

Jean-Paul Charnay

**Regards sur l'islam,  
Freud, Marx, Ibn Khaldun**

**L'Herne**

## **Essais et philosophie**

- Alexander Baumgarten, *AEsthetica*.  
Franz Brentano, *La Pluralité des Sens de l'Etre chez Aristote*.  
Jean-Louis Chrétien, *La Vérité en souffrance*.  
Emil Cioran, *Des larmes et des Saints*.  
Emil Cioran, *Sur les Cimes du désespoir*.  
Emil Cioran, *Le Crépuscule des pensées*.  
Emil Cioran, *Jadis et Naguère* (entretiens avec E. Sora).  
Friedrich Nietzsche, *Le Service divin des Grecs*.  
Félix Ravaisson, *L'Art et les mystères grecs*.  
Friedrich Wilhelm von Schelling, *Clara*.  
Friedrich Wilhelm von Schelling, *Bruno*.  
Shaftesbury, *Soliloque ou Conseil à un auteur*.  
Jean Taminiaux, *L'Extase et l'Horizon*.

## **Du même auteur**

- Société militaire et suffrage politique en France depuis 1789*. S.E.V.P.N., 1964.  
*Le suffrage politique en France. Elections parlementaires, élection présidentielle, référendum*, Paris - La Haye, Mouton, 1965.  
*La vie musulmane en Algérie d'après la jurisprudence de la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle*. Presses Universitaires de France, 1965, 2<sup>e</sup> éd. 1991.  
*Islamic Culture and Socio-economic Change*. Leiden, Brill, 1971, 2<sup>e</sup> éd., 1981.  
*Essai général de stratégie*. Champ Libre, 1973.  
*Sociologie religieuse de l'islam*. Paris, Sindbad, 1978 ; 2<sup>e</sup> éd., Hachette, 1995.  
*Les Contre-Orients ou Comment penser l'Autre selon Soi*. Sindbad, 1980.  
*Technique et géosociologie. La guerre du Rif. Le nucléaire en Orient*. Paris, Anthropos-Economica, 1984.  
*Principes de stratégie arabe*. Paris, l'Herne, 1984.  
*L'islam et la guerre. De la guerre juste à la révolution sainte*. Fayard, 1986.  
*Métastratégie. Systèmes, formes et principes de la guerre féodale à la dissuasion nucléaire*. Paris, Economica, 1990.  
*Critique de la stratégie*, Paris, l'Herne, 1990.  
*Stratégie générative. De l'anthropologie à la géopolitique*. Paris, Presses Universitaires de France, 1992.  
*Traumatismes musulmans. Entre châria et géopolitique. I*. Paris, Afkar, 1993.  
*Lettre désolée à un ami arabe*. Paris, Maisonneuve et Larose, 1994.  
*La stratégie*. Paris, Presses Universitaires de France, Que Sais-je, 1995.  
*Frustrations arabes. Entre Thawra et géosociologie. II* Al-bouraq, 1997.  
*La Châria et l'Occident*. Paris, l'Herne, 2001.  
*Classiques de la stratégie de et sous la direction de Jean-Paul Charnay*  
Vol. I Guibert : *Stratégiques*, Paris, éd. de l'Herne, 1977.  
Vol. II Sokolovsky : *Stratégie militaire*, Paris, éd. de l'Herne, 1984.  
Vol. III Charnay : *Principes de stratégie arabe*, Paris, éd. de l'Herne, 1984.  
Vol. IV Carnot : *Révolution et mathématique*. Paris, éd. de l'Herne, T. 1-2, 1984-85.

## **À paraître aux Éditions de l'Herne**

*Contradictions stratégiques*  
*Frédéric II*

*Tous droits de traduction, de reproduction  
et d'adaptation réservés pour tous pays.*

© Éditions de l'Herne, 2003  
22, rue Mazarine  
75006 Paris.

## **Sommaire**

<b>AVANT-PROPOS.....</b>	<b>9</b>
<b>LES DIALECTIQUES MAGHRÉBINES D'IBN KHALDUN .....</b>	<b>13</b>
<b>    Une vie heurtée dans un Maghreb perturbé ...</b>	<b>17</b>
- L'ambition d'un jeune loup.....	20
- Les <i>Hijra-s</i> d'un exilé.....	23
- Le désenchantement d'un cadi .....	25
<b>    Les utopies prékhalduniennes de la cité.....</b>	<b>29</b>
- La Cité idéale d'Al-Farabi .....	29
- La psychologie sociale de Ghazali .....	33
- La société inégalitaire d'Averroës .....	38
- La solitude de l' <i>homo islamicus</i> selon Ibn Tofayl .....	42
<b>    Le réalisme khaldunien.....</b>	<b>47</b>
- Le substrat anthropologique et écologique .....	48
- La chrématistique.....	53
- L'accumulation primitive du capital .....	56
- Rente foncière et profit commercial .....	64
- Géoéconomie marchande.....	71
<b>    La théorisation khaldunienne .....</b>	<b>81</b>
- La distorsion : l'éthique et le commerce .....	81
- La dynamique : réinterprétation religieuse et cohésion sociale .....	85

- L'institutionnalisation : forme du pouvoir et civilisation urbaine .....	90
- Le représentation du monde : choc de cultures et systèmes de causalité .....	95
<b>L'hijra de l'œuvre khadunienne .....</b>	<b>105</b>
 <b>LA VISION MARXISTE DES GÉOPOLITIQUES ORIENTALES.....</b> 117	
<b>Distorsions conceptuelles .....</b>	<b>125</b>
- Congruence des corpus .....	128
- Causalités classiques et lois scientifiques.....	134
- Norme révélée et déprérissement du droit .....	138
- Matérialisme dialectique et devenir historique .....	143
- Forces productives et sentiment religieux .....	149
<b>Expansions stratégiques .....</b>	<b>161</b>
- Paradoxes géorévolutionnaires .....	161
- Prospective de la décolonisation .....	167
- Passage au socialisme en Asie Centrale .....	177
- Interrogations sur les voies non capitalistes des régimes progressistes .....	189

<b>LE DÉVOILEMENT FREUDIEN DES ANXIÉTÉS MUSULMANES .....</b>	<b>209</b>
- Aspérités méthodologiques.....	212
- Réticences psychologiques .....	221
 <b>Le complexe d'Œdipe.....</b>	<b>227</b>
- Les couples de la genèse arabo-musulmane .....	227
- Meurtre du père ou meurtre du fils .....	238
- À la recherche du père .....	244
- À l'ombre de la mère .....	249
- Des ordres familiaux au Dieu transcendant.....	261
- Vers le complexe d'Œdipe ? .....	268
 <b>La phobie de l'impur.....</b>	<b>277</b>
- Les souillures existentielles.....	279
- L'anxiété : face à Dieu, selon la Loi .....	285
- Les châtiments compensatoires.....	292
- Les blessures purificatrices .....	300
- L'amour désacralisant ? .....	307
 <b>CONCLUSION .....</b>	<b>317</b>

L'œuvre d'Ibn Khaldun qui ambitionnait d'élaborer un véritable enseignement social et politique aux Arabes. Mais de la philosophie de l'islam, quelle perspective envers cette volonté de modernité, cette exigence politique, cette envie d'une réécriture de l'identité historique dans sa description des phénomènes humains. Il était une réalité très demandée, cette idéologie dépassant tout



## Avant-propos

Peut-on éclairer une civilisation par des philosophies issues d'une autre civilisation ? Les modes d'analyse sont transférables à condition qu'ils soient appliqués selon des questionnements pertinents dans la civilisation questionnée. C'est-à-dire qu'ils soient décentrés de leur civilisation originaire.

Mais une philosophie – une conception de l'existence – constitue un tout qui la fait résister à ce décentrement et, au contraire, la transforme en idéologie à l'aune de laquelle seront non proposées des explications mais portés des jugements de valeur, sur la civilisation examinée.

Ce transfert d'une philosophie en une idéologie s'est produit trois fois après les indépendances. Les intelligentsias arabes, les intellectuels progressistes occidentaux ont voulu dépasser les vieilles méthodes – les vieilles visions – de l'orientalisme. Elles se sont saisies de trois monuments pour expliquer le destin arabo-musulman :

- l'œuvre d'Ibn Khaldun qui semblait redonner dignité intellectuelle aux Arabes. Maître de la philosophie de l'histoire, ancêtre prestigieux antérieur aux auteurs occidentaux en matière de sociologie, anthropologie politique, promoteur d'une manière de matérialisme historique dans sa description des phénomènes humains, il était non oublié mais demeuré sans réelle descendance

## *Regards sur l'islam*

dans la pensée arabo-musulmane. Il était récupéré comme illustration de la flexibilité et du sens prospectif du devenir arabe ;

- le marxisme instrumentalisé dans la lutte contre l'impérialisme et le colonialisme. Son utilisation politique était accentuée lors de la Guerre froide et de la puissance de l'URSS. Il autorisait à l'encontre de l'Occident la dénonciation du néo-colonialisme économique et culturel des gouvernements arabes soumis aux puissances capitalistes. Mais athée, trop contraire à la foi religieuse, il devait être utilisé à titre opératoire : prestige de la notion de révolution, espoir de développement rapide, affirmation de solidarité des socialismes arabes et musulmans. Il semblait coïncider avec la mutation alors observée dans les sociétés arabes : apparition de nouvelles classes sociales entre la bourgeoisie citadine et la paysannerie, industrialisation, exode rural et prolétariat urbain, condamnation des « féodalismes » locaux... Les analyses semblaient conforter les choix idéologiques les précédant ;

- la psychanalyse. Moins répandue dans les pays arabes, autant vilipendée que le marxisme philosophique par les milieux religieux, et parfois dénoncée comme marque de l'érotisme occidental décadent, elle fut cultivée par quelques esprits libres. Elle peut aussi être mise en relation avec les mutations sociales des sociétés arabes : émergence d'une bourgeoisie d'affaires et d'entreprises branchée sur l'extérieur, néo-bourgeoisie étatique à mode de vie occidentalisé cherchant à compenser son désir de jouissance et son bien-mal-être dans une société dont les valeurs (les comportements et les énoncés traditionnels) étaient sinon réfutés au moins décalés. Phénomène

## Avant-propos

homothétique à celui ressenti par la bourgeoisie occidentale à l'époque de la première révolution industrielle, et dont Freud avait tenté de dévoiler et adoucir les pulsions et les inhibitions.

Mais de telles transpositions sont-elles pertinentes ? Ibn Khaldun a été réinterprété par des Occidentaux et des Arabes occidentalisés. En quelle mesure l'ont-ils gauchi ? Aucun des grands classiques du marxisme et de la psychanalyse n'ont eu une connaissance appréciable de l'islam (ni d'ailleurs aucun des philosophes de l'Occident), et bien peu parmi leurs épigones. Est-on fondé à rassembler les quelques passages qu'ils ont consacrés à la civilisation arabo-musulmane et à les extrapoler ? Et à se saisir de leurs théories générales pour expliquer le fonctionnement et les mouvements de cette civilisation ? En éclaireraient-elles le devenir ?

- le khaldunisme se veut restitution de la réalité antérieure pour rendre compte du présent : un système d'explication ;
- le marxisme se veut dialectique historique projetant dans le futur : un instrument d'analyse ;
- le freudisme se veut dévoilement des traumatismes originaires pour adoucir l'avenir : un mode de perception.

Peut-on leur reconnaître une valeur heuristique immédiate ? Ce que beaucoup ont fait en plaquant mécaniquement ces théories sur le réalité arabo-musulmane. Ce qui est contestable dans la mesure où ces philosophies se voulant prospectives et ces thérapies se voulant salvatrices subissent, sinon le refoulement, au moins le déclassement de leur vertu explicatrice, et de leurs fondements méthodologiques.

## **Regards sur l'islam**

Elles demeurent cependant en tant que moments historiques et massifs idéologiques.

Il est donc légitime de s'en servir comme de prismes pour dissocier la vie de la civilisation musulmane et de la cité arabe. Soit :

- la dialectique khaldunienne du commerce maghrébin : un système d'explication ;
- la vision marxiste des géopolitiques orientales : un instrument d'analyse ;
- le dévoilement freudien des anxiétés musulmanes : un mode de perception.

Il s'agit donc ici non d'une revue critique des auteurs ayant tenté de telles analyses, non d'une « explication » khaldunienne, marxiste ou freudienne, mais d'un regard porté sur, à travers, les sociétés musulmanes au nom de ces trois idéologies : le khaldunisme, le marxisme, le freudisme.

## Les dialectiques maghrébines d'Ibn Khaldun

Plusieurs auteurs ont étudié les dialectiques maghrébines, mais peu d'entre eux ont fait l'analyse approfondie et détaillée de leur fonction et de leur développement historique. C'est ce que Ibn Khaldun, philosophe, historien et penseur social, a fait dans son ouvrage le *Kitab al-Hadher*.

### Les dialectiques maghrébines d'Ibn Khaldun (Un système d'explication)

Il existe plusieurs types de dialectiques qui sont des dialectiques de la nature, de l'ordre social et politique, de l'ordre religieux et culturel, de l'ordre militaire et politique, de l'ordre économique, éducatif, intellectuel... et toutes ces dialectiques peuvent être progressées au niveau de l'ordre social et politique, mais elles doivent être vérifiées et évaluées dans l'ordre social, économique, éducatif, intellectuel... Les dialectiques maghrébines sont fondamentalement liées à un concept fondamental de leur civilisation et qui est à l'origine une culture prévalente et dominante.

## **Les dialectiques maghrébines d'Ibn Khaldun**

Dans leur riche héritage théologico-juridique, mystique et philosophique, les Arabes contemporains, ceux des guerres de décolonisation et du développement économique, privilégièrent Ibn Khaldun, philosophe, historien, sociologue et anthropologue, homme politique ondoyant et juge sans illusion, qui leur explique terreusement les circonstances de leur passé, les structures et la dynamique de leurs sociétés.

Un paradoxe surgissant d'ailleurs : que la seconde renaissance arabe entrant dans l'ère industrielle s'appuie sur un auteur du XIV<sup>e</sup> siècle reflétant un moment de basse tension de l'histoire arabe, et d'altération de ses structures sociales : remise en cause des cadres tribaux et dynastiques. Paradoxe apparent car, confrontés aux luttes les plus dures (libération, développement, intégrisme...) et soucieux de maintenir leurs propres sources au milieu de mutations qu'ils appellent mais dont ils craignent certaines conséquences (rééquilibrages sociaux, dépersonnalisations culturelles, transformations éthiques...) les Arabes s'attachent politiquement et conceptuellement à un penseur issu de leur civilisation et qui en a vécu une difficile période de mutation.



## **Une vie heurtée dans un Maghreb perturbé.**

Dans le Maghreb (à Tunis où naît Ibn Khaldun 732/1332-808/1406)\* les antagonismes antérieurs entre Arabes et Berbères sont partiellement résorbés par fusion ethnique et acculturation. Le dernier grand apport démographique arabe remonte au XI<sup>e</sup> siècle – avec notamment les Beni Hillal. Mais les dynasties d'origine berbère islamisées et plus ou moins arabisées alternent avec les dynasties d'origine arabe, se combattent les unes les autres, autodétruisent leurs édiles. Certes au début du XII<sup>e</sup> siècle s'est élevé un grand empire ayant réalisé l'union de toute l'aile occidentale du monde arabo-musulman : les Almohades (1147-1269). Toutefois leur déclin (Averroës en a vécu l'apogée) est irréversible : au milieu du XIII<sup>e</sup> siècle, leurs gouverneurs pour l'Ifriqiya (Tunisie) se transforment en dynastie indépendante : les Hafsidès (1228-1574) ; les Mérinides (1269-1420) les chassent du Maroc et les Abdelwadites (1235-1554) s'installent à Tlemcen. Au long de la vie d'Ibn Khaldun chacune des trois dynasties essaie en vain d'établir sa suprématie au gré des intrigues de cour, des alliances avec les nomades et de l'incertitude des batailles.

Des Hafsidès il voit le déclin : d'incessants désordres fomentés par les émirs locaux de la dynastie à Bougie, à Constantine, et les deux conquêtes mérinides de Tlemcen

(\*) Les numéros entre parenthèses renvoient à la traduction Monteil des *Muqaddima*. V. bibliographie, p. 115.

## *Regards sur l'islam*

et de Tunis en 1347 et 1357. Une certaine reprise hafside aura lieu vers 1390-1394 : mais il est déjà en Égypte. Dans l'instant, il se tourne naturellement vers les Mérinides dont l'apogée se situe bien au milieu du XIV<sup>e</sup> siècle par son extension à l'ensemble du Maghreb. Mais leur empire étant trop distendu ils ne peuvent s'y maintenir et refluent en deçà de Tlemcen où se réinstallent les Abdelwadites dont le XIII<sup>e</sup> siècle fut brillant mais qui traversent une période difficile et recherchent des énergies neuves sur les confins steppiques.

Au sud les dynasties maghrébines ne contrôlent plus les grandes routes caravanières. L'empire du Mali, qui atteint son apogée au XIV<sup>e</sup> siècle, excentre les régions aurifères du Soudan et commerce directement par le désert (Biskra...) avec l'Égypte. Pour compenser ces ressources, les Mérinides puis les Hafsidés (surtout Bejaïa) intensifient la guerre de course. Ce qui procure butins et esclaves, entraîne quelques expéditions de représailles (par exemple à Mahdia en 1390), mais ne favorise ni les échanges ni la compréhension avec l'Europe.

Au nord du Maghreb cependant la pression chrétienne est plus locale et politique que globale et militaire. Certes en Espagne, en dépit de beaux combats, le Reconquête s'accélère après la bataille de Las Navas de Tolosa (1212) ; Cordoue tombe en 1236, Jaén en 1246, Séville en 1248, Cadix en 1262. Ne reste que le royaume nasride (Grenade et Malaga), peau de chagrin ballottée entre le soutien africain et les compromissions espagnoles : le premier Nasride a aidé Ferdinand III à reprendre Séville. Traumatisés, les Andalous refluent vers le Maghreb : les ancêtres d'Ibn Khaldun sont du nombre. Mais la guerre de Cent Ans opposant la France et l'Angleterre réagit sur la

## ***Une vie heurtée dans un Maghreb perturbé***

Castille où Pierre III le Cruel (il recevra l'ambassadeur Ibn Khaldun, lui proposera d'entrer à son service) aidé par les Anglais perd dans une guerre civile son trône contre son frère soutenu par les Français (Du Guesclin). Peu après, par la bataille d'Aljubarrota (1385), le Portugal assure son indépendance à l'encontre de la Castille. La guerre de Cent Ans retarde l'échéance fatale des Nasrides de Grenade. Ils en profitent pour consacrer leurs dernières forces au plus extrême raffinement culturel et esthétique : l'Alhambra est en construction.

En fait, l'Europe, au cours de ce sinistre XIV<sup>e</sup> siècle conjuguant la guerre, la peste et la crise économique, poursuit l'une de ses grandes mutations. Elle ne théorise pas – comme l'a fait Ibn Khaldun. Mais elle agit sur elle-même, se juge et se transforme. L'interminable conflit use au profit des deux grandes monarchies la féodalité qui n'aspire plus aux croisades et forgent peu à peu les États-nations : Jeanne d'Arc naît en 1412, six ans après la mort d'Ibn Khaldun.

Ces mutations fondamentales, les Maghrébins s'en soucient peu, les perçoivent mal. Dans l'instant, si pas à longue échéance, les grands bénéficiaires de la guerre de Cent Ans sont les cités marchandes italiennes dont les banquiers la financent et dont la paysannerie libre accroît les capacités productives.

Les véritables rapports entre chrétienté et islam n'ont pas lieu (hors le localisme espagnol) dans le bassin occidental de la Méditerranée, mais dans le bassin oriental entre ces cités et l'Égypte mamluk. De tels liens avaient déjà été noués par les vainqueurs de la Contre-croisade, les Ayyubides (1171-1218). L'invasion mongole de Gengis Khan (fin du XIII<sup>e</sup> siècle) les avait distendus mais au début

du XIV<sup>e</sup> siècle sa menace est écartée. De grands souverains ont conscience des virtualités géocommerciales du Machreq (Proche-Orient) et établissent des rapports économiques réguliers avec les Vénitiens, les Pisans, les Génois, les Marseillais, les Catalans (en dépit des interdictions de la papauté : mais de 1378 à 1417 le Grand Schisme d'Occident oppose papes et antipapes), et avec les Indes dans les ports de la mer Rouge par les flottes des négociants arabes. L'afflux monétaire métallique, la continuité bureaucratique et la valeur militaire mamluks font de l'Égypte-Palestine en dépit des périodes de rivalités et de meurtres entre sultans et hauts dignitaires (en 1341-1347 notamment, et en 1382 lors du remplacement des mamluks turcs babrites, héréditaires, par les mamluks tcherkesses burgites, électifs), l'État arabe dominant du XIV<sup>e</sup> siècle.

Malheureusement, après 1390, la situation se détériore : la crise monétaire et économique exalte les remous politiques avivés par le système électif des mamluks burgites. Dès 1387, on signale les mouvements des armées mongoles de Tamerlan dans l'Est lointain. Perturbant les courants commerciaux, elles ravagent Baghdad en 1401, atteignent Damas en 1403. Elles refluent certes, mais la puissance mamluk demeure ébranlée.

#### *L'ambition d'un jeune loup*

Ibn Khaldun, intelligence aiguë mais théorique, s'était lancé avec passion dans l'action politique et s'étant heurté aux blocages sociaux en a recherché les causes. Lui-même a pris l'entièbre mesure du monde arabo-musulman. Sa lignée paternelle était originaire de son extrême orient : l'Hadramaout sur le Golfe d'Oman. Peut-

## ***Une vie heurtée dans un Maghreb perturbé***

être cette ascendance arabe dont il était fier à connu quelques éléments berbères ou espagnols. Sa famille était parvenue à son extrême occident : Séville, puis avait reflué sur son centre : Tunis. Il est donc parti de ce centre vers l'ouest à la recherche du savoir et du pouvoir dans la Fez mérinide. Il a souhaité un poste de premier ministre chez un prince hafside à Bejaïa. Technocrate, bureaucrate ambitieux ne parvenant pas à se « placer », il doit accepter des mission spéciales en tribu, y observe la vie bédouine dans ses perpétuelles alternances d'alliances et de conflits mais sa realpolitik personnelle ne lui assure pas la haute fonction espérée. Aussi, faisant retraite, il se transforme en savant écouté, honoré même. Il rédige son œuvre entre 1374 et 1382. Son diagnostic est pessimiste : le Maghreb est crispé sur lui-même, entravé par l'opposition de ses innombrables tribus et ligues annulant réciproquement leurs forces de cohésion (*açabiya*). Il émigre (1382) pour l'Égypte où, note-t-il, l'esprit tribal n'existant plus du fait de la destruction des tribus et de l'importance des villes, le pouvoir peut faire régner l'ordre.

Il a vu les frontières arabes démantelées, Séville soumise aux Castillans mais où parlent encore les monuments vestiges de ses ancêtres, et Damas près d'être ravagée par les Mongols. Il se retrouve intellectuellement et spirituellement sur les confins de la steppe algérienne (Biskra, Tawghzut, près de Frenda où il met en forme ses travaux), ou du désert (le Fayyum en Égypte où il fait retraite spirituelle). Ainsi après sa jeunesse tunisoise, il a surtout vécu aux deux ailes africaines du monde arabe : Fès-Tlemcen d'abord, Le Caire ensuite où il meurt (1406). Lors du siège de Damas en 1403, après une entrevue qui a fasciné l'imagination des historiographes arabes, Tamerlan

autorise Ibn Khaldun et quelques hauts fonctionnaires à regagner l'Égypte. Trop âgé, ambitieux désenchanté, il refuse d'entrer au service du conquérant. Non sans avatars, il exerce au Caire la fonction de cadi (juge) : régler, adoucir les rapports des hommes, mettre un peu de paix entre eux, lui était devenu aussi important que les gouverner. Étrange, mais beau transfert, tout à l'honneur de l'homme, de la volonté de puissance à l'affirmation de la justice par la réflexion du savant.

Quelques comparaisons permettront de cerner sa spécificité et son envergure :

- comme Averroës exilé au Maroc par les Almohades, il double sa réflexion scientifique par une charge de cadi, c'est-à-dire par l'application rigoureuse et concrète de la Loi : tous deux furent bons juristes promoteurs d'une « sociologie de l'ordre ».

- comme Machiavel il ne parvient pas à dépasser le niveau des intrigues et des missions plus ou moins secrètes. Comme lui espérant trouver en César Borgia l'unificateur de l'Italie, il était à la recherche d'un prince restaurateur de l'unité du Maghreb, prince dont il aurait été le conseiller. Comme lui il a théorisé la pratique de cette haute politique qu'il n'a pas su maîtriser.

- comme Ghazali déçu dans ses ambitions par les Seldjukides, c'est sa non-réussite qui l'incite à se retirer de la vie active.

Il est symptomatique de constater que les deux plus hauts chefs-d'œuvre de la pensée arabo-musulmane – supérieurs par leur valeur humaine universelle aux écrits des théologiens-juristes et à ceux des philosophes – soient issus de deux grandes désillusions politiques et des retraites qu'elles ont engendrées : l'*Ihya ulum ed-din* (« la vivification

## ***Une vie heurtée dans un Maghreb perturbé***

des sciences de la foi ») de Ghazali et les *Muqqadima* (« Prolégomènes » à l'histoire universelle) d'Ibn Khaldun.

Mais sa vie a été beaucoup plus heurtée que celles du soufi, du secrétaire florentin ou du Grand Commentateur.

### *Les hijra-s d'un exilé*

Ibn Khaldun a-t-il été en perpétuelle fuite devant son destin ? Sa vie s'ordonne en des hégires, des émigrations successives, constituant des cycles répétitifs :

- géographiquement, il a parcouru l'ampleur du monde arabe de Grenade encore musulmane et Séville perdue, à la Mecque, en partant de son centre, Tunis, qui avait été brillante sous les Aghlabides (IX<sup>e</sup> s.) ;

- diplomatiquement, il fut agent du pouvoir dans les tribus des hauts plateaux algériens (Biskra). Sous les murs de Damas assiégée il déclina l'offre du grand conquérant Tamerlan ;

- philosophiquement, il s'appuie sur l'histoire universelle mais en définitive, décrit l'anthropologie d'un Maghreb se fermant sur lui-même où les grandes villes changent de main ;

- éthiquement, il rêve d'un poste de premier ministre mais termine sa vie comme cadi malékite au Caire en grande dispute avec son principal compétiteur, un dénommé Al Boustani.

En fait, sous l'ampleur spatiale, politique et intellectuelle de ces *hijra-s*, se reproduisent les mêmes cycles répétitifs dans ses essais de conquête du pouvoir :

- en tactique, son ambition est d'abord bien accueillie par le prince auquel il se présente. Mais les intrigues et les jalouxies brisent son ascension, l'obligent à chercher une autre cour ;

- en stratégie, persuadé de sa supériorité intellectuelle, le dégoût l'envahit et il lâche prise par dédain de ses concurrents ;

- sociologiquement, membre de la strate sapientiale et possédante « bourgeoise », il analyse son appauvrissement corrélatif au déclin des dynasties et de la civilisation, et devient conscient de sa dépendance envers le pouvoir : faveur et gratification. Il en éprouve amertume ;

- en littérature, il correspond jusqu'à sa mort au Caire avec les poètes grenadins ou fassis. Mais il ne semble pas avoir apprécié les deux seuls autres grands esprits du XIV<sup>e</sup> s. musulman : Ibn Batuta le voyageur, merveilleux et précis reporter-« photographe », et le poète persan Hafiz qui dans sa bien-aimée Chiraz cultive un ésotérisme capiteux ;

- en histoire, son existence s'écoule au creux des empires : l'abbasside, l'almobade, le seldjukide ont disparu ; le timouride est trop lointain ; l'ottoman, le safavide sont en cours d'affermissement ;

- « patriote » arabo-musulman, il doit assumer les catastrophes arabes du XIII<sup>e</sup> s. : le rapetissement de la brillance andalouse devant la Reconquête espagnole ; la disparition de la gloire abbasside devant la première invasion mongole ; la montée des dynasties non arabes de la Contre-croisade kurde des Ayyoubides et des Nurides, puis les mamluks soldats-esclaves-sultans qui régénèrent l'Égypte – jusqu'à la conquête ottomane des XV<sup>e</sup>-XVI<sup>e</sup> s. sur l'ensemble du monde arabe – sauf le Maroc ;

- affectivement, il subit de douloureux deuils : décès de son père lors de la peste de 747/1348 ; mort de l'émir hafside de Béjaïa Abu Abd Allah Mohammed qui l'avait nommé ministre (767-1366) ; assassinat de son frère cadet Abu Zekeriya Yahia par le fils du prince abdelwadite qu'il

## ***Une vie heurtée dans un Maghreb perturbé***

servait (780/1385) ; naufrage de sa famille qui le rejoignait au Caire par mer (787-1385). *L'Autobiographie* se borne à noter ces disparitions avec discrétion. Mais il effectue le pèlerinage à La Mecque. *L'Autobiographie* s'interrompt en 797/1394.

Vie et désillusion contre lesquelles Ibn Khaldun a demandé deux fois compensation à de longues retraites :

- première retraite dans la force de l'âge à 42 ans, au « partage de midi » : il entre en recherche à Tawghzut près de Frenda (hauts plateaux algériens de 776/1374 à 1382. À partir de son travail d'historien, il théorise ses prolégomènes à l'histoire universelle ;

- seconde retraite aux approches de la vieillesse, après sa première nomination de cadi malékite au Caire par le sultan mamluk Barkouk (1386). Après la disparition en mer de sa famille et le pèlerinage de La Mecque, il se retire au Fayoum (1387-1399) pour y méditer et y enseigner.

En réalité, Ibn Khaldun fut un exilé.

### *Le désenchantement d'un cadi*

Reste à esquisser pour en éclairer l'œuvre, le portrait de l'homme, de ses réflexions et de ses nostalgies, de ses pulsions et de ses stratégies. Ibn Khaldun appartient à une strate sociale dont la position se reconduit, mais dont les familles et les individus sont parfois en situation fort précaire. Elle bénéficie encore d'un prestige certain en raison de son ascendance arabe. En fait, les changements de dynastie, les éléments berbères et les usurpations intérimes dégradent la continuité de son influence. Refoulée au rang de bourgeoisie citadine possédante mais soumise aux risques de la confiscation, elle n'assure sa

permanence qu'en entrant dans le nouveau pouvoir grâce à la culture de deux éléments : l'intrigue politique et la capitalisation du savoir. Se pensant aristocrate arabe Ibn Khaldun n'est objectivement qu'un membre de la couche supérieure de la classe moyenne, couche dans laquelle se recrute au prix d'une concurrence féroce le personnel bureaucratique et les courtisans familiers. Il a souffert des humiliations subies et de la faiblesse de l'intellectuel envers les détenteurs du pouvoir. Il a encouru la disgrâce des grands. Le savant, constate-t-il, est coupé de la puissance, et reçoit du prince, comme les domestiques et les scribes, les officiers de la garde et les agents politiques, un maigre salaire : car le peuple n'a besoin de lui que par intermittence. Il cherche à s'enrichir par flatterie, à obtenir une place de fonctionnaire ou un poste de commensal. L'indépendance de son caractère ne coïncide pas avec la dignité de son savoir fondé sur le sacré : langue et religion (p. 799-806). Il a souffert de l'antinomie entre l'élaboration abstractive de l'intelligence et la politique concertée de l'homme d'action (p. 1230).

Ibn Khaldun avait parcouru la steppe, observé la vie bédouine dans ses alliances toujours alternantes. En lui les confluences/affrontements distendant le Maghreb et l'immédiate opposition Machreq/Maghreb sont sous-tendus par la complémentarité plus profonde des deux ailes géographiques et historiques du monde arabe : la culture andalouse, qui en Afrique du Nord gagne en dignité ce qu'elle perd en brillance nerveuse et l'homothétie relative entre *badâwa* des confins sahariens et *badâwa* originaire des grandes tribus chamelières du désert arabique. La contemplation de cette complémentarité s'estompant alors qu'elle culmine dans l'apogée des empires est peut-être

## ***Une vie heurtée dans un Maghreb perturbé***

l'une des causes du pessimisme historique d'Ibn Khaldun, et de ses secrètes déchirures : intellectuel et politique, savant profane et docteur de la loi, andalou « spirituel » dont la vie et l'action s'incarnèrent parmi la plus grande rigueur maghrébine ou la trop glissante subtilité orientale, s'efforçant de lier dialectiquement (p. 709 et 252) les mythes les plus prestigieux et les plus évocateurs mais aussi les plus contradictoires du raffinement arabe : le jardin grenadin, efflorescence suprême de la civilisation, et l'austérité du Hedjaz, racine des pouvoirs conquérants...

La vraie patrie d'Ibn Khaldun demeura l'Andalousie. Il en admire l'esprit plus libre, un système d'enseignement basé sur l'étude conjointe de la littérature et de la jurisprudence, sur l'habileté de raisonnement et sur le souple maniement de la langue. Il y puise sa conception de l'éducation, de la formation humaine (p. 1215 sq.). Il apprécie non sans condescendance la pédagogie maghrébine fondée sur une étude plus mnémotechnique que vivisante du Coran, sur un apprentissage plus formaliste que pratique de la grammaire, sur une utilisation plus exégétique et concrète que synthétique du *fiqh* (droit), et sur l'inculture du goût littéraire — qui seul permet de maîtriser la langue arabe (p. 1222, 1276-1280). Mais sociologiquement, lui-même maghrébin, cadi malékite, et afin de bien établir le caractère arabo-musulman de ses compatriotes, il appliqua la loi avec grande conscience et même — selon ses interlocuteurs orientaux, lors de ses fonctions cairote — avec une certaine rigidité.

En fait, Ibn Khaldun constate que le développement des cités, le renouvellement des dynasties et la relance des civilisations résultent du commerce, activité nécessaire mais combien moralement suspecte, et devant être

maintenue par une bureaucratie. Pourtant, au-delà des institutionnalistes (Abu Yousof, Mawerdi, Chaïbany...), en deçà des mystiques (Al-Hallaj, Ibn Arabi) l'islam avait tenté d'imaginer la vision d'une cité équilibrée.

## **Les utopies prékhalduniennes de la cité**

Très tôt les atteintes à l'unité musulmane (antagonismes des sectes religieuses, révoltes et indépendances, à l'encontre de l'unité califale, des dynasties locales exerçant une realpolitik fort éloignée des prescriptions coraniques) avaient entraîné des réactions de scandale intellectuel et moral. Les premières réponses avaient été d'ordre éthique : considérations sur la cité idéale par les philosophes, ou restructuration du tissu social par réforme individuelle par les moralistes. Ensuite Ibn Khaldun propose un système explicatif assez pessimiste, fondé sur des analyses concrètes et des contradictions dialectiques.

### *La Cité idéale d'Al Fârâbî*

Les *fâlâsifa*, ces philosophes qui du III<sup>e</sup> au VI<sup>e</sup> siècle de l'Hégire (IX<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècle) assurent la maturation et l'insertion dans la pensée islamique des textes de Platon, Aristote, Galien et des néoplatoniciens, en fonction des spécificités et des besoins des sociétés musulmanes avaient été confrontés à deux modèles politico-économiques antinomiques : l'un utopique : la *République* de Platon, l'autre distordu, la dégradation du califat abbasside qui lors de ses débuts brillants, après sa victoire au milieu du II<sup>e</sup> siècle de l'Hégire sur le trop « laïc » et « réaliste » califat omeyyade avait pourtant proclamé sa volonté de

## Regards sur l'islam

procéder à une restauration des institutions islamiques. En fait, si les *salâsifa* (notamment Ibn Fârâbî, Ibn Bajja, Ibn Miskaway, Ibn Tofayl) constatèrent les malaises et les crises économiques, le grand jeu politique extérieur leur occulta les rapports reliant ce grand jeu à ces malaises et à ces crises. Et eux-mêmes, dans leurs magnifiques reconstructions d'une *Cité idéale* musulmane (Al Fârâbî) subordonnèrent l'économie à la politique et celle-ci à l'Intellect du Sage (Ibn Bâjja-Avempace). Non qu'ils aient systématiquement minimisé les nécessités concrètes de la vie sociale : Al Fârâbî (259/872-339/950) pose en principe que la cité doit promouvoir la recherche du bonheur – d'un bonheur moral – pour ses habitants, et que ceux-ci le poursuivent plus aisément dans la division du travail. Mais la stratification sociale des *salâsifa* est basée non sur les disparités économiques mais sur leurs reflets : les différenciations éthiques et culturelles et leur dynamique sociale se projette en un processus utopique où l'amélioration psychologique et morale de chacun en fonction de ses virtualités mentales déterminerait l'apparition d'un ordre social conjointant la sagesse antique et la politique musulmane, capitaliserait même pour l'action des vivants l'ensemble collectif de l'esprit des morts. D'où le rôle attribué par Al Fârabi à la survie des âmes individuelles assemblées en une sorte d'intelligence universelle transposant dans l'au-delà la cité terrestre ; d'où dans cette cité terrestre la fonction assumée par le prince, à la fois « roi » de la République platonicienne et « prophète », ou plus exactement « imam », leader spirituel de la communauté musulmane.

## *Les utopies prékhalduniennes de la cité*

En fait ces puissantes architectures renfermaient de nombreux éléments sinon anti au moins a-islamiques ; et notamment non le dédain mais la non-exploitation totale des sources les plus fondamentales de l'islam : le Coran et la *Sunna* : la Tradition authentique rapportant les faits et pensées du Prophète et de ses principaux Compagnons. Méthodologiquement elles privilégiaient le raisonnement philosophique par rapport à l'élucidation théologique.

La contradiction était d'importance car les catégories conceptuelles utilisées par chacune de ces deux démarches ne coïncidaient pas totalement : logique aristotélicienne et émanatisme alexandrin procédant à une reconstruction explicative de l'univers d'un côté, sémantique basée sur la syntaxe arabe et syllogisme analogique poursuivant la maturation intellectuelle et l'efflorescence contrôlée de la Parole révélée de l'autre. Elle allait donner naissance à l'une des plus grandes controverses de la pensée musulmane à la recherche d'elle-même par les attaques de Ghazali contre la démarche philosophique, et par la contre-offensive à son égard du dernier des *salâsifa* majeurs : Ibn Ruch (Averroës)

Controverse qui s'était déjà allumée au moment de la plus haute brillance abbasside, sous le califat d'Al Mâmûn (833), mais s'était terminée, dès le règne d'Al Mutâwakkîl (847) par la victoire des théologiens orthodoxes sur les tenants du murtazilisme justifiant et expliquant la religion par la raison.

Pourtant après le cinquième siècle de l'Hégire, la stabilisation des conquêtes, puis le début des Croisades déterminent, contre le malheur des temps, la recherche de compensations religieuses. Au cours des trois derniers siècles, les réussites du califat abbasside avaient été

## *Regards sur l'islam*

brillantes mais sa faculté de renouvellement s'épuisait. Impliqué au plus vif dans la conduite des affaires temporelles, les nécessités le conduisaient à laïciser, ou à ne pas réagir contre la laïcisation pratique de nombreux domaines de la vie sociale, et à subir les contrecoups les plus anticanoniques de l'évolution politique. En 1055, la dynastie turque seldjukide à son apogée le range sous sa protection ce qui réalisait une interversion des rôles : le sultan turc s'affirmant viceaire temporel du calife arabe, détenait en fait la réalité du pouvoir. Encore s'agissait-il d'une dynastie constituée : la mainmise des soldats-esclaves turcs sur le califat était bien antérieure : et Ibn Khaldun cite les vers satiriques d'un poète contemporain (p. 45) :

« Un calife est dans sa cage  
Entre deux Turcs, ses geôliers.  
Il répète leur langage  
Comme un perroquet. »

Pourtant la transcendance de l'islam religion était toujours affirmée. Mieux même : pour balancer cette interversion l'administration seldjukide affirme fortement l'orthodoxie, créée un nouveau système d'éducation : la madressa, d'où sortiront des générations de théologiens-juristes défenseurs de la foi — au moment précis où commencent les Croisades. Plus profondément l'institution de la madressa répondait à la prise de conscience et à des interrogations douloureuses — ce ne seront pas les dernières de l'histoire musulmane : l'observance légaliste de la loi rigoureusement interprétée, donne confort intellectuel à qui accepte ses contraintes ; mais elle

## *Les utopies prékhalduniennes de la cité*

n'inspire qu'une portion limitée de la vie collective politique et sociale... Plus anxieux, certains se demandaient même si la Loi divine avait jamais entièrement régi le devenir de la communauté.

### *La psychologie religieuse de Ghazali*

Le plus illustre fut Ghazali (450/1059-501/1111) - l'Algazel latin. Nommé en 1091, professeur à la Niz'âmiyya, la célèbre université-medersa fondée à Bagdad par le vizir au service seldjukide Nizam al Molk (lui-même auteur d'un traité de gouvernement) il avait rallié l'ash'arisme, rationalisme tempéré. Mais la puissance seldjukide passe son zénith avec son grand souverain, le sultan Malik Shah. En cette période Ghazâlî subit une crise de conscience dont son autobiographie (*Al Munqidh min ad-dalâl* : le Sauveur de l'erreur) décrit les causes physiques (santé ébranlée) et les aspirations spirituelles : rétablir contre la philosophie hellénistique une plus intime et existentielle compréhension de la loi musulmane. Cette crise de conscience était motivée par des désillusions politiques. Démissionnant dès 1095 ; il rompt avec la caste des clercs nantis chargés de donner bonne conscience au pouvoir, endosse la robe de laine blanche des *soufis* et combat ce qu'il avait enseigné. Contre les thèses islamo-aristotéliciennes qui éloignaient les cœurs de la sagesse musulmane, il écrit ses deux traités *Maqâcid al-falâsifa* (« Tendances des philosophes ») et surtout *Tahâfut al-falâsifa* (« Effondrement de la philosophie ») dans lesquels il oppose les systèmes les uns des autres et montre leurs affirmations subjectives, l'incohérence de leurs armatures logiques. Il réagit en proposant une méthode qui constitue déjà une « réforme intellectuelle et morale », et de la

conduite collective, et de l'éthique individuelle : politique « terrestre » et détermination des comportements. Ghazâlî est un réformateur social désireux de purifier, par apostolat, les mœurs et les mentalités pour influer sur la vie de la cité : si chaque musulman s'imprègne de l'esprit de l'islam, les comportements de la communauté seront modifiés, une guidance musulmane de la politique sera possible. Il est *hojja al islam* : son garant, sa preuve.

