمغلق إلى حد الآن، هو حقل الديانة الإسلامية.

فبالنظر إلى ما خلفته أحداث ما سمي بالربيع العربي و تحليلها، يمكن القول أن هذه الأحداث ساهمت في كشف وتعرئة بعض العناصر التي تمكننا من فهم ما بقي عالقا من أحداث الماضي التي تفسر ما نحن عليه اليوم

في الواقع وبالتوازي مع هذا النموذج الفوكلدي للتيارات المضادة، هناك مخطط آخر لم يفك عن مراودتنا عبر بحوثنا وهو مخطط الفرد، الذات و الذاتية.لأن ما يهمنا ، ما فوق كل هذه التشنجات والتحولات التي يستمر الفرد في خوضها أو رفضها أو تحملها أو إعادة تنشيطها ، بمحاولة التمسك بهويته ، إلى كرامته في عملية نضال دائم لا يزال من غير السهل الاحتكارأو الملاءمة على هذا النحو. ثم تم تشكيل سلوك الفرد من خلال عملية سياسية دينية وضعت في المكان وفي كل مرة ، ونحن في محاولة لتشكيل الفرد من أجل الحصول عليه من أفضل سلوك ممكنا للكمال ، ولكن الكمال لايستفيد به الفرد نفسه بأي شكل من الأشكال، ولكن إلى آلية السلطة التي تحول الأفراد إلى أدوات بسيطة تخضع بخضوعها إلى أساليب واستراتيجيات ، طوعًا أو لا إراديًا

بالتحديد ، هذا هو موقف الأفراد الذين استجوبونا باستمرار: كيف يمكنهم أن يخضعوا في لحظة معينة من تاريخهم

لاستراتيجيات القوة ودمجها في حياتهم اليومية؟ ولماذا يصبح هذا الموقف أكثر من عادة ، طبيعة ثانية؟

لقد رأينا أيضاً أن هناك حلقة لم يعد فيها الفرد يعاني ويبدأ عملية نضال شجاع تسمح له بأن يصبح فرداً بحد ذاته ، ذاتية ، وفي هذه اللحظة نستطيع ملاحظة ظهور جميع أعراض الإهتمام بالذات ، والعمل على الذات إلى "أن يصبح المرء نفسه" ، بالطريقة نفسها التي يتطور بها الفرد الذي يخضع ويتحمل ويطيع بالطريقة نفسها وهوموقف يتمزق معه في غياب الوعي والذات تجهل بأن النظام المهيمن لديه كل فرصة للتلاعب بهؤلاء الأفراد الدمى وتشكيلها لجعل الأفراد أنفسهم غرباء عن أنفسهم وهوما تسعى إليه هذه الكتلة الموجهة من قبل الأنظمة إلى ""انتحار" الذاتية و ترسيخ ما يسمى" بغريزة القطيع".

أي أنواع جديدة من النضال؟ الوظائف الجديدة للمفكر المتفرد بدلا من العالمية؟ طرق جديدة للتخفي بدون هوية بدلا من الهوية؟ هذا هو الجذر الثلاثي الحالي للأسئلة: ماذا أفعل؟ ماذا اعلم؟ من اكون؟ ما هي حقيقتنا اليوم؟ ما هي الصلاحيات التي يجب علينا مواجهتها وما هي قدراتنا على المقاومة؟ أليست كل طفرة اجتماعية مصحوبة بحركة

ذاتية لإعادة التحويل مع غموضها وإمكانياتها؟

إذا كانت السلطة تشكل الحقيقة ، كيف نتصور "قوة الحقيقة"؟ من الذي لن يكون حقيقة السلطة بعد الآن ، حقيقة من شأنها أن تتدفق من خطوط مقاومة مستعرضة ، ولم تعد من خطوط السلطة الكاملة؟ كيفية عبور الخط؟

النضال من أجل الذاتية المعاصرة يمر عبر مقاومة لشكلين من القهر الحاليين ، أحدهما يتألف من تفرد أنفسنا وفقا لمطالب السلطة ، والآخر يعلق كل فرد بهوية معلومة ومعروفة ، تحدد مرة واحدة وإلى الأبد. ثم يناضل النضال من أجل الذات كحق في التغيير، وحق في الاختلاف ، إل حد التحول الجذري.