

RÉFLÉCHIR APRÈS CHARLIE

29 avril 2015, 18h-20h, amphithéâtre Descartes de l'ENS de Lyon

La pensée islamiste comme illustration de l'anti-modernité

Makram Abbès

ENS de Lyon, Triangle

Mon objectif est de voir comment se sont formés, dans la première moitié du xx^e siècle et dans le contexte arabo-musulman précis de la Nahda (la Renaissance arabe), un discours, une pensée, un vrai cadre idéologique qu'on appellera plus tard l'islamisme et dont le point de départ était une prise de position vis-à-vis de la modernité occidentale et une lecture particulière de l'islam en tant que religion et civilisation. Je précise d'abord que dans le titre que j'ai proposé, je ne conçois pas la modernité comme un cadre figé dans lequel les peuples ou les sociétés doivent entrer en répétant le même cheminement que celui des sociétés occidentales ; je ne l'envisage pas non plus comme un axe téléologique déterminé par une forme de progrès indéfini ; enfin, je pense qu'il y a des modernités plurielles et que chacune possède sa propre légitimité. Malgré ces réserves, on peut rapidement et de manière sommaire rendre compte de la spécificité de la modernité – en tant que moment inaugural – à partir de trois conquêtes qui en constituent la véritable révélation : d'abord l'avènement de l'État rationnel, entendu comme une forme abstraite et neutre située au-delà des passions partisans, des sensibilités religieuses et des particularismes des individus et des groupes ; ensuite, le triomphe de l'individualisme et des valeurs de la liberté, y compris bien sûr la liberté de conscience ; enfin, l'émergence d'une économie-monde à partir du modèle capitaliste qui est lui aussi un produit d'une certaine éthique intramontaine, pour reprendre les mots de Max Weber, et de la sécularisation de la fin suprême de l'individu dans l'ici-bas.

On peut dire que le discours islamiste naissant dont on trouve une vision systématique et quasiment achevée dans les travaux de deux hommes, l'Égyptien

Sayyid Qutb (1906-1966) et l'Indo-Pakistanaï Abû l-A'la al-Mawdûdî (1903-1979), va s'employer à récuser ces trois fondements. Il y a certes des différences entre les auteurs représentant le discours islamiste et dont les travaux s'étalent maintenant sur près d'un siècle, les premiers étant situés dans les années trente et les plus récents relevant de l'actualité avec les discours ou les théoriciens d'al-Qaida ou de l'État islamique. Je ne cherche pas à gommer les différences réelles et parfois importantes entre ces auteurs, mais je pense qu'il est possible de les rattacher à une démarche unique en matière de pensée politique. J'admets donc que du point de vue de la sociologie politique par exemple, il est pertinent de repérer les différences entre les islamistes, les post-islamistes, les jihadistes, les salafistes, etc., mais du point de vue de ce que je souhaite montrer, ces distinctions n'ont pas trop d'importance et peuvent être rattachées à un socle ou à des schèmes communs en matière de pensée morale, politique et juridique. Mon objectif, plus précisément, est d'élucider le contexte de la naissance d'une nouvelle lecture de l'islam, d'une nouvelle pensée politique, voire d'une nouvelle théologie. C'est ce cadre nouveau, contemporain, que je qualifie d'anti-moderne. D'une manière générale, vis-à-vis des discours portant sur la modernité telle que je l'avais décrite, on répond à l'affaiblissement de la sphère religieuse par la mise en avant du rôle primordial, voire quasiment exclusif, accordé à la religion en tant que source fondatrice des normes. Ensuite, l'individualisme qui est consécutif à la dissolution des liens sociaux est contrebalancé par une forme de communautarisation qui peut prendre des dimensions universelles à travers la pensée de la *Umma* ; Enfin, le capitalisme est récuser à travers les bases classiques de l'économie islamique, dont la plus importante est l'interdiction de l'usure, de l'exploitation de la faiblesse matérielle des hommes et, en filigrane, du système colonial qui lui est associé.

L'Occident décadent

L'idée de décadence revêt plusieurs aspects. Il y a un premier niveau de la critique de la modernité qu'on pourrait situer du côté de l'essentialisation à la fois de l'Occident et de l'islam. Je laisse pour l'instant la vision de l'islam, que j'aborderai ensuite, pour me focaliser sur l'image de l'Occident. Pour la littérature des fondateurs de l'islamisme, la culture occidentale est assimilée à la négation de l'humanité de l'homme, à la destitution de Dieu, à l'immersion dans la débauche du matérialisme, bref, à l'absence de morale et de spiritualité.