Mais dans le cadre de la foi musulmane vécue, d'angoissantes interrogations surgissent : quelle est la meilleure voie pour tendre à Dieu, quels actes accomplir ou éviter pour respecter Sa volonté, appliquer le modèle de vie terrestre qu'il a prescrit ? En cas de pluralité d'indications, de choses nouvelles ou non encore qualifiées, comment résorber les doutes générateurs d'inquiétude ? Pour répondre à ces questions, Ghazâlî propose au croyant, dans son *Ih'ya 'ulûm ad-dîn*, cette illustre « Vivification des sciences religieuses », une pédagogie spirituelle mise en corrélation avec le rituel orthodoxe, et un mode d'apaisement de l'âme. Il estime que la science louable par excellence consiste non dans l'approfondissement des savantes « matières » théologico-juridiques : Coran, *Sunna* (Tradition, *kalâm* (dogme) *fiqh* (droit) – le *fiqh* en effet, casuistique du licite et de l'illicite, ne se rattache à la religion que par le biais de la vie temporelle qu'il est chargé de régir : querelles entre les hommes ou organisation matérielle. Mais pour une élite cette science réside dans la Voie contemplative de l'Au-delà : la mystique menant à l'intuition de la divinité . Et, pour tous, dans la science du comportement spirituel, dans laquelle il jumelle la maîtrise vécue des états du cœur et des passions à la connaissance pragmatique des rudiments

## *Les utopies prékhalduniennes de la cité*

de la foi, de l'observance rituelle et de la définition, parmi les circonstances courantes de la vie, du permis et du prohibé : c'est-à-dire des actes et des pensées blâmables et de leurs contraires, les qualités dignes d'éloges.

Ce traité d'un extrême raffinement intellectuel, apparaît d'abord, non sans paradoxe, comme un manuel de comportement éthique à l'usage des gens vivant dans le monde, comme une vision aristocratique de la religion mise à la portée des masses. Des comparaisons ne seraient pas hasardeuses avec *l'Imitation de Jésus-Christ* ou, à un moindre niveau, avec *l'Introduction à la vie dévote* de saint François de Sales, ou le *Pilgrim's Progress* de Bunyam, qui, sous des dehors apparemment aimables, faciles, proposent une existence « vivifiée » par la religion, et dont la continuation exige volonté et austérité. Ghazâlî a écrit non un ouvrage de droit – encore qu'il en suive les lignes générales – mais une étude de psychologie empirique à fins morales orientées selon la Loi musulmane. Il établit en filigrane une caractérologie et une thérapeutique de l'esprit. La première basée, comme en médecine, sur l'application du principe des contraires. La seconde sur la réduction de l'ambiguïté.

Ghazâlî se veut médecin de l'esprit. Laterallement au *fîqh* (relations interindividuelles) à l'*adab* (comportements sociaux) et aux *'ibâdât* (observance ritualiste), il définit la santé morale : la détermination, à l'intérieur des cœurs, du blâmable et du louable, du permis (*h'alal*) et de l'interdit (*h'arâm*). Si donc l'intelligence du permis et du prohibé est nécessaire, et peut s'apprendre par les livres et l'enseignement, elle sera mise en pratique par le caractère.

Ainsi l'observation sociale du rituel ne peut sauver de l'enfer un homme dominé par un caractère vicieux. Inversement, non littéraliste mais fidéiste, il critique les opinions mu'tazilistes et murji'ites, selon lesquelles la foi, si accompagnée de péchés trop graves, est incapable de sauver de l'enfer. Il s'appuie sur des versets coraniques apparemment contradictoires, mais qu'il résout assez classiquement par *tafsîr* (exégèse) en distinguant leur sens général et particulier.

Ghazâlî s'efforce de transcender par la notion de *çabr* (constance), la distinction entre foi et œuvres, entre la reconnaissance de l'existence de Dieu – qui constitue un état spirituel – et le respect du rituel : les actes. Le *çabr* est l'une des grandes « vertus musulmanes ». Mais cet aspect affectif (calme de l'esprit) ne doit pas réduire l'amplitude de la liberté humaine aux seules actions dont la licéité est perçue comme immédiatement certaine car, par le phénomène de pollution progressive qui frappe l'humanité depuis sa création, l'impur proliférant se mélange de plus en plus au pur (par exemple : richesses mal acquises ou illicites se multipliant, corruption des mœurs et du respect de l'islam dans la conduite de la société politique, etc.) et lierait toute possibilité d'action, ce qui irait à l'encontre des desseins de Dieu. L'effort intellectuel et moral est nécessaire pour s'insérer avec opportunité dans la vie contemporaine. Car Ghazâlî ne prêche nullement pour la majorité des hommes un retrait de la société. Après le péché le plus grave – le polythéisme – il range aussitôt les actes qui perturbent l'ordonnancement naturel de la vie, qui détruisent l'humain et troublient les relations sociales : meurtre, fornication, pédérastie. Il demeure sensible à l'harmonie de la condition humaine, il préconise l'usage du

## *Les utopies prékhalduniennes de la cité*

principe des contraires pour corriger les vices éloignant de Dieu, et de la volonté raisonnablement orientée, *niyya*, intention pour réduire les doutes d'attitudes et de doctrines. Ce mouvement volontariste de l'esprit justifie seul le rituel, permet de résorber les oppositions, les divergences. Il autorisera l'élévation du niveau intellectuel et moral des individus en vue de leur salut, et par là, médiatement, la création d'une nouvelle conscience collective, tout en inspirant des comportements sociaux orientés par l'esprit de l'islam autant que par le positivisme juridique des prescriptions légalistes.

L'acquisition des « sciences de la religion » est difficile, elle est réservée à une infime minorité, alors que tous les comportements humains sont théoriquement régis, ou au moins qualifiés – fût-ce par prétérition – par la Loi divine. L'égalité fondamentale des hommes postulée par l'islam se heurte en pratique à une certaine hiérarchisation, sinon ésotérique, au moins sapientiale. Ainsi, Ghazâlî reproduit à sa manière une opposition classique, encore qu'elle prenne des formes fort diverses : celle de la masse et de l'élite – qu'il s'agisse des docteurs les plus respectés dans la formation de l'*ijmâ'* (consensus constituant une source du droit musulman), des initiés pour les mystiques, du « petit comité » de *potentes* d'Averroës, des *za'im-s* (leaders politiques) et de leurs équipes dans les gouvernements actuels, etc.

Pourtant Ghazâlî veut dépasser cette opposition en affirmant – avec l'islam orthodoxe – la valeur intrinsèque de l'individu, non celle de ses connaissances ou de son intelligence car la raison, même limitée dans son mouvement, est faillible. D'ailleurs les sciences de la Loi, issues des Prophètes, de la Révélation, ont pour organe la

volonté divine, et non l'expérience ni la logique : celle-ci n'y agit qu'en tant qu'instrument.

Ainsi Ghazâlî proposait surtout un mode de salut individuel et une conception de l'existence orientée vers l'au-delà dans une société islamique qui raidissait son orthodoxie pour soutenir les efforts de la Contre-croisade. Il contribuait donc, tout en formulant une morale d'une singulière élévation, à accentuer le recours des esprits à la pensée religieuse, et peut-être à les retraire des affaires de la cité. Car il n'expliquait pas les causes sociales des ralentissements de la dynamique arabo-musulmane.

#### *La société inégalitaire d'Averroës*

Ces causes, l'andalou Ibn Ruchd (Averroës : 520/1126-595/1198) s'efforce de les cerner : de présenter un tableau concret de la réalité sociologique. Épistologiquement il ne met pas en cause la progression éthique individuelle fondée sur une meilleure compréhension de l'observance islamique telle que préconisée par Ghazâlî. Mais contre les attaques lancées par ce dernier aux tenants de la philosophie, il démontre (dans son traité *Tahâfot al-Tahâfot* : Autodestruction de l'autodestruction) que la pensée de Ghazâlî n'est pas exemple de contradictions internes ; et que sa dénonciation de la démarche philosophique fondée sur la raison repose sur l'utilisation de cette raison. Bref, que les catégories conceptuelles rejetées par Ghazâlî s'imposent à lui de par la simple activité intellectuelle.

Considérations méthodologiquement destinées à réhabiliter les *fâlâsifâ*, mais aussi sous-tendant une certaine vision de l'architecture sociale. Car de même que Ghazâlî avait été rejeté hors de l'ambition politique par les

## *Les utopies prékhalduniennes de la cité*

Seldjukides, Ibn Ruchd, d'abord honoré par les Almohades, leur devint suspect en raison des attaques des milieux traditionnels et des théologiens littéralistes orthodoxes. Il mourut au Maroc dans une sorte de résidence surveillée et la disparition des Almohades entraîna le renforcement politique et théologique du légalisme malékite. Mais non sans paradoxe Ibn Ruchd, le plus grand des péripatéticiens arabes, l'illustre auteur des trois *Commentaires* sur les œuvres du Stagyrite n'a point étudié la *Politique* d'Aristote, ni la *Constitution d'Athènes*, mais a laissé un *Commentaire sur la République* de Platon... sous le couvert duquel il procède à la critique implicite et souvent hardie des institutions politiques et sociales de son temps.

Rêvant aux philosophes-rois de Platon, il s'élève contre la caste bureaucratico-militaire titulaire du pouvoir : le prince autocrate et ses deux piliers, les soldats bénéficiaires de tenures en terres, les clercs mainteneurs d'une orthodoxie dogmatique rigide. Il s'attaque à la poésie arabe de cour : flatteries, satire des adversaires ou délectation érotique, alors que la rhétorique, la poétique et la logique devraient avoir pour objet l'éducation du sens civique. À la limite, rendre inutile la fonction de juge. Il déplore la destruction de l'ancien communautarisme égalitaire arabe par l'apparition de la monarchie omeyyade centralisée. Il s'attaque même à la structure sociale en déplorant le cantonnement de la femme dans la maternité, ce qui cause une déperdition d'énergie dans les affaires de la cité et une cause de pauvreté puisqu'elle ne joue aucun rôle économique productif. La femme diffère de l'homme non par nature, mais par le degré d'aptitude en tel ou tel domaine. Elle le surpassé dans l'exécution musicale ; elle

## Regards sur l'islam

volonté divine, et non l'expérience ni la logique : celle-ci n'y agit qu'en tant qu'instrument.

Ainsi Ghazâlî proposait surtout un mode de salut individuel et une conception de l'existence orientée vers l'au-delà dans une société islamique qui raidissait son orthodoxie pour soutenir les efforts de la Contre-croisade. Il contribuait donc, tout en formulant une morale d'une singulière élévation, à accentuer le recours des esprits à la pensée religieuse, et peut-être à les retraire des affaires de la cité. Car il n'expliquait pas les causes sociales des ralentissements de la dynamique arabo-musulmane.

### *La société inégalitaire d'Averroës*

Ces causes, l'andalou Ibn Ruchd (Averroës : 520/1126-595/1198) s'efforce de les cerner : de présenter un tableau concret de la réalité sociologique. Épistologiquement il ne met pas en cause la progression éthique individuelle fondée sur une meilleure compréhension de l'observance islamique telle que préconisée par Ghazâlî. Mais contre les attaques lancées par ce dernier aux tenants de la philosophie, il démontre (dans son traité *Tahâfot al-Tahâfot* : Autodestruction de l'autodestruction) que la pensée de Ghazâlî n'est pas exempte de contradictions internes ; et que sa dénonciation de la démarche philosophique fondée sur la raison repose sur l'utilisation de cette raison. Bref, que les catégories conceptuelles rejetées par Ghazâlî s'imposent à lui de par la simple activité intellectuelle.

Considérations méthodologiquement destinées à réhabiliter les *salâsifâ*, mais aussi sous-tendant une certaine vision de l'architecture sociale. Car de même que Ghazâlî avait été rejeté hors de l'ambition politique par les

## *Les utopies prékhalduniennes de la cité*

Seldjukides, Ibn Ruchd, d'abord honoré par les Almohades, leur devint suspect en raison des attaques des milieux traditionnels et des théologiens littéralistes orthodoxes. Il mourut au Maroc dans une sorte de résidence surveillée et la disparition des Almohades entraîna le renforcement politique et théologique du légalisme malékite. Mais non sans paradoxe Ibn Ruchd, le plus grand des péripatéticiens arabes, l'illustre auteur des trois *Commentaires* sur les œuvres du Stagyrite n'a point étudié la *Politique* d'Aristote, ni la *Constitution d'Athènes*, mais a laissé un *Commentaire sur la République* de Platon... sous le couvert duquel il procède à la critique implicite et souvent hardie des institutions politiques et sociales de son temps.

Rêvant aux philosophes-rois de Platon, il s'élève contre la caste bureaucratico-militaire titulaire du pouvoir : le prince autocrate et ses deux piliers, les soldats bénéficiaires de tenures en terres, les clercs mainteneurs d'une orthodoxie dogmatique rigide. Il s'attaque à la poésie arabe de cour : flatteries, satire des adversaires ou délectation érotique, alors que la rhétorique, la poétique et la logique devraient avoir pour objet l'éducation du sens civique. À la limite, rendre inutile la fonction de juge. Il déplore la destruction de l'ancien communautarisme égalitaire arabe par l'apparition de la monarchie omeyyade centralisée. Il s'attaque même à la structure sociale en déplorant le cantonnement de la femme dans la maternité, ce qui cause une déperdition d'énergie dans les affaires de la cité et une cause de pauvreté puisqu'elle ne joue aucun rôle économique productif. La femme diffère de l'homme non par nature, mais par le degré d'aptitude en tel ou tel domaine. Elle le surpasse dans l'exécution musicale ; elle

est apte à la guerre, au gouvernement, à la philosophie. Seul son refoulement interdit le développement de son intelligence et de ses vertus morales.

Certes ces considérations apparaissent d'abord démarquages de Platon. Ne sont-elles pas aussi le reflet d'un type social déterminé : la petite communauté locale plus ou moins arabisée ? Direction par de sages vieillards ; référence à une légitimité logocratique et non à un pouvoir terrestre, suprématie de l'arbitrage, la conciliation par la persuasion sur la tranchante juricature ; rôle de la femme dans l'équilibre social. Cela renvoie conjointement aux vieilles institutions berbères et aux constructions islamiques originaires.

Ibn Ruchd ne raisonne cependant pas sur une microsociété, mais pour un plus vaste ensemble : République de Platon – ou ce qui lui en paraît l'inverse : l'empire almohade : bref une universalité sociale, cohérente mais plus ou moins pervertie.

En quelle mesure est-il donc légitime de corrélérer sa conception du pouvoir et des contradictions sociales à ses constructions philosophiques – et notamment à sa plus célèbre théorie : celle de l'intellect unique ? Pour Ibn Ruch l'intellect individuel n'est qu'un moment de l'entendement universel, émanation de la dernière des sphères célestes, la lunaire, qui elles-mêmes procèdent de la divinité. Cet entendement universel n'évoque-t-il pas l'ensemble du peuple qui doit être régi par ceux qui, durant leur vie en possèdent une plus riche partie – une plus grande dose : les philosophes se conduisant par une souple raison et non les clercs bâtisseurs puis mainteneurs de constructions figées, ou le prince-tyran qui use le peuple au lieu d'en cultiver les virtualités.

## *Les utopies prékhalduniennes de la cité*

Ibn Ruchd a tenté de résoudre par leur autonomie et leur complémentarité ces ambivalences résultant en islam de la distinction entre strate socio-économique privilégiée de grande culture accessible à la raison, et masses de culture dialectale et folklorique soumises aux superstitions ; entre caste bureaucratico-militaire dirigeante et pulsions religieuses populaires ; entre les limites de la logique canonique et les expansions de la pensée philosophique. S'il expose dans sa *Bidâyat al Mujtahid* les divergences entre juristes et écoles, il dépasse le niveau des applications contradictoires par celui de la différentiation des esprits. D'abord ceux sensibles à l'exhortation oratoire et à la formulation littéraliste : les " gens du *h'adîth* " (tradition du Prophète). Puis en se référant à la dialectique probable telle qu'utilisée dans les controverses théologiques et leurs tentatives de rationalisation partielles, les « gens du *kalâm* » (raisonnement dogmatique). Au-delà les tenants de la philosophie, seuls ouverts au raisonnement démonstratif apodictique. Cependant, dans ses trois traités sur l'« *Accord décisif de la religion et de la philosophie* » il parle moins de vérités doubles, ou contradictoires, qu'il ne distingue la philosophie principe de connaissance supérieure (théodicée, cosmogonie, eschatologie...) de l'ensemble créateur/création, et la *charî'a* (guidance révélée) principe de comportement et de contrôle social : (*fiqh* : droit, rituel), éthique, mystique : l'action humaine. Au pluralisme classiquement admis des interprétations, Averroës superpose les pluralismes des esprits et des modes de connaissance, et débouche sur la pluralité des compréhensions.

## Regards sur l'islam

Ibn Ruchd, réaliste, semble parfois cantonner dans le rituel pragmatiste un peuple incapable de saisir sans trouble la réalité profonde des choses. Il établit une certaine coïncidence entre l'hétérogénéité des mentalités et les représentations collectives. Il court ainsi le risque de privilégier, sur le vif mouvement des esprits, une *charī'a* socialisée en magistère dogmatique par viscosité sociologique, inappétence spirituelle et connivence gouvernementale : le contraire même de ce qu'il souhaitait...

### *La solitude de l'homo islamicus selon Ibn Tofayl*

Mais une cité – la vie en société – peut-elle être bonne ? Un peu plus âgé qu'Averroës qu'il avait présenté au souverain almohade dont il était le vizir et le médecin, l'Andalou de Cadix Ibn Tofayl (Abu Bakr I.T., l'Abubacer latin (mort en 580/1185) avait répondu par la négative dans son roman philosophique *Hayy ibn Yakzan*, le *Vivens filius Vigilantis* « Le Vivant fils du Veillant » : celui dont l'attention est toujours en éveil.

Que ce texte fascinant ait pris son titre à un *Récit* avicennien ; qu'il ait été ou non inspiré par un conte populaire oriental tiré des voyages d'Alexandre ou hellénique : Ibn Tofayl connaissait-il l'histoire de Philoctète dans l'*Illiade* et Sophocle ? ; que ce Vivant personnifie l'intelligence active ou doive être considéré comme un Être humain s'élevant à la compréhension des techniques et de la théologie par la pensée ; que ce Veillant jamais inattentif soit une entité émanant de, ou la pensée divine même ; que le roman ait inspiré ou non Balthasar Gracian (*El Críticon*) et Daniel de Foë (*Robinson Crusoé*), importe peu ici.

## *Les utopies prékhalduniennes de la cité*

Car ce qui importe c'est de percevoir moins les conceptions philosophiques spéculatives et intuitives de ce *faïlaçouf*, que de préciser comment un esprit isolé reconstruit l'artificialité de la condition humaine (use de la nature environnante pour persévéérer dans l'être), se représente le monde, puis est confronté à la société.

L'argument est tel : dans une île déserte sous l'équateur naît de la boue chauffée par génération spontanée un bébé - à moins que tel Moïse il ait été abandonné dans un berceau flottant par une princesse sa mère qui ne pouvait divulguer son mariage. Allaité, protégé par une gazelle, tel Mowgli chez les loups, le bébé grandit, seul de son espèce parmi les autres animaux - une espèce à lui seul. Par observation, comparaison et réflexion il compense sa faiblesse naturelle en munissant ses membres d'instruments, d'armes, en se protégeant par des vêtements, une maison.

Le mystère de la vie s'abat sur lui à la mort de la gazelle sa « mère ». Une très belle scène le montre se résolvant à inciser, à ouvrir son corps pour chercher ce qui en assurait le mouvement, la chaleur et le sentiment. Le médecin Ibn Tofayl décrit la dissection d'où le Vivant conclut que c'est le cœur, équidistant des limites du corps, qui est l'organe moteur.

Puis la spéculation logique relaie l'observation empirique lorsque, effaré de la multiplicité des formes à travers les règnes minéral, végétal et animal, à travers les quatre éléments, l'air, le feu, l'eau, la terre, à travers les corps célestes (les astres pour lui vivants), à travers les phénomènes plus ou moins accentués de corruption/génération, pesanteur/élévation..., il essaie de déterminer le principe commun qui agence l'ensemble. Du

cœur mainteneur des esprits animaux il déduit l'existence d'une essence pour chaque existant qui a sa propre beauté, son propre éclat, lesquels ne peuvent qu'être le reflet d'un Être nécessaire parfait.

Déduit par démarche spéculative de l'idée de perfection, mais aussi par la disposition innée, naturelle (*fū'ra*) de Hayy à croire en Dieu unique, l'Être nécessaire ne peut être atteint que essai de coïncidence entre Lui et l'essence personnelle de chacun : un anéantissement vers Lui. Ainsi Ibn Tofayl articule la philosophie et la religion, mais reconnaît que cette « station », cet état d'anéantissement est impermanent : et chaque retombée cause une frustration.

De logicien puis de mystique redevenant pratique, Hayy détermine un mode d'alimentation, un genre de vie respectueux de l'environnement, protecteur des espèces (on dirait aujourd'hui écologique) qui, allégeant au maximum les besoins physiologiques du corps, permettent de revenir quasi à volonté dans l'état d'anéantissement en le divin. Dépassant ses premières méthodes (marche, rotation : derviche) Hayy médite immobile dans une grotte, dans une interpénétration réelle avec l'Existant.

Alors se produit le choc avec la société. Venu par soif de solitude et de piété d'une île voisine où l'on professe la Loi prophétique, un sage, Absâl, débarque sur l'île. Hayy constate que la conception de l'Être nécessaire et les prescriptions permettant d'y adhérer, telles que les présente Absâl, coïncident avec les siennes. Tous deux partent pour l'île de celui-ci, où règne Salaman, homme respectueux des termes de la Loi. Mais Hayy s'aperçoit que même les sages sont emportés par le désir de richesse, les plaisirs de jouissance, l'ambition et qu'ils n'observent les

## *Les utopies prékhalduniennes de la cité*

vertus que par précaution, ou par paraître social. Découragé, il repart dans son île cultiver ses ascensions mystiques, accompagné d'Absâl adepte de la voie contemplative, laissant Salaman, adepte de la foi naïve, de la voie exotérique, tenter de maintenir l'ordre et l'observance parmi les hommes : « Où comptes-tu que la plupart d'entre eux entendent ou comprennent ? Ils ne sont que comme des bêtes, et encore, plus égarés du sentier » (Cor. XXV, 44).

Ainsi Ibn Tofayl fait passer Hayy de l'expérience empirique à la déduction logique puis à l'intuition illuminative. Ce qui a passionné la postérité : Leibniz s'est référé au *philosophus autodictatus*, selon le titre de la traduction latine de Pocock (1671). Mais ce qui laisse insatisfait sur la manière dont se forme la perception et l'entendement comparatif de Hayy : celui-ci ne correspond ni à la statue de Condillac dans le *Traité des sensations*, ni à l'expérience vécue des « enfants sauvages ».

Impression confortée par deux lacunes étranges : Hayy pense, mais avec quel instrument ? Il n'a pas élaboré de langage : il doit apprendre celui de l'île d'Absâl ; et bien qu'entouré d'animaux il n'aborde pas le problème de la différentiation des sexes, de la génération et de l'amour. Il n'y a pas d'Ève dans cette genèse. Pourtant Ibn Tofayl n'ignore point les disputes entre co-épouses (§ 132).

Ermite renonçant donc, désincarné des sens encore que présentant une philosophie d'environnement et un aspect aimable et odoriférant ? Pour Hayy la cité n'est pas corruptrice car elle ne peut être pure même si apparemment observante. Ibn Tofayl est loin de l'espoir d'Ibn Bajja (512-1188/533-1138, Avempace) qui dans son *Tadbîr al-motawâhhid* (« Régime du solitaire ») espère que

seuls des purs, éloignés, « étrangers » pour le moment les uns aux autres, pourront ensuite constituer une cité juste, une cité idéale... *L'homo islamicus* est un *philosophus autodictatus* voué, se vouant à la solitude.

Al Farâbî avait reconstruit en utopie la cité islamique ; Ghazâlî avait proposé le lent rétablissement de sa trame sociale par une réforme intellectuelle et morale coagulant dans un ensemble collectif les efforts individuels ; Ibn Ruchd avait brossé une description clinique pessimiste de l'architectonique sociale. Ibn Tofayl espère-t-il faire comprendre tant au souverain qu'aux masses que le légalisme exotérique, révélé, collectif de la religion et l'effort ésotérique, rationnel de l'individu, ne sont que les deux expression d'une même vérité ?

Observant les contradictions internes des sociétés arabes, et en se référant à leurs systèmes idéologiques sous-jacents comme à leurs infrastructures géographiques, démographiques et économiques, Ibn Khaldun transcendera ces propositions statiques dans une dynamique sociale réaliste. Politicien déçu et observateur aigu, il a sans doute souhaité la reconstruction d'un empire triomphant. Comment rendre compte de la continuation des sociétés et de la civilisation au milieu de ces changements de pouvoir (hommes, souveraineté et frontières) perpétuels ? Et comment expliquer le recul arabe en Andalousie où la culture arabe était la plus belle ?

## Le réalisme khaldunien

« J'ai fondé mon œuvre sur l'histoire des deux races qui peuplent aujourd'hui le Maghreb, ses régions et ses villes, avec leurs maisons régnantes (durables ou éphémères), sans oublier leurs princes et leurs alliés d'autrefois. Ces deux races, ce sont les Arabes et les Berbères, qui ont vécu au Maghreb depuis si longtemps qu'on peut à peine imaginer qu'ils aient vécu ailleurs, car les habitants du Maghreb ne connaissent pas d'autres races. » Dès l'ouverture de son livre, Ibn Khaldun affirmait le caractère musulman du pouvoir politique, donc sa référence arabe, mais également son application par des populations autochtones secrétant leurs propres systèmes d'autorité et de régulation. Car les grandes dynasties maghrébines qui se sont écroulées après avoir vainement tenté de maintenir la souveraineté arobo-musulmane en Espagne étaient en partie d'origine berbère. Elles ont décris un cycle historique identique de la naissance au confins du désert parmi quelques tribus dotées d'un fort esprit de cohésion, d'une solidarité organique (*açabiva*), à l'apogée (le pouvoir installé dans les villes conquises ou fondées s'étendant sur les campagnes et y prélevant des impôts qui nourrissent l'armée, la bureaucratie et une culture raffinée) vers le déclin (l'esprit de cohésion s'affaiblit parmi les membres du pouvoir originaire devenus rivaux, à la merci des mercenaires, amollis par le

## **Regards sur l'islam**

luxe) de ces dynasties. Ibn Khaldun est donc le penseur, non plus d'une conquête, mais d'un ralentissement ; non pas d'une histoire qui s'arrête, mais d'une histoire qui se répète.

Certes ses analyses sont infiniment plus nuancées : la civilisation ne sombre jamais tout à fait ; il s'établit des relations économiques et culturelles à la fois antagonistes et symbiotiques entre les nomades, les paysans sédentaires et la cité affinant les sciences, les arts et les métiers sous un pouvoir militaro-bureaucratique. Mais la lutte pour la suprématie entre ses divers éléments est continue et détermine cette apparence sinusoïdale de l'histoire des sociétés (le contenu, le fond) et des dynasties qui leur donne leur armature, leur forme politique.

### *Le substrat anthropologique et écologique*

Comment donc ces divers éléments se répartissent-ils dans le Maghreb de son temps ? Il a souligné l'opposition entre Arabe nomade et Berbère sédentaire, le premier razziant le second. Mais le nomade peut être soit arabe, soit berbère ; de même que le sédentaire villageois ou citadin. Car s'imposent d'abord le donné de la condition humaine, et la similitude originale des esprits. Si Ibn Khaldun énonce les deux « races » en tant que telles, il en refoule toute conséquence raciale ou plus péjorativement raciste (le cas des peuples noirs devant être mis à part : p. 294) ; car un Berbère vivant dès son plus jeune âge dans un milieu arabe possédera la langue et la culture arabes, dont l'apprentissage est fort malaisé pour les non-Arabes (Berbères, ou Francs, ou Turcs) s'ils l'entreprendront à un âge plus avancé ; mais aussi pour un Arabe élevé en milieu berbère ou berbérifiant. Donc la culture résulte non du

## *Le réalisme khaldunien*

sang, de la nature innée, mais de l'environnement. Ce qui base sur le mode de vie et non sur une malédiction génétique l'assertion d'Ibn Khaldun déclarant l'Arabe (en réalité : le nomade) inapte aux plus nobles créations de l'esprit (p. 823, 1233).

Or dans le « melting-pot » maghrébin, les institutions tribales ou villageoises, comme l'apparition ou la stagnation des cités, réfèrent à des groupes humains issus des deux « races », ou mélangés par alliance de sang ou/et de politique : la distinction originale arabe/berbère s'estompe dans la quotidienneté. Certes elle permet encore d'opérer une classification des tribus au Maghreb (*Histoire des Berbères*, I, p. 167 sq.) par rappels éponymes, systèmes culturels, cohésions familiales et hiérarchies de prestiges. Mais elle se délite lorsqu'est poussée l'analyse sociographique. Délitement se décelant et dans la méthode (pondération de l'incidence de l'environnement et du volume de population sur le milieu social et les réactions collectives), et dans les conclusions (ce cycle interprétatif homologue, mais variant selon les temps et les lieux de l'apparition, de l'apogée et du déclin des dynasties, qu'elles soient d'origine arabe ou berbère). Cette perception diachronique des différents états sociaux conduisait Ibn Khaldun à relier à l'écologie et à la démographie des facteurs de variations proprement humains issus de la psychologie des individus et des groupes, et influençant les œuvres de civilisation, traditions locales, genres littéraires, objets de croyance, institutions spécifiques, etc.

À partir donc de certaines caractéristiques majeures de la région du monde qui inspirait ses réflexions sur le

concept et la nature de la civilisation : « *umrân al basari* » et tel type de sociabilité combinant culture et durée, marques de la condition humaine, il déduisait ses conceptions sur l'évolution politique du pouvoir et sur l'organisation sociale des groupes humains, donc sur la philosophie de l'histoire. Ainsi, l'origine raciale arabe/berbère a vocation à se transférer en une opposition ethno-sociologique entre le désert et la ville, entre le type de vie nomade : la *badâwa*, et le type de vie citadin : la *hadâra* – ou pour ne point figer sa pensée, entre la steppe semi-aride et la cité marchande. Pour transposer la distinction de Mao Tse Toung dans le système khadûnien, la polarité rassemblement démographique urbain/vie dans la nature constitue une contradiction majeure, conceptuelle plus que vécue en raison même de leur complémentarité : car le *tamaddun* (l'urbanisation) repose sur l'agriculture (*'imâra*) ; les bédouins ont besoin de la ville et les citadins spéculent sur les biens-fonds (p. 758), etc.

Nuançant cette opposition fondamentale qui donne dynamique à son cycle d'évolution dynastique, Ibn Khaldun constate que la coloration berbère ou la coloration arabe du fait humain (et non seulement du groupe humain considéré) peut entraîner certaines modulations, déterminer certaines contradictions mineures : donc résolvables à l'intérieur même du système. Il reconnaît volontiers qu'Arabes et non-Arabes (Berbères, Turcs ou Turkmènes) se forment en tribus transhumantes ; mais les tribus moutonnières ne vont pas au désert, et peu sont arabes, tandis que parmi les tribus chamalières, les arabes sont plus nombreuses et plus aguerries (p. 243). Or les Arabes (les grands nomades des confins désertiques), en

## *Le réalisme khaldunien*

raison de leurs structures sociales et de leurs modes de combat, conquièrent – et selon une expression émouvant d'infinies disputes et interprétations – ravagent surtout les plaines (p. 294), puis s'implantent en des mélanges culturels et raciaux sur les sols les plus aisément cultivables ; les massifs montagneux sont les moins atteints par leur langue, leurs institutions, leur droit : ce furent en effet les refuges berbères. Ibn Khaldun perçoit un Maghreb, au relief tourmenté (p. 128), toujours peuplé de tribus indociles (p. 323-324), et où la persévérance dans l'état social bédouin coexiste avec la sédentarisation d'un grand nombre d'agriculteurs fixés par tel plissement orographique, telle vallée montagneuse, insérés en leur horizon, polarisés par un village, une petite ville de marché, centres urbains amoindris mais assurant la fabrication du minimum d'instruments ou d'ustensiles dont les bédouins ont besoin. Alors s'établit un jeu à trois pôles, en équilibre mouvant dans la contingence, mais constituant dans la longue durée, une sorte de « danse sur place ».

Car le Maghreb subit à l'époque d'Ibn Khaldun cette répartition/osmose de ses populations. La lutte demeure latente sur les hautes terres et les collines, avec des avancées et des reculs facilités par le relief : ce compartimentage de terrain par terroir – par *watan* – constituant une unité géographique à la fois assez grande pour nourrir un groupe humain important, et assez petite pour sécréter un sentiment collectif, particularisé, donc pour conférer une capacité de se garder contre les autres sans avoir recours à l'aide donnée par la ville. D'où l'espacement des grandes cités au Maghreb (p. 740) qui, en raison de leurs re-localisations successives, ne possèdent pas assez d'énergie pour maintenir leurs

fonctions de domination politique et de diffusion de la civilisation, n'empêchent donc point les institutions comme la culture de revenir vers l'écologie agricole et l'anthropologie économique appelées par la géographie : rapports entre tribus moutonnières aux transhumances d'assez faible amplitude et cultivateurs cantonnés dans leur finage, défendus par leurs hornages.

Le milieu constituant en soi une première enveloppe protectrice pour des populations topographiquement délimitées, la *aṣabīya*, cohésion sociale du groupe humain exposé nu sur la vastitude du désert, était moins nécessaire dans les zones montagneuses et côtières. Ainsi, entre le finage et la transhumance – on dira plus tard le douar implanté et la fraction du tribu nomade – se reconduisent des coexistences plus ou moins conflictuelles : celle-ci prenant en général à celui-là son superflu pour assurer sa propre subsistance, et même accumuler à son tour un certain superflu.

Mais les deux superflus sont drainés vers les villes encore vivantes : pouvoir royal plus localisé, et marchands/artisans. Il en résulte une sorte de dépendance dans la longue durée (hors des moments d'effervescence ou de révolte). Car les citadins ont besoin des bédouins pour le superflu. Les bédouins ont besoin des villes pour le nécessaire, tant qu'ils vivent au désert et n'ont pas autorité politique sur les villes (p. 302).

Le maintien d'une civilisation se finalisant par la production et l'organisation détermine la domination du sédentaire sur le bédouin (p. 30). En fait, face à l'unité (conceptuelle plus que concrète car elle peut prendre diverses intensités) de la *badāwa*, Ibn Khaldun insiste sur le dualisme de la condition sédentaire : ou plutôt assujettie

## *Le réalisme khaldunien*

au bédouin, ou plutôt le dominant. Dans la mesure où l'éclatement des anciens empires desserrait les rapports (pouvoir et courants intellectuels et commerciaux) entre les grandes citées, la ville se repliait sur son territoire environnant, par un double flux : directement par les collecteurs d'impôts ou par les paysans dans les sūq-s, lieux d'échange entre produits alimentaires de la campagne et produits artisanaux de la cité ; indirectement par le biais des bédouins la menaçant.

### *La chrématistique*

Ibn Khaldun imbrique les facteurs économiques, culturels et sociaux dans les remplacements dynastiques et les fonctions de la cité. Leur évolution diachronique détermine l'expansion d'un groupe humain, puis la déperdition de son énergie.

Il constate que l'homme est naturellement raisonnable et ludiquement raisonnable. Son indéniable instinct social coexiste avec son anarchique et forcenée recherche de l'intérêt immédiat. Seule la civilisation peut le policer, l'amener à une vision collective de son destin. Or elle suppose la pratique des sciences, des lettres et des métiers : donc la capitalisation du savoir par la concurrence et la complémentarité des esprits, concurrence et complémentarité qui sont favorisées par l'agglomération urbaine. Ainsi s'élève-t-on de la rationalité du calcul individuel immédiat à une rationalité sociale plus large, relative à la sécurité et prospérité de la ville, et à un ordonnancement social fondé sur la différenciation des tâches.

Mais cette division du travail n'est point entièrement bénéfique pour l'individu, car elle le cloue à son état

## **Regards sur l'islam**

(p. 824), refoule des dispositions naturelles, brime les multiples façons de s'exprimer et d'agir dont tout homme dispose pour s'épanouir. Obligeant chacun à vivre de ses connaissances spéciales, elle le rend dépendant des autres, tributaire de l'état de prospérité ambiant, et de ceux qui disposent de la force nue. Toute collectivité exprime la naturelle, l'indispensable sociabilité (*ijsimá*) inhérente à la condition humaine, mais sécrète un pouvoir, une autorité politique qui use de la répression (*wâzi'*), au moins incarne cette contrainte astreignant les individus à répartir entre eux toutes les fonctions que la civilisation citadine élabore. Ainsi s'instaure une dialectique spécifique entre la production et l'échange, la puissance et la morale.

Ibn Khaldun base sa chrématistique sur une psychophysiologie empirique et le fait de la sociabilité, mais la sous-tend par une armature éthique à base théologique (que cette base consiste pour lui ou non en une clause de style) qui lui sert ensuite moins à expliquer les mécanismes économiques qu'à rendre compte d'un certain ordonnancement socio-politique et de ses distorsions. Forcé de subvenir à ses besoins fondamentaux l'homme développe un instinct de prédation. Car « tout vient de Dieu. Mais le travail de l'homme est nécessaire à tout bénéfice, à tout capital » (p. 785). Matériellement la combinaison de l'instinct de prédation (état de nature) et de l'inéluctabilité du travail (situation dans la cité) oblige chacun à développer un effort pour obtenir un gain. Psychologiquement chacun refusera de partager ce gain avec autrui, à moins d'en recevoir une contrepartie, ou de succomber à la violence. L'effort humain, mû par le désir de profit, consiste en l'utilisation des dons de Dieu (aptitudes, milieu naturel) et assure seul la création de

## *Le réalisme khaldunien*

richesses même dans le cas de la poussée des plantes, du croît des animaux ou de l'exploitation des mines. Comme pour Marx la plus-value résulte du temps de travail social nécessaire à la confection du produit échangeable entre les hommes : et l'apparition d'une valeur (biens ou services) échangeable entre les hommes fonde l'ordonnancement social sur des échanges.

D'ailleurs une population nombreuse et rassemblée multiplie d'une manière exponentielle ses besoins à satisfaire et ses virtualités de production : « le travail en commun produit plus qu'il n'est nécessaire aux travailleurs » (p. 746). Ibn Khaldun ébauche aussi la distinction marxiste entre travail simple (suite d'actes concrets que peut réaliser l'individu moyen) et travail complexe (force et capacité de production humaine très spécialisée exigeant un long temps de formation) (p. 818). Ainsi sont noués des liens entre l'optimum démographique, le degré de technologie, l'organisation collective du travail et l'efflorescence citadine de civilisation, qui ne peut se déployer que si se dégage un léger surplus au-delà des besoins de la subsistance du producteur, surplus qui servira à nourrir ceux qui assurent les tâches non immédiatement productives mais culturelles (métiers de techniques élaborées, savants) ou institutionnelles (gouvernants, bureaucrates, policiers).

Or, en des communautés agricoles parvenant parfois, par suite de circonstances climatologiques, historiques (périodes de paix) ou démographiques (population équilibrée par rapport au travail et aux récoltes), heureuses, à réaliser quelques réserves, la seule manière pour le non-producteur d'accroître sa richesse est d'obtenir du travail gratuit. Cependant le travail direct imposé, la corvée, n'est

## *Regards sur l'islam*

qu'un moyen rudimentaire peu rentable puisqu'il détoume les travailleurs des tâches vraiment productives (p. 589). Et Ibn Khaldun signale la richesse constituée par l'esclave en tant que denrée (p. 808), non en tant que force de travail. D'ailleurs au Maghreb la masse servile est essentiellement composée de noirs très frustes selon lui (p. 118, 294). Le système des irrigations et des manufactures du Proche-Orient évoquerait davantage la fonction de l'esclavage dans la cité antique.

Le problème est donc de conserver le résultat de la force de travail antérieurement mise en œuvre. Un instrument, les métaux précieux (or et argent) permet de théâtraliser le gain déjà produit, non consommé, et qui peut ainsi être reporté dans son utilisation et diversifié dans ses fonctions (p. 785). L'or est mesure de la valeur d'échange, ou plus exactement, symbole d'un travail non encore effectué, possible mobilisation ultérieure des forces productives. Accumulé puis réparti dans le temps, il assure les fonctions de régulation des activités humaines, d'objets-matière de la richesse, et de substance du capital.

### *L'accumulation primitive du capital*

Il serait au-delà captieux d'évoquer Marx, car pour Ibn Khaldun le *qinia* est le « gain », le prix du travail, le bénéfice tiré de l'exercice d'un métier, de l'effort exercé pour le « gagne-pain » : *ma'ash*. Il constitue le profit direct de l'individu, le surplus utilisé à la subsistance (*rizq*) mais il représente aussi du capital accumulable s'il n'est pas consommé par celui qui l'a réalisé : accroissement : *kasb* (p. 784-785). Les notions de profit, de rente, de salaire sont encore très imbriquées dans le phénomène origininaire d'accroissement résultant de la force de travail : de la mise

## **Le réalisme khaldunien**

en forme de la matière par l'homme. D'ailleurs pour Ibn Khaldun l'accumulation du capital (de son signe conventionnel : l'or) est le fait du commerce défini en son essence comme « la recherche du profit par l'augmentation du capital » (p. 807) – et en effet il appelle aussi *kasb* le bénéfice commercial – et en sa pratique comme échange de marchandises en grand nombre transportées d'un pays à l'autre, et accaparées en vue de profiter des raretés et des fluctuations de cours sur les marchés. L'enrichissement ne repose pas sur la seule production de biens, mais sur des transferts s'exerçant à travers l'espace, espace polarisé par des cités caravanières où se concentrent – plus ou moins – pouvoir, négoce et civilisation.

Car les cités sont de deux sortes : ou elles se nourrissent sur la campagne environnante en lui assurant en contrepartie les instruments et les produits de consommation élémentaire (métiers de base) qu'elle fabrique, en lui envoyant quelques maîtres d'écoles et juristes-praticiens : rôle classique et limité du *koutab* (école coranique), du *sûq*, du bazar dans une grande partie du monde musulman, de ces agro-cités se perpétuant sans éclat sur leur arrière-pays, sans dégager de surplus (p. 748). Ou elles s'enrichissent et s'agrandissent par conjonction d'une situation favorable (centre d'une riche région agricole, nœud d'importantes routes commerciales) et d'une prise en mains par une dynastie énergique capable de protéger ce commerce, puis de le vivifier par les métiers d'art et de culture : capitales d'empire, centres intellectuels brillants mais soumis à des ascensions et à des déclins.

Chaque ville constitue un marché spécifique dont le possibilités de production et les variations de prix résultent

du volume de la force de travail disponible en quantité et en qualité (p. 787). Les prix des denrées de première nécessité, des grains notamment, sont élevés dans le cas d'une ville se contrôlant qu'une faible zone campagnarde : dans ces petites cités vivant sur leur arrière-pays, ou métropoles en déclin où reculent l'ordre, la prospérité et la civilisation. Alors les gens, font des réserves pour assurer leur sécurité. Ces prix au contraire, sont bas dans les capitales en expansion démographique : la structure politique y fait affluer les produits agricoles. En revanche les produits de luxe (denrées précieuses : condiments, fruits... et objets travaillés) inconnus dans les petites cités sont toujours chers dans les villes florissantes : car la demande y est concurrentielle, la main-d'œuvre coûteuse car non acculée par le besoin et les taxations douanières gouvernementales ou locales fréquentes.

Par ailleurs deux phénomènes apparemment contradictoires conjuguent leurs effets. D'une part l'augmentation d'une demande portant sur des objets ou des divertissements de plus en plus raffinés déterminent la demande de travaux additionnels de plus en plus éloignés de ceux simplement nécessaires à la satisfaction des besoins essentiels de l'existence. La plus-value s'ajoute donc par application de doses discontinues de travail. Mais inversement les gains réalisés (la masse monétaire recueillie) par les gens de métiers les dissuade d'exploiter au maximum leur force productive : la richesse économique débouche sur la désutilité du travail. Or, comme la plus-value dégagée par le travail décroît alors que le commerce s'efforce de maintenir à son niveau sa valeur maximisée par l'échange, le processus de l'extension économique risque de s'enrayer par lui-même.

## *Le réalisme khaldunien*

D'autant plus, poursuit Ibn Khaldun, que l'or accumulé ne reste pas aux mains des marchands, mais passe à ceux qui maintiennent la cohésion et la protection de la cité : à la caste gouvernementale, et surtout à la dynastie régnante qui assure l'intérêt général à l'encontre des oppositions privées. L'accumulation du capital s'effectue par l'échange mercantile, mais au profit du prince mainteneur de l'ordre, dont la fonction complémentaire bien qu'implicite à cette fonction de contrôle du groupe humain (d'organisation de sa force pour résister à l'emprise des autres et de sa sécurité interne pour permettre les relations commerciales) consiste en la redistribution du capital amassé.

Le processus de civilisation ne résulte pas seulement d'une accumulation de richesses, mais aussi d'une capitalisation diversifiée du savoir et des techniques. Cette capitalisation diversifiée du savoir s'irrigue par des flux monétaires nombreux et rapides. Or, le trésor public représente le plus grand outil financier de l'État, il est le principal ordonnateur des recettes et des dépenses (p. 583). Il doit éviter aussi bien la thésaurisation improductive restreignant le volume des échanges et contribuant à la hausse des prix par la raréfaction de la masse monétaire, que la pratique du commerce déréglant les mécanismes ordinaires de l'offre et de la demande. Le prince doit trouver une juste vitesse de rotation des monnaies en se servant de ses réserves pour embellir sa capitale (urbanisme de prestige), pour s'attacher le peuple, pour assurer un traitement décent aux fonctionnaires et solder un garde fidèle : ce qui élève et multiplie le pouvoir d'achat, relance l'activité des métiers et des lettres. La capitale diffuse une idéologie nouvelle (restauration

## *Regards sur l'islam*

religieuse et loyauté dynastique) qui tend à dissocier la cohésion des communautés paysannes sur lesquelles elle a établi son emprise, mais les incite à produire davantage. À l'encontre des vieilles solidarités tribales, s'élève la civilisation citadine incarnée par la caste bureaucratico-militaire centralisatrice, sous-tendue par la strate marchande rationalisante. Périodiquement le pouvoir politique doit s'efforcer de combler l'écart qui se creuse entre ville et campagne : celle-ci créant et alimentant celle-là par son surplus, mais ne recevant cependant que de faibles parcelles de la richesse que celle-là entasse.

Mais les besoins créés deviennent de plus en plus irrépressibles, entraînent amollissements et passions déréglées, soulèvent des rivalités entre les diverses catégories de bénéficiaires exacerbant la corruption, la mauvaise foi, l'efféminement. Le prince, pour soutenir la cohésion tribale organique, base de la dynastie, dilapide le capital amassé d'abord en dépenses de prestige, ensuite pour soutenir ses fidèles ou éviter les révoltes populaires.

Alors la trop grande richesse des particuliers paraît incompatible avec le calme de l'État et la prospérité du trésor public : celui-ci presse l'accumulation monétaire par ponction fiscale (impôts) souvent écrasante sur les producteurs à la base (paysannerie et petits métiers), par confiscations injustes sur les propriétaires et par jeux sur le marché des denrées (spéculations, accaparements), les monnaies (manipulations) ou les taxes douanières. Non protégés, les détenteurs de capitaux ne peuvent plus assurer leur fonction de relais financiers entre la production et la consommation (p. 587-759). L'affaiblissement de l'autorité centrale entraîne l'extension du brigandage donc le déclin économique des campagnes et la croissance

## *Le réalisme khaldunien*

démographique de la ville par afflux de ruraux soumis à cette douloureuse transplantation. Alors la concurrence économique accrue, l'augmentation du budget (improductif) de la défense déterminent la paupérisation des travailleurs et la stagnation urbaine. Les relations commerciales s'amenuisent à l'intérieur et entre cités. Enfin, comme la production des richesses est ralentie, le surplus caritatif avec lequel la cité nourrissait ses nécessiteux et indigents, décroît et leur mortalité augmente : il est meilleur estimat Ibn Khaldun d'être mendiant à Fès lors de l'apogée mérinide que mendiant à Tlemcen ou Oran lors des difficultés abdelwadites (p. 748). Alors le travail productif ne suffit plus à entretenir les activités culturelles et l'appareil d'État. Alors point une autre dynastie qui, plus rude, venue du désert, créera à son tour une autre capitale, une autre forme de civilisation.

Certes le caractère aléatoire des conditions économiques (bonne ou mauvaise récolte, expédition guerrière heureuse ou malheureuse...) peut prolonger ou faire avorter les phases de ce cycle : historiquement, la plus grande diversité apparaît dans l'évolution des différentes dynasties en fonction des substitutions entre grandes villes marchandes, du déplacement des routes commerciales et des modifications des flux de denrées intervenant au cours des siècles.

Les « cartes » que l'on peut tirer des historiens-géographes antérieurs et postérieurs à Ibn Khaldun permettent de tester ses analyses. Le renouvellement politique assure une mobilité démographique et sociale. Mais l'accumulation primitive du capital ne débouche pas – sauf exceptions peut-être plus

## *Regards sur l'islam*

nombreuses que ne l'estime la critique historique – sur un investissement productif par soi (création de valeurs et non seulement par le commerce ou la rapine : la conquête, la razzia ou la course). Certes la pluviométrie maghrébine est aléatoire : la région a pourtant souvent exporté des grains, et encore au XVIII<sup>e</sup> siècle, pour le Directoire. En fait, le dégagement du surplus foncier est en partie occulté par les structures sociales et les contradictions inhérentes aux divers modes d'obtention des richesses. Fortune capitaliste du commerçant citadin résultant d'un jeu sur les décalages de prix (p. 808 et sq.) mais supposant un ordre permettant les transports de marchandises. Accumulation primitive du chef nomade et ses principaux contribuables se formant par prise directe : pillage, redevances coutumières ou imposées, contrôle des voies de passage ; si les circonstances économiques, démographiques et guerrières sont favorables, le contrôle portera sur une plus vaste région, amorcera la constitution d'un nouveau pouvoir central. Grandes zones de nomadisme ou semi-nomadisme pastoral. Fait que le pouvoir dispose de nombreuses terres dont les revenus vont directement dans le trésor public du prince souvent contraint à des redistributions immédiates et non productives pour maintenir la dynastie. Menaces toujours présentes de confiscation et variations des revenus fonciers et des prix immobiliers en fonction des avatars politiques : revenus et prix s'abaissent en période de déclin, d'anarchie. Enfin, par réaction au lucre mercantile individualiste ou à la rapine de la *aqabiya* (car celle-ci n'acquiert force conquérante que si le chef satisfait ses parents, commensaux et

## *Le réalisme khaldunien*

partisans) apparaît un autre mode de coagulation des richesses : institution des biens de mainmorte en faveur de fondations pieuses (*waqf, habous*), de fonctions sociales caritatives ou enseignantes – parfois utilisés puis maintenus à leur bénéfice direct puis héréditaire par les familles qui les gèrent. Si la mainmorte citadine se fixe sur une mosquée ou une madrasa délivrant un message canonique, le finage au contraire amasse autour de son saint local : symbole spiritualisé de sa personnalité collective (parfois institutionnalisée en une confrérie – *zawiya* – de mysticisme populaire), laquelle est souvent sieno antagoniste au moins latérale à la science citadine.

Il ne semble pas cependant que cette affectation économico-éthique ait été un obstacle à l'accumulation du capital. Car l'institution de la fondation pieuse a eu également deux grands mobiles socio-économiques : éviter la confiscation des fortunes privées par le prince en en consérant la propriété à Dieu ou à une œuvre charitable ; éviter la divisibilité des patrimoines exigée par les règles successoriales coraniques. Bref : canlonner le pouvoir étatique et maintenir la cohésion indivisaire agnatique. Cependant, l'institution en *habous* de portions énormes des territoires musulmans (jusqu'à des fractions significatives de sa totalité) a certainement eu des conséquences économiques (types de mise en culture, d'attribution de rentes foncières, des dévolutions, de gestion et possession...) qui ont encore mal été élucidées quant à l'accumulation des richesses et quant au mode de production et on réagi sur la consistance et l'affectation des surplus fonciers.

## *Regards sur l'islam*

### *Rente foncière et profit commercial*

De l'ensemble de ces considérations, Ibn Khaldun déduit une singulière classification des sources de revenus, classification basée sur des observations concrètes, mais recelant des appréciations éthiques. Il divise les modes d'existence (en termes plus modernes : les rôles dans la production) en deux catégories principales : naturelles, et non naturelles. Sont naturels les modes d'existence en relation directe avec la richesse produite : agriculteurs, gens de métier, commerçants. La définition ne recouvre qu'imparfaitement la distinction entre secteur primaire, secondaire et tertiaire. Sont non naturels les modes d'existence non directement impliqués dans la production ou le transfert des richesses : la caste gouvernementale et les deux armatures qui lui permettent d'assurer la cohésion de la cité : physique d'une part (gardes, policiers, scribes), socio-éthique d'autre part : hommes de savoir et de religion ; et aussi les modes d'existence marginaux, tels que chercheurs de trésor (souvent « bêtes » ou « incapables », p. 793), et les bénéficiaires de revenus immobiliers. Il doute de la capacité de ces derniers à épargner régulièrement de la richesse (p. 758).

Il ne détecte donc pas dans la société arabe les deux éléments sur lesquels s'est fondée la croissance économique de l'Occident moderne entre la première révolution agricole et la première révolution industrielle : la bourgeoisie citadine éclairée des lumières et des offices, la rente foncière. En cela il annonce les grands créateurs de l'économie contemporaine d'Adam Smith à Marx qui, contre les Physiocrates, ont estimé que l'accumulation du capital résulte d'autres causes que la rente foncière « naturelle », et

## *Le réalisme khaldunien*

ont insisté sur le profit. Mais il est aussi le reflet de son milieu, témoin des difficultés à réaliser une accumulation primitive du capital à partir des surplus dégagés sur la production agricole.

La minoration de la rente foncière par Ibn Khaldun résulte de l'opposition existant dans le système politique maghrébin entre la bureaucratie et la cellule familiale. Le propriétaire foncier qui achète à bas prix de la terre par spéculation en période de désordres peut devenir l'homme nominalement le plus riche de la cité. Mais l'incertitude des revenus lui assure subsistance plus que train de vie somptueux – il est directement sous le regard soupçonneux du prince.

Cette constatation d'Ibn Khaldun : la richesse résulte de la plus-value ajoutée par le travail, mais est dégagée par l'échange, constitue un décentrement par rapport aux conceptions antérieures.

Schématiquement la « révolution » hégirienne apparaît comme un effort de la strate marchande des cités caravanières de la péninsule arabique pour arracher le pouvoir aux anciens clans aristocratiques qui dirigeaient ces cités : le milieu dont était issu Muhammad, ainsi que sa profession (caravanier), en témoigne. Mais le processus de guerres de conquêtes déclenchées par cette révolution a d'abord occulté le fait que l'empire arabe constituait un vaste espace géocommercial homogène favorisant l'extension des échanges. Aussi le premier droit public de l'islam qui se fonde sur la Révélation coranique et la tradition *Sunna* (l'exemple des actes et paroles du Prophète et de ses premiers Compagnons) réglemente essentiellement les ressources fiscales provenant du butin, de l'impôt sur la production agricole et pastorale et des

## *Regards sur l'islam*

dîmes, sur les capitations ou tributs imposés aux groupes ou aux individus musulmans ou non musulmans, plus que les ressources provenant du commerce lointain ou des douanes. Il fallut attendre quelques décennies : l'apogée du califat omeyyade pour que les structures économiques se fussent affermies. Mais son remplacement par le califat abbasside, les révoltes et les fragmentations entre dynasties indépendantes qui s'ensuivirent perturbèrent rapidement ces structures.

Aussi dans le premier grand traité de politique et de finances publiques, le *Livre de l'impôt foncier*, Abn Yusof (II<sup>e</sup> siècle de l'Hégire – VIII<sup>e</sup> siècle) étudie longuement les ressources issues de la prise guerrière, de l'agriculture et de l'élevage ; les taxes frappant les individus, et plus brièvement les taxes frappant la circulation, géographique et commerciale des marchandises. Il rappelle le refus du Prophète de procéder à une tarification des cours (car leurs variations résultent de décisions divines) mais aussi l'obligation qui s'imposa à Ornar, le troisième calife, d'établir des impôts sur l'entrée et la sortie des marchandises dans le territoire musulman (2,5 % pour le musulman, 5 % pour le tributaire, 10 % pour le ressortissant non musulman d'un « pays de guerre » non soumis aux musulmans), et les premières mesures prises à l'encontre de l'accaparement des denrées vivrières.

Plus tard Al Mawerdi (V<sup>e</sup> siècle de l'Hégire – XI<sup>e</sup> siècle) dont les *Statuts gouvernementaux* constituent le grand traité de droit public et administratif de l'État musulman, insiste sur l'impôt foncier, la dîme prélevée sur la production agricole ou pastorale, la capitulation et le tribut, et se borne à quelques considérations sur l'échange économique : soit au point de vue moral en rappelant que

## *Le réalisme khaldunien*

le soldat ne doit point se livrer au négoce ou que le marchand traitant d'affaires avec des femmes doit être de moralité sûre, soit au point de vue douanier pour le commerce extérieur. Il semble donc implicitement supposer que le principal mode de formation de richesse est directement la production agricole, pastorale ou minière, et non médiatement le processus le dirigeant vers la consommation.

Au fil des décennies et des reprises économiques, les mécanismes du négoce ont été l'objet d'analyses de plus en plus fines. Al Dimiskhi par exemple dans son *Traité du commerce* (XI<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles) distinguait le marchand en gros stockant en période de baisse et vendant en période de hausse, le marchand exportateur dispatchant d'importantes quantités de marchandises entre diverses agences (ces deux catégories souvent soutenues par des sociétés en commandite), le marchand voyageur tirant son bénéfice de la disparité des cours entre deux places commerciales, et le détaillant. Il ébauche l'explication de la formation d'un prix « moyen ».

Un auteur de la génération suivante, l'Égyptien Maqrîzi (1364-1442) qui suivit les conférences données par le maître à El Azhar en 1383, a réexaminé ces questions en deux traités célèbres : le *Traité des famines* et le *Traité des monnaies*. Il y propose une autre classification des catégories de revenus : fermage de terres, vente de marchandises, valeur de la main-d'œuvre, bienfaisance ou libéralités. En termes plus modernes : rente foncière, profit mercantile, salaires ou traitements, transferts caritatifs et à usage collectif. Il reconduit à quelques variantes près les hiérarchies sociales ordinairement dressées pour la cité arabo-musulmane par les auteurs de traités politiques :

titulaires de terre à commencer par le prince, riche classe marchande, puis bureaucrates, savants et militaires, enfin le peuple : petits métiers et travailleurs plus ou moins nécessiteux. La classification est cependant remarquable en ce sens que la redistribution des richesses par but pieux et collectif constitue l'une des quatre rubriques fondamentales. Quelques raisons peuvent, semble-t-il, expliquer la position de Maqrîzî : ethnico-religieuse certes, mais aussi structurelles dans la mesure où l'aumône et la fondation pieuse sont économiquement appelées par une société dont l'une des armatures est constituée par une caste sapientio-sacerdotale. Causes contingentes aussi : pour enrayer l'appauvrissement populaire, les souverains égyptiens procèdent à de vastes aumônes qui épuisent le trésor public. Aussi Maqrîzî, confronté à la crise qui sévit en Égypte à la charnière des XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles (Ibn Khaldun en vécut les prémisses), en recherche les raisons. Outre une cause naturelle pour un Égyptien : les années de faible crue du Nil, il distingue une cause monétaire et des causes structurelles.

Une cause monétaire : les invasions mongoles ont perturbé les flux commerciaux antérieurement favorables ; les provinces byzantines fournisseuses d'or passent sous la domination turque, et les aumônes ont d'abord été effectuées en monnaie d'or et d'argent. Apparaît alors un nouveau phénomène : au-delà des manipulations et dévaluations pratiquées dès les Abbassides et multipliées depuis leur déclin, la raréfaction des métaux précieux a imposé l'ascension de la monnaie de cuivre, simple billon jusqu'au sultan Barkoûk, au rôle de monnaie dominante : ce qui a déterminé une application anticipée de la loi de Gresham sur la fuite (la thésaurisation) des monnaies d'or et d'argent. Il en

## *Le réalisme khaldunien*

résulte une inflation (hausse générale des prix, affaissement des traitements et de l'épargne), des perturbations dans la mesure de la valeur par la monnaie (difficulté d'étalonner les prix des marchandises et d'évaluer rigoureusement les fortunes sur une unité monétaire décrochée des métaux précieux), un alourdissement des transactions. La valeur libératoire officiellement reconnue au cuivre ou freine les transferts monétaires qui seuls permettent au capital d'être investi, de « travailler », ou est tournée par des cessions occultes d'or ou d'argent. Ainsi se propage le ralentissement de l'activité.

La dégradation monétaire avivait les causes structurelles. Les unes tenant au système de gouvernement. Le dirigisme exercé par le souverain sur les principales marchandises, les grains notamment, peut varier de la lutte contre les accapareurs (constitution de réserves ensuite vendues dans le peuple à taux normal) à la spéculation (achat à vil prix et revente aux marchands ainsi frappés par une fiscalité indirecte et la répercutant sur le peuple). Les autres tenant à l'ordonnancement social : le prestige de la caste bureaucratico-sapientiale a entraîné la vénalité pratique des offices, donc une recrudescence de la pression exercée par leurs titulaires sur leurs subordonnés. Le pouvoir est obligé d'accroître le montant des amendes, la rigueur dans la collecte des taxes frappant les gens de métier, les taux de fermage et corvée imposées aux paysans. L'élévation des prix de vente des blés de semaines entraîne une baisse des emblavures et de la production et une misère populaire entraînant mortalité et jacquerie.

Enfin certaines mesures prises pour enrayer le marasme économique contribuent à l'aggraver. Pressé par le besoin d'argent dans sa construction d'un nouvel empire,

le califat omeyyade avait établi les douanes (*maks*) : si leur légitimité était contestable à l'intérieur de la terre sous souveraineté musulmane censée constituer un tout homogène, elles étaient admises pour les marchandises importées ou transitant par cette terre. Elles offraient donc une solide source de revenu à l'Égypte, lieu de rupture de charge entre le commerce d'Orient (caravanes d'Asie centrales, flottes de l'océan Indien) et celui d'Occident (flottes vénitienne, génoise, amalfienne, catalane...) Mais l'augmentation excessive des tarifs incite les Européens à rechercher le passage par la mer : Bonne-Espérance est découvert en 1488, doublé en 1497. En 1517 l'Égypte tombe sous la souveraineté ottomane.

Dans l'instant Maqrîzî pondère les conséquences des crises sur les diverses catégories de revenus. La crise monétaire (à supposer qu'il n'y ait pas de calamité naturelle) atteint moins les titulaires de revenus fonciers (officiers du royaume bénéficiaires de tenures ou dévolutaires de *waqf* dont les fermages ont nominalement au moins augmenté, paysannerie dont les terres sont bien situées : placées au-dessus de la productivité marginale). Elle atteint plus les titulaires de revenus fondés sur la valeur de l'échange : ou grands marchands dont le capital déprécié par les manipulations monétaires n'autorise qu'un moindre volume d'affaire : ou simples détaillants de *sûq*, sans capitaux, équilibrant au jour le jour gains et pertes.

Ainsi Ibn Khaldun qui observa le Maghreb et Maqrîzî l'Égypte différent sur la fonction et la solidité des diverses catégories de revenus. Pour Maqrîzî la rente foncière constitue le revenu le plus stable : elle a permis de dégager des surplus ayant donné naissance à un système de

## *Le réalisme khaldunien*

manufactures et de sociétés. Mais ce système de manufactures s'effondre parfois sous la pression de ses prébendiers : les officiers et bureaucrates attributaires de terres, le prince abusant de la fiscalité et du dirigisme. En termes modernes : le mode de production asiatique égyptien s'étrangle, mais pour des raisons plus conjoncturelles (invasion, politique déréglée) que structurelles. Au contraire pour Ibn Khaldun le profit commercial est à la base de l'accumulation, mais l'économie marchande naturelle maghrébine se bloque dans son développement par des causes structurelles – encore faudrait-il préciser si le contrôle des échanges ne constitue pas un succédané du contrôle des eaux...

### *Géoéconomie marchande*

Ces conceptions reflètent les virtualités du passage d'une économie marchande simple, naturelle, basée sur la compréhension de la valeur d'usage des choses et des manœuvres d'accaparement et de spéculation immédiates, à une économie de marché fonctionnant selon les lois de l'offre et de la demande par le relais des variations, manipulations et profits sur la valeur d'échange. Elles reflètent aussi un moment contingent de l'histoire économique maghrébine : celui où, en raison des circonstances générales, et faute de s'appliquer à un ensemble géocommercial assez vaste et de bénéficier de flux monétaires suffisants, cette économie de transition ne s'est pas épanouie. Les échanges avec l'Espagne déclinent au fur et à mesure de la Reconquête. Resoulés dans les régions montagneuses de Grenade et du littoral, les musulmans sont obligés de mettre en culture des terrains difficiles, ce qui élève les coûts et les prix. Le palliatif de

la course, rapine et non plus essor économique, s'étend au Maghreb : « Bougie et les autres ports occidentaux de l'empire hafside se remplissent de captifs ; les rues de ces villes retentissent du bruit de leurs chaînes, surtout quand ces malheureux, chargés de fers et de carcans, se répandent de tous côtés pour travailler à leurs tâches journalières. On fixe le prix de leur rachat à un taux si élevé qu'il leur est très difficile, et souvent même impossible de l'acquitter. » (Histoire des Berbères, T. III, p. 117.) D'autant plus que le commerce sur les routes sahariennes de l'or antérieurement contrôlées par les empires fatimide, almoravide et dans une moindre mesure almohade a été détourné au profit de l'Égypte.

Détournement peut-être consécutif à la puissance acquise par ce pays bénéficiant depuis des décennies d'afflux monétaires positifs. Dès la fin du XII<sup>e</sup> siècle, le déficit commercial chronique de l'Europe achetant des denrées précieuses entraîne un mouvement de l'argent vers le Levant. D'autre part les mouvements inverses du prix des vivres (et notamment du froment) croissant en Iraq, décroissant en Égypte, auraient déterminé une migration des savants et des artisans des métiers de luxe du Khorassan et du Fars vers Bagdad, puis vers la Syrie et l'Égypte. Cette « fuite des cerveaux et des entrepreneurs » aurait préparé le déclin des dynasties de l'Asie antérieure au profit des dynasties égyptiennes – et moins peut-être en faveur des Fatimides chiites qu'à celle des Ayyoubides, restaurateurs de l'orthodoxie, chameaux de la Contre-croisade. Le commerce avec l'Orient avait certes été coupé dans la seconde moitié du XIII<sup>e</sup> siècle par le déferlement mongol mais au début du XIV<sup>e</sup>, il avait repris. D'où la forte assise culturelle et bureaucratique, fiscale et militaire, de

## *Le réalisme khaldunien*

l'Égypte mamluk jusqu'à la seconde invasion mongole et la crise du début du XV<sup>e</sup> siècle.

Dès lors la relative stagnation monétaire maghrébine détermine l'aspect apparemment confus des guerres dynastiques en réalité sous-tendues par une rationalité économico-stratégique précise. Chaque prince s'efforce de s'affermir sur une base financière solide. Car la prospérité d'un empire repose moins sur quelques cités brillantes (cette brillance est le signe, non la cause de cette prospérité), que sur l'ensemble relationnel constitué par une pluralité de cités terrestres et portuaires. Les Arabes en effet, maîtres des routes caravanières, se sont assuré certaines routes maritimes en arabisant des communautés de marins parmi les populations subjuguées. Les grandes dynasties avaient établi des arsenaux : les Fatimides à Mahdia (Tunisie), les Almohades à Ceuta. Centrés sur Bahr er Roum (Méditerranée), ils ont pénétré en Atlantique (la Mer Ténébreuse) sans tenter de le franchir, mais s'affrontèrent aux puissances européennes. Au contraire Bahr er Arab (l'océan Indien) s'ouvrit aux négocios et aux aventures mystiques des marins marchands du Golfe. Mais l'émirat de Cordoue ne put rétablir un lien solide avec le Machreq contre la Reconquête. Quant aux dynasties Mamlouks en Égypte, situées à la rupture de charges des routes de la soie et des épices, elles préférèrent la taxation douanière à la maîtrise navale.

La famille d'Ibn Khaldun avait péri dans un naufrage, et à son époque les dynasties maghrébines luttent farouchement pour se rallier les tribus, bénéficier de leur *'aṣabīya*, pour contrôler les cités (Tlemcen, Bejaïa, Constantine, Tunis changent plusieurs fois de mains)

seules capables de constituer une vaste zone démographique géocommerciale et fiscale. De relatifs rapports d'équilibre s'établissent entre les villes alimentées par les retours andalous, et les confins steppiques où les tribus désormais transhumant plus qu'elles n'assurent le service ou le contrôle du riche commerce par caravane. Les groupes humains localisés sur leur terroir et assurant leur défense autant par leur situation géographique que par leur cohésion se sentent moins menacées et préfigurent ce qu'on systématisera dans la notion de société segmentaire.

Alors l'énergie centripète contenue dans la 'aṣabīya ne se condense pas en un noyau assez lourd pour acquérir une force de rupture. Pour les Arabes imbriqués dans les mécanismes politiques et économiques berbères, comme pour les Berbères, elle s'estompe en sa forme conquérante, en sa faculté de reconstituer des empires. La suscitation psycho-sociologique intellectuelle et politique délivrée par les « modèles » de pouvoir des anciens Arabes s'effaçait dans la mesure où ces modèles semblaient moins efficaces. Les liens sociaux s'amenuisant, les facteurs géographiques, écologiques, climatologiques si fortement soulignés par Ibn Khaldun (p. 165, 172, 613) agissent sur le devenir du Maghreb et remodèlent conjointement sa vie culturelle et sa vie économique. Car en cas d'affaiblissement des dynasties puissantes, l'économie de profit et de commerce lointain dont elles sont à la fois causes et conséquences se dégrade en économie de subsistance et d'échanges locaux et ce d'autant plus que l'apogée précédente du régime coïncidait avec une surpopulation qui fut à ce moment sa force (p. 612).

## *Le réalisme khaldunien*

Les causes de ce freinage sont-elles purement endogènes, spécifiques au Maghreb ? On sait la thèse selon laquelle la bureaucratie centrale abbasside, tôt distendue par les gouvernorats provinciaux, n'a pu ni intellectuellement (en raison de sa formation et de ses préoccupations) ni matériellement (en raison de la grandeur de l'empire) réaliser son maintien.

Une corrélation hypothétique peut être énoncée : cette bureaucratie prend son essor, et assumera le pouvoir pour plusieurs siècles (du IX<sup>e</sup> au XII<sup>e</sup>) au moment où les grandes élaborations conceptuelles, théologiques, juridiques, grammaticales se terminent – où la porte de l'effort se ferme car elle avait besoin de cette fermeture pour pouvoir organiser l'empire et perpétuer sa domination, sans risque de déviances, sectaires ou sociales. Mais ce faisant, elle n'intègre pas dans ses catégories mentales le renouvellement de la philosophie hellénistique que proposent alors les *falsafa*, les mu'tazilites. Or cette philosophie proposait précisément une vision évolutive de la politique de la cité.

Cette bureaucratie devient rationnellement efficace au moment où se produisent des distorsions dans la signification et la nature économique des institutions sur lesquelles s'est d'abord installé l'islam. La *zakat* (la dîme), l'*iqta* (tenure foncière) subissent des mutations après les trois premiers siècles de l'Hégire : définies selon des redevances représentant des valeurs d'usage immédiat (portion de récoltes, têtes de bétail, et relative pénurie du matériel monétaire), elles continuent à fonctionner sur les mêmes bases d'imposition, alors que celles-ci acquièrent valeur d'échange (du fait de la croissance urbaine) et que cette croissance urbaine multiplie les marchandises

## **Regards sur l'islam**

fabriquées, donc l'intensité commerciale et le volume monétaire. Parallèlement, le ralentissement des conquêtes tarit les ressources qui avaient alimenté la constitution de l'empire : le *fay* (butin de guerre), le *kharadj* (tribut des peuples soumis), et surtout la déshérence des provinces byzantines ayant rendu leur or. L'économie de prise ne pouvait plus que se survivre dans la course ou la razzia, insuffisante pour alimenter un marché devenu énorme, et exigeant une certaine fluidité dans l'établissement et les transferts de change.

Dès lors, l'économie de subsistance tend à se réinstaller dans l'espace musulman, à la fois cause et effet de sa fragmentation en souverainetés temporelles relativement mouvantes. Fait symptomatique : si, durant la période où se maintient – et brille – une souveraineté musulmane unique, les tarifs douaniers en matière de commerce maritime sont unifiés, les tarifs douaniers en matière terrestre varient déjà *intuitu personæ*. Ensuite, l'éclatement de l'espace géopolitique musulman entre dynasties et gouvernorats favorisera l'établissement d'impôts et de tarifs spécifiques, dans la mesure où ils tendaient à une forme étatique organisée. Parallèlement dans les zones de souveraineté incertaine, le brigandage par vol ou par achat de protection, de sauf-conduits réalise des prélèvements fiscaux trop élevés pour permettre l'extension de courants d'échange autres que portant sur les marchandises les plus précieuses. On perçoit les accommodements à établir entre les modes de production locaux, la variabilité des échanges commerciaux internes et externes et les mutations de dominance.

Le caractère introverti qu'offrent les cités maghrébines après les premiers siècles n'aurait donc pas

## *Le réalisme khaldunien*

uniquement résulté des divisions politiques entraînant difficultés ou coupures des courants économiques, mais d'abord de l'incapacité de maintenir en soi ces courants économiques indispensables pour balancer les tendances centripètes de la cité – de l'oasis vivant en symbiose autarcique avec la campagne prochaine.

En fait, une conceptualisation grandiose se poursuit au XII<sup>e</sup> siècle au Moyen-Orient chez les Sedjoukides : par le biais d'un affermissement théologique. La volonté de constituer un corpus dogmatique cohérent (fondation de l'institution de la madrassa) pour galvaniser les esprits contre les royaumes francs, aurait contribué à orienter dans une optique de guerre et de rationalité canonique, et non dans des ouvertures commerciales et une rationalité d'échange, l'ensemble de la pensée musulmane.

Ainsi, la dislocation de l'empire arabe en des dynasties changeantes, puis la trop tardive constitution de l'empire ottoman, auraient laissé vide cet intervalle de trois siècles (XV<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup>) où s'est forgé l'essor économique occidental : constitution d'un État-nation ; développement des routes et communications ; refoulement de la scolastique de l'École pour l'analyse critique et l'observation empirique ; relativisation de l'homme dans la nature par le décentrement de la terre simple planète ; désenclavement des communautés paysannes libérées du banditisme féodal et permettant cette révolution agricole et cette progression démographique qui seronnt les bases, à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, de la première révolution urbano-industrielle.

Plus largement, les équilibres internationaux économiques et stratégiques subissaient des mutations planétaires. Le centre de gravité du commerce commence à se déplacer du bassin méditerranéen vers l'Atlantique.

Les royaumes ibériques pensent poursuivre la Reconquête en Afrique et atteindre les routes et les sources de l'or. Mais l'islam et la géographie constituent des boucliers suffisants pour les dissuader de persévéérer dans cette tentative. Alors les grands courants commerciaux se portent vers les routes transocéanes, entraînant la constitution en Amérique et en Asie des premiers empires coloniaux.

L'apparition du vaisseau de haut bord entraîne une multiplication de la capacité de transport. Le fret du vaisseau de charge méditerranéen médiéval correspondait aux possibilités des grandes caravanes. Dès lors que le décalage s'accentue au profit du bateau, celui-ci chargera directement dans les ports-entreports les marchandises localement stockées. D'où une tendance à la dislocation des réseaux commerciaux internes terrestres, qui ira de pair avec la diminution quantitative du commerce de l'or soudanais et des esclaves noirs.

A travers les terres arabes, Ibn Khaldun perçoit de fortes différences entre les états sociaux et économiques du Maghreb et du Proche-Orient : celui-ci plus riche que celui-là (p. 756). Il constate qu'en celui-ci bien éloigné de l'époque guerrière des tribus israélites, les villes étaient stabilisées dès l'époque de la conquête arabe, que leurs habitants étaient déjà policés et amollis par la citadinité, et que, une fois rendues les garnisons de soldats byzantins ou persans, toute défense cessa. L'implantation de la culture arabe s'y réalisa sans à-coups, les populations d'Égypte et de Syrie, dépourvues de '*asabīya*-s tribales antagonistes, purent être gouvernées par un « pouvoir royal calme et ferme » dont les souverains et les branches se succèdent selon la logique dynastique et assurent la continuité d'un pouvoir central fort. Ibn Khaldun ne départage pas avec

## *Le réalisme khaldunien*

rigueur les causes purement politiques et culturelles et les conditions physiques et économiques : controverses sur le mode de production asiatique et non seulement reproduction d'une économie mercantile. Mais au Maghreb il estime que, non une seule capitale brillante, mais un réseau de villes organisé, peut soutenir la civilisation.

Ce réseau de villes qu'auraient reconduit au Moyen-Orient les empires arabes « successeurs » des empires anté-islamiques (Maurice Lombard, *L'islam dans sa première grandeur*, Flammarion 1971), réseau que n'auraient pu instituer les éphémères empires mongols des steppes (Gengis Khan non musulman, Tamerlan converti). Tandis qu'aux Indes et en Égypte, le contrôle de l'irrigation déterminait le « despotique » mode de production asiatique - le régime mamluk surexploitant la taxation-prédation douanière à la rupture de charge entre l'Asie et l'Afrique.

Il faut faire attention à ce que l'auteur appelle « la révolution de la nature ». Il s'agit moins de la révolution sociale que de la révolution physique préfigurant la modernité et une grande urbanisation.

« La révolution géologique a trois facteurs. L'humain ou d'aujourd'hui n'est pas encore par la loi physique un maître de la nature qui aurait particulièrement pris l'habileté de gérer la nature. Le capitaliste ne possède pas nécessairement richesses mais toujours intelligence. Il possède et de toute manière il possède la nature qui lui échappe et qui lui échappe sur une fonction à condition de la transformer. Mais la production agricole, artisanale, industriellement très peu dynamique, que la bourgeoisie tire les profits de la nature. Ainsi la dimension n'appelle pas seulement la nature mais des propriétés de propriétaires dans l'affection de la nature mais aussi à la différence qu'il existe et subventionne même la



## **La théorisation khaldunienne**

Au-delà de l'économie donc, Ibn Khaldun relie en ces vastes architectures les comportements effectifs et les valeurs affirmées, les forces sociales concrètes et leur conceptualisation. Et il découvre un certain nombre de dysfonctions.

### *Une distorsion : l'éthique et le commerce*

Dès l'abord Ibn Khaldun souligne une distorsion fondamentale : les structures économiques et éthiques sont partiellement antinomiques. La hiérarchie des valeurs, des occupations et des disciplines, mettant en tête les sciences religieuses, ne correspond pas à la hiérarchie sociale réelle privilégiant le souverain et ses grands officiers.

Certes, compensation idéologique à cette distorsion, l'exercice de l'imamat (la souveraineté orienté par la Loi divine) est considérée comme une activité particulièrement pie. En fait le pouvoir pratique la realpolitik et polarise les renouvellements culturels (non toujours religieux) en minorant la strate professionnelle qui les élaborer et en les fondant sur une fonction économique intermédiaire : moins la production agricole primaire, indispensable mais peu dynamique, que la transaction sur les produits.

Ainsi la distorsion n'apparaît pas seulement à la fin du processus économique dans l'affectation de la richesse amassée à la dilection esthétique et littéraire ou même à la

simple jouissance, mais dans la manière dont le capital monétaire est acquis : par l'échange. L'accumulation de la richesse, donc la civilisation, résulte d'une activité ambiguë : le commerce.

Ghazâlî considérait le commerce comme une nécessité sociale inéluctable, un *fard al kifaya* : un devoir collectif résultant de la division du travail. Assurée par certains individus, il relie entre elles les activités des autres catégories sociales, indispensables au fonctionnement de toute communauté policée : les producteurs stricto sensu sont agriculteurs, bergers, artisans ; les protecteurs sont soldats ; et les dirigeants et fonctionnaires sont gouverneurs, percepteurs... La catégorie des marchands constitue l'une des grandes armatures de l'organisation de la vie en société. Mais Ghazâlî multiplie les recommandations destinées à assainir les transactions commerciales : sont prohibés l'accaparement d'aliments, l'usage de monnaies altérées, la non-indication des vices cachés, la tromperie sur la qualité, la vente des biens non commercialisables ou interdits (livres d'astrologie), etc.

Plus largement Ghazâlî pose en principe que tout gain risque d'être en soi une lésion, une fraude puisqu'il résulte de la différence entre prix d'achat et prix de vente et récompense non une valeur ajoutée au produit mais un service. Il estime que l'équité doit détourner de réaliser un bénéfice trop élevé, même si licite, et que la bienfaisance doit modérer ce bénéfice en cas de faiblesse économique du cocontractant. Ainsi la pratique du commerce peut être exercée avec justice (selon un hadith « le commerçant loyal sera ressuscité au Jugement Dernier avec les Justes qui ont renoncé au monde, et avec les martyrs »), mais ce principe

## *La théorisation khaldunienne*

est dangereux, parce qu'il incite à rechercher une thésaurisation (accumulation) superflue par rapport aux besoins de sa famille.

Plus sociologue que moraliste, Ibn Khaldun rappelle aussi que le commerce repose sur des bases douteuses : une certaine maîtrise du hasard par essai de prévision dans le temps (hausse et baisse des prix) et dans l'espace (transport de marchandises à des prix fonction des lieux de production et de vente, l'état de sécurité des routes, les variations de tarifs douaniers) ; une spéculation sur les denrées (stockage dans l'attente de la hausse) mais aussi sur les besoins et les passions des hommes : donc un psychologie pessimiste entraînant la ruse dans les relations surtout chez les petits commerçants (p. 811-814). Certes l'effort humain licitement dirigé fonde l'acquisition de la richesse. Et, argumente Ibn Khaldun, le commerce aussi représente du travail, il est légitime selon la loi divine car il n'a pas pour but de dépourrir son vis-à-vis sans contrepartie. Il échappe à l'interdiction de l'aléa dès que les prestations réciproques sont déterminées (p. 789). Mais sa pratique entraîne une influence corruptrice, et sur celui qui l'exerce, et dans ses effets collectifs ; raffinement dépravant chez les possédants, appauvrissement haineux chez les démunis. Aussi dans les rapports entre marchand et acheteur, entre maître et ouvrier, le prix doit être fixé en fonction d'une juste rémunération de l'effort humain exercé et de la reconstitution de la force de travail, en soi, et dans ses instruments et modalités. Mais au-delà de la quantité nécessaire à la continuation sans heurt, sans souffrance, d'une vie honorable en rapport avec la condition de la cellule sociale, l'excédent — le profit — peut être réclamé par la communauté. D'où la force reconnue par les

théologiens juristes aux notions d'abus de droit, d'intérêt général, de bien public, expressions de la solidarité musulmane, de ses aspirations collectives – aujourd'hui proposées comme base du socialisme – mais qui furent aussi invoquées par de nombreux souverains pour légitimer les confiscations ou les accaparements gouvernementaux...

Ainsi, en politique, et non seulement en éthique, l'accumulation pour soi est considérée avec suspicion. Non qu'en pratique la recherche de la richesse n'ait point été poursuivie en dépit des réticences idéologiques : prohibition de l'intérêt... Mais économiquement l'indivision familiale a pour objectif davantage le maintien autarcique, le prestige social et la cohésion organique de la lignée agnatique que l'entassement d'une fortune. L'excédent excessif risque de troubler l'équilibre entre les divers groupes (parentaux, tribaux...) composant la société : de provoquer des conflits de civilisation.

Est-on alors fondé à invoquer le modèle économique de « l'état stationnaire » où la valeur du produit dépend de son coût de production, donc où la répartition des revenus entre salaire, rente foncière et prélèvement fiscal demeure dans des proportions constantes, variant seulement en raison de l'accroissement des forces productives (extension de la superficie de la terre cultivée, injection de progrès technique) ? Cet état stationnaire dont des économistes tels Stuart Mill et Schumpeter ont célébré les vertus, a été évoqué à propos de la *République* de Platon – et de sa transposition dans la cité musulmane par Al-Farabi. Peut-être Ibn Khaldun, homme d'action malheureux soumis aux vicissitudes politiques a-t-il souhaité la stabilisation d'un empire maintenant l'ordre et accroissant la civilisation ? Sa morale économique tend – comme chez la plupart des

## *La théorisation khaldunienne*

auteurs musulmans – à un tel état. Mais sa dynamique socio-économique (le profit résultant de l'échange est accumulé mais trop vite dilapidé par le pouvoir) y est contraire.

D'ailleurs, constate avec tristesse Ibn Khaldun (Maqrîzî avec lui en cas de crise grave), les catégories les plus atteintes sont celles soumises à un revenu fixe : professeurs, étudiants, simples mercenaires, ouvriers de métiers, dont les traitements ou salaires subissent directement les fluctuations monétaires et les tiraillements du trésor public.

En quelle mesure donc ces diminutions de revenus des petits bureaucrates et des militaires professionnels maintenant les dynasties déclinantes ayant perdu leur cohésion organique originale ont-elles accentué dans les États musulmans cette succession heurtée de révoltes de palais, de fragmentations, de ruptures de la souveraineté centrale qui désolait tant Ibn Khaldun ?

### *La dynamique : réinterprétation religieuse ou cohésion sociale*

Ces constatations désenchantées transparaissent dans la conception khaldunienne de la souveraineté, de la royauté terrestre : *mulk*. Il est légitime que la dynastie la plus forte réprime les oppositions sociales, afin de maintenir l'ordre et d'assurer la perpétuation de la civilisation. Le concept de cohésion organique fonde non seulement la sociologie générale d'Ibn Khaldun, mais aussi sa théologie politique. Car la meilleure civilisation est la civilisation arabo-musulmane en ses moments d'apogée.