Le deuxième aspect de cette critique se focalise sur la question de la technique. Dans son livre *Nous et la civilisation occidentale*, al-Mawdûdî intitule un des chapitres « Le suicide de l'Occident » : le cœur de cette critique porte sur les sciences naturelles ou expérimentales, ainsi que sur le mouvement de l'émergence de la science moderne qui a amené l'homme à devenir maître et possesseur de la nature. L'objectif est de dénoncer une rationalisation inquiétante et les peurs qu'elle engendre. Ce qu'il faut observer en l'occurrence, c'est que

contrairement à d'autres penseurs musulmans qui vont s'évertuer à rappeler la dette que l'Occident a à l'égard de l'islam en ce qui concerne l'essor de l'astronomie, de l'optique, des mathématiques ou de la philosophie, al-Mawdûdî ne conteste pas aux Européens l'exclusivité de l'invention de la modernité, ni la possession de la rationalité technologique. Par exemple, Jamâl al-Dîn al-Afghânî, l'une des grandes figures intellectuelles de la Renaissance arabe au XIX^e siècle, dans sa controverse avec Ernest Renan à propos de la science chez les Arabes, a voulu montrer que la civilisation de l'islam était un maillon fondamental dans cette évolution, contre les allégations de Renan qui expliquait qu'il y avait une antinomie entre l'islam ou l'arabité, d'un côté, la science et le rationalisme, de l'autre.

Le troisième niveau de cette pensée de la décadence de l'Occident relève plutôt de la réflexion historique et s'inscrit dans le cadre de l'élaboration d'un discours sur la mort de l'Occident, son déclin ou la perte de vitalité culturelle dont il fut victime. Cette philosophie de l'histoire a été reprise par les islamistes et leur a permis de mettre en avant l'idée de l'agonie de l'Occident, ce qui était aussi une manière de critiquer la modernité et les impasses auxquelles elle a conduit : domination du capital, exploitation des peuples faibles et des nations non européennes, propagation des valeurs consuméristes et dévalorisation de la spiritualité.

À ce propos, il y a un cas exemplaire qui est *Le Déclin de l'Occident* de Oswald Spengler, auquel les penseurs arabes ont réservé un accueil très favorable, même en dehors des cercles islamistes. Cette appréciation de l'œuvre maîtresse de Spengler découle sans doute de la place importante qu'il accorde à la culture arabe et de sa fascination pour « les Arabes en tant que nation », chose qui est très rare dans le contexte du milieu du XX^e siècle, encore marqué par la présence de la vision coloniale véhiculée par certains intellectuels occidentaux, et par une perception de l'Orient arabe en tant que négation de la véritable civilisation¹. La thématique du déclin de l'Occident est donc le corollaire de cette valorisation de la culture arabe et de la reconnaissance de ses mérites contre une tendance prégnante, tout le long du XIX^e et du XX^e siècle, qui la dénigrait et minorait son impact sur le mouvement global de l'Histoire humaine. Décrite, avec la civilisation antique et la civilisation occidentale, comme l'une des trois principales cultures ayant déterminé l'évolution de l'humanité, la culture arabe est valorisée à partir de l'étude de ses monuments architecturaux, de ses réalisations artistiques, de ses religions et de ses courants spirituels, bref, de ce qui constitue son « âme ». Pour bien des penseurs arabes, Spengler est la promesse de la renaissance de l'Orient, même si ce principe tord le cou à sa théorie sur la civilisation qui considère la culture arabe comme une culture morte, et qui attribue à la culture faus-

¹ C'est le cas du livre de R.-G. Collingwood, *Le Nouveau Léviathan* (Paris, Kimé, 2001), qui considère que les Sarrasins et les Albigeois à l'époque médiévale, les Turcs à l'époque moderne et les nazis à l'époque contemporaine sont les représentants de la barbarie et de la négation de la civilisation.

tienne le rôle de clore le cycle de l'Histoire et de réaliser la fin suprême de l'Humanité.

Le deuxième point relevant du contexte et qui va nous permettre de bien comprendre l'orientation intellectuelle de l'islamisme lors de sa naissance est la critique de la sécularisation. Là encore, et comme c'est le cas pour la question de la décadence, cette critique est d'abord le produit d'une partie de la culture occidentale. À l'époque, de nombreux auteurs occidentaux ont commencé à parler des « mystiques politiques » ou des « religions politiques » pour désigner les systèmes totalitaires qui ont développé des phénomènes de transfert de sacralité de la sphère traditionnelle de la religion à celle de l'État. Ce qui caractérise la religion politique, c'est la tendance à sacraliser le parti ou le chef, à développer des formes de messianisme, à sanctifier les héros politiques, à perpétuer une vision manichéenne du monde (vrai/faux, bien/mal). Emilio Gentile dit à propos de ces courants :

Une grande partie des intellectuels chrétiens recherchaient les origines du totalitarisme non pas dans les traditions du césaro-papisme ou de l'absolutisme, mais dans les processus spirituels à partir desquels il était issu et à partir desquels s'étaient développées la sécularisation, la modernité et la politique de masse. La crise de l'homme moderne et la désagrégation de la société traditionnelle renversée par la violence d'une modernisation tendant à réaliser le règne de Dieu sur terre, en faisant l'économie de Dieu, telles étaient les conditions qui avaient favorisé l'incubation des religions politiques. La Française avait été la grande matrice mal-faisante de la modernité satanique anti-chrétienne. Les dévastations et les révolutions provoquées par la Grande Guerre donnèrent ensuite naissance aux religions politiques triomphantes du totalitarisme, le plus grand ennemi que la chrétienté ait jamais eu.²

Nous sommes donc dans une atmosphère intellectuelle où les anti-fascistes critiquent la déification de l'État et l'adoration de tyrans qui se sont appropriés les symboles liturgiques des religions traditionnelles et ont fait de l'homme moderne un esclave enchaîné aux systèmes idéologiques. On trouve l'analyse de ce phénomène chez de nombreux penseurs qui se sont intéressés au concept de religion politique tels que Éric Voegelin (*Les religions politiques*, 1938) et Louis Rougier (*Les mystiques politiques contemporaines et leurs incidences internationales*, 1935).

Ces auteurs dénoncent la violence de la modernisation qui s'est faite contre Dieu tout en voulant réaliser un schéma théologique : le règne de la fin de l'histoire. Ce qui est frappant, c'est que nous allons retrouver ces mêmes thématiques de la critique de la sécularisation chez les islamistes. Cette critique est donc un terrain qui réunit les fondateurs de l'islamisme et de nombreux intellectuels occidentaux anti-modernes, révoltés par les catastrophes dont sont rendus responsables, d'après eux, les Lumières. Ce sont ces thématiques qui seront investies

² E. Gentile, « Avant et après Voegelin. Interprétations de la religion politique », *Éthique, politique, religions*, n° 4, 2014, p. 21-22.

par les islamistes afin de montrer que seul l'islam peut se mesurer aux grands systèmes idéologiques tout en s'opposant à eux et en offrant au religieux la chance de retrouver la primauté au sein de la société et de l'État. Le paradoxe est que les penseurs islamistes vont reprendre la structure des idéologies qu'ils critiquent (fascisme, communisme) au moment où ils formulent l'idée selon laquelle seul l'islam peut offrir une solution crédible pour l'humanité. L'islamisme va donc mettre en avant la chance que l'islam pourrait offrir à une humanité dominée par le nihilisme, dévastée par les guerres mondiales, tyrannisée par la rationalité technique ; bref, pour utiliser une image banale mais assez parlante, ils vont montrer que cet Occident désorienté ou « carrément à l'Ouest » a lui-même besoin d'un Orient capable de lui montrer le chemin de la civilisation. De là vient l'idée que l'heure est venue pour l'islam d'être le guide de l'humanité. Mais tout le problème, comme nous allons le voir, réside dans la compréhension du mot « islam ».

Qu'est-ce que l'islamisme ?

L'islamisme va rompre avec le travail des auteurs de la Nahda qui étaient inscrits dans la dynamique de la conciliation entre la tradition et la modernité, et d'une ouverture à l'Autre occidental qui puisse se faire en même temps que la préservation de l'identité historique et culturelle. Pour comprendre ce point, il faut savoir que le courant de la Nahda contenait un éventail assez riche de courants, de doctrines ou d'options intellectuelles, allant des penseurs iconoclastes jusqu'aux conservateurs. Ce qu'il faut noter à propos des options intellectuelles des islamistes, c'est qu'ils vont s'inscrire dans une pensée qui est encore plus réactionnaire que celle des simples conservateurs ou traditionalistes. Pour S. Qutb par exemple, les penseurs de la Nahda ont péché par le fait qu'ils étaient toujours sur la défensive face aux Occidentaux et leurs critiques. On peut analyser ce point à travers deux petits exemples.

Dans *Les fondements et les caractéristiques de la vision islamique (Khasâ'is al-tasawwur al-islâmî wa muqawwimâtuh)*, Qutb reproche au moderniste Muhammad 'Abduh d'avoir fait de la raison l'égal de la Révélation, ce qui est la position des penseurs classiques de l'islam qui acceptaient d'une manière générale la validité de cette double source de la raison naturelle et de la Révélation céleste pour la fondation des normes. Mais pour Qutb, il n'y a pas de raison naturelle universellement partagée par les hommes, mais une Révélation qui représente la vérité absolue et des raisons individuelles qui sont soumises à des jugements singuliers, aux passions, à l'erreur ou à l'ignorance.