D'ailleurs – le vaincu imitant toujours le vainqueur (p. 291) – les conquêtes imposèrent pour quelques siècles

un mode de pouvoir arabe aux dynasties aussi bien berbères qu'arabes (et parfois à celles-là pour supplanter celles-ci) : car il parut d'abord efficace à l'encontre de la morphologie maghrébine. Pouvoir fondé sur deux principes : l'un idéologique, la religion, l'autre social, la *'aṣabîya*, dont Ibn Khaldun a souligné les rapports : la cohésion collective du lignage demeure le facteur primordial, mais la pulsion religieuse lui confère une plus grande puissance d'impact et de persuasion. Et surtout chez les Arabes originaires. Certes des mœurs rudes, un sentiment d'indépendance, voire d'anarchie individuelle, la survie en une nature physique inhospitalière les éloignent de l'accumulation de richesses, des besoins artisanaux, des aspirations artistiques (p. 176), bref de la complexe efflorescence d'une civilisation. En revanche, plus que les cultivateurs des plaines ou des collines sujets aux maladies ou à l'abus de nourriture, leur énergie morale, leur aversion pour la médiocrité, l'élégance de leur corps – la gazelle – et la vivacité de leur esprit les inclinent à reconnaître la prophétie et la sainteté, à s'unir en de suprêmes efforts pour le triomphe d'une loi sacrée (p. 298). Alors, quand l'esprit religieux coïncide avec la *'aṣabîya*, assurant concurremment force sociale et motivation spirituelle, naissent les grands empires venus du désert.

Fait curieux, mais prouvant l'homothétie de la condition bédouine aux confins des terres arides, y apparaissent, couplées les deux figures sociales systématisées par Max Weber dans ses types-idéaux de prophétisme de révélation et de prophétisme de mission (ces expressions n'étant ici pas prises en leur sens canonique musulman), le réformateur religieux et l'homme d'épée, le théologien et le mainteneur de la lignée, qui se

## *La théorisation khaldunienne*

trouvent à l'origine des grandes dynasties maghrébines : les Fatamides avec 'Abayd Allah et Abû 'Abdallah : les Almoravides avec Ibn Yâsîn et Yahyâ b. Ibrâhîm : les Almohades avec Ibn Tumar et Abd Al-Wahhâb et Muhammad b. Sa'îd. Dédoulement de la personnalité muhammadienne elle-même, à la fois prophète et politique chef de guerre, qui est aussi apparu unitairement chez certains des *khalîfa rashîdîm* : 'Omar et 'Alî, et dans la figure eschatologique du Mahdi (p. 632) incarné aux confins nubiens (le Mahdi par excellence, le Soudanais Muhammad b. 'Abd Allah) et aux limites méridionales du Sahara.

Ibn Khaldun d'ailleurs n'accepte pas, en orthodoxie, la mission du mahdi, mais observe que chaque dynastie recherche une légitimation religieuse: les Berbères invoquent - inventent - un lien de parenté ou de parentèle avec la famille du Prophète. Ainsi des Idrissides issus des Alides, ou des Fatimides – et postérieurement à Ibn Khaldun, des Saadiens et des Alaouites. Lui-même développe ses arguments sur la condition de qoraychisme pour l'ascension au califat (p. 379), et s'enorgueillit de ses ancêtres du Hadramaout.

Autre signe ambigu, cette suscitation commune aux grands empires maghrébins : l'appel à la reformulation idéologique de l'islam, à la purification de la foi à l'encontre de la supériorité arabo-musulmane et en faveur d'un pouvoir berbère.

Ibn Khaldun relève des contradictions entre *dîn* (religion) et *'aqâbiyya* : celle-ci constitue en principe l'infrastructure de la dynamique historique. Celle-là peut jouer un temps le rôle déterminant : alors une dynastie issue de population sédentaire est capable de l'emporter

sur une tribu menant une vie plus « bédouine » : ainsi les Almobades (Masmouda du Sous) ont supplanté les Zénètes nomadisants. Ensuite seulement ceux-ci, conservant une plus grande ‘*aṣabīya*, subjuguent les Almohades alors restreints à la seule motivation religieuse : insuffisante selon Ibn Khaldun pour maintenir une dynastie. Et les Zénètes berbères se muent avec éclat en Mérinides (p. 310 sq.).

Ainsi se définit une constante : le renouvellement politique s'argumente, quelles que soient ses raisons socio-économiques profondes, sur une légitimation/rénovation religieuse présentée par les intéressés comme un retour à un islam plus originale, plus pur. Le déclin des Almohades, accéléré par les échecs en Espagne paraissant en condamner la doctrine, illustre deux tendances religieuses caractéristiques du Maghreb.

D'abord le retour à la stricte observance makélite des trois dynasties régnantes à l'époque d'Ibn Khaldun, dynasties désireuses d'affirmer leur caractère arabo-musulman, donc légitime et universaliste : les Hafçides à Tunis, les ‘Abd al-Wadites à Tlemcen, les Mérinides au Maroc. Les Maghrébins n'ayant plus à s'opposer à un empire excentré comme durant l'apogée abbasside ou le va-et-vient fatimide, n'inventent plus une manière de demeurer musulmans refoulant les souverainetés orientales : réaction par laquelle l'historiographie coloniale a parfois expliqué la puissance du kharédjisme au Maghreb. Ainsi de Slane dans son introduction à *l'Histoire des Berbères* (I, p. XXI). Alors que la « démocratie » kharédjite était peut-être, lors de la poussée arabe centralisatrice, une façon de mouler l'islam au cadre des finages limités de l'orographie maghrébine.

## *La théorisation khaldunienne*

D'ailleurs, selon une réaction psychologique classique, les malaises de civilisation déterminent un accroissement de religiosité : l'aspect théologique et normatif, destiné à guider les comportements (donc à tranquilliser les esprits dans un monde changeant) tend à supplanter la recherche scientifique profane, moins sur le plan praxéologique (les structures économiques et monétaires comme les luttes politiques continuent à agir les groupements humains), qu'afin de balancer le foisonnement incontrôlé des croyances populaires.

Car, second phénomène, et autre conséquence psychologique classique dans les malheurs du temps, le tronçonnement des grands empire effarant les esprits entraîne une recrudescence de piétisme et de spiritualisme compensateurs – donc des réaction individuelles. Dans une telle interprétation, le maraboutisme apparaît projection du desserrement des liens entre le pouvoir central implanté en une cité savante et les pulsions des groupes humains préservant leur particularisme ancestral et reconduisant leur mysticisme local.

Aussi la cité ne cesse-t-elle jamais de former des juristes, des maîtres, des théologiens, des réformateurs – les avant-derniers étant les ulémas réformistes et les derniers les actuels fondamentalistes. La haute culture et l'idéologie politique se diffusaient de la ville vers la campagne, par le *faqîh* et la *tâleb* : celui qui sait la loi et assure une dimension intellectuelle, donc une régulation dans les rapports symbiotiques ville/campagne. Mais elle n'échappe pas à la pression du milieu rural privilégiant certains fragments du *corpus* idéo-religieux plus que l'intégralité de la *charî'a* et les aspects initiatiques et confrériques du mysticisme plus que ses implications conceptuelles.

D'où cette dialectique maghrébine : une perpétuelle tendance au retour à la culture, aux institutions berbères, à ses formes de religiosité et de causalité spécifiques (éléments païens recouverts par le maraboutisme), mais balancée par le désir de revenir au plus près à la pureté de l'ismam hégirien, et spirituellement, et géographiquement ; de se référer au malékisme, l'école théologico-juridique réputée la moins laxiste, la plus proche de la pratique des Villes saintes : la Mecque la plus Noble, Médine la bien Illuminée.

*L'institutionnalisation : forme du pouvoir et civilisation urbaine.*

Or Ibn Khadun vit les décennies durant lesquelles les trois royaumes de l'Afrique septentrionale sont encore brillants et cohérents. Un siècle et demi plus tard, Léon l'Africain décrira de plus graves fragmentations culturelles et sociales. Ibn Khaldun pouvait interpréter son époque soit comme une partition ternaire contingente du Maghreb (chaque dynastie épuisant sa force au profit de futurs regroupements unitaires), soit comme prodromes d'un processus de déstabilisation destiné à s'aggraver. Donc théoriser soit à l'échelle macropolitique : jonction spécifique de la '*aṣabīya*' et de la reformulation religieuse appuyant l'essor des dynasties à la fois à l'encontre les unes des autres et à l'encontre des souverains du Machreq ; soit à l'échelle microgéographique : pulsions alternées entre une culture et une religion citadines utilitaires, concrètes, mais luttant canoniquement et économiquement contre le particularisme et la spiritualité toujours renaissants des terroirs.

## *La théorisation khaldunienne*

Pour articuler ces deux hypothèses limites, il élabore l'une de ses plus célèbres constructions politiques et culturelles : la dynastie et le pouvoir royal constituent la « forme » (*sûra*) de la création et de la civilisation, lesquelles à leur tour, avec les sujets et les villes, leur servent de matière (*mâdda*) (p. 765).

Par un mouvement parallèle, Ibn Khaldun reprend, sinon les thèses du mu'tazilisme rationaliste, au moins son effort vers une extension du rôle de la causalité dans le devenir humain. Certes, il propose une théorie cyclique de l'incarnation du pouvoir politique : ascension et déclin d'une dynastie par élévation d'une tribu bénéficiant d'un surplus de force contingent (hasard démographique, commercial...), rassemblant en empire guerrier les autres nomades, et passant de la vie bédouine à la vie citadine en trois ou quatre générations.

Il démarque ainsi en sociologie politique la théorie hellénistique d'une histoire cyclique, ainsi définie par lui (qui n'y adhère pas sous cette forme) : « C'est au moyen du prophétisme que la vérité et la bonne direction se manifestent à la suite de l'aveuglement et de l'erreur. Ensuite vient le *khalifa*, puis la royauté temporelle, qui dégénère en despotisme, en orgueil et en vanité. Or on sait par expérience qu'il est dans les voies de Dieu de faire revenir toutes choses à son point de départ : alors recommence le cycle. »

Contre l'anarchie qui risque de ruiner les sociétés maghrébines et andalouses, il professe que la civilisation de l'Occident musulman appelle un souverain capable d'établir un ordre puissant, durable mainteneur de la société, facteur d'efflorescence et d'expansion terrestre de l'islam à la fois puissance politique, culture, milieu social

et religion, capable de refouler les quatre causes majeures d'injustice : la confiscation des biens, l'incitation à commettre des actes antireligieux, la non-rémunération d'un travail, les taxations et impositions indues. Ibn Khaldun professe une « sociologie de l'ordre ». Dès lors il reproche aux philosophes leurs incertitudes politiques et éthiques, leurs variations sur la notion du bonheur humain, et leurs manques de spiritualité. Il tend à confondre en pratique la puissance sociale, le cadre éthique (loi révélée normative) et l'imperium public. *L'umran* (la sociabilité) ne se conçoit pas sans le *mulk* (la souveraineté) dotée d'un *wazi* (institution répressive) (p. 765).

Évolution de la langue et de la culture, évolution du cadre citadin et évolution des relations économiques décrivent donc des courbes parallèles, car le processus de déculturation intellectuelle se projette matériellement dans l'évolution de la ville homothétique à celle de la dynastie : modestement créée en pisé à la mode bédouine, elle s'enrichit par la pratique des métiers, l'afflux des matières précieuses, s'embellit par l'érection de palais, l'édiction de règlements urbains (largeur des voies, servitudes de constructions...), police des marchés...), puis voit s'amorcer le début du dépeuplement, se dégrade par le retour aux matériaux ordinaires, le réemploi des fragments ouvragés pris dans des bâtiments désaffectés ou en ruines, la violation des anciennes servitudes de construction engorgeant le tracé originel des rues (p. 743). Les palais sont élevés en matériaux plus friables (briques d'argile, pisé...) et compensent leur fragilité par l'élégance et l'exubérance d'une décoration exigeant un grand savoir technique plus que des

## *La théorisation khaldunienne*

substances somptueuses : bois, plâtres, azulejos (zelliges : carreaux de faïences). Enfin la dynastie s'épuise et les métiers d'arts dégénèrent.

Ce qui réfère aux causes de cette déperdition de l'énergie sociale fournie par la *'açabîya* : la critique moderne y a décelé le début de la perte définitive du contrôle des routes d'or par les Maghrébins. Ibn Khaldun, sans doute ébloui par le tourbillon de la vie et de sa vie n'en a point donné une explication aussi éclatante que celles synthétisées pour les dynasties conquérantes du passé. Il propose cependant, par ses observations sur le milieu écologique du pays et l'adaptation qui y est réalisée par les habitants, une série de corrélations pertinentes.

Le Maghreb subit alors les interférences de trois séries d'éléments en cours de transformation : groupes berbères s'arabisant, arabes s'implantant dans les cités et les plaines et subissant certaines influences berbères, andalous refluant devant la Reconquête vers le Maghreb (p. 764), déphasés par rapport à leurs lieux d'origine et à leur espace mental, assez « choqués » parfois pour reconnaître la supériorité des Galiciens (p. 58, 292) et peut-être constituer un facteur de dissociation (p. 293). Car la déperdition de vigueur intellectuelle résultant du déracinement des écoles espagnoles ne paraît pas compensée par le relatif accroissement démographique dû aux rapatriements.

D'autre part le monde arabe a été atteint par la peste du XIV<sup>e</sup> siècle qui y a fait reculer la civilisation (p. 61, 612), alors que les apports de populations issues du désert ou de l'Orient se tarissent. Cette calamité naturelle semble avoir vivement frappé Ibn Khaldun (il y

perdit son père), et a peut-être incliné sa conception de la philosophie de l'histoire vers un certain pessimisme en lui démontrant la fragilité du phénomène culturel et l'accélération de la désagrégation sociale dès qu'est atteinte la substance humaine : l'optimum démographique. D'où son sentiment exacerbé de la fugacité des choses et des êtres, et la sensation profonde que la civilisation, élaboration citadine par excellence, ne constitue qu'un moment, un éclat fragile toujours prêt de s'éteindre sous la pression des bédouins (arabes ou non arabes) : des non-citadins.

Aussi souhaitait-il plus ou moins clairement un régime sinon autoritaire, au moins susceptible d'assurer l'ordre seul capable, contre la rapine bédouine et l'effervescence et la corruption citadines, de maintenir l'essor de la civilisation. Cette « sociologie de l'ordre » excluait cependant le pur despotisme, puisqu'elle s'appuyait sur la notion d'un pouvoir « composé », collectif reposant non sur la seule puissance concrète et charismatique d'un homme, mais sur la force sociale d'un clan, d'une tribu, d'une ligue de tribus. Bref, sur la convergence de volontés multiples. Malheureusement, en cette sorte de pouvoir, les facteurs centrifuges équilibrerent, et au-delà, les facteurs centripètes, et ne prédisposaient pas Ibn Khaldun à définir cette notion de souveraineté absolue inhérente au prince que construit l'Occident depuis les légistes de Philippe le Bel et les publicistes de Louis IV de Bavière jusqu'au Bossuet de la *Politique tirée des Propres Paroles de l'Écriture Sainte* en passant par Machiavel et Hobbes.

Raisonnant en terme de sociologie politique orientale, il perçoit mal les prodromes de l'État-nation. Cependant

## *La théorisation khaldunienne*

lui, qui avait tant joué, dans sa vie politique, sur les solidarités et les oppositions entre clans et ligues, s'est, en Égypte mamluk, rallié à un régime fort, centralisé hétérogène au régime maghrébin – Hétérogénéité d'ailleurs relative et partielle : des éléments du mode de production asiatique apparaissent au Maghreb. Or les conceptions politiques et économiques d'Ibn Khaldun sont aussi soutenues par sa représentation du monde.

### *La représentation du monde : chocs culturels et systèmes de causalité*

Durant une période relativement courte, après la maturation des grandes conquêtes et jusqu'à la crise économique des XIV<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles, la culture arabo-musulmane se répandait sur l'ensemble de la *Umma* dont chaque cité constituait un pôle relié par la mobilité des savants, des poètes, des voyageurs, des commerçants. L'efflorescence unifiante s'était poursuivie au niveau de la haute culture : elle ne comblait pas la dichotomie entre savoir coranique et littéraire classique, « universel » par rapport au monde musulman, et sagesse ethnographique diversifiée. Cette dichotomie étant aussi projection de la répartition économique entre caste dirigeante bureaucratico-militaire et populations citadines ou rurales.

En fait ces contrastes – pas plus que celui bled/cité – ne sont absolus. La réalité maghrébine paraît à Ibn Khaldun infiniment plus nuancée. Berbère ou arabe, chaque nouvelle dynastie a contribué à l'arabisation pour une partie de l'Afrique du Nord : elle adhère à la langue porteuse du Coran et de la science religieuse. Inversement le renouvellement des empires

entraîne, par transferts démographiques comme par l'accession aux postes directifs d'hommes venus du désert, une dégradation du stade de civilisation déjà atteint dans la cité (p. 1286). La déshérence où se trouve telle ou telle portion des populations du bled dans l'intervalle de temps où s'affaiblit la vieille dynastie et s'affermit la nouvelle (p. 60), desserre les liens entre grandes cités et campagnes : donc freine la diffusion et l'implantation solide de la culture arabe dans les tribus berbères comme chez les Arabes redevenant bédouins (p. 763-764). Ceux-ci parlent une langue qui n'est plus celle de Mudar, c'est-à-dire de la révélation coranique, mais « une autre langue par suite de sa contamination par des éléments étrangers » (p. 1276). Une telle « désarabisation », supposant l'éloignement du désert et la non-insertion dans la cité, les rend sensibles à l'influence du milieu environnant et les implique sinon dans la langue ou les traditions berbères, au moins dans le système de conflits, les comportements politiques, ligues ou regroupements fluctuant selon les chefs et les événements.

D'ailleurs l'éventuelle homothétie historique et structurelle des phases décrites par les empires n'implique pas l'homothétie du contenu de leurs cultures. Ce contenu est corrélatif au peuple qui le forge, et ne se reconduit point intégralement : car les conditions propres aux nations et aux races entraînent de nombreux changements (p. 53). L'évolution de la civilisation consiste en une accumulation des acquis, les antinomies entre fonds ancien et apports nouveaux entraînant des modifications successives de la civilisation (p. 62) – les cas de déperdition ou de non-

## *La théorisation khaldunienne*

reconstitution de résultats obtenus par une civilisation antérieure sont possibles (p. 54). L'homogénéisation culturelle ne paraît donc à Ibn Khaldun guère proche : « tant que les races – certains traducteurs préféreraient : générations – se succéderont dans l'exercice du pouvoir, on ne cessera pas d'avoir des usages et des institutions discordantes » (p. 55). Le système culturel demeure binaire, car les sapiences vernaculaires baignant dans une civilisation plus vaste et plus élaborée qui les enserre et les surplombe, lui empruntent des éléments parcellaires imbriqués sans souci de cohérence et déphasés dans le temps. Ainsi se constituent des « réserves » (groupes humains à l'écart, ou langage, ou institutions...) peu ou non atteintes par la culture savante – ce qui ne veut nullement dire qu'elles ne coordonnent pas, au fil des jours, leur propre rationalité sociale et intellectuelle. Sous cet angle, les délitements de la haute science favorisent une certaine homogénéisation culturelle dans le peuple : ainsi pour la conception événementiste de la causalité, la cosmogonie, l'eschatologie issue de la théologie, la magie en partie dérivée de la symbolique des lettres et des chiffres, les médecines populaires mélanges de traditions locales et de rudiments dérivées du canon classique, la soif des faits surnaturels au-delà des miracles prophétiques, etc. (p. 184, 1098 sq.).

Ces interférences intellectuelles à fondements ethnologiques et écologiques et à prolongements politiques renvoient aux systèmes d'explications et de croyances ; donc à l'une des interrogations fondamentales de la pensée khaldunienne : celle qui a trait aux principes de causalité historique, d'enchaînement des circonstances, de

détermination et de succession des phénomènes physiques, naturels et sociaux. Sans aborder ici le problème de la notion, de l'objectivité et de la crédibilité du fait historique selon Ibn Khaldun (p. 13 sq.), une discrimination s'imposerait, entre ses conceptions de savant et ce qu'il rapporte des conceptions populaires sur la représentation du monde.

Il a longuement exposé ses idées sur les divers systèmes de connaissance, de perception du réel. Il réfute la philosophie en tant que logique, l'astrologie et l'alchimie (p. 1153-1207), car non expérimentales : rien ne permet d'affirmer la congruence entre la suite d'une déduction formelle, ou le cours des astres abusivement dotés d'une influence, ou l'accélération simpliste de la formation des matériaux (pour faire de l'or), et l'enchaînement réel des phénomènes selon les fondements de la création et les rythmes découlant de celle-ci. Exotérique, Ibn Khaldun adhérait aux postulats dogmatiques de l'islam orthodoxe sur la divinité, la prophétie, l'Au-delà.

Dans une œuvre de jeunesse (« La réponse satisfaisante à celui qui cherche à décider ces questions », traduite sous le titre *La Voie et la Loi*), il prend parti dans une controverse qui déchirait les cercles intellectuels grenadins : peut-on progresser dans la voie soufie par l'étude des seuls livres, ou est-il préférable de se placer sous la direction d'un cheykh, un maître ? Ibn Khaldun n'ose pas en récuser la nécessité pour s'élever à l'intuition du divin, mais estime que l'élévation spirituelle résulte aussi de la meilleure perception de la qualification des actions, de l'interdit à l'obligatoire, et c'est le juriste qui est le mieux à même d'apprécier ces qualifications.

## *La théorisation khaldunienne*

Aussi bien esprit positif à la recherche des causalités et des enchaînements naturels, Ibn Khaldun tente de réduire la part inexplicable des phénomènes. Il pondère les miracles et les prodiges, professe l'inconnaissabilité de l'essence des êtres comme de l'infinité complexité des phénomènes se déroulant dans l'univers. En conséquence, l'histoire ne peut s'appuyer sur un « psychologisme » supposant reconstituables par l'auteur les mobiles et les fins traversant l'esprit des acteurs. Ni sur une logique rationnelle qui virerait vite en scolaïque.

Cependant la liberté humaine – ou son apparence – rendant illusoire toute mise en système de l'intégralité des événements peut les concevoir par l'intelligence si celle-ci s'accorde avec la nature des choses. La recherche des accidents qui dépendent de son essence est chose faisable. Il en résulte que l'examen de chaque vérité par l'esprit fait naître une science particulière. Ibn Khaldun suspecte donc l'étude des sciences, parce qu'elle se propose de découvrir des secrets que la divinité a peut-être voulu cacher (raison théologico-sociale), mais aussi parce qu'elle influe peu sur les conditions de la vie humaine. Réflexion très grave qui laisse entendre deux choses : d'une part Ibn Khaldun, eu égard au faible développement technique de son époque, ne pouvait prévoir la maîtrise que l'homme serait, par la science, capable de prendre sur la nature. D'autre part, peut-être craignait-il que cette étude ne débouche sur une sorte de logique scolaïque telle que celle qui s'était imposée en médecine.

On n'entrera pas dans la controverse relative à l'ampleur de sa théorisation : histoire des tribus maghrébines transformant le guerrier chevaucheur de la

*badawiya* en gras fonctionnaire ou marchand lettré, de l'aristocratie commercialo-militaire de l'*Ifriqiya*, ou également histoire des bureaucrates et des grands latifundiaires orientaux. Mais on remarquera qu'Ibn Khaldun appuie ses démonstrations sur une causalité empirique dépassant l'histoire événementielle pour atteindre aux rapports et aux interactions des forces en présence. Causalité empirique fondée sur la connaissance des climats, du milieu physique, sur les caractéristiques psycho-sociologiques des divers groupes de population (bédouin, citadin...) de leurs mouvements et de leurs types particuliers de civilisation. Cette observation pragmatique débouche sur une connaissance et une possibilité d'action humaine sur et par l'histoire en tant qu'exercice d'une certaine influence sur les causes profondes de son développement.

D'une certaine influence seulement, car à travers le complexe enchevêtrement de ces causes, et l'impossibilité d'analyser leur totalité, Ibn Khaldun réintroduit la pluralité ambiguë des mobiles et des effets, l'influence des contingences et des volontés individuelles. L'histoire – reconstitution, explication, prospective – ne peut s'appuyer que sur le bon sens, la vraisemblance, la confiance dans l'approximative stabilité des rapports naturels et des relations sociales. D'ailleurs, Ibn Khaldun, comme tous le sunnisme, réserve la domaine particulier de l'intervention divine directe, toujours possible, et les implications logiques du dogme musulman. « La validité des prescriptions arbitraires (religieuses) s'établit par la justification uniquement, d'où il en résulte que si un fait religieux n'a pas besoin d'être possible pour être vrai, un fait historique doit être conforme à la nature des choses

## *La théorisation khaldunienne*

pour être considéré comme véridique. » Le caractère ambigu du texte est d'ailleurs troublant, quant à la transformation possible de l'événement religieux en événement historique non soumis aux corrélations naturelles.

Dès lors, en dépit – ou peut-être à cause – de la dévotion mystique sinon soufie, au moins ghazâlienne qui l'a éloigné de l'action et plongé dans l'étude le dernier tiers de sa vie, Ibn Khaldun, comme il a dissocié la pensée empirique et l'action concrète de l'observance rituelle et de la logique canonique légaliste, dissocie l'approfondissement religieux – individuel et démontrable : voie spirituelle et action des savants – de la pensée empirique, de l'action concrète, de l'histoire en tant que pédagogie.

En fait, il postule que l'instrument majeure de la pensée arabo-musulmane, la Loi révélée d'essence divine est aussi explicative de la nature. Elle permet l'action de l'homme dans le monde. L'organisation du pouvoir, l'existence de la ville sont conformes et à une télologie supraterrestre et à une rationalité terrestre. Mais la divergence des interprétations rend son application malaisée.

Le principe fondamental est que « l'interrelation (*tanâsub*) entre les choses est le secret qui permet à l'âme de passer du connu à l'inconnu » (p. 237). « Il est donc évident que l'inconnu se tire du connu à partir des rapports entre les données. Mais uniquement, dans le cas d'événements matériels ou scientifiques. L'avenir appartient au supranormal et ne peut être révélé qui si l'on connaît les causes (des événements futurs) et que l'on en soit sérieusement instruit » (p. 239). Ibn Khaldun

accepte le procédé des tables divinatoires, car des relations ont été repérées « entre les choses qui existent (*al-mawjûdât*) et celles qui peuvent être connues (*al-ma'lûmât*), ainsi que les différences entre les divers types de perception et d'intellect » (p. 238) (sensoriel, abstrait et universalisant) « par les facultés intellectuelles du raisonnement analogique » (p. 237). D'où la voyance supranaturelle des mystiques. Par contre la géomancie ou l'onomatomancie arithmétique ne peuvent aboutir à des résultats (donner connaissance des liaisons cachées ou à venir) que pour ceux qui sont, « par nature doués pour passer du monde de la perception sensorielle (*'alam al-hass*) au monde de l'esprit (*'alam ar-rûh*) » (p. 230).

Profession de foi remarquable même si elle surgit à propos de procédés divinatoires, en ce qu'elle conjoint la sensation et la reconstruction de la réalité par l'esprit (en termes jungiens : perception/projection), et la possibilité de relations causales plus ou moins décelables par l'intellect abstrait entre les phénomènes. D'où les controverses surgies, au-delà des formules imposées par le milieu ambiant, sur la foi et le sens spirituel d'Ibn Khaldun pris entre son « réalisme » et une « réaction religieuse », entre ses connaissances de savant et les croyances populaires au Maghreb.

Ce Maghreb pays des magiciens et des nécromants selon les *Mille et Une Nuits* où, dit Ibn Khaldun, la crédulité des paysans favorise les faux alchimistes, « espèce de *tâleb-s* berbères qui exercent leur industrie dans les régions reculées et chez les populations ignorantes (qui) vont dans les mosquées de campagne et persuadent les paysans niafs qu'ils savent faire de l'argent et de l'or »

## *La théorisation khaldunienne*

(p. 1196), mais qui sont pourchassés par l'autorité représentant la haute culture.

Œuvre de haute culture, quelle fut l'*hijra* (la migration) de la pensée d'Ibn Khaldun à travers le temps ?

Il convient de faire une législation théologique et morale pour préparer l'avenir. Pour donner les principes de cette législation, il faut faire appel à l'ordre social et moral, avec lequel il est facile de faire des prévisions pour les prochaines époques. Ainsi dans son œuvre d'origine à son époque, il ne fait pas difficulté d'aborder toutes sortes d'aspects khalduniens à l'avenir, mais lorsque les idées se sont répandues, métaphysiques et cosmologiques, l'philosophie galante de ces discussions en concurrence avec la fin du XVII<sup>e</sup> siècle dans plusieurs villes d'Asie, bien que quelques enseignements soient dans le XVIII<sup>e</sup> siècle restés très importants. Ainsi Jim Ambat mentionne l'influence d'Ibn Khaldun sur les enseignements, si je place dans ce contexte, et le développement des théories morales, économiques, politiques ou des autres questions aux Asiatiques. Mais aussi Augustin, Basile, Irenaeus, Théodore d'Alexandrie, Macaire, Domitien, Hélène, Marc-Aurèle, Marc, Rythme des questions de ces idées politiques avec celles des grande religions, chrétiennes, juives, hindoues, ou bouddhistes, rationalistes, nihilistes, individualistes, marxistes, parlent toutes dans des termes pour démontrer un résultat. L'appel à certaines théories de la théorie de question ou d'une correspondance théologico-scientifique à plusieurs de l'illustration.

## **L'hijra de l'œuvre khaldunienne**

Elle offre aux Arabes une légitimation intellectuelle et une suscitation historique. Par-dessus les périodes ottomane et coloniale, elle renoue avec le droit fil de l'action et de la pensée arabes pour les projeter dans l'avenir. Accueillie par un succès d'estime à son époque, elle ne fut pas oubliée (la célèbre société savante khalduniya à Tunis) mais resta isolée en ses aspects anthropologiques, sociologiques et économiques. L'élaboration autonome de ces disciplines en Occident vers la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle s'est poursuivie en dehors d'elle, bien que quelques orientalistes aient dès le XVII<sup>e</sup> siècle reconnu son importance. Aussi, les Arabes soulignent l'antériorité d'Ibn Khaldun sur les auteurs européens, et le placent dans la continuité et la communauté des chefs-d'œuvre universels. D'où des comparaisons et des séries constituées avec Aristote, Platon, saint Augustin, Ibn Sina, Ibn Ruchd, saint Thomas d'Aquin, Machiavel, Descartes, Hobbes, Montesquieu, Hegel, Marx, Toynbee ; des confrontations de son jeu politique avec celui des grands diplomates, Talleyrand, Metternich, Cavour ou Bismarck ; des interprétations matérialistes, rationalistes, nationalistes, hégéliennes, marxistes... parfois osées. Ainsi des tentatives pour transposer au Machreq l'*"aṣabīya* comme cohésion de la tribu, ou du quartier, ou des communautés confessionnelles, et même celle de l'État-nation.

## *Regards sur l'islam*

Ces controverses idéologiques sont souvent soutenues par des mobiles politiques. Par exemple, pas plus que dans les autres régions du monde arabe, la réduction à l'unité n'a résorbé au Maghreb les dichotomies cité/bled, culture savante/sagesse populaire : celle-là plus arabe, celle-ci plus berbère. Mais pour Ibn Khaldun, l'osmose résultait d'une dialectique réalisant moins une synthèse totale que des avancées et des reculs. Dès lors, le Maghreb d'Ibn Khaldun, qu'une seule dynastie ne rassemblera plus, est celui où commence à se forger l'originalité du Maghreb contemporain. Constatation qui évacue deux des interprétations qui seraient tirées de son œuvre lors de l'époque coloniale. La récupération du passé préislamique (phénicien, ou romain ou chrétien (saint Augustin...) ou vandale ou byzantin) de l'Afrique du Nord mais en insistant sur le fait que le Maghreb « ne connaît pas d'autres races ». La primauté accordée au fait berbère à l'encontre du « prédateur » arabe puisqu'il montrait que le caractère prédateur est conséquence du genre de vie nomade et non de l'origine ethnique.

De nouvelles thèses réinterprètent sa plus célèbre théorie : celle de la cohésion sociale, de la *'aṣabiyā*. Cette solidarité organique tribale ne serait pas, au moins pour le Maghreb, origininaire, mais résulterait du refoulement des Berbères chassés des plaines vers les zones montagneuses par la conquête romaine qui les implante dans une orographie morcelée. La conquête arabe aurait ensuite affermi ce système social segmentaire. De telles thèses visent à revaloriser le passé anté-islamique pour justifier en démocratie les constructions nationales présentes dans une continuité historique plus grande et pour affaiblir la structure patriarcale autoritaire et les oppositions claniques.

## *L'hijra de l'œuvre khaldunienne*

On sait les âpres discussions suscitées par les passages des *Muqaddima* accusant le mode de vie arabe de conduire à la ruine de la civilisation (p. 295 sq.), ou évoquant la dévastation de l'*Ifriqîya* par les Beni Hilâl (p. 297, 783 et *Histoire des Berbères*, I, p. 28 sq.). On sait aussi les tentatives de l'histoire moderne poursuivant la déflation de l'« invasion » hilalienne moderne en attribuant une dramatisation du fait historique à une mémoire collective dont Ibn Khaldun se serait fait l'écho tardif. Tentatives entraînant quelques conséquences paradoxales. Pour accroître le prestige d'Ibn Khaldun auprès des sociétés arabo-musulmanes indépendantes, on remet en cause sa sagacité, sa méfiance d'historien – ce qui, par voie déductive, par critique des faits concrets sur lesquelles il s'est appuyé, pourrait faire douter de ses vues de sociologue, de politologue et de philosophe de l'histoire. On rééquilibre les circonstances – de la guerre de conquête au glissement démographique – dans lesquelles s'est effectuée l'islamisation du Maghreb, afin de proposer une vision plus calme et plus intellectuelle de cette islamisation. Or, dans un passage de l'*Histoire des Berbères* (I, p. 42), relatif aux motifs de l'entrée des Hiladiens en *Ifriqîya*, Ibn Khaldun expose ses vues critiques sur l'exégèse des textes, le refoulement des altérations et des interpolations, et ce afin de repousser un poème des Beni Hilâl attribuant l'origine de leurs tribulations à un amour contrarié, aussi dramatique que celui de Quas (*Majnîn*) et Leyla, entre une belle Hilalienne et un Chérif du Hedjaz – donc afin de maintenir les causes historiques qu'il a précisément développées. Les a priori idéologiques et les situations politiques sont souvent sous-jacents dans les accentuations des actuelles « relectures » d'Ibn Khaldun...

Enfin sa vision – son cycle –, dialectique générale de la montée et du déclin des dynasties et des civilisations ont été souvent commentées, et trop systématisées. Ces interprétations mécanistes ne développent pas les facteurs pour lesquels d'autres dynasties n'ont point dans les temps révolus, parcouru le cycle entier du découpage khaldunien (p. 342), ni ceux pour lesquels, dans le futur, aucun autre grand empire d'un éclat et d'une ampleur comparables à ceux qui ont fait la gloire du Maghreb, n'a revu le jour. Les réformistes ont expliqué la relative stagnation des sociétés arabo-musulmanes après le XV<sup>e</sup> siècle – précisément à partir de la mort d'Ibn Khaldun – par l'une de ses thèses favorites : rapport de cause à effet entre ordre s'affaiblissant et civilisation se ruinant – pour en tirer une raison d'espoir : tout retour à l'ordre devant déboucher sur une renaissance de civilisation. Mais Ibn Khaldun a-t-il théorisé les mutations en cours, ou bien aurait-il davantage élaboré une synthèse explicative du passé qu'un décodage prospectif de l'avenir ?

Toute réponse supposerait résolues quelques controverses encore aiguës. Les *Muqaddima* proposent-ils une vision de philosophie historique générale englobant l'évolution de toutes les sociétés musulmanes ? Le projet d'Ibn Khaldun est-il une « histoire universelle » – ou bien sa conception de l'histoire demeure-t-elle spécifique aux Arabes nomades et aux modalités de leur implantation au Maghreb (p. 62, 100) – puisqu'il rédige ses *Muqaddima* de 1374 à 1378, dans la plénitude intellectuelle (42 à 45 ans) et grâce à cette « distanciation » que quatre années en tribu à Qal'a Ibn Salama (Tawghzut, en Algérie) lui confèrent à l'encontre de l'agitation événementielle ; après aussi cette préparation religieuse et de comparatisme géographique et

## *L'hijra de l'œuvre khaldunienne*

humain que lui aurait procuré sa retraite de 1372, mais avant cette immersion totale (indispensable pour l'apprehension sociologique profonde) dans le milieu proche-oriental, où il ne s'établira qu'en 1382 ?

Il n'a point recherché dans la seule histoire du Maghreb, ni proposé pour le seul Maghreb, un modèle explicatif de l'évolution des sociétés humaines. Il souligne que, dès l'origine des tribus arabes converties à l'islam se sont lancées dans de vastes conquêtes, ont brillé par une riche culture, puis se sont affaiblies dans le luxe avant de se dégrader et de s'évanouir. Plus largement, c'est par la voie royale de l'histoire universelle confrontée à ses observations personnelles qu'il se propose de déterminer les corrélations qui orientent les comportements collectifs, politiques, économiques et sociaux. Cependant, son étude de l'histoire universelle a surtout porté sur les structures des sociétés nomades partiellement sédentarisées sur quelques zones cultivées permettant à des « agro-villes » de survivre et parfois d'aviver l'éclat de leur civilisation. Mais le cadre social fondamental demeure la tribu – et le déclin de la civilisation résulte précisément de l'affaiblissement de la tribu qui à un moment a créé un empire. En conséquence, les structures sociales et les catégories mentales d'Ibn Khaldun réfèrent à l'ensemble des sociétés installées sur les steppes semi-arides, à pluviométrie capricieuse, s'étendant sur le Sahel maghrébin, l'Asie mineure, la péninsule arabique et l'Asie centrale.

Il serait pourtant légitime de rechercher le moment où Ibn Khaldun a humainement perçu le Maghreb dans lequel il a exercé ses talents politiques avec les avatars que l'on

sait mais surtout où il a vécu sa simple vie d'homme. Une telle perspective impliquerait l'étude d'Ibn Khaldun, non plus en tant que théoricien génial ou sociologue explicatif, mais en tant que témoin, enquêteur : donc la collecte exhaustive et la mise en corrélation, à travers la totalité de l'œuvre khaldunienne, des notations anthropologiques, économiques, politiques... précises se rapportant au Maghreb de son époque.

Or la validité de la démarche est subordonnée – non sans paradoxe ! – à une appréciation préalable de sa philosophie de l'histoire – ou, plus exactement de sa conception des transformations sociales. En effet, une interprétation stricte de ses thèses sur l'efflorescence et le déclin des civilisations implique, non certes l'idée de l'éternel retour (pour Ibn Khaldun vivant à l'intérieur d'une société musulmane, l'histoire est orientée), mais celle d'une perpétuelle tendance à la retombée dans la culture bédouine entourant des îlots plus ou moins importants de culture sédentaire. Vision qui déboucherait à la limite sur une non-reconnaissance de la différentiation historique des situations sociales, dans la mesure où cet état intermédiaire peut se prolonger et prendre des aspects relativement semblables à travers des incarnations contingentes (p. 744, 762, 774). Sans atteindre cette limite, Ibn Khaldun estime que les périodes de haute culture, coïncidant avec un pouvoir fort sont plus particularisées que les périodes de basse culture, corrélatives à des déshérences politiques et à des dissociations sociales.

Il est donc difficile de trier, à travers la masse de ses observations concrètes, celles qui sont spécifiques à telle civilisation retournant au bédouinisme, et celles qui sont

## *L'hijra de l'œuvre khaldunienne*

appelées par ce retour ; celles qui sont particulières à tel lieu ou tel moment, et celles qui s'appliquent à une plus longue durée. Une conception lente des mutations sociales (au-delà de la vie historique des dynasties) entraîne une extension de la période pendant laquelle le fait consigné demeure objectivement réel. Ce serait la reconstitution de l'époque d'Ibn Khaldun par Ibn Khaldun par dissociation entre ce qui est de son temps et ce qui n'en est pas : dilemme de lecture...

Trois circonstances permettent cependant d'échapper à ce dilemme. Lorsque l'auteur situe expressément le phénomène : ce qui est assez fréquent. Par analyse socio-historique critique et confrontation avec les autres sources. Et par considération de la pensée d'Ibn Khaldun : étude sémantique, et non pas seulement factuelle des principaux concepts sur lesquels Ibn Khaldun fonde le devenir des successifs regroupements politiques de l'Afrique septentrionale. Ces concepts déjà surabondamment glosés (*'aṣabâya, badâwiya, hadâra, 'umrân, jâl...*) ne seraient plus commentés en eux-mêmes, mais envisagés dans leurs rapports avec la constellation des notions (philosophiques, éthiques, économiques, scientifiques...) apparaissant directement ou d'un manière sous-jacente dans la totalité de l'œuvre. Ce qui supposerait et des recherches linguistiques visant à élucider/écarter le voile constitué par le discours khaldunien lui-même, et une analyse combinatoire générale du texte telle qu'elle a été pratiquée, par exemple, pour le Coran ou pour la Somme théologique de saint Thomas d'Aquin. Tâche immense dépassant les possibilités individuelles et qui justifierait une formalisation informatique. Au-delà des analyses de contenu et des lectures interprétatives s'impose un

traitement basé sur des dissociations et des co-occurrences sociographiques (faits) et sémantiques (notions à la fois globales et diachroniques). Car l'exploitation exhaustive de la totalité des écrits khalduniens – et non des seuls *Prolégomènes* – contribuerait au dévoilement de l'archéologie sociale arabe – donc du devenir arabe.

Mais en raison de la fermeture sur le texte que risquerait d'entraîner cette méthode, une contrepartie offrant ouverture sur l'extérieur s'imposerait : la mise en corrélation des mouvements sociologiques généraux du Maghreb avec ceux non seulement du Machreq, de la profondeur africaine, mais aussi de la rive nord de la Méditerranée.

Les courants commerciaux, les variations réciproques des enrichissements ou appauvrissements et leur évaluation par les flux monétaires à travers le bassin méditerranéen et de là vers les trois continents, permettraient de mieux cerner les thèses géopolitiques – insuffisamment étayées – selon lesquelles les deux bords de la vieille Mer ne peuvent prospérer en même temps.

Certaines pondérations s'imposent cependant quant à l'observation et à la prospective khaldunienne des phénomènes économiques (conditions de production, stratification sociale...) et culturels (représentation des « lois » physiques, et des relations humaines, des ordonnancements institutionnels), phénomènes en partie antérieurs à l'islam, en partie détruits par l'économie marchande. Mais la manière dont il a monté des systèmes de corrélation à partir de sa civilisation constitue un indice susceptible d'éclairer les modes de raisonnement spécifique à cette civilisation. Ces systèmes sont encore utilisables, au moins partiellement pour comprendre les sociétés arabes contemporaines.

## *L'hijra de l'œuvre khaldunienne*

Non peut-être dans leur devenir général : la philosophie de l'histoire, les catégories économiques d'Ibn Khaldun demeurent des monuments historiques de première grandeur, mais peuvent-elles rendre compte d'un autre stade de l'humanité, d'une autre épistémologie scientifique, de la récente constitution d'entités nationales axées sur le développement industriel et social, c'est-à-dire supposant une permanence institutionnelle de longue durée et une infrastructure économique stabilisée, donc la fin des antagonismes dus aux « esprits de corps », aux *'aqabîya* de clans ou de tribus, antagonismes bloquant le processus d'accumulation du capital productif et l'organisation rationnelle de l'armature étatique ?