Qutb critique également le philosophe Muhammad Iqbal, prétendant que sa lecture du texte coranique, qui s'inspire de la philosophie de Nietzsche, de Hegel ou de Comte, est contraire à ce qu'il appelle la vision ou la conception islamique. Il lui reproche d'avoir pris trop de libertés dans son interprétation de ce texte, interprétation qui s'oppose selon lui à la nature de « la conception islamique ». On

voit poindre ici l'idée selon laquelle il n'y a qu'une seule conception : gouvernement, loi, État, morale, conduite, vêtement, l'attribut « islamique » sera accolé à tous les domaines de l'agir humain. Qutb finit par taxer cette pensée libre de « déviation » par rapport à la conception islamique. Il profite de cette critique pour montrer que sa propre démarche procède du dogme (*'aqîda*) et non pas de la philosophie, qu'il considère comme une discipline inutile qui n'a jamais fait avancer l'humanité (p. 12). C'est de cette critique que va émerger la lecture de l'islam qu'il faudrait proposer à la fois aux musulmans et aux Occidentaux. Cet islam doit être fondé sur un retour aux dogmes, à la période fondatrice, exempte de tous les mélanges et influences que l'islam a subis le long de son histoire.

Le premier élément de cette triade est le postulat selon lequel nous vivons dans une ère de paganisme (*jâhiliyya*), et c'est de là que va découler une lecture de l'histoire de l'islam qui est à vrai dire très simpliste mais dangereuse en même temps. Les textes des deux auteurs vont présenter la période du début du VII^e siècle (donc de la Révélation) comme la seule période digne d'intérêt et la seule qui soit historiquement légitime. Dans ce raisonnement, les conquêtes arabes qui vont amener à l'expansion rapide de l'islam ont été le produit d'un dogme enseigné dans le texte coranique. Pour renouer avec le succès militaire et la puissance politique, il faudrait s'armer de croyances saines et se conformer à l'orthodoxie. Tout ce qui vient après cette période n'est pas véritablement l'islam mais une altération continue des enseignements purs et originels. Le besoin du retour au vrai dogme est justifié par la décadence actuelle de l'islam et de sa faiblesse politique face à l'Occident. Toute résistance à la colonisation devrait passer par l'attachement aux dogmes.

Qutb va expliquer, dans un texte intitulé *De l'histoire : idée et méthode (Fî I-târîkh, fikra wa minhâj*, p. 9), que le seul moyen de lutter contre le colonialisme est de s'accrocher à l'identité islamique. Il n'est pas le seul à avancer cette idée. Toutefois, le problème chez Qutb, et contrairement aux autres penseurs de la première moitié du XX^e siècle, c'est que nous avons une forme de délégitimation des expériences postérieures au début de l'islam, d'un côté, et la volonté, de l'autre, de désigner par islamique la vision qu'il défend lui-même de l'islam. Du coup, nous avons une forme de substitution du « je » qutbien à l'islam. « Je pense » devient synonyme de « l'islam est ».

Parallèlement se développe l'idée de la déviation historique qui est aussi une déviance morale ou une plongée dans les abysses de la décadence. Il dit dans *Khasâ'is* que la naissance de la théologie et de la philosophie a amené à « des déviations et des tendances étrangères à la conception islamique originelle » (p. 6), et aussi que « la philosophie islamique semblait être une fausse note dans la mélodie harmonieuse du dogme islamique » (p. 7). Pour lui, cet engouement pour la philosophie éprouvé par les Arabes à l'époque médiévale est semblable à la fascination exercée par les vêtements occidentaux au XX^e siècle. Nous sommes bel et bien dans le Mythe des origines, dans le fantasme de la pureté que Qutb