En revanche ses analyses anthropologiques, ethnologiques et sociologiques peuvent être invoquées dans l'étude multivariée des strates sociales et des comportements interindividuels et intergroupaux. Ce non seulement au niveau des récurrences collectives (milieux « traditionnels », ruraux, bédouins...) ou des rapports personnels (réseaux d'influences...), mais à celui des stratégies sociales. Par exemple, une critique en termes khalduniens des actuelles politiques gouvernementales dans les réformes agraires ou de la théorie de la fusion État-armée-parti, serait éclairante de la manière dont sont perçus et souhaités les remodelages sociaux, le rapport ville/campagne, la nature et la continuité du pouvoir.

Ibn Khaldun offre donc une philosophie datée et localisée de l'histoire ; une mine historiographique inépuisable pour l'étude de structures sociales, culturelles et mentales arabes et de leurs interférences avec d'autres sociétés ; des analyses empiriques de ces sociétés, dont certains éléments sont encore pertinents au moins en

microsociologie ; des possibilités de dissociation et de systématisation encore actualisables ; des architectures de concepts enfin dont nul ne peut dire si l'un d'entre eux, ou telle combinaison ne donneront pas naissance à de nouvelles constructions ou de nouvelles applications. Car stimulant l'imagination des hommes et en dépit d'innombrables gloses et extrapolations trop dénuées d'esprit critique, les grands livres finissant par acquérir une richesse plus grande que celle qu'y avaient consciemment encloses leurs auteurs...



L'œuvre majeure d'Ibn Khaldun est une histoire universelle. De son titre exact, le *Kitab al -Ibar*... : « *Livre des enseignements* et recueils des origines et des récits relatifs à l'histoire des Arabes, des peuples étrangers et des Berbères », en trois livres volumineux. Le premier consistant, après une assez brève introduction générale, en ces illustres *Muqaddima* (prolégomènes), considérations synthétiques sur la nature et l'évolution des sociétés humaines : une sociologie générale, une anthropologie, et une philosophie de l'histoire. Le second livre est consacré aux peuples de l'Orient : les Arabes préislamiques, les peuples étrangers leurs contemporains (Assyrien, Ninivite, Copte, Juif, Samaritain, Perse, Grec, Romain) et les dynasties arabes islamisées. Le troisième enfin aux tribus berbères et aux empires maghrébins.

## *L'hijra de l'œuvre khaldunienne*

### *Principales traductions contemporaines en français*

- les *Muqaddima*, trad. Vincent Monteil (UNESCO), 3 vol., 1967-1968 (réédités par les éditions Sindbad, 1978) (Les pages renvoient à l'édition de l'UNESCO).
- *Histoire des Berbères et des dynasties musulmanes dans l'Afrique septentrionale*, trad. de Slane, 1852, 4 vol. rééd. Geuthner, 1968.
- *Histoire de l'Afrique sous la dynastie des Aghlabides et de la Sicile sous la domination musulmane*, trad. Noël des Vergers, 1841.
- *Histoire des Banou-l-Ahmar, rois de Grenade*, trad. Maurice Gaudefroy-Demonbynes, 1899.
- *Peuples et nations du monde*, extraits, trad. Abdesselam Cheddadi, 2 vol. Sinbad, 1986.
- *Autobiographie*, trad. sous le titre *Le voyage d'Occident et d'Orient* par Abdesselam Cheddadi, Sinbad, 1980.
- *La voie et la Loi ou le Maître et le Juste*, trad. René Pérez, Sinbad, 1991.
- *Le Livre des exemples*, trad. de l'*Autobiographie* et des *Muqaddima* par Abdesselam Cheddadi, T.1 , La Pléiade, Gallimard, 2002.
- Voir notre biographie d'Ibn Khaldun, *Les Africains*, T. 2, Jeune Afrique, 1977, p. 159-183.

Polygraphe comme beaucoup de membres de la caste sapientiale médiévale arabe, Ibn Khaldun a laissé d'autres ouvrages non traduits.

## La vision marxiste des géopolitiques orientales

par Jean-Pierre LEROUX  
Université de Paris-Sorbonne

Dès longtemps, la théorie des rapports de production et de la sociale sociale et de son évolution à partir des contradictions des modes sociaux s'inscrivent dans la théorie. Il convient aux modèles phénoménaux d'application toute une théorie de l'histoire et de la géopolitique.

## La vision marxiste des géopolitiques orientales (Un instrument d'analyse)

Le développement des géopolitiques marxistes et leur contribution à la théorie des rapports de production démontre les sources de production marxistes et à la collectivité en quoi le matérialisme marxiste élève au triomphat de la bourgeoisie (Marx, L.M., p. 494).

Il s'agit d'une politique mondiale intégrée et internationale, la paix et révolutionnaires, et des modes de production d'ensemble dépassant les diverses théories qui peuvent émerger de la décadence des modes de production antérieurs (l'honneur de la productivité, etc.), les nations du développement integral de capitalisme, de la prospérité mondiale, etc.). Ainsi sera réalisée une intégration à globale des systèmes d'interactions entre les deux, à la théorie la plus grande de l'interaction mondiale existante.

## **La vision marxiste des géopolitiques orientales**

Dialectique, le marxisme suppose la compréhension de la totalité sociale et de son évolution à partir des contradictions de toutes natures s'exacerbant dans la réalité. Il constitue un mode général d'explication basée sur une conception matérialiste de la condition humaine : l'être humain étant à la fois individualisé, sociable, et soumis aux contraintes réciproques que les structures socio-économiques font peser sur les individus. Il fonde une philosophie progressiste de l'histoire [selon les formules à l'emporte-pièce de Lénine : le communisme (« les soviets plus l'électricité ») par le socialisme : « le régime des coopérateurs civilisés » quand les moyens de production appartiennent à la collectivité et que le prolétariat comme classe a triomphé de la bourgeoisie (*Oeuvres*, T. 33, p. 484).]

Il a engendré une politique sociale interne et internationale : la praxis révolutionnaire, et un mode de production économique dépassant les diverses théories qui rendent compte de la décadence des modes de production antérieurs (théorie de la plus-value, de la valeur, du développement inégal du capitalisme, de la paupérisation croissante, etc.). Aussi ses référents ont tendance à globaliser leur système d'interprétation, comme Trotsky : « le marxisme procède de l'économie mondiale considérée

## *Regards sur l'islam*

non comme la simple addition de ses unités nationales mais comme une puissante réalité indépendante créée par la division internationale du travail » (*La Révolution permanente*, Gallimard, 1972, p.10).

Le marxisme-léninisme a fortement influencé une notable portion de l'intelligentsia arabe. Selon les cas elle y cherchait une philosophie (une conception de l'univers) ; une méthode d'analyse critique et d'action efficace ; une légitimation de la violence contre les injustices de l'histoire (colonisation) ; une vision géopolitique (l'URSS contre l'impérialisme) ; un moteur de lutte sociale à l'encontre des « bourgeoisies » et des « féodalismes » ; une surdétermination stratégique de la notion de « révolution ». Il a renforcé la perception d'un monde livré aux seules corrélations naturelles.

De nombreuses réinterprétations ont été tentées :

- de l'origine et des rythmes d'évolution des pouvoirs musulmans par rapport aux phases socio-économiques ;
- des relations entre constructions étatiques modernes, religion, nation et société civile ;
- des rééquilibrages internes (classes sociales) et internationaux (neutralisme positif) ;
- de l'influence épistémologique et stratégique du marxisme sur la représentation des mutations sociales ;
- sur les mutations géopolitiques – bien que l'idéologie soviétique ait critiqué comme « bourgeoisies » et contraires au volontarisme marxiste les doctrines géopolitiques occidentales reposant sur un certain déterminisme géographique.

Ainsi de l'analyse économique des luttes pour l'indépendance, de la stratégie pétrolière, des théories sur le développement et la montée d'une classe technicienne,

## ***La vision marxiste des géopolitiques orientales***

d'une néo-bourgeoisie, des rééquilibrages entre secteurs traditionnels ruraux et industrialisation par complexes, de l'affermissement politique et culturel international corrélatif aux affirmations de souveraineté nationale et de « personnalité de base ». Mais qu'en était-il des éléments religieux comme modes de régulation sociale entre strates dominantes et masses travailleuses ?

Les réponses variaient selon les interférences ou les refus réciproques entre marxisme-léninisme des partis communistes *stricto sensu*, marxisme arabisé, arabo-marxisme, socialisme scientifique, socialisme arabe, socialisme musulman, socialisation, modernisme social, modernisation sociale, réformisme, *social welfare*, etc. La primauté de l'islam demeurait affirmée par la plupart des États accédant à l'indépendance. Comment s'y imbrique une idéologie matérialiste, sinon toujours athée, exigeant en principe la déconfessionalisation de la société et, sinon la relégation des religions au rang de superstitions destinées à périr, au moins leur cantonnement dans le for intérieur ? Comment des causalités dites scientifiques s'intégreraient-elle en des énoncés révélés ?

Les schémas classiques de l'apogée et du déclin de l'impérialisme colonial, de la montée des peuples d'Orient, de la lutte des classes, du mode et des rapports de production, de l'accumulation et de la force de travail, etc., ont été parfois appliqués d'une manière globalisante et plus idéologique qu'opératoire.

Ces interprétations idéologiques globales ont remplacé souvent l'analyse critique interne des sociétés arabes par une perception manichéenne des antagonismes internationaux – et ce, semble-t-il, afin de refouler plus ou moins consciemment la responsabilité des distorsions, des

échecs intervenant dans les sociétés arabes, sur des facteurs extérieurs : néo-colonialisme, capitalisme. D'autres, plus solides, ont proposé pour une société, un pays donné, des analyses d'ordre théorique et historique aux fins de rechercher les liens entre les modes de production anciens (féodal, asiatique, accumulation primitive du capital...) et l'évolution de l'infrastructure économique et de la stratification sociale de ce pays. Ces analyses, dont certaines sont remarquables, butent sur des controverses épineuses : sur l'application de certains termes marxistes (représentant dans le marxisme des notions théoriques précises issues de réalités historiques précises : féodalité, rente foncière, corporation, plus-value du capital, valeur d'usage et valeur d'échange) à des sociétés où ces notions, même si elles sont opératoires au niveau des mécanismes, ne rendent pas compte de l'historicité sociologique, culturelle et conceptuelle des populations considérées.

Ainsi, les tentatives d'explication globale sont à la fois indispensables, et incomplètes, car elles procèdent de l'accentuation des faits économiques. Ce qui est l'essence de la démarche marxiste, mais n'évacue pas le fait que, par ses contenus épistémologiques, le marxisme a vocation à développer non seulement des voies politiques, des conduites stratégiques et des explications systématiques, mais également des dissections analytiques. Aussi, le problème sera ici abordé d'une manière heuristique : non en tant qu'interprétation marxiste de l'histoire arabo-musulmane, ou des contradictions internes et internationales auxquelles sont affrontés les pays arabo-musulmans. Mais en tant que recherche de perspectives et d'instruments d'analyse : bref, décantation des rapports entre les idées, les

## *La vision marxiste des géopolitiques orientales*

catégories conceptuelles, et les structures socio-économiques.

D'ailleurs, plus peut-être que les périodes historiques (cf. les discussions sur le mode de production asiatique dans les ouvrages du CERM [Centre d'Études et de Recherches Marxistes], ou la controverse entre le français Maxime Rodinson et le soviétique V.B. Loutsky sur les virtualités d'accession du monde arabe au capitalisme avant la colonisation : virtualités affirmées par celui-ci, mises en doute par celui-là), la période actuelle est sans doute, dans l'optique même de Marx, propice à la poursuite de telles analyses. Dans le livre I du *Capital*, il notait que le degré inférieur de développement des forces productives du travail caractérisant le mode de production asiatique, et le rôle subalterne, eu égard à l'étroitesse des rapports des hommes entre eux avec la nature, de la transformation du produit en marchandise, « se reflète idéalement dans les vieilles religions nationales ». Mais que l'apparition d'une société où le produit prend de plus en plus la forme d'une marchandise contribue à modifier le reflet religieux du monde réel. Et que ce reflet ne disparaîtrait que lorsque s'instaureraient – selon son expression fameuse – des « rapports transparents » et « rationnels » entre les homme et avec la nature : ce qui , au moins idéologiquement, est postulé par le développement... Mais que devient le fait religieux ? Comment s'articuleraient le *kalam* (la théologie dogmatique) et le *jadal* (la dialectique) ?



## **Distorsions conceptuelles**

Au fil des siècles la pensée arabo-musulmane s'est mesurée à quelques massifs conceptuels capitaux venus d'Orient : « sagesse orientale » de la Perse ancienne avec Avicenne ou Suhrawardi, syncrétisme hindouiste d'Akbar le Grand, révolutions modernes (Viêt-nam, Cuba, Chine) pour la Palestine ; ou d'Occident : philosophie hellénistique pour la *falsafa*, philosophie des Lumières et libéralisme pour la *Nahda* et la *Salafiya*, dialectique hégélienne et marxisme-léninisme. Historiquement, la pensée musulmane théologico-juridique est demeurée le môle solide sur lequel s'entraient les virtualités offertes par l'extérieur. Maintenant encore si tous les pays arabes ont proclamé la liberté de conscience, aucun d'eux n'a proclamé une vision résolument « laïque » (au sens agnostique) de la destinée humaine – le marxisme-léninisme du Yémen du Sud ayant été de nature plus politico-économique que philosophique. Parmi l'ensemble des sociétés musulmanes, seuls ont été confrontés au communisme athée pour des raisons historiques dépassant leur propre devenir – outre les communautés chinoises et balkaniques – les Républiques soviétiques d'Asie centrale, l'Afghanistan, l'Albanie et le Sud-Yémen.

En conséquence, dans la mesure où l'islam est proclamé religion d'État ou majoritaire (selon des modalités plus constitutionnellement diversifiées que

### *Regards sur l'islam*

sémantiquement significatives), il constitue l'un des fondements de la société. Il n'y est pas subordonné au sens strict mais il a vocation à lui conserver sa personnalité à travers son évolution générale. Et davantage, au moins pour certaines élites en tant que référence idéo-culturelle qu'en tant que strict système religieux. Aussi, puisque sociologiquement, politiquement et idéologiquement il ne régit pas l'intégralité des actions, il doit jouer, par évocation de certains de ses concepts et institutions une (ou plusieurs) fonctions déterminées : tranquillisation psychosociologique, continuité historico-culturelle, libération d'énergie en faveur du développement économique et politique, stabilisation/suscitation des masses, etc.

Extérieurement donc, la position sociale de l'islam dans les États musulmans semble évoquer la position de la religion dans les États européens du milieu du XIX<sup>e</sup> siècle : institutions faisant référence à la religion, mais sociétés ne reposant plus sur les personnels « religieux », masses rurales très croyantes, mais décélération confessionnelle résultant de l'urbanisation et perception (plus qu'utilisation) stratégique de la religion en fonction de la stratification sociale et du degré de socialisation souhaité, ou accepté de la religion. En ce sens, les gouvernements refoulent superstitions et maraboutisme, préconisent une observance individuelle compatible avec la stabilité collective, privilégient pour le recrutement des fonctions religieuses officielles des esprits de tendance réformiste modérée, tendent à sécréter, et structurer, une certaine vision de la religion accordée à leur pouvoir. Et les moralistes musulmans contemporains (religieusement entendus) s'efforcent de conjointre par l'islam les notions d'effort individuel et de progrès national. L'islam est en

## *Distorsions conceptuelles*

effet présent comme instrument de maîtrise de soi (le strict respect des obligations canoniques exige une forte volonté et une sévère discipline de vie) ; et comme mode de poursuite du bien-être humain : parce qu'il permet l'adoucissement de l'observance en vue de l'accomplissement d'autres efforts bénéfiques à l'individu ou à la communauté. L'éthique sociale fonde une espérance collective, un devenir terrestre. D'où les multiples argumentations legitimant, « islamisant » les théories et les comportements qui paraissent le plus efficace pour assurer ce devenir terrestre : éléments de socialisme, idéologie révolutionnaire, sciences modernes, technologie, etc.

Cependant, du fait que l'islam par lui-même tisse une trame sociale solide, l'affaiblissement de la religion peut aller à l'encontre de cette cohésion collective supposée par le socialisme arabe, alors qu'inversement le capitalisme libéral poursuivait l'atomisation des anciennes solidarités collectives pour mieux disposer des forces de travail individuelles. En d'autres termes, un mode de production déjà socialiste suppose un autre rapport à la religion que la laïcisation intervenue en Occident, soit par transfert total de croyances et de comportements (exemple soviétique), soit par aspiration de la force sociale qu'ils représentent.

Or, l'architecture idéologique dominante dans les pays arabes détermine certaines distorsions avec la théorie marxiste courante relative au processus de constitution de la nation : processus lié par cette théorie au développement historique des forces productives (montée de la révolution industrielle) que la première bourgeoisie capitaliste intègre à son profit dans un État centralisateur dont elle assure la cohésion mentale, à défaut de l'homogénéité sociale, par l'idéologie de la nation : le patriotisme. Si la place actuelle du développement économique

## **Regards sur l'islam**

correspond bien, dans la plupart des pays musulmans, à un affermissement de l'État-nation, en raison du stade de développement atteint par les forces productives, la logique de l'extension de cette institution tend à refouler et l'aspect universaliste de l'islam, et ses récurrences politiques, et le regroupement en un plus vaste ensemble fondé sur la culture surmontant les contradictions économiques.

### *Congruence des corpus*

La plupart des marxistes arabes dont certains étaient d'origine chrétienne ou juive n'ont pas corrélé le matérialisme philosophique contemporain avec le vieux courant des *dahriyyun* (de *dahr* : durée, X<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles), postulant l'éternité du monde hors de tout acte créateur d'un « artisan » (*sani'*) et un enchaînement nécessaire et sans fin des causes et des effets. Thèse que combattrra encore Djamal ed-Din al Afghani dans sa *Réfutation des matérialistes* (1298/1881) alors que l'Égypte et l'Inde étaient atteintes pas les thèses de Büchner et de Darwin.

Encore que le marxisme prenant en considération la valeur du travail humain, et poursuivant la transparence des mécanismes économiques à travers le jeu imbriqué des flux de richesses et des relations sociales de subordination, ne constitue pas un système total contradictoire avec l'islam pris en tant que système de civilisation.

Certes l'islam ne crédite que Dieu de la réussite de toute stratégie. Mais la nécessité de l'effort volontariste est aussi affirmée, ce qui confère d'autres dimensions au dilemme posé par le marxisme sur l'islam, dilemme trop souvent cantonné en ses deux limites extrêmes ; ou transfert de la foi en Dieu en celle d'un avenir terrestre

## *Distorsions conceptuelles*

meilleur, et remplacement d'un mode de vie séculaire par l'avènement d'un homme nouveau ; ou maîtrise de la nature physique et sociale par des sciences, des techniques et des systèmes d'explication plus efficaces.

On n'a point dès lors à reprendre les classiques comparaisons par l'examen des convergences ou des ruptures possibles entre marxisme et islam. Certes l'idée de progrès par une idéologie socialiste semble au premier abord contraire à l'esprit profond de l'islam, non au niveau de l'éthique collective, mais à celui de la métaphysique. D'une part l'époque de la Révélation ne serait plus la plus parfaite. D'autre part la primauté de l'islam demeurant affirmée par la plupart des États accédant à l'indépendance, est depuis la révolution khoméiniste hypertrophiée par les mouvements fondamentalistes, étendue d'une façon insidieuse par l'islamisation oblique : les retours personnels à l'observance. Enfin l'efficacité prochaine des causalités naturelles tend à faire décroître l'importance de la norme préexistante : donc du principe de la Révélation. Ce mouvement correspond au recul du « juridisme », du « légalisme » — recul qui n'interdit ni la croissance de la réglementation bureaucratique, ni la juridiction des comportements, mais est battu en brèche par le littéralisme coranique.

Cependant comme l'islam, le socialisme est l'un des grands systèmes idéologiques poursuivant le remodelage et l'insertion de l'homme dans une société à buts finalisés. Tous deux ont développé un lexique fonctionnel et une sémantique distincte destinés à maintenir la cohésion de la société. Ils se présentent comme le langage d'une connaissance offrant des critères propres à séparer le juste de l'injuste, le bon du mauvais, et à promouvoir l'action.

## *Regards sur l'islam*

Tous deux donnent un « sens » – au double sens du terme – à l'histoire, lui confèrent une orientation volontariste et évoquent leur vocation à s'épandre sur l'ensemble de la planète. Tous deux postulent leur aptitude à régir l'intégralité des actions humaines, à déterminer les comportements intellectuels, moraux et externes de chaque membre d'une société qui se veut unique, unitaire (ce qui ne veut pas dire uniformisée) et universaliste, et affirment tous deux un optimisme créateur, une éthique collective régulatrice des comportements individuels aux fins de monter un réseau de relations humaines enveloppantes. Tous deux exigent un effort collectif de soi sur soi pour se remodeler et l'homogénéisation sociale et économique du groupe dans le respect des cultures et des intérêts nationaux ; tous deux admettent la possibilité des « voies spécifiques », de différenciations portant sur les moyens d'application, non sur les principes.

Certaines notions sous-jacentes au marxisme : celles d'optimisme créateur, de détermination de la dynamique sociale, d'élucidation des positions respectives des constellations internationales et de leurs antagonismes économiques, ont conforté la neuve réémergence des pays musulmans à l'indépendance. Inversement, le socialisme marxiste poursuit l'anéantissement des déviations, des « fractionnismes », pour s'orienter selon la « ligne » unique. L'islam au contraire accepte les divergences pour demeurer une « communauté » unique. Il a préféré, à l'époque classique, le maintien du sentiment de cohésion du corps social à la stricte identité (ou, plus exactement, au monolithisme) de la doctrine, à l'unification des rites mais après de durs combats entre sectes. De tels combats ressuscitent-ils maintenant ?

## *Distorsions conceptuelles*

Ce qui démontre la fragilité des parallèles parfois proposés, islam comme marxisme, après leurs premières grandes réussites historiques, se muent en « mouvements idéologiques » poursuivant l'intégration sociale aux dépens de la restructuration utopique (au sens noble : élaboration d'une meilleure société et action pour y parvenir), restructuration qui est poursuivie par quelques tendances minoritaires suspectes aux autorités établies : Ah'madiya, Frères Musulmans, tenants du littéralisme coranique.

Gramsci (*« Note critique sur une tentative de Manuel populaire de sociologie »*) a bien décrit, à propos du marxisme, le passage du respect des textes de base (Marx, Engels) à la construction d'un corpus fermé durcissant ensuite une orthodoxie idéologique figeant une certaine conception du monde, philosophique et scientifique et une organisation pratique de la société : donc une civilisation totalisante et intégrale. Ce qui a été tenté par l'Iran khomeiniste et les Talibans en Afghanistan. Mais il serait trop facile de mettre en parallèle de la Révélation coranique de la Vulgate othmânienne, le grand-œuvre des théologiens-juristes *mujtahidûn*, puis la fermeture de l'effort créateur normatif. Engels a évoqué (à propos du christianisme) la manière dont « non seulement la Palestine, mais tout l'Orient fourmillait de ces fondateurs religieux entre lesquels se livrait un combat véritablement darwinien pour l'existence sur le plan des idées », le christianisme s'élaborant en « religion universelle, par la sélection naturelle dans le combat que se livraient les sectes entre elles contre le monde païen », alors que « l'islam, en conservant son cérémonial spécifiquement oriental » (prescriptions relatives au régime alimentaire et à la pureté, multiplication des interdictions sacrales à

l'encontre des ressortissants des autres religions) « a limité lui-même son aire d'extension à l'Orient et à l'Afrique du Nord conquise et repeuplée par les Bédouins arabes » (*Bruno Bauer et le christianisme primitif*).

De telles synthèses hypothétiques de l'histoire, ne paraissent pas efficaces en strict réalisme sociologique. Car la corrélation entre l'implantation de la conquête et le caractère de l'interdit religieux peut sembler frustre. Il serait en revanche intéressant de poursuivre l'analyse de l'histoire musulmane en fonction de certaines formules dissociatrices de Marx dans la *Critique de la Philosophie hégélienne du droit*. « Le monde religieux n'est que le reflet du monde réel », mais un monde transposé, car la religion « produite » par l'État, la société, est une « conscience renversée du monde » parce qu'ils (cet État, cette société) constituent un monde absurde ». Elle est « la théorie générale de ce monde, son compendium encyclopédique, sa logique sous une forme populaire. Chaque religion constitue en effet l'élaboration abstraite de la situation reconnue, conférée à l'homme par les rapports de production ; le mercantilisme basé sur la comparaison des valeurs d'échange débouche sur l'individualisme rationaliste protestant, les modes de production de la vieille Asie, et de l'Antiquité en général, reflètent le rôle des anciennes communautés et de leurs religions nationales... ». Synthèse rapide, certes, mais rendant méthodologiquement possible – et sans mettre en cause la foi phénomène psychologique individuel – de rechercher, à travers les diverses formulations de l'idéologie musulmane, une contre-épreuve des situations vécues par les sociétés musulmanes. Car selon Marx, la critique de l'histoire – donc l'appréciation de son évolution – se réalise d'abord par l'autocritique de la société qui tente de se situer dans

### *Distorsions conceptuelles*

cette histoire afin de la surmonter : la « critique du ciel se transforme ainsi en critique de la terre, la critique de la religion en critique du droit, la critique de la théologie en critique de la politique ». Plus généralement, est transposable pour l'étude du système musulman, la réflexion célèbre de Marx (*Introduction à la critique de l'économie politique*) : « la religion chrétienne n'a pu aider à faire comprendre d'une manière objective les mythologies antérieures que lorsque son autocritique fut à un certain degré, pour ainsi dire, dynamique achevée ». Les possibilités méthodologiques d'une telle approche sont accrues par le contenu des structures idéologiques de l'islam, qui postule la complémentarité conceptuelle et pragmatique des divers domaines de l'action humaine. La mesure des décalages s'y instaurant dans la contingence constituerait un mode de recherche pour la sociologie religieuse et générale des sociétés musulmanes, puisqu'elle jumellerait les causes concrètes de ces décalages et les manières dont ils sont conceptuellement compensés par le système religieux.

Certains modes de raisonnement du système normatif musulman pourraient être corrélés avec certains éléments de la dialectique marxiste : par exemple, idée islamique de l'unité des principes fondamentaux du droit (les *uçul*) et de la diversification parfois contradictoire des applications (les *furu*) ; détermination de l'action selon la voie de Dieu (*charia fi sabil Allah*) et orientation du sens de l'histoire. Mais congruence seulement opérationnelle car contre le volontarisme humain du marxisme (« ne plus expliquer mais changer le monde ») se dresse le postulat musulman de la victoire qui ne résulte que de « la permission de Dieu » (Cor. II, 251 ; VIII, 17).

*Causalité classique et lois scientifiques*

Les articulations entre causalité classique et modes explicatifs scientifiques doivent être mises en corrélation avec les milieux économiques et culturels, et les attitudes existentielles. Car il semble que le transfert d'adhésion de la causalité classique (soumission volontaire au flux événementiel pratiquement cohérent découlant de la volonté divine immédiate) aux « lois » naturelles du matérialisme historique et dialectique autorisant la poursuite du progrès humain, s'effectue davantage au niveau du contenu respectif des deux systèmes de causalité (évidemment antinomiques) qu'à celui de leur dynamique et de leurs critiques respectives. Dans les deux cas, une croyance s'affirme fondée en raison – donc entraîne des applications logiques immédiates. Il en résulte une confusion entre l'ordre de priorité des objectifs (politiques, sociaux, économiques) à atteindre et la détermination des facteurs dominants qu'il serait stratégique de connaître pour mieux les agir. Ainsi, par exemple, de la défiance, chez les tenants extrêmes de l'intelligentsia révolutionnaire, envers tout appel au passé susceptible de bloquer les mutations espérées : qu'il s'agisse des procédés canoniques généraux ou de l'exaltation des fastes nationaux, mais dégradés en archaïsme folklorique ou artisanal, en réaction nationaliste, en économie complémentaire de secteur traditionnel et non orienté vers une réfection idéologique totale et une organisation directe des ressources naturelles. Ou inversement du degré de pénétration de l'idée de causalité « naturelle » dans les esprits religieux : ainsi l'avancée de la technologie au niveau de l'exploitant, du paysan (le « mythe du tracteur »,

## *Distorsions conceptuelles*

les espoirs de l'autogestion), comme à celui du dirigeant (l'affirmation révolutionnaire, le « mythe du plan ») détermine parfois chez les croyants une mentalité « scientiste » fort éloignée de la conception traditionnelle de la succession des causes et des effets dans la théologie musulmane. Les conséquences conceptuelles des luttes pour les indépendances, de la stratégie pétrolière, des doctrines sur le développement, de la montée d'une classe technicienne, des processus d'urbanisation et d'industrialisation offrent de nombreux champs d'investigation. Les adéquations ou les distorsions mentales ne doivent pas être seulement recherchées dans les corrélations plus ou moins lâches s'établissant entre la pensée classique, les rééquilibrages entre classes sociales, mais dans les types de raisonnement et d'action qui reflètent et orientent ces rééquilibrages. D'où les questions portant sur les compatibilités intellectuelles.

Dans une religion dont la loi qualifie la nature, et en remet le développement à la Volonté divine, comment s'insère une méthode basée sur le déterminisme de lois physiques et économiques ? Face à l'attitude dogmatique, essentiellement fondée sur l'exégèse de la Parole divine – le Coran et la tradition du Prophète – comment se structure la dialectique marxiste ? Nombreux sont les éléments de ces confrontations encore mal connus. Peut-être le musulman, habitué à suivre la Volonté divine – donc intégré à la nature – pourra-t-il satisfaire à la fois un besoin de certitude – une dimension religieuse – et son goût du réel ? L'élucidation serait d'autant plus pertinente que Marx, refusant tout dédoublement de l'homme en une dichotomie religieuse/profane (on sait ses critiques à Feuerbach dans *l'Idéologie allemande*) a souligné la fonction historique

## *Regards sur l'islam*

ambivalente de la religion, à la fois expression de la misère réelle et protestation contre cette misère, « opium du peuple » rendant supportable un temps cette misère avant de l'anesthésier abusivement. Elle doit être démythifiée, mais l'empreinte dont elle a marqué une société demeure au-delà de son apogée. En conséquence, l'influence de la montée de la connaissance et de la transformation de la nature physique et sociale sur les catégories mentales (mode de raisonnement, type de causalité...) peut s'analyser à un double point de vue : immédiatement dans la représentation des liaisons entre phénomènes naturels qui se stabilisent en lois (physiques, sociales...) et médiatement à travers les restructurations appelées par les réactions entre forces productives et rapports de production.

D'où la nécessité de procéder à la critique préalable des diverses perceptions du marxisme par les auteurs et les politiques musulmans : des condamnations explicites aux adhésions inconditionnelles, avec ou non référence à certains des vieux principes de la *Umma* : solidarité, devoir de conseil, intérêt général.

Souvent en effet le marxisme se décante par filtrage/affaiblissement dans les socialismes nationaux en un conglomérat assez généralement accepté de « causalités » régissant les devenirs collectifs et de « lois » relatives à telle série de faits, lois préexistantes par volonté divine, ou nécessité naturelle permettant à l'homme de prévoir et inscrire son action dans l'environnement.

Le marxisme offre alors davantage une référence générale qu'un ensemble de principes et de procédés d'action ; un horizon idéologique plus qu'un instrument d'analyse des relations humaines, politiques et économiques.

## *Distorsions conceptuelles*

Pour Marx, d'ailleurs (*La question juive*), l'indépendance de l'État à l'encontre des puissances religieuses réalise une émancipation politique purement formelle, car « l'écrasante majorité ne cesse pas d'être religieuse du fait qu'elle ne l'est plus qu'à titre privé... ». Au contraire même, car « la religion demeure la conscience idéale, spiritualiste des membres de l'État parce qu'elle est la forme idéale du stade de développement qui s'y trouve réalisé ».

Ce qui renvoie aux remarques de Gramsci (*Notes critiques sur une tentative de « Manuel populaire de sociologie »*) ; sur la dichotomie entre haute culture religieuse, système de contrainte et de cohésion exercées au profit des classes dirigeantes limitant négativement la pensée populaire et la religion des masses, complexe mélange de sens commun, d'éléments réalistes a-critiques en relation avec les croyances antérieures reconduites (superstitions...) et de références, de formulations issues de la religion savante : ce que notait Ibn Khaldin. D'ailleurs, poursuivait Gramsci, à l'intérieur de chaque aire religieuse s'imbriquent ou se contredisent une pluralité d'ensembles religieux dont chacun correspond à un milieu social : paysan, intellectuel... Thèse qui renverse le postulat de l'universalité idéologique de la religion pour subordonner celle-ci aux situations objectives des groupes sociaux. Mais thèse opératoire susceptible de mieux cerner les différentiations des observances et des conceptions de la causalité, dans leur relation avec le statut économique et les conflits sociaux.

Ainsi, l'étude – difficile... – des interférences de rationalité et de causalité approcherait d'une manière plus fine les implications ayant fondé le succès de l'idéologie

## *Regards sur l'islam*

socialiste ou socialisante dans l'islam contemporain : corrélation non seulement au niveau de l'affirmation de la vie collective, de la solidarité. Mais aussi par rapport à soi-même, et à son propre rôle dans l'histoire. Mais si les conceptions relatives aux « déterminismes » économiques clivent la pensée arabo-musulmane d'une manière assez classique entre néo-libéraux, dirigistes, planificateurs et socialistes plus ou moins accentués, les éléments traditionalistes préfèrent cependant, idéologiquement, une causalité non stricte, car respectant mieux, en un premier stade, la possibilité d'une inflexion divine sur les « lois » socio-économiques du socialisme scientifique.

### *Norme révélée et dépérissement du droit.*

On connaît l'une des thèses fondamentales du marxisme : les rapports économiques et sociaux devenant de plus en plus transparents, le droit, instrument de coercition est appelé à « dépérir ». Comment articuler ce postulat avec l'affirmation d'une norme révélée trans-historique ?

On ne saurait appliquer mécaniquement les thèses de Hegel et de Marx à l'évolution du droit musulman, ni à la façon diversifiée dont les musulmans la ressentent : élaboration et application rationnelle sur une base fidéiste pour les croyants ; acceptation concrète culturelle avec pondération rationaliste pour les agnostiques. Pourtant la considération des interférences, dégradations et refus entre le droit musulman et le juridisme industriel (ses diverses étapes, du capitalisme concurrentiel de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle aux sociétés plus ou moins planifiées par le capitalisme organisé, le dirigisme ou le collectivisme socialiste plus ou moins centralisé), semble d'autant plus

## *Distorsions conceptuelles*

souffrir une mise en dialectique que la pensée développée par les hégéliens et les marxistes-léninistes est parallèle au développement et au renouvellement du droit dans les sociétés industrielles.

Dans son article *Un socialisme juridique* (écrit en collaboration avec Kautsky, 1887), Engels analyse le passage de la conception théologique du monde et des relations sociales (l'Église étant le principal propriétaire terrien féodal et le lien institutionnel de la chrétienté à l'encontre des « Sarrasins ») à la conception juridique exigée par la bourgeoisie victorieuse par la Réforme et accumulant du capital : « parce que l'échange des marchandises à l'échelle de la société et dans son plein épanouissement, favorisé notamment par le système des avances et du crédit, engendrait de complexes relations contractuelles et exigeait, de ce fait, des règles de validité universelle qui ne pouvaient être édictées que par la collectivité – les normes juridiques fixées par l'État – on se figura que ces normes juridiques n'avaient pas pour origine les faits économiques, mais que c'était leur codification formelle par l'État qui leur donnait naissance ».

Or Muhammad appartient à la couche mercantile qui souffre impatiemment les structures tribales et leur jeu de clientèle peu favorable à l'extension commerciale ayant sécrété une aristocratie liée avec les notables des cités caravanières. Cette couche mercantile devait assouplir ces structures tribales et leurs particularismes pour créer un cadre dans lequel les échanges économiques pourraient se développer librement. Contre ces particularismes le Prophète institue une religion à vocation universelle basée sur une théologie logique (unité et unicité de Dieu comme

de la communauté musulmane) et fondant la force sociale d'un système normatif de valeur sacrale : complexe révélé ou déduit, en principe, de la révélation. La mutation des rapports socio-économiques contribuait à établir une nouvelle conception et un nouveau contenu du droit, intégrant le théologique et le juridique, et assez souple pour s'adapter à l'immensité des conquêtes constituant un empire géoéconomique, tandis que le droit musulman formalisé intégrait de nombreux éléments byzantins et persans.

Ce qui renvoie au problème du déprérissement du droit par l'idéologie qu'il sous-tend, et ce en reconstituant sa genèse.

Dans *l'Anti-Dühring* (3<sup>e</sup> partie, chapitre V) Engels rappelle que le Dieu unique, condensation des multiples dieux anthropomorphes, est lui-même « reflet de l'homme abstrait », homme abstrait que l'on pourrait mettre en corrélation avec l'extension d'une société mercantile dont l'acteur serait ce commerçant rationalisant qui fut, lors de l'époque hégirienne, l'un des facteurs déstabilisants les structures tribales. Et que, sous ce Dieu unique constituant une « figure complète, maniable, et susceptible de s'adapter à tout, la religion peut subsister comme une forme immédiate, c'est-à-dire sentimentale, de l'attitude des hommes par rapport aux puissances étrangères » ; c'est-à-dire les forces naturelles ou les rapports économiques s'imposant comme de l'extérieur aux hommes.

Mais que lorsque par « un acte social », c'est-à-dire « la prise de possession et le maniement planifié de l'ensemble des moyens de production, la société se sera délivrée »... « alors seulement disparaîtra la dernière

## *Distorsions conceptuelles*

puissance étrangère qui se reflète encore dans la religion, et disparaîtra en même temps la religion elle-même pour la bonne raison qu'il n'y aura plus rien à refléter ».

Engels estimait que « Marx, avec sa conception matérialiste de l'histoire, avait démontré que toutes les représentations juridiques, politiques, philosophiques, religieuses, etc. des hommes dérivent "en dernière instance" de leurs conditions de vie économiques, de leur manière de produire et d'échanger les produits. » Ce qui en islam se heurte à une double difficulté : le caractère révélé de la norme, et le caractère sacré de la langue arabe qui énonce cette norme : la langue utilisée par cette révélation.

D'où la double démarche des pays arabes progressistes : établissement d'un nouveau système économique, et proclamation de la nécessité du retour à l'« enseignement originel » : coranique.

Surgissent en effet des contradictions dans les constructions constitutionnelles reposant à la fois sur certains principes islamiques classiques, et sur certaines doctrines de philosophie politiques contemporaines. Ainsi du rejet de la théorie de Marx et Engels sur le dépérissement de l'État alors que la ferveur nationaliste valorisait et l'État-nation européen crédité des succès de la première révolution industrielle épandue sur le monde, et l'État socialiste soviétique victorieux dans la Seconde Guerre mondiale et le combat anti-impérialiste de la décolonisation. Ainsi du principe de solidarité musulman qui a été projeté dans l'arabisme fondé sur la communauté de culture, de langue, de race et de destin mais qui a été fragmenté par les États-nations arabes au détriment de la Nation arabe. Ainsi de l'insertion dans les ordonnancements juridiques des pays musulmans d'éléments issus de

l'espérance et du droit socialistes, insertion coïncidant alors avec un déclin du droit formalisé, et la prolifération de réglementations plus précises, plus concrètes, plus « techniques », mais moins respectables : plus malléables.

Ce hiatus entre la pratique et le corpus idéologique islamique, libéral et socialiste, est aussi projection de l'une des mutations capitales du droit contemporain : le passage de la nomocratie à la téléocratie ; de la primauté de la norme antérieurement édictée, quasi immuable, à l'orientation continue de l'action mobile. Cette mobilité devant avoir pour effet de ré-imbriquer le juridique (ensemble normatif), l'économique (champ de la production, mais projeté dans le futur par les instruments de planification : instruments juridico-statistiques plus ou moins souples de dirigisme ou de concertation) et le politique en tant qu'activité créatrice du sujet par rapport à l'environnement changeant. Donc sous un certain angle, la reconstitution dans le développement, de cette insertion aisée de l'homme dans la nature que postule l'islam.

En attendant cette éventualité, la difficulté – c'est-à-dire la possibilité de faire évoluer le droit – peut-elle être levée par des « décrochements » successifs ? En fait, sans doute l'antinomie n'est-elle (en logique pure) qu'apparente – puisque, selon cette théorie, la norme sociale (le droit) doit passer d'une situation de contrainte « antisociale » à une situation d'intégration dans la conscience de chacun (autorégulation) aboutissant à son extinction graduelle en tant que système de coercition, en tant que forme juridique extérieure. Alors le droit s'identifie et se résorbe dans la société, dans la mesure où, individuellement, chacun de ses membres en intérieurise les valeurs et les modèles de comportement.

## *Distorsions conceptuelles*

La difficulté est parfois aussi levée par évocation de la distinction entre droit interrelationnel et économique (les obligations) ayant depuis longtemps échappé aux règles canoniques, et droit-statut de la famille demeurant la base du statut personnel et successoral perçu comme d'essence éthique. Enfin, certaines des notions instrumentales d'adaptation du droit musulman classique à la contingence (nécessité, intérêt général, équité...) évoquent des notions homothétiques en d'autres systèmes : le « bien commun » du droit canonique, ou les normes souples de la légalité socialiste orientées par leur but plus que par leur formulation. Une neuve problématique pourrait être tirée des juristes ayant réalisé les premières grandes insertions du marxisme dans la sphère juridique : Stoutchka, Reisner, Pachoukanis, Golounsky, Strogovitch.

### *Matérialisme dialectique et devenir historique*

En philosophie de l'histoire, le jeu des causes et des conséquences tend à être articulé au seul niveau des phénomènes perceptibles selon quelques « modèles » généraux conjuguant leurs résonances. À cette praxis encore incomplètement formulée correspond la notion d'« idéologie implicite », c'est-à-dire de construction philosophique élaborée par certains penseurs arabes à partir des notions les plus communément admises, d'une façon souvent confuse par la majeure partie des opinions publiques prises en leurs formulations les moins érudites : tout ce flot scripto-verbal dans lequel vit l'individu moderne. On mesure le degré d'abstraction et de subjectivisme, mais aussi le caractère très concret, d'une telle « philosophication » de l'idéologie ambiante – des idées courantes.

Cette notion d'idéologie implicite se dévoile en deux principaux aspects de la pensée arabo-musulmane contemporaine : aussi bien chez les successeurs des grands réformistes que chez les révolutionnaires – mais différemment accentués : ce que l'on a appelé le « marxisme objectif » et la « personnalité de base », puis « l'identité ». Et qui résèrent le premier à une certaine conception de la nature physique et sociale, et l'autre à une certaine conception de soi-même. Mais à partir de l'histoire occidentale qui semble offrir l'immédiate démonstration d'un déclin du religieux corrélatif à la découverte progressive des liaisons empiriques, expérimentales, poursuivies par les alchimistes et les érudits de la Renaissance, la philosophie des Lumières, et la science moderne ; mais aussi occurrentes à la suite des grandes crises révolutionnaires qui ont laïcisé les systèmes de gouvernement et les principes de légitimité politique (du droit divin à la démocratie populaire), et entraîné un bouleversement social au nom de la volonté des masses, ou au moins des aspirations du plus grand nombre : guerres de religion au XVI<sup>e</sup> siècle, révolutions anglo-saxonnes des Stuart à l'indépendance américaine aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles, françaises au XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles, russe et chinoise au XX<sup>e</sup> – et le processus mondial de décolonisation. On a qualifié de « marxisme objectif » cette perception d'un monde dont l'histoire générale systématiserait le processus couramment admis de l'extension géopolitique, scientifique et intellectuelle de la civilisation occidentale (Abdallah-Laroui).

Toutefois cette notion de « marxisme objectif » correspond à un moment contingent de l'évolution des sociétés musulmanes : nécessité de maintenir l'unité

### *Distorsions conceptuelles*

nationale après les indépendances en dépit des rivalités entre équipes et tendances et de surmonter les bouleversements démographiques, économiques et sociaux consécutifs aux guerres de libération. Nécessité d'assurer la promotion de nombreux cadres de direction et de technique après l'abolition des armatures coloniales et leur remplacement par les nationalisations. Nécessité de tenir compte des sentiments religieux de la majeure partie des masses, donc des constellations idéologiques qui, par foi profonde et/ou par intérêts politiques ou économiques, pourraient émouvoir des troubles. Fait que les strates dirigeantes actuelles, politiques ou économiques, sont en majorité issues de milieux moyens ou petits bourgeois ou ont reçu un enseignement qui les a transplantées en ces milieux – donc que les doctrines et les conduites politiques et économiques sécrétées par ces strates ne peuvent pas encore (il n'en sera pas de même après des décennies d'alphabétisation et d'enseignement technique) se référer à la notion, et à la praxis, d'un pouvoir techniquement matérialiste. D'où l'accentuation historiciste d'un marxisme privilégiant les processus d'évolution dialectique au profit d'entités culturelles nationales afférmissant leur devenir.

Dès lors, sont en général rejetées les conceptions marxistes contradictoires avec cette situation socio-économique contingente. Et notamment : le refoulement de l'idéologie au rang du superstructure – alors surtout que la civilisation arabo-musulmane est privilégiée en tant que mode capital de réintégration en soi-même. L'affirmation de la propagande atbée, la théorie du dépérissement progressif du droit. La libre action, ou même l'existence, des partis communistes. La

## *Regards sur l'islam*

conception dramatique de la lutte des classes – donc le « moteur » le plus apparent de la dynamique marxiste...

En conséquence, la rationalité nouvelle que suppose le marxisme tend à se figer en un modèle historique de l'expansion de la civilisation industrielle, en un système explicatif et critique de l'« impérialisme, stade suprême du capitalisme » : l'impérialisme *ist'mâr* et le capitalisme étant les causes directes du cauchemar existentiel, du mal absolu vécu par les sociétés arabo-musulmanes, et plus largement des peuples de la Tricontinentale : le colonialisme.

Ainsi, sous une apparence dialectique opposant à l'échelle mondiale périodes et terres de révolution et retombées contre-révolutionnaires (1688, 1789, 1848, 1871, 1917, actuel mouvement du Tiers-Monde), et intégrant à l'échelle des sociétés globales (de taille fort différentes) les conditions économiques hétéronymes antagonistes (économie de profit financier plaquée sur des entités agricoles autarciques), se reconstitue en pratique un système à la fois volontariste et déterministe permettant de prendre en bloc l'Occident (sa conquête et ses reculs), soi-même (stratification sociale et techniques s'appuyant sur l'exploitation de ses propres richesses naturelles : de l'énergie musculaire au pétrole), et la conception de l'histoire : le marxisme renversant les systèmes philosophiques antérieurs, et posant sa formulation idéologique en une scientificité nécessaire.

Cette réduction de l'évolution historique, souvent perceptible dans les discussions, les controverses, a pour contrepartie une réduction de la praxis marxiste à l'invocation de schémas d'action stéréotypés. Au niveau des structures conceptuelles, pourraient s'évoquer à la fois

## *Distorsions conceptuelles*

une logocratie (orientation de l'action humaine selon quelques principes) et sa négation (application mécanique des procédés).

Ainsi se décèlent mieux les diverses implications qui ont fondé le succès d'une telle idéologie chez les intellectuels : corrélation non seulement au niveau de l'affirmation de la vie collective, de la solidarité par rapport aux causalités « naturelles » : physiques et sociales. Mais aussi par rapport à soi-même, et à son propre rôle dans l'histoire.

Alors se révèle dans la pensée arabe contemporaine, au fil des réflexions, au cours de conversations, dans les discours, la lecture des essais, une sorte de dialectique néo-hégélienne (les intéressés s'en défendent souvent) déployant ses phases dans le temps par extrapolation de la vision historique du philosophe d'Iéna attribuant à des civilisations successives la mission de représenter « l'esprit du monde » en marche : après l'occidentale s'épuisant par son effort technique, sa corruption morale et son individualisme forceené (thèse), et la socialiste soviétique brimant l'individu, exaltant les luttes internes et refoulant tout sens du sacré (antithèse), viendra, également appuyée sur des considérations géopolitiques (richesse démographique, arme du pétrole, idée historique que les deux rives de la Méditerranée ne sauraient être prospères en même temps) l'efflorescence des civilisations du Tiers-Monde (et plus précisément de l'arabo-musulmane promotrice de l'esprit de Bandoeng et du neutralisme positif), intégrant heureusement l'individu dans les cadres sociaux et assurant un développement qui ne soit pas négation de sa propre tradition.

Autre modèle, la relecture d'Ibn Khaldun fournit une explication anthropologique et sociologique des anciennes

sociétés maghrébines et du remplacement des dynasties de l'*Ifriqîya*, donc une méthode et une philosophie permettant aux Arabes de projeter leur propre devenir. Ainsi dernier modèle dialectisant et articulant les trois premiers (marxisme objectif, néo-hégélianisme, sociologie khaldûnienne) dans la perspective à la fois planétaire et interne : la référence au socialisme scientifique, mais accommodée en socialisme arabe – et ses ruptures et ses interférences avec le marxisme-léninisme.

### *Forces productives et sentiment religieux*

Au congrès des peuples de l'Orient à Bakou en 1920, il n'y a que trois délégués arabes - qui ne signent même pas le manifeste final. Les indépendances politiques une fois obtenues à l'encontre des nations capitalistes, les nouveaux États se trouvèrent placés devant un problème fondamental : alors que l'Occident et la Russie accentuaient leur avancée dans la seconde révolution industrielle, celle de l'atome, de la réaction, de l'électronique, ils devaient « démarrer » dans la première révolution industrielle : celle du charbon, de l'acier. D'où, pour combler ce retard, l'affirmation d'un « socialisme arabe ».

Le socialisme - *ichtirâkiya* - connu depuis longtemps des intelligentsias arabes, ne diffusa dans les masses que depuis les années 50, par condamnation de la carence des régimes ayant perdu la guerre de 1948, et par désir de formuler une idéologie propre aux peuples arabes. Les prodromes en furent recherchés en des auteurs illustres, mais déjà anciens ; réformistes : Abduh, al-Afghâni ; philosophes laïcisans : Salâmâ Mûsâ, Shumayyil, Kawâkibî, ou Khâlid Muhammad Khâlid ; les textes fondant le socialisme ba'athiste de Michel Aflak, le socialisme

## *Distorsions conceptuelles*

destourien de Bourguiba, la charte de la République Arabe Unie de 1962, les Chartes algériennes de Tripoli et d'Alger... La « décolonisation » du marxisme par la Chine a battu en brèche le centralisme communisme blanc, grand-russe. L'expansion idéologique du maoïsme, le renouveau du trotskysme, les voies vietnamiennes, cubaines, ont créé une situation multipolaire permettant de varier les analyses locales. En pratique en deux zones seulement le marxisme-léninisme fut officiellement admis comme idéologie opératoire dans les années 70-80 : au nord et au sud de la péninsule arabique, en Syrie et en Irak, avec quelques organisations palestiniennes, dans la République Démocratique et Populaire du Sud-Yémen et dans la région du Dhofar qui poursuivait une guerre révolutionnaire contre le sultan d'Oman. Ainsi le cœur religieux de l'islam, le centre de la terre et de l'origine arabes et la grande réserve pétrolière du Moyen-Orient étaient ceinturées par la contestation socialiste et révolutionnaire.

Dans l'instant le socialisme arabe a eu d'abord un rôle psycho-économique : il est considéré comme la « voie courte » qui permettra des mutations rapides, l'antidote du néo-colonialisme et du capital étranger. Il contient une puissance de suscitation, un appel vers une foi nouvelle - capable de coexister avec la foi religieuse, ce qui justifierait une étude psychanalytique des motivations et des comportements. Il est signe de l'homogénéité des sociétés arabes, et suppose un concept moteur de la révolution, une dialectique fondée sur la violence.

Car une fois les traîtres éliminés et les priviléges abusifs réduits, et l'athéisme (ou le déisme) du for intérieur pouvant coexister avec l'appartenance à la civilisation musulmane, les sociétés arabes, comme la *Umma*, sont

censées être homogènes au-delà des stratifications économiques ou culturelles. Ce postulat a abouti à l'éviction dramatique des partis communistes dans la plupart des pays islamiques.

Cette élision par les couches dirigeantes (non par les auteurs marxistes arabes) du matérialisme dialectique dans l'ordre interne résulte de la logique des structures musulmanes : selon la Loi révélée le jeu des stratégies humaines ne peut être réduit au rang de reflet historique des forces productives.

Pourtant, pour les marxistes-léninistes arabes, la relation infrastructure/superstructure est souvent mécaniquement interprétée, et la religion resoulée au rang d'épiphénomène. L'accentuation des facteurs économiques et la critique politique des gouvernements socialisants réformistes ont minoré les études portant sur les phénomènes religieux : études leur apparaissant superflues face aux exigences immédiates du développement, et comme non pertinentes, réductrices eu égard au système de causalité retenu (considération de la seule relation capitale entre la religion-culture et le support socio-économique) et aussi, mais d'une façon tacite, comme dangereuse eu égard aux arguments et mesures que ces gouvernements pourraient prendre à leur encontre en dénonçant aux masses d'éventuelles atteintes à la religion – ou, au contraire, crainte des progressistes que de telles études les rapprochent trop du « religieux » ! Toutes réactions prouvant précisément la nécessité de décanter la force réelle de ces phénomènes. D'autant plus que selon la théorie marxiste, en certaines circonstances historiques, la superstructure idéologique peut atteindre à une force telle qu'elle réagit sur l'infrastructure (l'ordonnancement et la

## *Distorsions conceptuelles*

nature des forces productives) qui l'a antérieurement sécrété : ainsi du droit féodal à la fin du Moyen Âge. Le problème devrait donc être posé, des effets-réflexes de l'armature idéologique résistante de l'islam (révélation complète et efflorescences théologico-juridiques) sur le système économique.

Cependant, les réinterprétations du « jeune Marx », d'Engels, et de Gramsci ont affiné la vision trop mécaniste des rapports entre infrastructure économique et superstructure idéologique. Elles ont constitué un apport méthodologique précieux pour de jeunes marxistes arabes. Un élément de la superstructure influant pour telle circonstance historique sur le mode de production, peut réagir sur l'infrastructure, ce qui réintroduit sans trop le minimiser, le rôle joué par les facteurs religieux (l'ensemble théologico-normatif), l'appartenance confessionnelle, les reformulations de la foi par les grands mouvements politiques des Kharédjites ou des Almohades aux *Salaft-s*, aux modernistes – ou au « Kadhfisme ». Ainsi le rôle de l'« idéologie » religieuse est reconnu dans la brève et moyenne durée, progressivement évacué dans la longue durée au profit de l'influence des distorsions relatives au mode de production, intervenant en « dernière instance ».

Ce qui renvoie à l'étude du passage du « despotisme oriental » systématisé notamment par Montesquieu au XVIII<sup>e</sup> siècle et de l'« empire » et l'« esprit » orientaux rationalisés par Hegel, au mode de production asiatique élaboré par Marx au XIX<sup>e</sup> siècle, et aux controverses soulevées par l'ouvrage de Witfogel. Marx avait théorisé le concept par référence aux sociétés de l'Orient ancien, mais aussi à l'Inde des Grands Mogols. La confrontation entre idéologie musulmane, pouvoir musulman et types de production matérielle et de formation sociale dans les

sociétés musulmanes trouve donc son germe dans la genèse de l'une des plus célèbres théories de Marx, théorie qui éclaire l'évolution du pouvoir en islam.

Cette évolution offre un curieux modèle logique et sociologique d'entropie : le versement du principe logocratique (Révélation divine complète orientant les comportements de l'homme raisonnable, *khalīfa*, lieutenant de Dieu sur terre) vers une affirmation théocratique au profit d'un imperium terrestre se dégradant dans le pouvoir charismatique autocratique du « prince », émir ou sultan. Évolution qui paraît être le reflet de la tendance interne du système de production à constamment conférer valeur sacrale au pouvoir, dont la parole tend à devenir transcendante – jusqu'à atteindre valeur de révélation prophétique assumée et maturée par la communauté (ses savants), puis ensuite à déqualifier cette parole au profit de l'action despotique qui, se saisissant du principal facteur de richesses (l'eau, la terre ou les routes caravanières) contrôle les collectivités dispersées et les rassemble sous une nouvelle formulation idéologique. Ainsi du passage des *kaulafā rachīdūm* (les quatre premiers califats légitimes) aux Omeyyades, de ceux-ci aux Abbassides, ou du remplacement des dynasties maghrébines : Fatimides, Almoravides, Almohades... Dans sa *Contribution à l'histoire du christianisme primitif*, Engels a esquissé avec une rare intuition (a-t-il eu connaissance de la traduction d'Ibn Khaldun par de Slane ? Ou des développements de Hegel dans les *Leçons sur la philosophie de la religion* ou *L'Art symbolique* ?) ce système d'explication : « les soulèvements du monde mahométan, notamment en Afrique, forment un curieux

## *Distorsions conceptuelles*

contraste.... (avec les soulèvements chrétiens). Ce sont des mouvements nés de causes économiques bien que portant un déguisement religieux. Mais alors même qu'ils réussissent, ils laissent intactes les conditions économiques. Rien n'est donc changé, la colonisation devient périodique... ». Et il ajoute en note : « Au bout de cent ans ils (les Bédouins) se retrouvent exactement au même point que ceux-ci (les citadins), une nouvelle purification est nécessaire, un nouveau *mahdî* surgit. »

D'une manière plus spécifique, la décantation des facteurs religieux dans les chutes récentes des monarchies ne livreraient sans doute pas la clé de l'histoire arabe contemporaine, mais favoriseraient quelques rapprochements entre l'intensité sacrale du pouvoir, la lutte sociale et le mode de production.

Les royaumes se sont maintenues dans la péninsule arabique (l'Arabie saoudite et les émirats), la Jordanie et le Maroc. Situation hétérogène puisque les États arabiques reposent sur un « mode de production asiatique » : contrôle non plus de l'eau fluant sur la terre, mais du pétrole s'écoulant vers l'étranger. Tandis que la Jordanie et le Maroc démunis de richesses naturelles aisément contrôlables comme l'irrigation ou la nappe pétrolière, sous réserve du phosphate pour le Maroc, s'appuient sur les bédouins du désert ou de la montagne, toujours sensibles à l'ascendance *chorfa* de leur souverain. Dans l'un et l'autre pays une bourgeoisie citadine riche ou moyenne, mais pas assez forte pour s'emparer du pouvoir, contribue à maintenir le régime.

Au contraire, les moyennes bourgeoisées (plus fortes qu'au Maroc et en Jordanie) ont renversé la royauté égyptienne comme la Régence tunisienne, pouvoir

survivant de l'époque ottomane et d'essence assez profane : aucun élément religieux ne les protégeait. La dichotomie a été s'accentuant ; la bourgeoisie égyptienne, pourtant capitaliste et intellectuelle, n'a pu éviter la reconstitution d'un pouvoir militaire prenant maîtrise sur les moyens de production fondamentaux de l'Égypte : l'irrigation et les taxes – ou le blocage – sur ce point de passage obligé : Suez, et ayant reconstitué une certaine auréole charismatique : Nasser.

Dans le cas de l'Iraq, la conjonction d'une royaute *chorfa* et du contrôle pétrolier n'a point empêché – ou ce dernier a permis – l'accession d'un pouvoir militaire aux incarnations d'abord changeantes.

Le cas de la Lybie, royaume pétrolier maintenant la vie écologique du désert, aurait pu paraître homothétique à celui de l'Arabie séoudite. Or elle a perdu sa monarchie d'essence sacrale. La différence religieuse était pourtant éclatante. La dynastie sénoussie issue d'une confrérie, a pâti de la montée du réformisme canonique, de la volonté de refouler le mysticisme populaire. De même que la monarchie wahhabite revendique une superpureté canonique, contrôle le pèlerinage et les villes saintes. Dans les émirats pétroliers enfin, le pouvoir des « princes de l'or noir », peu sacral et encore tribal (ou plutôt : peu religieux, mais donnant encore un sens sacré à la cohésion tribale et familiale), se maintient par le contrôle du pétrole – encore que les restructurations sociales y soient rapides : affermissement d'une bourgeoisie mercantile capitaliste, apparition d'une strate intellectuelle moderne, déstabilisation des éléments conservateurs par un réformisme modéré : le « faysalisme » en Arabie.

## *Distorsions conceptuelles*

Le cas du Yémen est, *a contrario*, significatif : le pouvoir de l'émir ne reposait pas sur une assise religieuse prononcée et ne bénéficiant pas d'une production pétrolière, s'est détendu entre les bédouins encore liés par les solidarités tribales, les intellectuels « marxisants » et les « prolétaires » des ports du Sud-Yémen (Aden).

Restent à titre comparatif les cas inverses de l'Iran et de l'Afghanistan. Monarchie, puis république sous influence soviétique, l'Afghanistan a en retour exacerbé sa résistance par la force religieuse, et dénué de ressources stratégiques, est un pays cependant pris dans les conflits relatifs au passage des hydrocarbures de l'Asie centrale vers l'Ouest par la Caspienne ou l'océan Indien. Monarchie militaire et pétrolière cultivant son passé antérieur à l'islam, l'Iran, par alliance entre les progressistes et les littéralistes, renverse le Shah, suscite la pratique et la notion de révolution islamiste, qui s'exaspère dans le régime des Talibans en Afghanistan.

Ainsi, en posant comme négatif dans la période historique contemporaine le facteur confrérique en Libye, on constate que seule la monarchie iraïenne bénéficiait avec l'Arabie séoudite à la fois d'une référence religieuse et du pétrole. Mais la dichotomie s'est effectuée à son encontre, et selon certains observateurs menace aussi l'Arabie au fur et à mesure de la montée de nouvelles strates sociales – sans d'ailleurs que l'idéologie musulmane en soit fatallement perturbée, au contraire peut-être : car le « Kadhafisme » dépasse celui de son initiateur mieux que les précédents mouvements réformistes et exalte deux des plus ardues et authentiques aspirations des masses profondes : l'appel à la justice sociale interne et externe (anti-impérialisme) ; la vivification des normes et

## *Regards sur l'islam*

valeurs de la civilisation arabo-musulmane (anti-dépravation occidentale). D'où leur ambivalence politique oscillant entre l'adhésion à la suscitation populaire et la crainte de l'intégrisme militant et intellectuel atteignant à l'incandescence «terroriste».

Les dernières décennies ont entraîné de véritables mutations dans les stratifications sociales internationales. S'imposerait donc, par évocation de la démarche de Marx et Engels dans la *Sainte Famille*, l'*Origine de la famille, de la propriété privée et de l'État*, la *Guerre des Paysans...* de Bebel dans *La Femme et le Socialisme*, etc., une mise en corrélation des archétypes sociaux musulmans avec les structures locales, familiales, patrimoniales... et politiques. Le mouvement de démocratisation, l'idéologie socialiste contemporaine entraînent certaines réaccentuations dans l'histoire des origines musulmanes. Les écrivains religieux, par exemple, privilégient maintenant les plus humbles compagnons du Prophète : son portier, son barbier... afin de démontrer le soutien populaire, le rôle des masses à l'époque hégirienne.

Plus dialectiquement les développements d'Engels relatifs aux rapports entre l'appropriation primitive des richesses et la famille monogamique stabilisée à dominance masculine seraient-ils transposables ou exigerait-ils des aménagements alors que se diffuse ce type de famille dans les sociétés arabes contemporaines en même temps que s'y instaure un dirigisme étatique des biens de production. Il serait précieux de mieux connaître les travaux de la sociologie soviétique sur les interférences entre civilisations et populations européennes et musulmanes dans les ex-républiques musulmanes d'Asie centrale, travaux portant aussi bien

## *Distorsions conceptuelles*

sur l'implantation de complexes industriels dans un environnement traditionnel, que sur l'articulation des lois du matérialisme dialectique avec le phénomène de la croyance religieuse, ou sur les mariages mixtes. Travaux qui avaient pour perspective la poursuite d'une certaine homogénéisation à travers la « grande nation socialiste ».

Actuellement le débordement de l'idée de pureté, de sacré s'appliquant traditionnellement à l'appartenance religieuse englobe l'allégeance nationale, la reconquête de la terre (Palestine) et la réimplantation populaire de la langue (arabisation). À cet égard devraient être conjointes les controverses soulevées par les thèses de Staline dans *Le marxisme et la question nationale* et dans *Le marxisme et les problèmes de linguistique*.

La manière dont a réagi – ou a tenté de la faire – la bourgeoisie libanaise offre une possibilité d'observation méthodologique précieuse quant à l'adéquation de la thèse marxiste : l'économique influence-t-il directement les oppositions idéo-confessionnelles qui en seraient projections, et tend-il à les remplacer par des conflits de classes ? Les intéressés eux-mêmes se réfèrent souvent implicitement à cette thèse pour y adhérer ou la controuver. Elle ne doit point être exprimée en termes trop simples, car globalement, l'évolution libanaise offre démonstration concurrence de trois tendances sociologiques bien connues :

- 1) l'urbanisation entraîne au moins en un premier stade un affaiblissement des références religieuses officielles ;
- 2) les religions établies et leurs formulations dogmatiques classiques en butte à la sécularisation du monde moderne ou, plus exactement, à un vaste processus de désacralisation de certains domaines et de resacralisation d'autres domaines, admettent plus facilement qu'auparavant

## *Regards sur l'islam*

leur coexistence ; les diverses appartenances confessionnelles affaiblissent l'intensité de leurs oppositions réciproques, et deviennent des éléments non de fusion sociale, mais d'homothélie dans les réactions au niveau de la bourgeoisie ; d'où son nationalisme parfois moins arabe que libanais : le libanisme.

3) car une classe sociale menacée dans sa dominance tend à affirmer les idéologies et les institutions œuvrant à la maintenance de l'ordre socio-politique.

En fait, de par l'environnement général, combat antisocial et anti-impérialiste, homogénéisation idéologique et administrative nationaliste, développement économique et présence israélienne, les communautés confessionnelles subissent une crise de rationalité et une crise de fonctionnalité. Les déchirures résultent de l'éventuel renversement d'une structure sociale à cloisonnement vertical fondée sur le cantonnement religieux, vers une structure sociale à sédimentation horizontale fondée sur les antagonismes de classes. Choc en retour : la guerre civile de 1976 qui, au-delà du grand jeu international, opposait des facteurs œuvrant pour la constitution d'une société de classes, et le renforcement de l'ordonnancement communautaire. Elle a conforté la dynamique activiste par la garantie assurée par les appartenances confessionnelles, et la négation des éthiques religieuses dans l'escalade de la violence. Peut-être constitue-t-elle une illustration de cette dialectique générale des époques contemporaines écartelées entre la recherche de la différence et le refus de constituer une société hétérogène ? Les facteurs religieux sont encore mal dissociables, mais semblent s'insérer dans l'une des mutations fondamentales de notre temps.

## *Distorsions conceptuelles*

Méthodologiquement, ils s'insèrent dans une vaste problématique : recherche des périodes historiques dans lesquelles les argumentations et les conflits religieux constituent le cadre majeur des antagonismes économiques et sociaux ; et celles dans lesquelles ces différenciations sont marginales par rapport à ces antagonismes. Car se posait le problème : quel rôle attribuer à la religion dans l'expansion mondiale de la révolution ?

Il est alors nécessaire de distinguer deux types de révoltes : celles qui sont préparées par la religion, et celles qui sont déclenchées soit dans l'abstention religieuse, soit dans la neutralité théologique. (Masson-Duchamp)

Pour ce qui concerne les pays musulmans, le rôle de la religion dans ces révoltes est difficile de déterminer. Une révolution peut être considérée être « Révolution religieuse » si elle est l'œuvre d'un groupe ou d'une communauté religieuse. Par contre, lorsque l'opposition est dirigée par un groupe ou une classe non religieuse, le problème devient celui d'une révolution apolitique dans les conditions musulmanes. On peut dire que plus précisément pour un pays où il existe deux communautés ou des matières diverses qui sont musulmanes, non-musulmanes (Turquie, Iran, Pakistan), l'identification des communautés, dans la mesure où elles sont des régions tribales très progressistes.

Paradoxe géopolitique contemporain

La révolution russe a démontré que tout conflit entre la révolution mondiale des Orients, qui étaient à l'origine de l'Union soviétique, et celle des Etats-Unis, était dans la contradiction du capitalisme en cours de démantèlement. L'antidéfense mondiale ne permet que à l'Europe d'échapper à l'influence révolutionnaire des révoltes musulmanes.

Sur ce plan-là l'école est également évidemment un lieu de transmission des connaissances et de compétences mais c'est aussi un lieu d'apprentissage de la vie sociale et culturelle. C'est donc à ce double niveau que l'école joue un rôle important dans la formation de l'individu. Mais il faut faire une distinction entre l'école primaire et secondaire et l'université. L'école primaire et secondaire sont destinées à former des citoyens éduqués et instruits qui pourront contribuer au développement de la société. L'université, en revanche, est destinée à former des chercheurs et des enseignants qui pourront contribuer au progrès scientifique et technique.

Enfin, de par l'éducation morale, l'école contribue à former des individus éthiquement responsables et respectueux des autres. L'éducation morale est donc un aspect essentiel de l'éducation générale. Les objectifs de l'éducation morale sont de développer chez les élèves une sensibilité et une empathie envers les autres, de favoriser la coopération et l'entraide, de promouvoir la tolérance et l'acceptation des différences, de renforcer la confiance en soi et la confiance dans les autres, de développer la capacité à résoudre des problèmes et à prendre des décisions éclairées, de favoriser l'expression de ses besoins et les réalisations de l'individu dans le cadre familial, social et professionnel. Elle peut être déterminée par la question morale que les personnes souhaitent poser, ou la question morale qu'elles souhaitent répondre dans l'ensemble de leur vie. Pour cela, il est nécessaire que l'éducation morale soit fondée sur une théorie de la morale qui soit cohérente avec les principes de la morale universelle et qui soit capable de prendre en compte les différences et les spécificités de la culture et de la société dans lesquelles l'individu vit. Cela nécessite une réflexion critique sur les fondements de la morale et une recherche de nouvelles méthodes et de nouveaux outils pour l'éducation morale. C'est pourquoi l'éducation morale doit être considérée comme un processus continu et dynamique, où l'enseignant et l'élève doivent collaborer pour atteindre des objectifs communs.

## Expansions stratégiques

Prospective révolutionnaire marxiste : le passage au socialisme doit-il être concomitant ou postérieur à la libération nationale ? Mode et fonction de la décolonisation : « La révolution démocratique est la préparation nécessaire de la révolution socialiste et la révolution socialiste est l'aboutissement logique de la révolution démocratique. » (Mao-Tsé-Tung).

Par rapport aux pays musulmans, le marxisme offrait deux massifs de réflexion. L'un effectif : le processus de socialisation des Républiques soviétiques islamiques ; l'autre interprétatif : l'appréciation critique des régimes arabes post-indépendants. Le problème avait été réglé d'une manière spécifique dans les anciennes colonies russes (en raison de leur prise en main par le pouvoir d'État soviétique) et de manière inverse en Asie musulmane non arabe (Turquie, Iran, Indonésie : éradication des communistes). Reste la critique marxiste des régimes arabes dits progressistes.

### *Paradoxes géorévolutionnaires*

La première Russie soviétique avait espéré que la révolution socialiste en Orient prendrait le relais de l'Europe « foyer révolutionnaire éteint », figé dans les contradictions du capitalisme en voie de démocratisation. « L'impérialisme mondial ne pourra que s'écrouler quand l'offensive révolutionnaire des ouvriers exploités et

## *Regards sur l'islam*

opprimés au sein de chaque pays, surmontant les résistances des éléments petits-bourgeois et l'influence de cette minorité infime qu'est l'aristocratie ouvrière, fera sa jonction avec l'offensive révolutionnaire des centaines de millions d'hommes qui, jusqu'à présent, étaient en dehors de l'histoire et considérés comme n'en étant que l'objet », analyse Lénine.

Retenant les thèses de *L'impérialisme, stade suprême du capitalisme* (1916), le plus célèbre communiste musulman russe de la Révolution d'Octobre, le tatar Sultan Galiev, affirme et revendique amèrement : « Si l'on pouvait calculer le degré d'exploitation de l'Orient par le capital de l'Europe occidentale et évaluer, en partant de là, sa participation indirecte à la constitution de la culture bourgeoise tapageuse et de la civilisation de l'Europe et de l'Amérique, nous constaterions que la plus grande part des richesses matérielles et spirituelles des « Blancs » provient des dépourvus de l'Orient, amassées au prix du sang et de la sueur de centaines de millions de travailleurs indigènes de toutes les couleurs et de toutes les races. » (« La révolution sociale et l'Orient », articles parus dans *Zizn' Nacional' nostej*, 1919).

Dès 1913 (*Pravda* du 13 mai), Lénine avait lancé sa formule célèbre : « L'Europe arriérée et l'Asie avancée. » Au congrès de Bakou Radek avait prophétisé en sa péroration (Compte-rendu p. 70) « Quand nous vous remettons, camarades, l'étendard de la lutte fraternelle contre l'ennemi commun, nous savons qu'ensemble nous créerons une civilisation cent fois meilleure que celle des esclavagistes de l'Occident. L'Orient impitoyablement opprimé a créé, sous le joug des capitalistes et des propriétaires, la philosophie de la résignation. Nous

## *Expansions stratégiques*

faisons appel, camarades, à l'instinct de la lutte qui anima autrefois les peuples de l'Orient quand, sous la conduite de leurs grands conquérants, ils se lancèrent sur l'Europe. Nous le savons, camarades, nos adversaires diront que nous faisons appel au souvenir de Gengis Khan et des conquérants, les grands califes musulmans. Mais nous sommes convaincus que ce n'est pas dans ce but de conquête et pour faire de l'Europe un cimetière que vous avez tiré hier vos poignards et vos revolvers ; vous les avez tirés pour créer avec les ouvriers du monde entier une nouvelle civilisation, la civilisation du travailleur libre. »

Tactiquement, dès la fin de la guerre, le Commissariat central militaire musulman avait lancé un appel aux Bashkirs et aux Tatars (29 décembre 1918) : « Les deux capitalismes les plus puissants du monde : le capitalisme des alliés – Angleterre, France, Japon, Italie et Russie – et le capitalisme germano-autrichien, luttaient pour la suprématie mondiale. La principale pomme de discorde était l'Orient et les pays musulmans : Indes, Perse, Turquie, Arabie, Égypte, Tripolitaine, Tunisie, Algérie, Maroc... Les malédictions de centaines de millions de travailleurs musulmans souffrant sous la domination de l'impérialisme occidental retomberont sur vos têtes, si vous ne soutenez pas la révolution. »

Au Congrès de Bakou (Compte-rendu, p. 123-125) Pavlovitch avait esquisonné la géopolitique des grandes puissances impériales : les trois B pour l'Allemagne par la voie ferrée Berlin/Byzance, Bagdad, les trois C pour l'Angleterre par la voie ferrée Le Cap/Le Caire/Calcutta ; les deux P pour la Russie par la voie ferrée Petersbourg/golfe Persique ; les deux axes maritimes se coupant à angle droit France-Afrique et route des Indes par

## *Regards sur l'islam*

Suez. D'une manière plus précise, avait été dénoncée la poussée vers le pétrole : azerbaïdjani pour l'Allemagne par l'offensive turque de 1917 ; persan pour l'Angleterre.

À l'encontre Sultan Gazliev avait construit une vaste géopolitique révolutionnaire : « La soviétisation de l'Azerbaïdjan est d'une importance primordiale pour l'édification communiste au Proche-Orient... Si le Turkestan Rouge a joué le rôle d'un phare révolutionnaire pour le Turkestan chinois, le Thibet, l'Afghanistan, l'Inde, Bukhara et Khiva, l'Azerbaïdjan soviétique, avec son vieux prolétariat expérimenté et son Parti Communiste déjà assez solide — le Parti Hummet — sera le phare rouge pour la Perse, l'Arabie et la Turquie... Le fait que la langue azérie soit comprise par les Turcs de Stamboul, les Persans de Tabriz, les Kurdes, les peuples turcs de la Transcaspienne, les Géorgiens et les Arméniens ne peut qu'accroître l'importance politique internationale de l'Azerbaïdjan soviétique. De là nous pouvons nuire aux Anglais en Perse, tendre la main à l'Arahie et diriger le mouvement révolutionnaire en Turquie jusqu'à ce qu'il se transforme en une lutte de classes plus ou moins autonome. » (*Sur la République soviétique d'Azerbaïdjan*, 1920).

Vaste stratégie qui supposait le changement de la direction de l'énergie révolutionnaire soviétique, non plus vers le seul Occident, désormais périphérique, mais vers le centre de l'Asie. C'est la thèse évoquant les théories géopolitiques de Mackinder : qui tient le centre de l'Asie tient le continent eurasiatique, et qui tient ce continent tient le monde.

Cette stratégie appelait l'action concertée du prolétariat international. Mais elle postulait trop l'action articulée de peuples géographiquement et humainement

## *Expansions stratégiques*

hétérogènes et ne tenait point suffisamment compte des interférences et relations existant entre les diverses catégories de prolétariat sur l'échiquier mondial. Aussi Trotsky précisait-il : « Si l'on examine la Grande-Bretagne et l'Inde comme deux variétés extrêmes de type capitaliste, on arrive à la conclusion que l'internationalisme des prolétariats anglais et indien se fonde sur l'interdépendance des conditions, des buts et des méthodes, et non sur leur identité. Les succès du mouvement de libération en Inde déclenchent le mouvement révolutionnaire en Angleterre et vice-versa... (Car) les deux pays devront faire partie d'une unité plus élevée. C'est en cela, et en cela seulement, que réside la base inébranlable de l'internationalisation marxiste. » (*La Révolution permanente*, p. 15).

Dès lors, le problème n'était pas d'attribuer, comme le souhaitait Sutan Galiev, un rôle privilégié à telle ou telle population en fonction de telle situation géopolitique, mais de procéder à l'évaluation des potentialités révolutionnaires réelles et à rechercher si les forces virtuelles de libération utilisaient ou non les oppositions et les alliances au double point de vue national et international.

Lénine proposait des analyses plus pondérées : certes, affirme-t-il (*L'Europe arriérée et l'Asie avancée*) « En Asie s'étend et se fortifie partout un puissant mouvement démocratique. La bourgeoisie y est encore avec le peuple contre la réaction. Des centaines de millions d'hommes s'éveillent à la vie, à la lumière, à la liberté. Quel enthousiasme ce mouvement universel provoque dans le cœur de tous les ouvriers conscients qui savent que le chemin du collectivisme passe par la

démocratie. » Il admet même que dans le front commun contre l'impérialisme d'Occident, le nationalisme des petites nations opprimées est plus excusable que le nationalisme d'une grande nation (*La Question des nationalités ou de l'autonomie*, décembre 1922). Car « à elle seule l'avant-garde (du prolétariat mondial) ne peut réaliser le passage au communisme. Il s'agit d'éveiller l'activité révolutionnaire des masses travailleuses, quel que soit leur niveau pour les amener à faire preuve d'initiative et à s'organiser ; de traduire dans la langue de chaque peuple la véritable doctrine communiste ». Mais en pratique il annonce « Une tâche qui auparavant ne s'était pas posée devant les communistes du monde entier : vous devez, en vous adaptant à des conclusions spécifiques qui n'existent pas dans les pays d'Europe, apprendre à appliquer théorie et pratique là où la masse principale est la paysannerie, où il s'agit de lutter non pas contre le capital mais contre les derniers vestiges du Moyen Âge. » (*Rapport présenté au 2<sup>e</sup> Congrès de Russie des Organisations soviétiques des peuples d'Orient*, 22 novembre 1919) ; et plus crûment encore : « pour que nous puissions subsister jusqu'au prochain conflit militaire entre l'Occident impérialiste contre-révolutionnaire et l'Orient révolutionnaire et nationaliste, entre les États les plus civilisés du monde et les plus arriérés comme ceux d'Orient et qui forment cependant la majorité – il faut que cette majorité ait le temps de se civiliser ».

Au congrès de Bakou (Compte-rendu, p. 40), Zinoviev, à un moment où Mustafa Kemal admettait encore le sultanat, préconisait une action de longue haleine, s'attaquant d'abord à l'autocratie plus qu'à la religion. « Le mouvement, que dirige Kemal, veut libérer la

## *Expansions stratégiques*

“personne sacrée” du calife des mains de ses ennemis. Est-ce un point de vue communiste ? Non. Mais nous respectons l'esprit religieux des masses et nous savons leur donner une autre éducation. Cela demande de longues années de travail. Nous abordons avec prudence et circonspection les croyances religieuses des masses laborieuses de l'Orient et des autres pays. Mais il est de notre devoir de dire à ce congrès : le gouvernement de Kemal-Pacha soutient en Turquie le pouvoir du Sultan ; vous ne devez pas le faire, quelles que soient vos considérations et raisons religieuses. Vous devez aller de l'avant et ne pas vous laisser entraîner vers le passé. Nous pensons que l'heure suprême des sultans sonnera bientôt ; en l'attendant, vous ne devez pas tolérer d'autocratie. Il vous appartient de détruire la foi en le sultan et d'édifier de vrais soviets. »

Mais quelles forces populaires mobiliseraient la révolution ?

### *Prospective de la décolonisation*

« ... À mon avis, les colonies proprement dites, c'est-à-dire les terres occupées par la population européenne, le Canada, le Cap, l'Australie, deviendront toutes indépendantes. Par contre, en ce qui concerne les contrées seulement asservies, habitées par les indigènes, l'Inde, l'Algérie, les possessions hollandaises, portugaises, espagnoles, le prolétariat devra provisoirement s'en charger et les conduire le plus vite possible à l'indépendance. Il est difficile de dire comment se déroulera ce processus. L'Inde fera peut-être, et même probablement, une révolution, et puisque le prolétariat en voie d'émancipation ne peut pas mener de guerres

coloniales, il faudra s'y résigner et, naturellement, cela ne se fera pas sans toutes sortes de destructions. Mais ces choses-là sont inséparables de toute révolution. Il pourrait en être de même dans d'autres lieux, par exemple en Algérie et en Égypte, et, pour nous, c'est sans doute ce qui pourrait arriver de mieux...

... Quant aux phases sociales et politiques que ces pays auront alors à traverser avant d'en arriver à une organisation socialiste, nous ne pourrions, je crois, formuler à cet égard que des hypothèses assez oiseuses. Une seule chose est certaine : c'est que le prolétariat victorieux ne peut pas imposer un bonheur quelconque à aucun peuple étranger sans compromettre par là sa propre victoire. Naturellement cela n'exclut pas le moins du monde les guerres défensives de natures diverses ».

Dans cette lettre à Kautsky sur sa brochure *Le socialisme et la politique coloniale* (cité par Lénine dans *Le Mouvement de libération nationale des peuples d'Orient*, p. 243), Engels posait lors du colonialisme, encore ascendant, une première problématique de la décolonisation. Son analyse était pessimiste puisqu'il postulait conjointement (au moins pour les colonies non peuplées d'eurocéens, c'est-à-dire pour les colonies où les différenciations ethniques, culturelles, sociologiques et économiques atteignaient la plus radicale hétérogénéité) :

1) que le prolétariat européen, en lutte d'émancipation à l'encontre de sa propre classe gouvernementale, ne pourrait s'emparer du pouvoir assez tôt pour éviter que la décolonisation ne se fasse par une révolution destructrice en Inde, en Algérie, en Égypte...

2) que ce prolétariat européen, après les libérations coloniales, et quelle que soit la manière dont elles auraient

## *Expansions stratégiques*

étés obtenues, ne devraient pas imposer à ces peuples hétérogènes par la culture, l'histoire, le degré de développement économique, etc., leur conception du « bonheur » et notamment une organisation socialiste. Dès 1857 (article dans la *Nouvelle Encyclopédie Américaine*), Engels avait dénoncé la brutalité de la conquête en Algérie, ses razzias et contre-razzias, l'inefficacité de la colonisation envers une propriété collective archaïque dont Marx estimait qu'elle était l'une des rares à évoquer celle de l'Inde (*Note de lecture sur l'ouvrage de Kowalevski, La propriété terrienne collective*, 1876).

Cette analyse inversée fut reprise aussi bien par Lénine dans son article percutant (« L'Europe arriérée et L'Asie avancée », *Pravda*, 1913, Œuvres t. 23) que par Trotsky : « étant donné l'acuité du problème agraire et le caractère odieux de l'oppression nationale, le prolétariat des pays coloniaux, en dépit de sa jeunesse et de son développement relativement faible peut, en se plaçant sur le terrain de la révolution démocratique nationale, arriver au pouvoir plus tôt que le prolétariat d'un pays avancé qui se placerait sur un terrain purement socialiste » (*La Révolution permanente*, Gallimard, 1972, p. 203).

Pour Lénine cependant, le rôle du prolétariat dans la décolonisation était indirect mais capital : « le prolétariat mondial exerce une pression sur le capital dans un double sens : d'une part il transforme le capital réactionnaire en capital démocratique, d'autre part en chassant de chez soi le capital réactionnaire, il le transfère chez les sauvages » (lettre à Gorki du 3 novembre 1911). Selon lui, le capital démocratique qui s'instaure en France, en Angleterre, constitue bien la dernière phase, avant la mort, du capital. Mais en même temps il pousse les pays à capitalisme

attardé, réactionnaire à le rejoindre en étendant encore les conquêtes européennes d'exploitation : « quel était le caractère de cette guerre ? Un charnier humain, civilisé, perfectionné, le massacre des Arabes à l'aide des armes modernes » (« La fin de la guerre de l'Italie avec la Turquie » *Pravda*, 1912, sur la conquête de la Tripolitaine.) « On s'attend à de nouveaux massacres de révolutionnaires persans par les troupes de Nicolas-le-Sanglant » (lors de la marche russe en Azerbaïdjan) car « tous les grands États de l'Europe, sans excepter la république démocratique de Clemenceau le « Rouge », redoutant mortellement toute extension de la démocratie en leur propre demeure comme pouvant être profitable au prolétariat, aident la Russie à jouer le rôle de gendarme asiatique » (« Les événements aux Balkans et en Perse », octobre 1908).