puise du côté de certains auteurs de l'extrême droite européenne comme le Français Alexis Carrel qui a écrit *L'homme cet inconnu* (1935, pour l'eugénisme) et qui est cité sur plusieurs pages dans deux livres de Qutb. On est aussi dans la transposition du modèle théologique de la chute dans l'histoire de l'islam. Négation de l'islam civilisation et création de l'islam ecclésial. L'autre idée est que cet islam qu'il appelle de ses vœux contient une conception globale pour la conduite de l'individu et du groupe. D'où la vision d'un islam formant un système qui constitue une alternative aux deux autres idéologies qui ont dominé le monde, à savoir le capitalisme et le communisme. Donc, la lutte anti-coloniale, la valorisation de l'identité islamique, la critique de l'ethnocentrisme européen : tous ces éléments, présents chez Qutb et chez d'autres penseurs, doivent permettre la mise en place d'une troisième voie différente du capitalisme et du communisme. Dans le capitalisme, on a développé des formes sauvages de l'exploitation de l'homme par l'homme. Dans le communisme, on a cherché à supprimer toute forme de spiritualité, on a vidé l'homme de ses idéaux, de ses sentiments religieux et par conséquent, l'islam justement, avec sa charge émotive et spirituelle, peut assumer un rôle universel. Mais le paradoxe est que tout en s'écartant de ces deux modèles, on en calque la structure. Pour Mawdûdî, l'islam est un parti international révolutionnaire, et il n'hésite pas, dans son livre *La théorie politique islamiste (Nazariyyat al-islâm al-siyâsiyya*, p. 42), à le comparer au fascisme.

Le résultat de ce postulat initial de la décadence de l'humanité est une théorie du lien entre l'individu et Dieu qui doit évacuer totalement la problématique de la domination, ou autrement dit du politique. Elle repose sur la notion de *'ubûdiyya* qui signifie la servitude de l'homme à l'égard de Dieu. Elle est censée libérer l'homme de la domination qu'il subit de la part de ses semblables. Il y a là la négation de la démarche qui a prévalu chez les auteurs classiques de l'islam et qui reposait, pour le résumer rapidement, sur l'anthropologie politique, l'étude de l'homme, de ses passions, de ses inclinations ainsi que des rationalités potentiellement enfouies en lui. Tout cela est remplacé par le lien dogmatique qui, d'après les islamistes, pourrait unir les hommes et fonder la société la plus juste. Qutb dit dans *Repères sur le chemin (Ma'âlim fî l-tarîq*, p. 26), en évoquant la situation découlant de la fondation de cette nouvelle société :

Les cœurs ne seront remplis ni de convoitise ni de haine ; les choses ne seront plus conduites par l'épée, le bâton, la peur ou la terreur ; les cœurs ne seront plus corrompus ; les âmes n'étoufferont plus comme on le voit dans les situations où tout est fondé sur des principes autres que celui de la profession de foi islamique.

Vient ensuite la *hâkimiyya* qui est la conséquence théologico-politique des deux notions précédentes. Qutb affirme à ce propos, dans *Repères sur le chemin*, p. 24-25 : « La souveraineté n'appartient qu'à Dieu, la Loi ne vient que de Dieu, et personne n'a de pouvoir sur personne. »

Dans *À l'ombre du Coran*, il dit : « Sans la souveraineté attribuée exclusivement à Dieu [*hâkimiyya*], l'homme peut être un animal ou un projet d'homme, mais il ne sera jamais homme. »

Quant à Mawdûdî, il établit le lien entre la *hâkimiyya* et la conception théocratique du pouvoir qui en découle :

Dans cet État, la souveraineté [*hâkimiyya*] appartient uniquement à Dieu au point de se confondre avec la théorie théocratique. Toutefois, l'État applique la théocratie d'une manière autre que celle qui est connue, car au lieu d'avoir une classe de clercs, de sénateurs ou autres qui auraient la particularité de représenter le vicariat de Dieu et de concentrer en leurs mains tous les pouvoirs de prendre des décisions ou de les casser – comme cela est courant dans les pouvoirs cléricaux –, nous constatons que le vicariat de Dieu selon l'État islamique appartient à tous les croyants.³

En conclusion, on voit comment se met en place une vision millénariste selon laquelle la refondation de l'islam devrait effacer la misère humaine, faire disparaître les injustices ainsi que les rapports de domination, bref, anéantir le mal sur terre et conduire à la formation d'une société d'anges, de saints ou de justes. C'est à partir de là qu'on peut établir des rapprochements avec Thomas Münzer, l'un des protagonistes de la réforme, ou les calvinistes radicaux parfaitement décrits par Michael Walzer dans *La révolution des saints*. Qutb est en quelque sorte le Thomas Münzer de l'islam. On se rapproche ainsi de la saisie du cœur de la pensée islamiste qui, comme toutes les insurrections armées fondées sur le millénarisme, se nourrit d'équivoque et d'ambiguïté : il n'y a pas d'idée précise du type de société ou d'État qu'on cherche à instaurer une fois que le bouleversement est arrivé et que l'ordre ancien est renversé. On se contente d'assimiler la destruction de l'ordre présent à l'avènement de la société de paix et de justice, à la fin de la domination de l'homme par l'homme et à la suppression des mauvaises passions (cupidité, égoïsme, exploitation, matérialisme, oppression, persécution, etc.). S'instaure, à partir de là, un nouveau type de théologie politique qui n'est pas celle de l'islam classique mais le produit du contexte décrit plus haut. Les deux concepts d'idéologie et d'utopie vont nous aider à mieux expliquer l'opposition entre ce courant et l'opposition à la modernité intellectuelle et politique.