Pour les peuples arabes asservis, le seul problème est donc de continuer la lutte armée. De par leurs conditions sociologiques, cette lutte peut tactiquement se reconduire dans une agitation endémique. « Malgré la paix, la guerre se poursuivra en fait, car les tribus arabes du continent africain, loin du littoral, ne se soumettront pas. On les "civilisera" encore longtemps au moyen des baïonnettes, des balles, de la pendaison, du viol des femmes » (« La fin de la guerre d'Italie avec la Turquie ») : analyse qui renvoie aussi bien à la longue « pacification » de l'Algérie qu'aux campagnes britanniques en Haute Égypte et au Soudan.

Mais la lutte révolutionnaire ne triomphera que si, sortant de l'agitation sporadique, elle se structure et s'amplifie. D'où les controverses passionnées sur sa direction. Pour Lénine, la petite et moyenne bourgeoisie,

même parvenue au pouvoir, ne peut conduire une véritable révolution : « On exalte la modération et la retenue des Jeunes-Turcs, c'est-à-dire qu'on loue la révolution turque parce qu'elle est faible, parce qu'elle ne soulève pas les profondes couches populaires ; parce qu'elle ne suscite pas dans les masses l'esprit d'indépendance véritable ; parce qu'elle se montre hostile à la lutte prolétarienne qui s'amorce dans l'Empire ottoman. En même temps le pillage de la Turquie se poursuit comme par le passé » (« Les événements aux Balkans et en Perse », octobre 1908). Certes, « quant aux États et nations plus arriérées où prédominent des rapports à caractère féodal, patriarchal ou patriarchal-paysan, il faut tout particulièrement avoir à l'esprit la nécessité pour tous les partis communistes d'aider le mouvement démocratique bourgeois de ces pays » (« Première ébauche des thèses sur les questions nationales et coloniales pour le 2<sup>e</sup> Congrès de l'Internationale communiste », juin 1920).

Pour Trotsky également raisonnant sur les trois révolutions russes (1905, février 1917 et octobre 1917) et les deux révolutions chinoises, la petite bourgeoisie est incapable, de par l'emprise mondiale du capital financier, de jouer un rôle politique révolutionnaire déterminant : combattant la révolution autant que l'impérialisme, elle stérilise son action. Ainsi Trotsky s'opposait aux thèses menchéviques de Martov et d'Axelrod sur l'alliance du prolétariat avec la petite bourgeoisie, mais il s'opposait aussi aux thèses évolutionnistes de Staline et Martyrov sur la révolution par « étapes » pour l'Orient. Mais la paysannerie ne peut jouer que le rôle d'un simple adjutant à la direction prolétarienne, car ainsi que le notait Marx, la paysannerie est l'alliée naturelle de la démocratie citadine

## *Regards sur l'islam*

petite-bourgeoise (lettre à Engels du 19 août 1856). Ainsi Trotsky (*La Révolution permanente*, p. 186 et 255) refoulait l'application formelle de la théorie du « double pouvoir », la « dictature démocratique du prolétariat et de la paysannerie pour l'Orient » formulée par Lénine après 1905. Les Soviets étant au pouvoir, Lénine considère qu'il peut être nécessaire de lâcher du lest pour rallier la petite bourgeoisie, mais que la direction de la révolution doit demeurer au prolétariat ouvrier (Mieux vaut moins, mais mieux). Ensuite confronté à la pression mondiale, Staline estimait (*Le Marxisme et la question coloniale*) : « Le caractère révolutionnaire du mouvement national n'implique pas nécessairement l'existence d'éléments prolétariens dans le mouvement, l'existence d'un programme révolutionnaire ou républicain du mouvement, l'existence d'une base démographique du mouvement. La lutte de l'émir afghan pour l'indépendance de l'Afghanistan est objectivement une lutte révolutionnaire malgré le tour monarchiste des conceptions de l'émir, car elle affaiblit, désagrège et sape l'impérialisme... La lutte des commerçants et des intellectuels bourgeois égyptiens est une lutte objectivement révolutionnaire malgré l'origine et la qualité bourgeoise des leaders du mouvement national égyptien et bien qu'ils soient contre le socialisme. »

On débouche ici sur la controverse capitale, Staline postulant la construction du socialisme dans un seul pays et le caractère second des particularités de chaque pays par rapport au caractère fondamental des traits généraux du capitalisme (Discours de Staline du 6 juin 1929), Trotsky imbriquant indissolublement dans ses analyses révolutionnaires le fait que « les forces productives de la

## *Expansions stratégiques*

société capitaliste ont depuis longtemps dépassé les frontières nationales » (ce qui rend illusoire la limitation de la construction socialiste à un seul pays), et le fait que ce sont « les particularités nationales (qui) forment l'originalité des traits fondamentaux de l'évolution mondiale » (et non un capitalisme abstraitemen t défini). Dès lors, « c'est une utopie réactionnaire que de vouloir créer dans le cadre national un système harmonieux et suffisant composé de toutes les branches économiques sans tenir compte des conditions géographiques, historiques et culturelles du pays qui fait partie de l'unité mondiale »... car « l'originalité d'un type social national n'est que la cristallisation des inégalités de sa formation » (*La Révolution permanente*, p. 10-13).

Le jeune pouvoir soviétique devait articuler une politique transnationale de soviétisation des anciennes colonies tsaristes d'Asie centrale, et une politique internationale de révolution dans les colonies des pays impérialistes et dans tous les peuples d'Orient. Or par rapport à ces sociétés où le prolétariat industriel était encore quasi inexistant et où la bourgeoisie mercantile fournissait la plupart des intellectuels progressistes, la difficulté était de déterminer les alliances ou les ruptures de classe possibles, de longue ou de brève durée, etc.

Les grandes controverses entre Lénine, Trotsky, Staline sur l'alliance (tactique ou stratégique) entre prolétariat et paysannerie, sur le rôle prédominant ou non de celui-ci en fonction du degré d'industrialisation, sur l'utilisation des couches intermédiaires et notamment de la petite bourgeoisie, sur la conception du droit international public (à baser sur l'URSS en tant qu'État révolutionnaire socialiste, contre les autres États, ou sur la solidarité au

combat de tous les prolétariats contre toutes les classes dirigeantes : internationalisme prolétarien), sur la compensation de la suprématie de la culture dominante par la résurrection des cultures allogènes nationales, étaient sous-tendues par certaines difficultés très précises auxquelles était affronté le pouvoir soviétique dans son établissement sur les sociétés à système précapitaliste et à idéologie religieuse du Caucase et d'Asie centrale, qui lui étaient nécessaires, bastion contre l'impérialisme sous-jacent et les réformismes plus ou moins laïcisants de la Turquie de Kémal et de l'Iran de Reza Pahlavi.

L'un des corollaires de cette idée fondamentale, le transfert de la pulsion révolutionnaire vers l'Orient – qui devait s'incarner non dans l'Asie centrale musulmane, mais en Chine populaire – avait déjà été accentué par Sultan Galiev par la notion de « peuple prolétarien ». « Tous les peuples musulmans colonisés sont des peuples prolétariens, et puisque presque toutes les classes de la société musulmane ont été autrefois opprimées par les colonialistes, toutes ont droit au titre de prolétaires... Du point de vue économique une énorme différence existe entre le prolétariat anglais ou français par exemple, et le prolétariat afghan ou marocain. On peut donc affirmer que le mouvement national dans les pays musulmans a le caractère d'une révolution socialiste » (Déclaration au Congrès régional du PC (b) russe à Kazan, mars 1918). Cette idée d'un front commun de tous les opprimés qui justifiait pour Sultan Galiev l'union de toutes les classes, à l'exception des féodaux et de la bourgeoisie capitaliste, risquait de faire prédominer l'aspect national sur la marche socialiste : elle fut condamnée par Staline. La notion de peuple-proléttaire a été reprise à propos du

## *Expansions stratégiques*

peuple palestinien, au moins celui des camps, aux classes sociales éliminées et considérées dès lors par certains commentateurs marxistes comme l'avant-garde des forces progressistes dans le monde, comme le fer de lance de l'insurrection populaire armée par ses groupes de « terroristes » — qu'ils soient ou non objectivement marxistes. À quoi d'autres commentateurs rappellent les thèses de Trotsky sur les tentations anarchistes et aventuristes négatrices du véritable bolchevisme (*La Révolution permanente*, p. 262 et 266).

La controverse s'aiguisait par l'apparition du maoïsme offrant une théorie et une pratique du marxisme issues d'une civilisation non industrielle et ayant triomphé par son caractère national et sa base paysanne. Prônant la fonction du prolétariat international, les tendances trotskystes appellent une alliance objective des classes ouvrières arabes et israéliennes aussi bien contre les bourgeoisies ou technocraties gouvernementales que contre l'organisation sioniste. Ce que critiquent les maoïstes arguant que la contradiction bourgeoisie/prolétariat est seconde par rapport à la contradiction peuples arabes/impérialisme international, donc que la lutte des masses arabes contre leurs gouvernants créerait une diversion, un relâchement de l'effort arabe, au profit de l'impérialisme et affermirait les positions israéliennes, donc occulterait la contradiction bourgeoisie/classe ouvrière israélienne en permettant l'« achat » de celle-ci par les surprofits réalisés par celle-là sur les populations arabes soumises (réserve de main-d'œuvre à bon marché...), et qu'enfin en préconisant une lutte horizontale perpétuelle, on oublie un principe fondamental souligné par Trotsky à savoir la prise en considération des spécificités nationales.

Aussi bien, pour les maoïstes, la contradiction principale demeurait la contradiction nationale : Arabes/État israélien. Dès lors si la bourgeoisie arabe s'allie avec la réaction mondiale, elle n'est pas fidèle à sa logique de classe, qui, dans la contingence, est homothétique à la logique révolutionnaire. Mais les contradictions susceptibles d'apparaître entre ces deux logiques doivent être au fur et à mesure résorbées par la longueur et l'intensité de la lutte contre Israël : lutte remplaçant ou au moins jumelant, la guerre militaire qui jusqu'à présent n'a pas obtenu la décision, à l'action amplifiée des masses populaires, (donc : la paysannerie nationale) et susceptible par sa prolongation de transformer chez les deux adversaires la force de leurs opposition internes (Mao-Tsé-Tung : *De la guerre prolongée*) : donc de créer les conditions objectives à un dépassement des contradictions nationales et à une alliance des masses populaires dans le processus de mutation sociale généralisée.

Ces controverses, indéfiniment reprises et indéfiniment nuancées, ici à dessein schématisées, réagissaient sur l'idéologie et les stratégies des divers mouvements palestiniens ou yéménites, et surtout sur la perception et l'appui qu'ils recueillaient chez les révolutionnaires progressistes occidentaux. Et ceux-ci à leur tour réagissent sur l'intelligentsia arabe. D'où les oscillations sur l'appréciation des rôles et possibilités respectives des révolutions paysannes ou ouvrières, et des controverses sur les virtualités révolutionnaires récurrentes du prolétariat occidental. Ces virtualités demeuraient affirmées par les marxistes-léninistes orthodoxes, et notamment par l'URSS : l'Europe et

## *Expansions stratégiques*

l'Amérique ne sont pas en déclin face au « réveil créateur » d'un Orient décidé à promouvoir une nouvelle phase historique, mais l'inéluctable effondrement de leur bourgeoisie impérialiste doit résulter de la coordination de toutes les forces populaires : ce qui évite la récusation, proposée par certains marxistes, du pouvoir soviétique russe comme véritable instance révolutionnaire. D'autres au contraire, considéraient que les prolétariat anglais, français, hollandais, belge, portugais, espagnol, non parvenus au pouvoir, n'ont joué dans les décolonisations qu'un rôle d'appoint ambivalent, et sont intégrés et intéressés par l'élévation de leur niveau de vie dans *Le Pillage du Tiers-Monde* (Pierre Jalée) : d'où les controverses relatives à la thèse de Pierre Emmanuel sur « *L'échange inégal* ».

L'imbrication de ces thèses idéologiques de peuple prolétarien et stratégiques d'action violente virtuelle apparaît dans les interrogations relatives à la potentialité révolutionnaire des travailleurs émigrés nord-africains, turcs, africains, marginaux surexploités, dont la présence en Occident (dans les systèmes de production de l'Europe occidentale) rénove la problématique de la révolution : révolution par l'Orient, imbrication dans le prolétariat industriel international – ou revendications réformistes pour l'accession à la consommation ou avancée musulmane intégriste dans la vieille Europe ?

### *Passage au socialisme en Asie centrale*

Ces transformations fondamentales se sont effectuées par étapes réparties sur plusieurs décennies. Depuis la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, l'évolution des peuples d'Asie centrale paraissait stable : absence d'une forte conscience des

communautés musulmanes unies face à la Russie ; naissance d'un mouvement réformiste dans l'intelligentsia bourgeoise, qui tente à la fois une « mise à jour » religieuse et une affirmation nationaliste : mouvement des *jadid-s* ; sur son aile gauche, la plus radicale, naissance d'un socialisme qui s'allie au socialisme russe dans sa lutte contre la monarchie ; espoir exubérant de la bourgeoisie nationaliste après la Révolution de Février ; espoir latent de réforme agraire dans les masses paysannes après la Révolution d'Octobre. Celle-ci déboucha sur la répression de la révolte Basmachi, sur les éphémères républiques autonomes nationalistes et islamiques d'Asie Centrale (v. notre étude « islam russe et géoidéologie soviétique » en *Traumatismes musulmans*, Alskar, Paris, 1993.) Très vite eut lieu la reprise en main du pouvoir soviétique.

Mais les divergences flagrantes des buts entraînent des neutralisations réciproques : les conservateurs s'alliant aux Bolcheviks pour contrer les réformateurs, les « socialistes » musulmans réclament des socialistes russes l'indépendance ou au moins l'autonomie. D'où leurs échecs respectifs et les distorsions qui s'instaurent entre l'origine musulmane et l'appartenance soviétique car la confrontation du marxisme athée avec la plus logique religion du Dieu unique et tout-puissant entraînait, au-delà des problèmes de développement économique et de rééquilibrage sociaux, des confrontations.

Le premier décret du pouvoir soviétique avait édicté la nationalisation de la terre : il ne fut appliqué en Asie centrale qu'une dizaine d'années plus tard. La première phase réalisa l'expropriation des grands féodaux (khans),

## *Expansions stratégiques*

des biens religieux et des terres exploitées par des capitalistes russes au profit des métayers (1918-1920). Au cours de la seconde (1920-1925), la terre et l'eau sont déclarées propriétés d'État, et une certaine répartition des terres supprime la grande propriété privée. On procède au démarrage industriel par transferts d'usines légères (papiers, vêtements) à Samarkand et à Bukhara, et par stages d'ouvriers asiatiques dans les usines de filatures de coton de la région de Moscou. Les républiques nationales constituent leur appareil politique, non sans luttes internes. Aussi la troisième phase (1925-1929) s'attaque aux pouvoirs récurrents des propriétaires (*baï*) semi-féodaux et des bourgeois semi-capitalistes : démantèlement de la propriété foncière récurrente, éradication du nomadisme ; remplacement de la redevance agricole en nature par un impôt unique en espèce : ce qui démantèle la vieille économie d'échanges des marchés de campement. De grands travaux d'irrigation sont effectués. Des centrales électriques installées à Ferghana, Achkabad, Tachkent... La quatrième phase (1930-1940) assure le véritable passage de l'économie précapitaliste à l'économie coopérative : après les troubles de 1931, le regroupement des paysans pauvres dans les kolkhozes est soutenu par la présence des sovkhozes, la constitution de circuits de distribution étatiques, de vastes actions d'éducation féminine, l'effet d'entraînement réalisé par les jeunes hommes ayant effectué leur service militaire, la migration d'ouvriers spécialisés, notamment dans le textile (Samarkand, Bukhara), les mines (Karaganda, Khazakhstan).

Le 15<sup>e</sup> Congrès du PC, le premier plan quinquennal avaient décidé le rattrapage du retard industriel des

confins périphériques, mais sans industrie lourde, selon une division du travail rationalisé à l'échelle de l'URSS avec pour points de départ le complexe cotonnier (Uzbékistan) puis cimentier (Tadjikistan) et avec des subventions étatiques pour équilibrer les budgets nationaux. Mais la nouvelle classe, la paysannerie kolkhozienne, procède à une première accumulation interne : le rendement cotonnier devient le premier du monde. Aussi le second plan quinquennal (1933-1937) procède au démarrage des investissements pour l'industrie lourde : machines agricoles, bâtiments. Après 1960, la propriété coopérative et la grande propriété d'État procèdent à l'agriculture productive de type industriel, puis en vertu d'un principe d'industrialisation fine, débouchent sur les industries de pointe dans les années 70 : outre le cosmodrome de Baïkonur, la pétrochimie de la métallurgie des métaux non ferreux.

Certes des distorsions apparaissaient. Un projet de recherche de l'Institut de Sociologie Concète, portant sur Almeteevski en république tatare, visait la résolution des difficultés provoquées par l'urbanisation et par le passage d'une situation non intégrée (économie agricole encore partiellement traditionnelle surplombée par une mono-industrie de pointe : pétrochimie) à une situation de poly-industrialisation. Contre le modèle chinois tout proche l'URSS multipliait les rencontres internationales où elle offrait comme illustration de développement économique, culturel et social, l'exemple des républiques de l'Orient soviétique.

Ainsi se tient en septembre 1967 à Bakou (Azerbaïdjan) une conférence internationale sur « la Grande Révolution Socialiste d'Octobre et le mouvement

## *Expansions stratégiques*

de libération nationale des peuples d'Asie, d'Afrique et d'Amérique latine ». En octobre 1969 à Alma-Ata (Kazakhstan) un symposium international sur « l'enseignement de Lénine sur les révolutions de libération nationale et l'étape actuelle du progrès social des pays en voie de développement ». En août 1971 à Frourzé (Kirghizstan) un séminaire international sur « l'expérience des réformes agraires dans les républiques d'Asie centrale et au Kazakhstan et son importance pour les pays libérés ». En 1972, à Tachkent (Uzbékistan) une conférence scientifique internationale sur « l'expérience de l'édification socialiste dans les républiques de l'Orient soviétique et les problèmes théoriques du développement non capitaliste des pays libérés d'Asie et d'Afrique », — outre les congrès des écrivains du Tiers-Monde.

À l'origine, les régions colonisées offrent une économie à structure multiple, une juxtaposition synchronique des modes de production dont le développement se déploie dans un temps diachronique. « Nous observons au moins cinq systèmes ou régimes, ou structures économiques différents qui sont, en partant du bas : le premier, l'économie patriarcale : le foyer paysan travaille uniquement pour son compte ou bien est nomade ou semi-nomade ; le deuxième, c'est la petite économie marchande qui vend ses produits au marché ; le troisième est capitaliste, c'est l'apparition des capitalistes, du petit capital privé ; le quatrième, c'est le capitalisme d'État et le cinquième, le socialisme », (Lénine, Rapport sur l'impôt en nature, 9 avril 1921, *Oeuvres*, t. 32, p. 313).

En fait, les thèses divergèrent. Certes, la situation apparaissait clairement : « à elle seule, l'avant-garde (du prolétariat mondial) ne peut réaliser le passage au

communisme. Il s'agit d'éveiller l'activité révolutionnaire des masses travailleuses, quel que soit leur niveau, pour les amener à faire preuve d'initiative et à s'organiser ; de traduire dans la langue de chaque peuple la véritable doctrine communiste » (Lénine, Rapport présenté au 2<sup>e</sup> congrès de Russie des organisations soviétiques des peuples d'Orient, 22 novembre 1919). Au-delà même de l'alliance avec la bourgeoisie qu'admettaient Lénine, Zinoviev, Radek, Bela Kun préconisent, au premier Congrès des peuples d'Orient (Bakou, 1920), la simultanéité des deux révoltes, sociale et nationale, et la remise de leur direction à la classe paysanne qui doit s'affranchir de ses propres oppresseurs ; non seulement le joug étranger, mais la bourgeoisie possédante : « En Orient, où la classe industrielle n'existe pas, la dictature du prolétariat sera l'expression de la dictature de paysans pauvres. » À quoi s'opposaient de nombreux musulmans russes communistes : le tatar Sultan Galiev, le kazakh Ryskulov, le turkmène Narbutabekov, « Le travail révolutionnaire du Parti communiste en Orient doit progresser dans deux directions ; l'une est dictée par le programme révolutionnaire de classe du Parti qui lui recommande de fonder dans les pays d'Orient des partis communistes, sections de la IIIe Internationale communiste ; l'autre par la situation politique, historique, sociale et économique de l'Orient qui l'oblige à soutenir jusqu'à un certain moment les mouvements nationaux anti-impérialistes dirigés par la bourgeoisie, à condition toutefois que ces mouvements ne s'opposent pas à la volonté révolutionnaire du prolétariat international » (Résolution de Sultan Galiev au 2<sup>e</sup> congrès des Organisations Communistes des peuples d'Orient,

## *Expansions stratégiques*

novembre 1919). Ce qui, tactiquement, posait la prédominance ou au moins l'égalité temporaire du pouvoir national par rapport au pouvoir de classe, et minimisait la tutelle du prolétariat russe dans le passage de l'économie capitaliste marchande à l'accumulation socialiste. Ainsi s'opposaient les « gauchistes » recherchant l'appui d'un prolétariat inexistant (industriel) ou encore aliéné (paysan) et les « droitiers » risquant de privilégier l'esprit nationaliste sur l'esprit socialiste.

Ainsi était apparu en Asie centrale l'espoir d'un marxisme susceptible de conserver les spécificités culturelles et nationales et de respecter la lenteur des mutations socialistes pour les masses populaires. Ainsi de Mulla-Nur Vahitov (tué en août 1918 en défendant Kazan contre les Blancs) et surtout de M. Sultan Galiev (1880-194 ?) déjà évoqué. Après avoir joué un rôle politique (ralliement des populations musulmanes au pouvoir soviétique) et idéologique (*les méthodes de propagande antireligieuses parmi les musulmans*, 1921) il fut condamné pour panturquisme lors de la montée de Staline en 1923. Il avait proposé une doctrine cohérente, que l'on appellera « sultangaliéisme », et qui inspirera dans l'ombre, à l'encontre du marxisme politique et philosophique monolithique de Moscou, la résistance musulmane jusqu'à son démantèlement progressif entre 1933 et 1939.

Vitrine de charme pour les pays nouvellement indépendants, modèle d'un meilleur niveau de vie assuré à ses ressortissants par rapport aux pays limitrophes : Turquie, Iran, Afghanistan, Pakistan, la conscience de cet écart fut-elle suffisante contre le « réveil islamique » ? Il était impossible d'apprécier les intensités religieuses réelles dans

les Républiques musulmanes soviétiques. Les services officiels estimaient les taux de pratique à 20 % en zone urbaine, à 40 % en zone rurale ; ou d'une manière plus affinée, reconnaissaient 10 % de croyants véritables, et selon les zones de 20 à 40 % de personnes respectant les grandes étapes rituelles (mariages, enterrements...). Les estimations étrangères atteignaient 80 % pour les campagnes.

De par la communauté des origines ethniques et culturelles de chaque côté de la frontière, la proximité géographique a joué à l'encontre de l'URSS, obligée d'accroître sa pression – jusqu'à l'occupation de l'Afghanistan, où elle s'efforçait de constituer une classe politique et technique (bourses...) qui aurait été homologue à celle de ses propres républiques. Puis où elle a dû mener une longue guerre perdue pour les protéger de la révolution islamiques. Pour la première fois depuis la révolte des Basmachis après la Révolution d'Octobre, la Russie soviétique combattait des musulmans. La solidarité islamique (volontaires arabes ou pakistanais, Talibans sur la frontière pakistanaise) et le soutien américain ont refoulé le communisme.

Mais après l'implosion de l'empire soviétique, les Républiques musulmanes n'ont pas quitté la CEI. (Communauté des États Indépendants) en partie peut-être de par la survie de la division du travail et de la complémentarité des productions imposées. Certes elles procèdent à une diversification linguistique (non une dérussification totale) et démographique relative, à une décollectivisation accentuée et s'interrogent sur un axe trucophone et une réislamisation pondérée. (v. notre étude « Retour à Samarkande », *Cahiers de l'Orient*, 3<sup>e</sup> trimestre 1997). Mais comment leur ancrage avait-il été effectué ?

## *Expansions stratégiques*

« Il faut savoir envisager les maillons intermédiaires susceptibles de faciliter le passage du système patriarchal, de la petite production, au socialisme » (*Lénine, Œuvres*, t. 32, p. 373).

Non sans controverse et épurations, la politique soviétique détermina peu à peu une corrélation entre les transformations politiques, économiques, sociales et culturelles.

Socialisation des modes de production et économie de type industriel reposent également sur un gigantesque effort de scolarisation et supposent :

- le règlement du principe de nationalité dans les populations multinationales ;
- l'organisation d'une solide avant-garde révolutionnaire et l'expulsion des couches exploiteuses dans le nouvel appareil d'État ;
- le remodelage de la paysannerie par la coopération, l'idéologisation de la lutte contre le féodalisme, la révision du droit foncier, l'union des paysans pauvres (*Kochili* au Turkestan, *Jarli* au Kazakhstan) ; une réforme agraire radicale et une fiscalité protégeant la coopération naissante contre la pénétration des couches exploiteuses récurrentes et l'accumulation privée, même primaire et non capitaliste, du capital ; le passage progressif de l'agriculture extensive à l'agriculture intensive et de l'association des petits producteurs à la grande exploitation collective : travail collectif, vente en commun, mise en commun des instruments de production ;
- un rythme plus lent pour le petit artisanat privé : organisations économiques de type mixte, et pour les populations nomades et semi-nomades : répartition progressive des terres à pâturage, fourragères, arables le

long des voies de transhumance ; des crédits décennaux accordés par l'État pour l'acquisition de matériel agricole, des avances en semences, en bois de construction, des dispenses de fiscalité, l'établissement de factoreries à la place des anciens marchés de campement, le cadastrage des nouveaux villages et des terres, le passage aux coopératives agricoles d'abord polyvalentes puis spécialisées. Les quelque dix millions de nomades étaient successivement stabilisés dans les années 30 à 35 au Kazakhstan, 35 à 40 en Kirghizie.

Ainsi la réforme agraire radicale œuvrait pour la prise de conscience de classe sociale et freinait les risques de mauvaise répartition démographique rurale. Les débuts de la coopération poursuivaient la socialisation des moyens de production alors que pour éviter le dérèglement des mécanismes économiques séculaires entre la ville et la campagne, certaines mesures spécifiques étaient prises en Asie centrale – non sans précaution.

Certes la nationalisation du secteur commercial privé, notamment le détail et le demi-gros, n'était pas instaurée ; d'ailleurs la NEP admettait la recherche du bénéfice privé comme incitation économique provisoire dans l'attente de la mise en place des organismes d'État. Mais les factoreries et les magasins d'État (réseau de centres de distribution), contrôlés par une Société par actions à capital d'État ou à capital mixte, chapeautés par une organisation du commerce, épaulés par des organismes de stockage pour le blé, les textiles, le coton (par exemple pour la Kirghizie, le Kirliarok, le Kirghiztorg et le Khlopkom), devaient faire pression sur le commerce privé (à qui, au fil des ans, on supprime progressivement le crédit), et régulariser les fluctuations des prix, afin

## *Expansions stratégiques*

d'affermir la capacité marchande de l'économie paysanne collectiviste et de stabiliser au niveau adéquat la circulation monétaire. Ce qui était facilité par la nationalisation du système bancaire et le contrôle des importations.

Ainsi le vieux système d'échange entre ville et campagne était remplacé par un système de contrat sur la production agricole – ce qui permettait une extension de l'accumulation du capital dans l'agriculture.

Mais cette phase transitoire se heurtait à deux difficultés majeures. D'une part elle n'uniformisait pas cette économie à structures multiples (qui avait en partie, selon Lénine, nécessité la NEP) et Trotsky avait la critique facile : « les convulsions économiques les plus aiguës en URSS viennent de ce fait que le groupe dirigeant actuel veut faire de nécessité vertu et essaye de déduire de l'isolement politique de l'État ouvrier tout un programme de société socialiste économiquement isolée. De là la tentative de la collectivisation socialiste intégrale d'exploitations paysannes pourvues de moyens de culture précapitalistes. C'est une aventure extrêmement dangereuse, qui menace de détruire les possibilités mêmes de collaboration entre les masses paysannes et le prolétariat. » (*La Révolution permanente*, p. 25.)

D'autre part, la réussite de cette phase transitoire favorisait autant la stabilisation d'un système démocratique nationaliste que la marche vers le socialisme. La constitution parallèle des appareils d'États par nationalités et des assemblées coopératives par regroupements de producteurs déterminait une âpre lutte de classes entre les anciens possédants (baï), les commerçants bénéficiant de l'économie transitoire et les

membres du Parti. Or, ces strates d'anciens possédants et de nouveaux commerçants auraient volontiers accéléré le déclin de l'économie naturelle, mais auraient volontiers dirigé sa remplaçante, l'économie de petite production marchande, non vers le socialisme, mais vers une économie de capitalisme mixte. Leur position était idéologiquement sous-tendue par les thèses de certains musulmans marxistes (notamment Sultan Galiev) admettant le rôle de l'intelligentsia petite-bourgeoise (communistes, mais aussi « clergé » progressiste plus ou moins rallié au régime) pour servir d'intermédiaire entre le pouvoir proléttaire russe et les aspirations nationales, entre le communisme et les masses paysannes. « Gauchistes » en politique étrangère, ils souhaitent aider les colonisés ; entrant dans la lutte contre l'impérialisme, ils étaient « droitiers » en politique interne en accentuant le nationalisme et même en estimant que la position géostratégique des peuples musulmans d'Asie centrale (et notamment les Tatars) leur permettait de servir de modèle communiste peut-être plus proche, plus pertinent pour les peuples d'Orient, que celui offert par le prolétariat russe déjà très industrialisé. Car la doctrine soviétique postulait l'essor des forces productives et l'industrialisation vers les régions périphériques.

Se référaient-ils à l'idée majeure du Congrès de Bakou : « la révolution se fera en Orient » ; préfiguraient-ils ce que Mao-Tsé-Tung accomplirait : une formulation du marxisme à l'usage d'une société paysanne ; ou reprenaient-ils simplement une thèse solennellement condamnée des menchevicks ? Dans l'instant ils accentuaient les tendances centrifuges à l'intérieur de l'URSS et servaient d'alibi à une bourgeoisie nationaliste

## *Expansions stratégiques*

désireuse de constituer du capital privé. Ils furent donc accusés par Staline de déviationnisme nationaliste démocratique bourgeois « ce qui en Orient prend souvent la forme du panislamisme ou du panturquisme » (10<sup>e</sup> Congrès du PCR (b)), sur la révision de la politique musulmane). À plusieurs reprises des purges secouèrent les partis communistes locaux.

### *Interrogations sur les voies non capitalistes des régimes progressistes*

Le marxisme-léninisme affirmait que le mouvement de libération nationale, qui a presque totalement atteint ses objectifs (plus de 70 % de l'humanité étaient colonisés entre les deux guerres mondiales, moins de 1 % aujourd'hui), devait s'amplifier en profondeur : par destruction des racines économiques du capitalisme. Et que pour se faire le camp socialiste a par son action et parfois par sa simple existence paralysé les contre-offensives de l'impérialisme (au besoin par la menace nucléaire : expéditions de Suez, Cuba), a objectivement aidé les formes variées de développement plus ou moins progressistes en soutenant les prolétariats naissants et en procédant à de larges alliances à travers les nouvelles répartitions de classes. Enfin, ses diversifications ont contribué à répandre les doctrines socialistes : « modèles » soviétique, chinois, autogestion yougoslave et exemple cubain influençant l'Algérie, stratégies révolutionnaires vietnamienne, palestinienne...

Ces diversifications ont étendu l'emprise du socialisme sur la planète, ont contribué à le diluer en un magma polycentriste et une doctrine édulcorée. D'autres ont tenté de rénover sa puissance révolutionnaire.

## *Regards sur l'islam*

La position du marxisme-léninisme orthodoxe se basait, outre sur l'admission temporaire des étapes vers le socialisme, sur quelques principes : la nécessité stratégique reconnue par Lénine de la coexistence pacifique dans l'ordre international ; une suspicion envers la référence (en tant qu'absolu, non en tant qu'élément culturel) à une spécificité ontologique (turkmenetchilik, négritude, arabité...) ; le refus d'une « troisième voie » entre le capitalisme et le communisme ; l'admission provisoire et sous réserve critique de l'affirmation d'un socialisme « original ».

Historiquement le marxisme-léninisme s'est épandu dans les sociétés musulmanes à l'occasion des problèmes majeurs auxquels elles étaient confrontées : théorie et pratique de la décolonisation, de la lutte anti-impérialiste et du développement national. Démographiquement la massification de l'enseignement, la radicalisation au moins temporaire des étudiants ont étendu l'audience et les références au marxisme-léninisme – plus pur que les partis communistes toujours réprimées par les gouvernements sauf parfois en Syrie et en Irak.

L'origine sociale des marxistes arabes a déterminé leur stratégie. Intellectuels issus de couches moyennes, souvent marginaux de l'islam, ou d'origine chrétienne ou juive ils ne pouvaient procéder à une organisation trop rigide ni à une propagande trop voyante. Ils s'efforcèrent d'atteindre les masses populaires par différents moyens. Contacts avec les éléments les plus conscients du prolétariat et remise à ces éléments de postes de commandement ; mais le caractère « privilégié » des ouvriers par rapport à la petite paysannerie et le contrôle gouvernemental ou para-gouvernemental exercé sur les

## *Expansions stratégiques*

syndicats réduisaient l'opérativité de ces contacts. Diffusion en arabe de textes de base du marxisme, et rédaction de nombreux textes de vulgarisation destinés à étendre le message marxiste. Donc processus d'acculturation de longue durée.

Ainsi, plus qu'une fonction tribunitienne de contestation, plus qu'une fonction de coagulation des virtualités révolutionnaires, et loin d'une potentialité de relève ou de prise de pouvoir politique, les marxistes arabes ont objectivement assuré une fonction de critique à l'encontre de la situation existante (colonialisme et bourgeoisie autochtone) et argumenté les aspirations réformistes et socialisantes des masses et nationalistes des peuples. Ils ont légitimé l'usage des armes dans les guerres de libération. Mais les socialismes qui se sont instaurés en Afrique et en Asie sont demeurés latéraux au marxisme-léninisme de la grande patrie socialiste soviétique — sauf peut-être la Corée du Nord, le Viêt-nam et Cuba.

Une différence fondamentale entre ces régimes (Algérie, Libye, Soudan, Somalie, Égypte, Syrie, Iraq, Yémen du Sud) et les républiques d'Asie centrale apparaît aussitôt : en raison de la suprématie du pouvoir central soviétique et de la présence des Russes implantés dans ces républiques, les transformations politiques y furent plus rapides que les transformations économiques. Le rôle directif de l'appareil du parti intégra — non parfois sans à-coups — dans le processus de la révolution socialiste russe l'étape de la révolution démocratique (populaire) asiatique, et l'accession à un développement non capitaliste. La classe ouvrière d'Asie centrale en 1917 représentait 0,35 % de la population, mais l'effet d'entraînement multipliait les prises de conscience

politique : on vit des soviets de bergers ou de nomades. Que de telles institutions ne fussent d'abord qu'un placage, certes : la lutte menée de Moscou (en principe) contre le chauvinisme grand-russe le prouve assez. Mais bon gré mal gré, le remodelage économique déterminait des rééquilibrages sociaux.

Au contraire dans les pays libérés et choisissant une voie non capitaliste, les transformations économiques mues par un processus démocratique révolutionnaire n'ont pas toujours été suivies par les mutations sociales.

Un exemple étrange en est fourni par l'autogestion algérienne. Les décrets « historiques » de 1963 organisant en domaines collectifs les propriétés foncières européennes vacantes créaient une situation exceptionnelle. Ordinairement, un processus révolutionnaire consiste dans le rééquilibrage des rapports de production sous la pression de l'évolution des forces productives. Or, la mécanisation de l'agriculture « colon » après la seconde Guerre mondiale avait accéléré un processus classique : la valeur sociale du produit n'est plus mesurée par la productivité sociale d'un travail vivant abondant mais peu rentable s'exerçant dans les types cultureaux de rapports traditionnels (base technique primitive), mais par la valeur obtenue dans un secteur déjà fortement capitalisé : donc du travail matérialisé. Ce qui avait fait jouer la loi de l'avantage de la grande production sur la petite, et accru au moins en relatif l'appauvrissement des petits producteurs et des ouvriers agricoles. D'où la base paysanne de la révolte algérienne. Les rapports de production étaient en retard sur les forces productives.

Inversement, l'agriculture « colon », dès l'indépendance politique était en retard par rapport à la

## *Expansions stratégiques*

nouvelle situation, puisque les modes et la nature des cultures étaient montées en fonction de l'économie coloniale et en relation de dépendance par rapport à la métropole. Or, les décrets d'autogestion établissaient des rapports de production en avance sur l'état réel de forces productives. Pourtant le processus révolutionnaire de mutation sociale ne parvenait pas à se déclencher, les gestionnaires des domaines ayant tendance à penser en termes de fermes d'État plus que de collectivités productives.

Ainsi le germe d'une production de type social que contenait en principe la nationalisation des biens vacants s'était mal épanoui. Il était nécessaire d'accroître (outre l'amélioration des circuits de distribution en amont et en aval) la productivité par remplacement du travail vivant par du travail matérialisé, et de répartir la rente entre l'accumulation interne d'une part et l'attribution de bénéfices aux membres du collectif en fonction de la force productive réelle d'autre part.

Mais économiquement l'autogestion agricole puis la révolution agraire de 1971 ont souffert des options « développementistes » et « internationalisantes » de l'Algérie nouvellement indépendante : affirmation de la doctrine de l'« industrie industrialisante » qui va se heurter aux carences technologiques et à la ténacité de la strate sociale ingénieurs-contremaîtres-techniciens pour la maintenance et la production ; puis croyance, par la nationalisation des hydrocarbures, en l'arme du pétrole. Conséquence : la doctrine populiste et terrienne de l'Algérie a oscillé entre deux tendances mal définies. Ou maximisation, à côté de la montée en puissance industrielle et de la rente pétrolière, d'une rente agricole

qui aurait contribué de façon significative au PNB algérien et à ses réinvestissements : au prix d'une rentabilisation des exploitations agricoles exigeant l'exode des surplus de population rurale vers les villes. Ou affermissement de la famille traditionnelle assurant son autosuffisance, au risque de n'obtenir qu'une rente agricole peu significative.

Mais les cotes mal taillées entre ces deux tendances et la lourdeur bureaucratique du monitorat ont oblitéré la politique agricole algérienne, ont perturbé (les goûts des consommateurs se tournant vers les produits occidentaux) son autosuffisance alimentaire, ont souvent mis en déficit les domaines autogérés, et ont déterminé de nouvelles tensions, et une nouvelle stratification sociale à travers la paysannerie algérienne.

Certes, l'invasion socialisante du droit public dans le droit privé de la gestion agricole avait pour objectif moins une élévation sensible du niveau de vie que la sécurisation de l'emploi. Mais les déplacements des populations et les transferts de responsabilités ont entraîné des gonflements du chômage, et conjugués avec la poussée démographique qui ne s'atténue qu'après 1985, la permanence d'un volume de force de travail inutilisé qui, mal résorbé par des « chantiers de chômage », deviendra déstabilisateur à terme. La « seconde guerre d'Algérie », celle du FIS, puis des GIA, commence en 1988, juste avant la déréliction du communisme international et la mondialisation libérale qui favorise la stabilisation d'une néo-bourgeoisie de gestionnaires, voire attributaires de la redistribution des terres par rapport aux masses paysannes (cf. l'Iran et l'Indonésie). Situation d'autant plus dangereuse que la strate qui s'installa au gouvernement après la guerre révolutionnaire de libération nationale et les premières

## *Expansions stratégiques*

mesures de démocratie populaire contrôle le secteur du capitalisme d'État en croissance accélérée de par les nationalisations des compagnies étrangères, l'organisation des sociétés nationalisées (pétrole...), l'installation de gros complexes industriels (Arzew, Annaba, pétrochimie...), l'instauration d'offices contrôlant les échanges internationaux, l'accumulation des devises par la concentration du système bancaire et la non-exportation des bénéfices (en principe...).

D'où, sinon le risque d'un passage à la « voie japonaise » (remise de portions du secteur d'État à la caste politique), au moins celui d'accords avec le capitalisme des oligopoles internationaux. La situation se complique par le fait que la plupart des dirigeants des pays musulmans, et notamment arabes, font preuve d'un anticommunisme interne virulent.

Cette circonstance fait-elle obstacle au renforcement de l'alliance politique de la classe ouvrière avec les masses populaires ? Il ne le semble pas. Pas plus qu'elle n'influence vraiment les relations internationales : neutralisme positif en idéologie, politique de bascule en tactique, recherche de marchés, d'aide et d'armes en pratique. La Turquie laïciste (au moins officiellement) comme le Pakistan dont la Constitution se fonde sur l'islam ont rejoint les pactes militaires occidentaux.

Dès lors force est de constater que si la pulsion révolutionnaire vers la libération nationale fut profonde — demeure profonde pour les Palestiniens — la marche vers le socialisme demeure plus modérée. Non certes qu'elle ne réponde pas à la dynamique du nationalisme arabe : mais le mot est parfois prononcé (même pour les monarchies) comme une sorte d'incantation conjuratoire destinée à

## *Regards sur l'islam*

faire prendre patience aux plus défavorisés. Car capitalisme d'État, dirigisme, économie mixte, mesures sociales et enseignement en voie de généralisation ne font pas le socialisme, dont l'évocation sans le contenu, ou un contenu trop dilué, la transforme en nouvel « opium du peuple ».

Certes Lénine a développé la thèse du développement non capitaliste des colonies libérées sans nécessaire dictature du prolétariat. La Conférence des partis communistes et ouvriers de 1960 a admis la validité, au moins transitoire, de l'État de démocratie nationale non socialement révolutionnaire, et qui constitue au mieux un capitalisme d'État non imbriqué dans les oligopoles capitalistes mondiaux – comme le musulman indien Abul Kalam Azad, acceptant l'Inde, le souhaitait : une manière de socialisme démocratique admettant l'entreprise à l'occidentale.

D'où la complexité des analyses à mener pour apprécier, d'un point de vue marxiste, le véritable caractère du socialisme des pays musulmans progressistes. D'autant que la complexification et l'imbrication mondiale des formations sociales et des courants économiques ont entraîné la définition d'autres types de structures économiques que ceux proposés dans les années 20 et que les rapports de production, donc les rééquilibrages sociaux, de chacun de ces types de structures a ses propres lois de développement, est antagoniste ou non avec tel autre, etc.