Pourquoi l'islamisme est-il foncièrement anti-moderne ?

Pour aborder cette dernière partie, je voudrais partir d'une recherche importante menée par Paul Ricœur sur la corrélation entre deux concepts habituellement abordés séparément, ceux d'idéologie et d'utopie. En s'appuyant sur Karl Manheim qui était le premier à faire ce rapprochement dans lequel d'ailleurs il s'appuie sur la biographie et l'action de Thomas Münzer, Ricœur montre comment les deux concepts fonctionnent de manière inversée tout en se prolongeant

³ A. al-Mawdûdî, *Al-Khilâfa wa l-mulk (Le califat et le pouvoir politique)*, traduit de l'ourdou par A. Idris, Koweït, Dâr al-Qalâm, 1978, p. 33-34.

l'un dans l'autre. En ce qui concerne l'idéologie, il repère trois fonctions que sont la mystification, la justification et l'intégration.

L'idéologie se présente d'abord comme un processus de distorsion et de dissimulation des réalités. Dans l'islamisme, on peut repérer cette inversion dans la lecture de l'histoire de l'islam qui fait de tous les musulmans ayant vécu après la Discorde les adeptes d'une religion déviée et les considère comme des individus qui étaient dans l'hétérodoxie parce qu'ils ont développé la théologie, la science ou la philosophie en profitant de l'héritage des Anciens et en s'ouvrant aux autres cultures religieuses. On peut également repérer cette mystification dans la présentation de l'islam en tant que modèle holiste opposé à toute forme de désintri-cation entre les domaines de l'agir humain, alors que très tôt on a assisté à l'émergence d'expériences séculières qui montrent clairement le retrait du théo-logique après la phase de la fondation, et l'éclosion assumée de savoirs auto-nomes. On fait de l'amalgame et du modèle fusionnel la marque de l'islam alors que c'est faux. Premier niveau d'idéologie falsificatrice.

La deuxième fonction, celle de la justification, permet de légitimer une domi-nation ou un pouvoir. Là encore, nous constatons le caractère idéologique de l'islamisme qui justifie, de manière inédite dans l'histoire religieuse de l'islam, des formes de direction spirituelle (avec les Frères musulmans, ou *wilâyat al-faqîh* en Iran). On constate aussi chez eux la volonté de justifier leur mission par le recours à l'idée que leur rôle politique se limite à l'application des commandements de Dieu, ce qui rend leur action compatible avec le gouvernement exclusif de Dieu (*hâkimiyya*).

Enfin, l'idéologie permet de se donner de soi-même une image stable et per-manente face aux agressions de la colonisation. La fonction intégratrice assure la cohésion sociale autour d'une mémoire collective, d'un imaginaire politique atta-ché à l'islam des origines. Elle aide à résister aux assauts dirigés contre une mé-moire brisée ou de panser les blessures infligées à l'identité par les multiples attaques qu'elle a subies. Cette fonction, qui est la seule qui soit positive d'après Ricœur, renforce l'identité d'un groupe et lui donne une image stable de lui-même. Actuellement, cette vision de soi-même passe par l'islamisme, d'où les accusations adressées à ses adversaires en tant que suppôts de l'Occident ou imi-tateurs de ses modèles séculiers.

P. Ricœur constate la présence, dans l'utopie, de trois fonctions, mais dans le sens inverse de celui de l'idéologie : « Si l'idéologie préserve et conserve la réalité, l'utopie la met essentiellement en question. L'utopie, en ce sens, est l'expression de toutes les potentialités d'un groupe qui se trouvent refoulées par l'ordre existant. »⁴ Cette fonction est présente dans la conception de la formation du groupe d'islamistes censé être porteur du vrai islam : il faut sortir de la famille, vivre en dehors de la société en attendant de grossir les rangs du groupe qui se présente

⁴ P. Ricœur, « Idéologie et utopie », dans *Du texte à l'action*, Paris, Seuil, 1986, p. 427.

comme l'artisan du changement. Du moment qu'on se focalise sur l'identité, on a besoin de se projeter dans une communauté imaginaire, la *Umma*. C'est un peu le quotidien des gens : vivre dans l'imaginaire de la fondation relayé par les médias. L'utopie montre qu'il y a un malaise social et identitaire, et c'est ce qui explique la séduction exercée sur les jeunes qui renoncent à faire une allégeance classique à un État pour se projeter dans cet ailleurs virtuel.

La deuxième fonction de l'utopie, après la déstabilisation du réel, est celle de la remise en question de la manière d'exercer le pouvoir délégitimé. On cherche « à faire descendre le royaume de Dieu des cieux sur terre, de la fin de l'histoire au milieu de l'histoire »⁵, à supprimer les rapports de domination, à ne plus avoir affaire au problème du mal. Le paradoxe de cette fonction critique radicale du pouvoir est qu'elle produit les pires tyrannies. D'où le troisième niveau dans lequel la volonté de faire correspondre l'horizon d'attente avec le champ de l'expérience historique finit, dans le cas de l'islamisme, par produire une nouvelle conception de la guerre et de la paix dans laquelle se mêlent l'humanisme et la terreur, et où l'on promet un avenir meilleur pour l'humanité tout en passant par le crime commis au nom de la religion. On aboutit à l'idée de la nécessité de traverser cette période d'attente, quitte à gérer un moment de chaos, voire à le provoquer afin de faire advenir l'État dit islamique. C'est ce qui a été théorisé dans l'islamisme radical après le 11 Septembre.

Je vais maintenant aborder les arguments relatifs à l'opposition entre la modernité et l'islamisme à partir de l'exploration d'un moment important dans l'histoire de la pensée humaine qui est les Lumières. Je m'appuie sur le petit texte d'Emmanuel Kant, *Qu'est-ce que les Lumières ?*, dont on peut retenir à la suite de Michel Foucault, qui en fait un beau commentaire, que la modernité doit d'un côté être critique, et de l'autre créer une ontologie de l'actualité qui amène les hommes à se focaliser sur leur présent sans chercher un refuge dans les mythes fondateurs ou une projection dans des époques révolues. Contrairement à cette attitude, l'islamisme part de l'idée de la faillibilité de l'homme, idée qui est présente dans plusieurs conceptions religieuses et finit par minorer la raison humaine comme nous l'avons vu plus haut, et à lui substituer le principe de l'exécution mécanique des commandements divins. Dans le texte de Kant, il y a une opposition entre la culture des Lumières qui est fondée sur l'usage autonome de la raison, et la culture opposée aux Lumières qui s'appuie sur l'exécution des préceptes formulés par des gens qui cherchent à dicter aux autres la conduite à suivre :

Les Lumières c'est la sortie de l'homme hors de l'état de tutelle dont il est lui-même responsable. [...] Les préceptes et les formules, ces instruments mécaniques d'un usage raisonnable ou plutôt d'un mauvais usage de ses dons naturels, sont les entraves d'un état de tutelle permanent.⁶

⁵ *Ibid.*, p. 429.

⁶ E. Kant, *Qu'est-ce que les Lumières ?*, Paris, Flammarion, p. 43-44.

Quant au principe des anti-Lumières, il est inspiré, entre autres, du modèle militaire de la réception des ordres et de l'exécution : « Ne raisonnez pas mais exécutez. » C'est ce principe qui parcourt les travaux des islamistes à partir de la délégitimation de la raison en tant que fondement des normes.

Conclusion

L'objectif des développements précédents n'était pas de construire de toutes pièces une antinomie entre l'idéologie islamiste et la modernité, mais de montrer que les textes fondateurs de cette idéologie ainsi que son développement ultérieur jusqu'à nos jours contiennent, de fait, une récusation des avancées considérables que les hommes ont réalisées en matière de droit, de morale ou de politique depuis le xvii^e siècle. Les textes montrent clairement que cette pensée qu'on appelle l'islam politique, mais qui est pour moi l'islam impolitique, cette pensée est fondée sur des vices de raisonnement, de mauvaises lectures de l'histoire de l'islam, des torsions infligées à ses textes sacrés, de faux postulats, des raccourcis et des simplifications extrêmes. Comment expliquer alors son succès ? À mon avis, il y a deux facteurs majeurs qui sont d'ordre politique et géopolitique. Le premier facteur renvoie à la faillite des États installés, à leur incapacité, depuis plusieurs décennies, à rendre les individus capables de prendre part aux affaires communes et à leur permettre d'éprouver leur existence autrement que sur le mode de la stagnation sociale et politique. La culture de l'autoritarisme politique a fait de l'État la sphère où s'expriment les rapports de force arbitraires, les passions de l'individualisme égoïste et mauvais ; elle en a fait un univers où les seules rationalités développées sont celles des petites ruses vouées à satisfaire les cupidités vénales d'une poignée d'incompétents qui font de l'État leur chose. Le deuxième facteur qu'il faut prendre très au sérieux est le destin géopolitique de la région du Moyen-Orient qui en a fait l'une des zones les plus sensibles au monde et le théâtre de l'expression des ambitions hégémoniques. Ce facteur participe au maintien des conflits dans la région, perpétue le vécu injuste et le déni de reconnaissance, décrédibilise les institutions étatiques ou internationales, comme on le voit avec le problème palestinien depuis 1948 ou l'invasion de l'Irak depuis 2003. Cet aspect donne aux populations de la région l'impression qu'elles subissent les conquêtes, la domination et la guerre depuis la campagne de Napoléon en Égypte en 1798. Ces facteurs peuvent expliquer le succès de l'islamisme auprès des couches populaires, la séduction qu'il exerce sur certains acteurs politiques ou sur l'élite savante. Mais il faut dire que ce succès reste tributaire de la fonction idéologique de la préservation de l'identité et de la vision utopique d'un avenir meilleur. Pour moi, les solutions proposées par l'islamisme engagent dans une voie de l'intensification de la crise et non de sa résolution.

En effet, si l'on prend la modernité en tant que cadre historique lié à la naissance de l'État moderne après les guerres de religion en Europe, on constate que l'islamisme est anti-moderne ou anté-moderne parce qu'il nous ramène à des

problématiques que la modernité a essayé de dépasser depuis trois siècles. Ces problématiques tournent autour de l'acceptation ou du rejet de l'autre religieux, de la tolérance et l'intolérance, du fanatisme et des conditions du vivre ensemble, et surtout du statut de la religion au sein de la cité. Pour l'instant, l'islamisme nous replonge dans cette quête de neutralisation des effets délétères de la théologie qui a hanté des penseurs comme Hobbes, Rousseau ou Voltaire. Je pense que l'islam en tant que civilisation a réalisé des conquêtes indéniables en la matière à l'époque médiévale, car il y a eu une véritable réflexion sur la religion chez des philosophes comme Al-Farâbî et Ibn Ruchd (Averroès) ou des juristes comme Al-Mâwardî. Ces penseurs étaient véritablement dans des postures modernes (et là je prends la modernité dans un sens non pas historique en tant que produit de l'Occident, mais ontologique en tant qu'attitude à l'égard du présent, rapport à soi et à autrui, et négociation du lien entre le particulier et l'universel. Seule la réactivation de ces dynamiques intellectuelles pourrait conduire à une sortie du despotisme théologique qui tyrannise à l'heure actuelle les individus et les groupes dans le monde musulman.

Le programme des conférences

Réfléchir après Charlie

La réaction massive en faveur de valeurs républicaines qui ne soient pas nationalistes a été une belle réponse aux terroristes et au racisme antisémite et anti-arabe mais nous savons bien que les ennemis de la république ne sont pas défaits pour autant. **Nous savons aussi que nous devons, en tant qu'enseignants-chercheurs ou chercheurs en sciences humaines et sociales, chercher à comprendre ce qui nous a conduits à ce 7 janvier 2015 et ce, pour mieux résister à de réelles tendances centrifuges dans notre société.** Il nous a semblé nécessaire de prendre le temps de mener une réflexion sur les questions que pose cette situation inouïe et de partager nos analyses qui seront complexes mais qui seront exposées avec clarté et simplicité, en s'appuyant sur les méthodes des sciences humaines et sociales : historicisation, études de terrain, approches comparées, sens critique, philologie.

L'Université de Lyon (avec l'aide du laboratoire Triangle) a donc pris l'initiative d'un cycle de conférences et d'un petit journal en ligne, *Réfléchir après Charlie*.

Les conférences se déroulent le mercredi de 18h à 20h dans l'amphithéâtre de l'Université de Lyon (sauf la séance du 29 avril qui se déroulera à l'amphithéâtre Descartes de l'École normale supérieure de Lyon)

- 1. 18 mars : Philippe Corcuff** (Sciences Po-Lyon)
« De l'expérience de chroniqueur à *Charlie Hebdo* à la tragédie et après »
- 2. 1^{er} avril : Daniel Frandji** (ENS de Lyon-IFÉ)
« L'école juste ou l'horizon des droits pédagogiques ? »
- 3. 29 avril : Makram Abbès** (ENS de Lyon)
« La pensée islamiste comme illustration de l'anti-modernité »
- 4. 6 mai : Jean Kempf** (Université Lumière-Lyon 2) **et Vincent Michelot** (Sciences Po-Lyon)
« Libertés de culte et d'expression en perspective transatlantique »
- 5. 20 mai : Valérie Sala Pala** (Université Jean Monnet de Saint-Etienne)
« Quand les politiques publiques produisent des catégories, des discriminations et de la ségrégation ethniques »
- 6. 3 juin : Emmanuel Taïeb** (Sciences Po-Lyon)
« Théories du complot »