D'où une sorte de grille d'analyse multivariée permettant d'éclairer, non d'expliquer, la multiplicité des situations concrètes à envisager cas par cas. Les pays du Tiers-Monde en effet, selon la dominante de leur économie

## *Expansions stratégiques*

offrent une typologie diversifiée : suprématie du capital monopoliste étranger ; capitalisme privé local développé ; petite entreprise capitaliste locale ; capitalisme d'État ; ces deux derniers types oscillant entre la démocratie nationale et la démocratie révolutionnaire. Puis viennent les nombreuses variantes de socialisme de type national, souvent contradictoires, dont les principes caractéristiques sont :

- 1) l'admission de la notion, au moins à titre transitoire, de « capital non exploiteur » servant à légitimer une certaine accumulation, ou épargne interne privée, et des secteurs d'économies mixtes, et des investissements étrangers plus ou moins contrôlées ;
- 2) la légitimation par recours à des valeurs traditionnelles de la société envisagée, et non par les seules analyses scientifiques des mécanismes sociaux et économiques : ainsi du socialisme arabe, ou musulman, ou indonésien de Suekarno ;
- 3) une dynamique fondée sur la recherche d'un *welfare* généralisé, d'une équité régissant l'ensemble des rapports sociaux et économiques ;
- 4) la référence constante aux besoins et aux véritables aspirations populaires ;
- 5) une élision plus ou moins grande, après la disparition des derniers féodaux latifundiaires et de la bourgeoisie capitalistique, de la lutte des classes au profit de l'idée de cohésion nationale et de solidarité musulmane en vue du développement.

Le tout constitue une sorte de socialisme subjectivement révolutionnaire, populaire par sa forme et national par son contenu, reconduisant après les indépendances les unions nationales des guerres de

libération et reflétant l'éclectisme des sources idéologiques de ce socialisme : les références à l'islam des « hommes de religion » encore portés par l'artisanat traditionnel en déclin et surtout les masses paysannes ; un certain goût des « lumières » pour la moyenne bourgeoisie et les intellectuels libéraux, souvent de génération intermédiaires ; un sens de l'efficacité à tout prix pour les dirigeants des sociétés et offices nationaux contrôlant le secteur capitaliste d'État ; des interrogations socio-ethniques pour la classe ouvrière en extension ; des analyses de type marxiste orthodoxe ou maoïste par une intelligentsia minoritaire et souvent exilée ; un essai de constitution d'un réseau de banques islamiques fonctionnant sans intérêt et de sociétés en commandite répartissant les gains et les pertes : l'intérêt sur l'argent et l'aléa étant prohibés par l'islam.

Idéologiquement, ce socialisme reflète les aspirations des masses paysannes et petites-bourgeoises d'un côté ; économiquement, il reflète la volonté de développement technique (aux deux sens du terme) rapide des gouvernements. Sociologiquement, il reflète les imprécisions et les distorsions d'une économie à structures encore diversifiées au sens leninien du terme. Or cette économie détermine la prise du pouvoir non par le prolétariat industriel (Trotsky) ou la révolution paysanne armée (Mao-Tsé-Tung) mais par les couches moyennes, les strates intermédiaires : paysannerie consciente, artisanat, professions libérales – sous le contrôle des officiers.

Ce qui semble contraire aux thèses de Trotsky estimant que la petite bourgeoisie ne peut conserver un pouvoir révolutionnaire, mais s'explique par le fait qu'aucune autre classe ne pouvait prendre le pouvoir :

## *Expansions stratégiques*

absence de bourgeoisie compradore assez forte (même en Égypte cotonnière) et de prolétariat en nombre suffisant. Ce sont souvent les éléments formés par la colonisation, ou dans la lutte contre elle, donc en fonction d'elle qui, dans le vide laissé par la décolonisation, ont remis en marche l'appareil de l'État et les mécanismes économiques. Les fractures internes, les oppositions de clans ou de strates – bref la non-cohésion des couches intermédiaires, leur non-coagulation en une véritable couche sociale – sont l'une des causes majeures de la succession de coupes d'État ou des attentats, et des oscillations entre capitalisme et socialisme – jusqu'à ce qu'un personnel se stabilise au pouvoir et branche sa fortune sur le système financier international et sa force policière.

Dès lors se schématisse l'analyse marxiste du processus par étapes de la libération nationale et de la marche vers le socialisme dans les pays arabes progressistes en fonction de la stratification sociale : indépendance politique par la bourgeoisie nationaliste et la paysannerie ; destruction de la bourgeoisie capitaliste par les intellectuels technocrates et l'armée (stade actuel) ; socialisation des moyens de production pour et par les masses et apparition d'une société civile au sens hegelien (stade ultérieur ?). La dégradation de l'échange économique en chaque pays et la dissolution du communisme international ont déterminé une rentrée dans le libéralisme international.

En fait ce schéma était beaucoup trop simpliste et doit être nuancé par deux éléments : d'une part la considération de l'effectivité, ou du stade plus ou moins embryonnaire, de la lutte des classes en chaque pays intéressé : donc de l'existence et de la consistance de ces

classes. D'autre part une redéfinition du rôle de l'armée, structure gouvernementale essentielle dans les pays arabes : analyse du phénomène qui a entraîné une imbrication entre le pouvoir étatique, certaines strates d'officiers et le parti politique. En un certain sens, on pourrait penser que l'armée (les officiers issus des couches intermédiaires) joue le rôle formel d'un parti d'avant-garde révolutionnaire, mais que le caractère hétérogène de sa base lui interdit d'en tenir totalement le rôle.

Précisons quelques cas. La marche vers le socialisme est peut-être plus difficile dans les pays à formation bourgeoise autonome (notamment l'Égypte) que dans les pays susceptibles de passer directement du stade précapitaliste à une voie de développement non capitaliste (par exemple : Libye). Pourtant, dans le premier cas, une véritable lutte de classe existe depuis longtemps (intellectuels politisés, agitation étudiante, classe ouvrière non pas majoritaire mais numériquement significative). Mais l'habitude de la lutte de classe a permis aux couches intermédiaires d'acquérir une stratégie susceptible d'amortir le premier Nasser et de se retrouver dans son successeur : après la guerre d'Octobre 1973, l'URSS a réarmé la Syrie, non l'Égypte.

La lutte éclaire aussi les renversements de situation intervenue en Iraq : révolution progressiste de 1958, avec libération des prisonniers communistes et rapprochement avec l'Égypte et l'URSS, et loi agraire ; réaction nationaliste et en partie petite-bourgeoise avec Kassem ; régime de démocratie plus ou moins nationaliste ou révolutionnaire avec opposition des communistes entre 1963 et 1968 après le renversement de Kassem ; démocratie révolutionnaire et rapprochement avec l'URSS

## *Expansions stratégiques*

ensuite ; puis principat développementiste et régionaliste de Saddam Hussein.

Au contraire en Algérie la bourgeoisie était plus faible. La lutte de libération avait entraîné une alliance de classes entre la paysannerie, le prolétariat agricole et industriel, la petite et moyenne bourgeoisie citadine, les intellectuels révolutionnaires. La constitution impromptue d'un secteur capitaliste étatique qui n'existant pas auparavant (nationalisation du pétrole, des biens vacants laissés par les Européens, industrialisation rapide) a permis l'affermissement de la strate qui, à la libération, tenait la force nue et qui, idéologiquement, semble le reflet des masses paysannes plus que des intellectuels, ce qui pose le problème de la prise de contrôle du capital d'État – donc du mode de production, mais aussi de l'influence de l'idéologie.

D'où la nécessité de dissocier les diverses perceptions du marxisme par les auteurs et les politiques arabes, des condamnations explicites aux ralliements inconditionnels, du soviétisme aux écoles égyptienne et libano-syrienne. Analyse qui, au-delà de l'histoire des partis communistes arabes, ou de l'histoire des musulmans marxisants étudierait les types de raisonnement et d'action.

Peut-on, à travers des situations et des sociétés hétérogènes, déceler certaines constances dans les adéquations ou les dysfonctions apparues entre marxisme et islam ? En se gardant de toute assimilation abusive, on peut comparer deux situations séparées dans le temps et dans l'espace : le sultangalievisme, doctrine d'opposition plus ou moins larvée des progressistes d'Asie centrale à l'encontre de la politique stalinienne, et le socialisme arabe, voire le socialisme musulman. Certes une

## *Regards sur l'islam*

hétérogénéité radicale sépare ces ensembles idéologiques : Sultan Galiev faisait profession de matérialisme voire d'agnosticisme. Mais politiquement et stratégiquement, certaines homothéties apparaissent :

1) en raison de la faiblesse numérique de la classe ouvrière, du sous-développement consécutif à la colonisation et des rapports de production juxtaposant sans véritable imbrication une économie patriarcale encore autarcique et un secteur d'exploitation capitaliste des richesses locales, la révolution doit rassembler dans une alliance durable la paysannerie, les couches intermédiaires et le prolétariat naissant après éviction des vestiges féodaux et par l'accumulation privative du capital indigène ;

2) la direction de la révolution peut, en raison de la faible diffusion de l'enseignement dans les masses, être assurée par les intellectuels progressistes issus de la petite et moyenne bourgeoisie, et des couches intermédiaires ;

3) le progressisme suppose, en matière religieuse, le respect des valeurs islamiques, une alliance temporaire (pour le sultangalievisme) ou un appui constant (pour le socialisme musulman) avec les hommes de religion réformistes, une lutte contre les interprétations traditionnelles rigides et contre le mysticisme et les superstitions populaires, et une résurrection-sacralisation de la culture nationale portée par les intellectuels progressistes, donc une différentiation à l'égard des autres collectivités humaines ;

4) en raison de la lente évolution des masses, la transition vers le socialisme doit se faire par phases successives. Il en résulte des choix possibles à travers les voies multiples susceptibles de conduire au socialisme ;

## *Expansions stratégiques*

5) en conséquence, la libération nationale, homogénéisante de l'ensemble du peuple, précède la révolution sociale et réagit sur elle. Elle occulte la lutte des classes, d'ailleurs contraire à l'éthique islamique et procède à la récupération/nationalisation des ressources nationales : canal de Suez, hydrocarbures...

6) il en résulte deux corollaires : principe du pouvoir national coagulateur à l'intérieur, et refus d'un centre socialiste mondial, fût-ce au nom de l'internationalisme prolétarien à l'extérieur. Ceci étant à articuler, pour le sultangalievisme avec l'insertion des différentes nationalités musulmanes dans l'URSS ;

7) ces propensions reposent sur une remise en cause du pôle révolutionnaire principal : non le prolétariat industriel des pays développés qui, en pratique bénéficie et de la démocratisation du capital à l'intérieur de ces pays, et de l'exploitation que leurs classes dirigeantes exercent sur les autres pays, mais les innombrables masses des pays non développés. D'où deux corollaires : reconnaissance d'une mission révolutionnaire spécifique à certains peuples en raison de circonstances historiques et géopolitiques (les tatars, peuple charnière entre la tradition et la modernité, entre la Russie, la Sibérie, l'Asie centrale, l'Iran et la Turquie pour le sultangalievisme, les Palestiniens peuple prolétarien pour les progressistes arabes contemporains) et aspiration à une « Internationale coloniale de tous les peuples opprimés » par tous les centres industriels (Russie comprise) pour le sultangalievisme, et esprit de Bandoeng, neutralisme positif qui furent l'une des grandes composantes de la politique internationale du socialisme arabe.

L'avenir du socialisme résultant d'un nouveau mode de développement devant s'effectuer hors des zones déjà industrialisées, il en résulte la superposition, de l'antithèse capitaliste/exploité par l'antithèse société industrielle/société en voie de développement. Certes la Chine unitaire, non les nations musulmanes diversifiées, a proposé une reformulation révolutionnaire et socialiste dont les résonances avaient atteint l'échelle mondiale. Mais les tentatives musulmanes pour dépasser l'étape historique des accommodements entre réformisme religieux, philosophie des Lumières et libéralisme économique et parvenir à une synthèse entre la révolution prolétarienne industrielle, la libération nationale des peuples opprimés et un socialisme scientifique ont débouché sur l'échec du sultangalievisme et sur des retombées du socialisme arabe dans le capitalisme d'État ou mixte, le dirigisme et le réformisme socialisant. Les homothéties entre ces deux systèmes idéologiques qui semblent avoir été peu communicants (les dirigeants et les théoriciens arabes contemporains, marxistes, progressistes ou réformistes ayant vraisemblablement eu peu d'échos sur le sultangalievisme) sont cependant troublantes. Sauf pour les points 3 et 5 résultant de la souveraineté soviétique, les essais d'adéquation entre islam et socialisme scientifique paraissent convergents.

Quelles sont les raisons de ces convergences : certaines structures socio-conceptuelles islamiques (telle la fraternité, l'union des membres de la communauté musulmane), ou le statut de pays en voie de développement ? La définition de classes sociales au sens marxiste du terme, et non seulement au sens descriptif de la stratification sociale, dans les sociétés arabes coloniales

## *Expansions stratégiques*

ou préindépendantes, résulte-t-elle de la réalité, ou de découpage de cette réalité par des instruments (méthodes, concepts...) sociologiques issus des sociétés ayant sécrété la civilisation industrielle et la société de classe ?

L'orientation marxiste arabe a surdéterminé les conflits. Elle a remplacé la controverse religieuse classique, l'apologétique en honneur chez les intégristes, par la critique radicale de la situation sociale existante. Elle a expliqué selon un système de causalité matérialiste les éléments socio-économiques des antagonismes, l'anti-impérialisme et la montée des nouvelles classes sociales.

En fait les communistes arabes ont supporté le retard de leur élaboration doctrinale. Trop souvent, en dépit de la lucidité de certains, ils furent attirés par discipline intellectuelle et politique événementielle à se référer aux schémas classiques du marxisme-léninisme, à procéder à des découpages prématurés de la réalité sociale (moyenne et petite bourgeoisie, prolétariat, alors que celles-là n'avaient pas vraiment réalisé d'accumulation du capital et que celui-ci, naissant, était objectivement privilégié par rapport à la masse des déshérités végétant sur la terre ou commençant l'exode rural vers la ville) et à en tirer des stratégies de combat et des alliances de type occidental : entre cette petite bourgeoisie et ce prolétariat technique contre la grande bourgeoisie foncière et sa projection, les politiciens parlementaires. D'où les périodes autocritiques par lesquelles les dirigeants communistes arabes s'efforçaient de percevoir les réalités de leur société.

Une voie nouvelle du marxisme arabe - d'un arabo-communisme au sens d'un euro-communisme pouvait-

elle se situer aux niveaux conjoints des catégories mentales, de la restructuration sociale entraînée par le développement de nouvelles forces productives, et du renouvellement du recrutement sociologique ? Un tel renouvellement est-il prévisible ? C'était le projet d'un Parti, organisation internationale revivifiant l'influx révolutionnaire après les déflations consécutives aux indépendances et coordonnant à l'échelle planétaire la reconversion des méthodes de lutte anti-impérialistes à l'encontre des successives reconversions du néocolonialisme : espoir que le marocain Ben Barka aurait voulu conférer à la « Tricontinentale », sorte d'Internationale de tous les mouvements de libération agissant par violence stratégique et reprises socio-économiques.

Ainsi a-t-il perçu les premiers désenchantements consécutifs aux indépendances : l'indépendance politique, formelle, ne détruit pas les dénivellations et les exploitations internes et externes. D'où son idée : « Donner au mot développement la résonance émotionnelle qu'a eu le mot indépendance ». Latéralement au tunisien Ben Salah qui fut un temps doté de pouvoirs effectifs et promut sans succès une politique socialisante empirique, il fut refoulé de son pays et déboucha sur la conceptualisation théorique : passage de la lutte de libération au socialisme scientifique, susceptible de variations locales (algérien, chinois) et passage de l'idéologie nationaliste à la lutte internationale contre l'impérialisme : les références à la civilisation arabo-musulmane se localisant d'autant, et la dénonciation anti-impérialisme s'exaltant d'autant.

### *Expansions stratégiques*

Surgit une dernière question : en quelle mesure l'opérativité du marxisme dans l'analyse des sociétés musulmanes contemporaines résulte-t-elle de ses propres virtualités explicatives ou, du fait que ces sociétés s'industrialisant, devenant islamo-industrielles, relève davantage d'une épistémologie issue de la civilisation machiniste ?

Le dévoilement freudien des anxiétés musulmanes

par André Léonard

Traduit de l'anglais par André Léonard

Éditions du Cerf, Paris, 1968

Demandez à un musulman, de l'honneur musulman des Lévitiques, de son fiducie dans le caractère sacré de la religion, et il se sentira empêtré par l'effort d'assimilation hésitante et le pressentiment subtil que, le musulman n'est pas tout à fait sûr de ce qu'il dit.

## Le dévoilement freudien des anxiétés musulmanes

(Un mode de perception)

Il existe une grande variété de religions et de croyances, et à part des extrémismes de nos temps que les extrêmes tribales pratiquent — la pensée des autres que la croyance aux religions traditionnelles, prévalentes et dominantes, celle qui霸ent force et droit, aboutit généralement à des étapes plus pacifiques, et que donc disait des vétérinaires à propos des peuples méritant.

Mais d'autre n'avaient guère chose pour se sur le plaisir de leur continuer avec Goethe, les extrêmes idéalistes et idéologiques sont, en effet, une particularité musulmane fondamentale la source d'une phénoménalité de l'islamique.

## **Le dévoilement freudien des anxiétés musulmanes**

Dénunciation de l'*homo œconomicus*, de l'*homo strategicus* des Lumières, dénonciation de la répression des instincts engendrée par l'effort d'accumulation capitaliste et la première urbanisation industrielle, la psychanalyse s'offre comme une thérapeutique individuelle, et comme une idéologie sociale, voire une virtualité de renouvellement de l'éthique collective. Elle s'offre aussi comme un mode d'interprétation des mythes et frayeurs sur lesquels repose une société – elle a alors suscité bien des extrapolations abusives. Freud lui-même, en quelques textes capitaux (*Totem et tabou*, *Moïse et le monothéisme*, *Malaise dans la civilisation*, *L'avenir d'une illusion...*) a brossé la genèse et l'évolution historico-logique de religions – ou, plus exactement, et à partir des connaissances de son époque sur les sociétés tribales primitives – le passage des mythes grecs et égyptiens aux religions monothéistes, judaïsme et christianisme, tandis qu'Ernest Jones et Karl Abraham procédaient à des études plus ponctuelles, et que Jung montait des symboliques à partir des premiers mythes chrétiens.

Mais l'islam n'apparaît guère chez eux, ni en la plupart de leurs continuateurs. Cependant, les constructions idéelles subséquentes ont conféré aux premières constructions freudiennes la fonction d'une philosophie de l'histoire (des

## *Regards sur l'islam*

religions), et d'hypothèses explicatives de la formation apodictique du « contrat social » (de la religion), plus que celle d'instruments d'interprétation immédiate. Les thèses sur la dérivation des dogmes religieux à partir des désirs humains se constituant en « névrose obsessionnelle collective » selon un processus homothétique au complexe d'Œdipe, et sur la liquidation de cette névrose par les civilisations devenant adultes, réfèrent à une téléologie sociale éclairant quelques-uns des processus religieux parmi les plus fondamentaux, mais non le problème de la croyance et de ses remplacements successifs par d'autres « sentiments océaniques » (lettre de Romain Rolland à Freud, 5 décembre 1927) que celui résultant du besoin d'un Dieu-père protecteur et compensateur au désir de la mort du père. Car la conception d'une société, union d'êtres humains isolés agrégés en une communauté cimentée par leurs relations libidinales homologues et favorisant les inter-passages dans les développements réciproques des *surmoi*-s individuels et collectifs, semble bien frustrer au regard des techniques plus fragmentaires de la sociologie, de la psychologie sociale contemporaine et des sciences neuro-cognitives.

### *Aspérités méthodologiques*

Minimisant les différences de nature entre les psychés individuelles et collectives (cf. *Psychologie collective et analyse du moi*) Freud postulait la possibilité d'une analyse psychanalytique de la création artistique, de l'élaboration religieuse, voire de l'histoire sociale. La dissociation des élans déployés par tel sujet – artiste tel Léonard, initiateur de religion tel Moïse, politiques tels Bismarck ou Wilson – vers tels objets d'amour ou de haine

## *Le dévoilement freudien des anxiétés musulmanes*

(la relation objectale ainsi nouée équilibrant les risques de l'illusion speculaire réductrice du réel) devait décrire le fonctionnement des rapports interindividuels. Malheureusement la validité de cette démarche a subi un double affaissement : car si les travaux récents ont partiellement déclassé la métapsychologie de Freud, ils ne l'ont pas remplacé par de nouveaux systèmes de référents ; et si les genèses historico-religieuses de Freud sont dépassées par les découvertes récentes de l'histoire des religions, elles ne sont pas surplombées par des ensembles aussi cohérents – aussi opératoires.

Le problème ne consiste donc pas seulement dans le passage de l'ethnosociologie religieuse de Freud à une sociologie psychanalytique, mais dans la transmutation des catégories psychanalytiques trop souvent formellement utilisées, en un système de décryptage fonctionnel et non plus uniquement d'étiquetage idéologique. Ou, en d'autres termes, dans le passage d'une sémantique du désir décantée à travers les œuvres de civilisation (et leurs processus de création) à la représentation des pulsions génératrices des idées et des structures d'une société.

Or cette sémantique du désir se décante aussi à partir de l'exégèse, voire des descriptions ethnographiques et psychographiques de la vie sociale – et non directement des résultats antérieurs élaborés par la psychologie sociale ou la psychologie des comportements collectifs. En ce sens, l'application des catégories psychanalytiques de l'œuvre esthétique, à la fantasmatique, au discours théologique ou à l'initiation mystique permet de déceler les relatives constantes régissant les transferts, exacerbations sublimées ou occultations refoulantes du désir : ainsi de l'explication des condensations, et translaborations secondaires selon le

langage freudien, des métaphores et métonymies selon le langage lacanien, des « formes-sens », configuration dynamique et totalisante d'éléments signifiants, dont les transformations résultent d'une intentionnalité créatrice et sont agies par leurs lois internes selon le langage de la nouvelle poétique. (Henri Meschonnic, *Pour la poétique*, t. I, Gallimard, Paris, 1970, p. 174).

Ce qui introduit une nouvelle dimension et de nouvelles complexités dans l'analyse : car chacun de ces langages (esthétique, merveilleux, religieux...) articule selon des spécificités variables selon l'époque et le milieu, les paroles et l'écriture, les gestes et le rituel, les symboles et les systèmes cognitifs par lesquels il énonce – et trahit – les pulsions qui le sécrètent.

S'impose donc, dans l'analyse psychanalytique des œuvres de civilisations (créations individuelles, idéologies justificatives des structures sociales existantes) une démarche involutive et dissociative : une « descente » de la construction intellectualisée ou de l'institution symbolisante à l'objet ou à l'action symbolisée : par exemple de la communion chrétienne au cannibalisme ou à la fellation, ou de la rationalisation théologique de la grâce à la régression au stade utérin. Ou si l'on préfère du refoulé sublime à la pulsion primaire – de la culture à la nature. Étant entendu que, par un choc en retour, la dilection esthétique soulevée par l'œuvre d'art ou le récit merveilleux, ou la serveur ou la déflation religieuses inspirées par le texte sacré, fait subir des variations-évolutions-distorsions à la signification originale de l'œuvre, du récit ou du texte. Donc que ces variations-distorsions résultant des perceptions-compréhensions paradigmatiques (relations subjectives et réalisation de soi

## *Le dévoilement freudien des anxiétés musulmanes*

par le biais de l'objet) d'un texte invariant constituent déjà des projections ou des refoulements du désir.

En d'autres termes, si toute lecture de texte se constitue en un mode de transformation/décentrement, le problème de l'analyse psychanalytique consiste à passer du fonctionnement conceptuel de l'idéologie portée par l'œuvre (par exemple : affirmation du groupe social dominant par son architecture, sa littérature ; ou le caractère absolu de la parole de son Dieu...) à ses motivations implicites (pulsions que cette idéologie veut réprimer) mais aussi à ses suscitations contingentes : pulsions que le lecteur – qui devient à son tour, comme l'œuvre, un signifiant trans-énonciatif – veut évacuer grâce à elle. Ce qui peut être obtenu en recherchant dans le signe davantage le rapport au signifié que la propre signification du signifiant.

On mesure la richesse de telles analyses portant sur le Coran, fait archéologique et/ou expression de la vérité, sur l'affirmation de son inimitabilité (théorie de l'*'ijaz*), donc sur la fermeture de l'effort normatif créateur (*ijtihad*), etc.

Un écueil subsiste dans la tendance à privilégier le jeu inter-relationnel des signifiants trop intellectualisés, par rapport aux zones d'ombres des individus, aux variations contingentes du contexte social. D'où le risque : refoulement de l'analyse concrète au profit d'une sorte de catalogue des symboles reconstitutif d'un ésotérisme (Jung) ou d'un logicisme structurel dont l'une des tentations implicites serait le nominalisme (Lacan).

Mais les « lois » de l'inconscient ne sont pas homothétiques aux processus historiques. Et la « lecture » psychanalytique d'un texte ou d'une structure sociale ne renvoie pas à une psyché collective, mais à un champ

culturel ambiant dont les perceptions transindividuelles (selon l'expression de Lucien Goldman) ne sont pas immédiatement décelables. D'autant que plus le groupe devient nombreux, plus l'analyse psychanalytique s'avère aléatoire.

Aussi, le passage de l'individuel au collectif a été tenté par d'autres voies que le recours à l'œuvre (texte, art, fantastique...) perceptible par une pluralité d'individus. Mais avec le risque d'une systématisation abusive, d'un transfert inadéquat du personnel à la société globale.

Cependant la tendance à l'extrapolation de l'analyse psychanalytique vers une explication moniste et globalisante de l'évolution humaine, a été tempérée par l'école freudo-marxiste, notamment Reich et Fromm qui, dans une controverse célèbre, se sont efforcés d'intégrer la psychanalyse en tant que chaînon intermédiaire (les réactions psychologiques de l'individu socialisé) entre les structures économiques et les superstructures idéologiques. Bref : saisir la transformation du « moment matériel », dans l'esprit humain singulier, en « moment idéal » ; les représentations et les comportements plus ou moins rationnels – et même selon ces auteurs irrationnels telles la religion ou la mystique – résultant des pulsions inconscientes provoquées par la situation de l'homme dans l'ensemble de la nature.

Pour Reich (*Matérialisme dialectique et psychanalyse*), la méthode psychanalytique est inapplicable en sociologie, qui ne relève que du matérialisme dialectique, mais peut éclairer les fonctions sociales de la religion ou de la morale, modes compensateurs de la dénivellation économique entre les classes. La psychanalyse peut donc poursuivre dans les esprits le

## ***Le dévoilement freudien des anxiétés musulmanes***

décodage de contraintes sociales imposées aux structures psychiques. Le bio-psychique, soumis aux tensions résultant des oppositions entre le « neuro-physiologique » et « l'historico-social », est distordu par eux, mais peut être interrogé aux fins de les révéler et réciproquement. La névrose en effet découle de l'inflétrissement infligé aux aspirations de l'individu par l'idéologie légitimant les rapports de production établis au profit d'une classe déterminée : donc par une socialisation abusive résultant d'un conflit latent entre désir et rareté.

On n'a pas ici à prendre parti sur la validité du freudo-marxisme : notamment sur l'antinomie éventuelle entre Freud (les pulsions primaires de l'homme ne sont guère transformables) et Marx (la mutation des structures économiques détermine des modifications psychosociologiques) : d'où résultent des incertitudes sur la situation de l'instance psychique à travers infrastructure et superstructure ; ni sur l'éventuelle évacuation de la logique spécifique du signifiant (en d'autres termes : de la sémiologie diversifiée des pulsions) au profit des processus historiques concrets par le matérialisme dialectique (d'où le propre retrait de Marx sur sa *Question Juive*).

Car de telles discussions offrent par leurs variations certaines virtualités dans l'observation d'un système de civilisation où la nature physique et physiologique est constamment prise en considération (cf. les prescriptions de l'observance musulmane), et où les réminiscences prestigieuses de la vie au désert dans une culture citadine raffinée mais stratifiée évoquent concurremment le retour à la primordiale chaleur utérine, l'exacerbation/refoulement du désir (cf. La poésie amoureuse du désert), et les antagonismes entre groupes sociaux pour la répartition des

rares richesses produites. Aussi bien l'étude de l'évolution des structures sociales intermédiaires (*'açabiya*, cité marchande caravanière, famille indivise, corporations à organisation patriarcale et inspiration mystique (*futuwa*), communautés villageoises) devraient livrer de précieux enseignements sur l'élaboration des compensations religieuses aux contraintes sociales intérisées, et sur la genèse et la rationalisation des institutions musulmanes.

Pour les anthropologues culturalistes au contraire, la névrose est perçue comme un échec du processus de socialisation. Roheim (*Psychanalyse et anthropologie*), substitue une théorie ontogénique de l'élaboration des civilisations à la théorie phylogénétique de la personnalité. Les interprétations subjectives des grands mythes ou dogmes religieux offrent matière à étude sur les structures mentales, et sur la construction et le fonctionnement des apprentissages sociaux. Car il postule que toutes les cultures se réalisent progressivement par morceaux, sous la pression du surmoi, en sécrétant de nouvelles formes de magie, de rituel, de mystique, en élaborant et stabilisant des corpus dogmatiques cohérents par rapport à eux-mêmes. Dès lors il s'inscrit en faux contre une importante tendance de l'anthropologie moderne – et de nombreux musulmans –, à savoir qu'une culture ne peut s'interpréter que dans ses propres termes, dans son propre contexte : par elle-même. Bref, contre le relativisme psychologique de la psychanalyse culturaliste d'une part ; contre les acceptations de la spécificité des catégories mentales relatives à une civilisation d'autre part. Position qui, selon lui entraîne, le raisonnement dans un cercle vicieux : il dénonce l'illusion spéculaire, mise en réciprocité sans explication des processus psychiques et des institutions culturelles et sociales, et vice-versa autisme sur soi.

## ***Le dévoilement freudien des anxiétés musulmanes***

Ainsi se dévoilent deux grandes orientations collectives de l'étude psychanalytique des religions : une mise en perspective de leur genèse, de leur conceptualisation et de leur fonctionnalité ; un décodage des distorsions entre le psychisme individuel et le social. Chacune de ces deux grandes orientations, à travers leurs innombrables variations et interférences, se répartissent en des voies divergentes de critiques matérialistes ou de reconductions idéalistes présupposant d'implicites jugements de valeur.

Cependant, si elle sait ne pas véhiculer une idéologie implicite préalable, l'ouverture psychanalytique a l'avantage d'offrir des articulations spécifiques entre le cogito et les pulsions, les relations familiales interindividuelles et les structures historiques et économiques de la société. Elle ne constitue pas seulement une herméneutique de la formation psychique du sujet, mais aussi de la culture dont il est l'un des porteurs. À son rôle immédiat de thérapeutique, elle ajoute – non sans d'infinites controverses – une recherche des irrationnels dans les processus de création et remodelage des systèmes de connaissance comme projection/représentation des systèmes sociaux. Elle propose une conjonction entre une combinaison explicative inter-individuelle et une archéologie génétique de la civilisation.

Dès lors les transferts de méthodes et de concepts entre civilisations, les comparaisons analogiques entre systèmes sont posés comme possibles au niveau des modes de réaction, des types de raisonnement.

Ces affirmations appellent deux correctifs. D'abord le raisonnement par analogie, suspect aussi bien à la reconstruction historique qu'à la corrélation sociologique,

ou à la déduction juridique exigerait une discussion critique de ses démarches et de ses limites. Tous les systèmes de civilisation, et tous les esprits humains peuvent communiquer entre eux, mais non sans déperdition d'énergie sémantique ni distorsions qui ne sont pas dues aux seules diversités de langage. D'autre part, psychanalystes matérialistes ou idéalistes, comme freudomarxistes ou culturalistes se réfèrent soit aux sociétés industrielles, soit aux sociétés « primitives », et quasi jamais aux sociétés islamiques. Tout un travail de défrichement préalable, de « mises en contact » éventuelles s'imposerait entre les catégories socio-conceptuelles musulmanes et les prémisses de la psychanalyse. Et ce peut-être avant même de conclure à la légitimité immédiate de l'analyse thérapeutique de cas individuels, qui apparaît pourtant démarche de départ logique et prudente : ainsi les célèbres cas cliniques décrits par Franz Fanon (*Les Damnés de la terre*) pendant la guerre d'Algérie se réfèrent aux techniques psychiatriques pour cerner les traumatismes causés par la situation coloniale, la lutte révolutionnaire, la torture, mais pas à la psychanalyse, ni aux structures mentales arabomusulmanes – encore que l'analyse secondaire de ces cas menée en fonction de l'éthique islamique serait éclairante. Quant aux interprétations tentées sur certains des grands esprits musulmans, suffisamment connus par leurs biographies, elles se bornent souvent à décalquer les schémas classiques de la révolte originale (contre le père, la contrainte sociale, l'ordre établi), puis de son échec (acceptation finale de cet ordre et transformation de soi en père, ou fuite dans la mystique) : le cas de Ghazâlî est symptomatique à cet égard.

## ***Le dévoilement freudien des anxiétés musulmanes***

De telles recherches interprétatives ne réservent pas au seul postulat de l'origine phylogénétique de certaines structures implantées dans l'héritage mental : « Les masses comme les individus gardent sous forme de traces mnésiques inconscientes les impressions du passé » (*Moïse et le monothéisme*, éd. Gallimard, p. 27.). *A fortiori* aux archétypes de Jung (« Le dogme donne de l'âme une image plus complète que les théories scientifiques », qui n'appréhendent que le conscient : *Psychologie et religion*, Paris, Buchet-Chastel, 1958, p. 95), ou au surconscient de Diel (« L'analyse de l'image "Divinité" n'est autre que l'analyse de l'intime fonctionnement psychique qui a créé le symbole "Divinité" », *La divinité, Le symbole et sa signification*, Paris, Payot, 1971, p. 273). Car si la religion se modèle génétiquement, comme réalisation/transfert de désirs irréalisables, l'irrationalité (la logique close spécifique au système) interdit une observation purement clinique rationnelle. Force est de réintroduire dans l'observation une certaine épaisseur sociologique : de rechercher l'archéologie du système, donc les structures psychiques sous-jacentes contemporaines dans l'analyse psychanalytique du corpus idéologique formalisé, et les réactions psychologiques qu'il entraîne – dans la mesure où ces réactions sont perceptibles à travers les comportements, dans la mesure où ces comportements sont observables et quantifiables à travers les constellations contingentes des notions et des institutions...

### ***Réticences psychologiques***

De telles procédures ne dépassent pas le stade du regard extérieur sur une civilisation, donc incitent à poser une double interrogation sur l'attitude des intéressés vis-à-

vis de ces procédures, et sur la légitimité de leur poursuite par des esprits non originaires de cette civilisation.

Quant au premier point, on constate le faible nombre de psychanalystes d'origine musulmane pratiquant effectivement (thérapeutique ou élaboration conceptuelle) leur savoir en leurs pays. L'analyse psychanalytique n'est point entrée dans les mœurs des pays musulmans – pas plus que dans celles des autres pays en voie de développement ; et elle a été pourchassée, au moins cantonnée dans les pays socialistes. Elle fleurit dans les plus riches « sociétés de consommation », issues des sociétés christiano-industrielles, notamment protestantes, donc ignorantes de la confession.

Or, dans la mesure où un système idéo-religieux assure aux individus d'autres modes de rééquilibrage mental et de tranquillisation que l'aveu ponctuel et réparateur, et que les vieilles solidarités collectives (ou leurs remplaçantes) assurent encore aux individus une certaine chaleur humaine : alors le besoin de traitements psychanalytiques ne se fait guère sentir. Il pourra aller s'accentuant avec l'industrialisation, la bureaucratisation/dépersonnalisation du bien-être.

L'analyse psychanalytique est refusée par deux des ailes inverses de l'intelligentsia arabe. Refus idéopolitique opposé par des esprits positifs, historicistes, rationalistes, poursuivant les réinsertion de leur société dans le devenir historique et dénonçant aussi bien le refuge-illusion de la vieille métaphysique que les tentations des nouvelles méthodes des sciences humaines qui auraient, selon eux, vocation à privilégier l'irrationnel dans les jeunes générations et dans les

## ***Le dévoilement freudien des anxiétés musulmanes***

politiques et stratégies de leurs pays. (V. notamment Abdallah Laroui, *La crise des intellectuels arabes*, Paris, Maspero, 1973.)

Refus ethnico-religieux d'autre part opposé par les tenants de la formulation traditionnelle de l'orthodoxie et les contempteurs des mœurs nouvelles pour qui les interprétations fondant les genèses religieuses et les relations interfamiliales sur les pulsions sexuelles seraient intellectuellement scandaleuses et moralement contraires à la décence, cardinale vertu musulmane.

Pourtant, sauf le centre de la péninsule arabique ??? originaire de l'islam, les pays arabes ont subi deux traumatismes majeurs : l'occupation coloniale, et l'acculturation directe. Et le refoulement de l'impérialisme et la pondération de l'acculturation par les indépendances ont avivé certaines contradictions latentes dans les sociétés musulmanes. À tel point que l'œuvre de nombreux écrivains contemporains, notamment maghrébins francophones et palestiniens arabophones, s'enrichit par une lecture psychanalytique : ainsi Kateb Yacine ou la poésie palestinienne de combat. Les plus violents d'entre eux appellent la psychanalyse comme arme de critique sociale à l'encontre de leur société et parfois d'eux-mêmes : ainsi de Driss Chraïbi dont le héros du roman *Les Boucs* (1955) porte le nom symptomatique de Yalann Waldik : « Maudit soit ton père » évoquant déjà l'injure suprême des banlieues N... T... M... De romanciers ou d'essayistes d'après les libérations vitupèrent le vieux « carcan théologico-patriarcal » Khatibî, Bourboune, Boudjedra, Khair-Eddine, Ben-Jelloun...) et privilégièrent certains des grands thèmes déjà esquissés par Kateb

## Regards sur l'islam

Yacine : l'inquiétude sur les origines, l'appel de l'érotisme et la tentation de l'inceste, la dissociation des tribus évocatrice de la horde freudienne des frères sauvages, le nécessaire retour aux ancêtres pour chasser l'occupant mais qui s'ils ne sont ensuite « retués » risquent de bloquer le devenir espéré : modulation spécifique de la « révolte contre le père »<sup>1</sup>.

Mais le colonisateur était aussi un « père » qui exigeait et redoutait l'acculturation du « fils » : le colonisé. Or les catégories mentales (modes de raisonnement, système de causalité, hiérarchies des valeurs, ordonnancements théologiques ou philosophiques...) se reflètent dans la langue, sont influencées par elle. Une connaissance même excellente de cette langue par un étranger ne lui livre pas immédiatement, ni même médiatement, les harmoniques sémantiques, les flux d'associations libres, les correspondances d'images et d'idées, les propensions affectives, voire les incitations à certains comportements qui constituent pourtant les composantes de « tel » inconscient. Car le savoir logico-grammairien et l'emmagasinage lexical demeurent en retrait sur les contenus ethnolinguistiques. L'interprétation psychanalytique présentée par l'observateur étranger relève moins de l'analyse en profondeur que de la reconstruction idéologique.

Ces constatations renvoient à l'une des questions fondamentales de la psychanalyse : sans se rallier à un

<sup>1</sup> V. La critique herméneutique de Fethi Benslama, *La psychanalyse à l'épreuve de l'islam*, Aubier, 2002.

## ***Le dévoilement freudien des anxiétés musulmanes***

monisme explicatif ? les modes d'action de l'inconscient, les éléments et les mécanismes sous-jacents des pulsions humaines sont-ils homologues chez tous les individus ou sont-ils variantés par les différences culturelles ? La première hypothèse postule l'identité de la nature humaine, la seconde, la primauté de la culture – donc de la société – sur l'individu.

Cette interrogation débouche sur un problème corollaire : à supposer que la seconde hypothèse soit plus opératoire, les modes d'action de l'inconscient, les mécanismes sous-jacents des pulsions humaines sont-ils, à travers les civilisations, transposables, combinables, voire réversibles comme des espèces d'isotopes idéels ou affectifs ? Les comportements visibles qui les cachent, qu'ils sous-tendent, permettent peut-être, par dissociations successives, de livrer une partie de leur « code » sémiologique. Alors l'interprétation proposée par un observateur étranger pourrait être au moins partiellement heuristique, et non purement idéologique.

Dès lors, la seule démarche acceptable serait de multiplier les mises en perspective à travers les domaines les plus nombreux, les plus quotidiens, et les plus insolites, afin de contrôler ou évincer les uns par les autres les éclaircissements proposés. Ainsi, par exemple, des rapports dans les constructions théophaniques ou eschatologiques entre les fantasmes personnels des théologiens-juristes et les facteurs associatifs des groupes sociaux ; ainsi des éventuelles « ambivalences » décelables dans le langage (syntaxe et lexique), les normes et les théodicées ; ainsi du rapport à l'autre, imbriquant souvent envie et mépris : les pulsions mises

à jour durant les luttes pour les indépendances sont significatives à cet égard, car un système fondé, comme sur la purification, risque de déboucher sur un narcissisme compensateur ; ainsi des rapports entre l'esthétique, la symbolique architecturale et sa fonctionnalité. On multiplierait de telles illustrations croisées.

On évoquera les rapports de la triade père/mère/sils à partir de la genèse de l'histoire arabo-musulmane (le complexe d'Œdipe) ; et la relation de la créature avec son créateur à travers les éthiques sociales et les institutions juridico-ritualistes (la phobie de l'impur).

## Le complexe d'Œdipe

Apparaît aussitôt un problème historique et épistémologique majeur – mais banal. Car la controverse suscitée par Malinovski au sujet de l'inexistence du complexe d'Œdipe dans les sociétés matrilinéaires des « Argonautes du Pacifique », dans les îles Trobriand, rallumée à propos de l'*Œdipe africain* (M.C. et Ed. Ortigues, 10-18, 1973) peut être ravivée à propos de l'islam : s'y décèle peut-être moins le désir de tuer le père, que de se créer un père.

### *Les couples de la genèse arabo-musulmane.*

L'escatalogie musulmane a modifié le récit biblique de la Genèse. D'après Tabari (*Chronique, Histoire Universelle, de la Création aux Omeyyades*), Dieu avait créé de son feu une troupe d'anges, les djinns, puis de sa lumière une autre troupe gouvernée dans les cieux par Iblis Haretk. Lorsque les djinns envahirent la terre, Iblis fut chargé de les en chasser, et il y régna durant trois cents ans. Alors Adam fut créé : les archanges Mikhaïl et Jibril (Michel et Gabriel) ayant refusé de prélever pour l'en former des argiles de la terre, ce fut Izraïl, ange de la mort, qui s'en chargea. Mais Dieu ayant ordonné aux anges d'honorer Adam, tous acceptèrent sauf Iblis qui refusa de se prosterner devant cette forme creuse. Alors Dieu insuffla l'esprit en Adam et de sa côté gauche lui tira une compagne, Hawa (Ève). Mais c'est à Adam seul que Dieu

## *Regards sur l'islam*

défendit de manger le « blé » de l'arbre de la connaissance. Dès lors, ce fut Ève que, pour se venger de son rejet, Iblis, introduit dans le paradis par le serpent, persuada Adam de commettre la transgression. Dieu donc n'en tint pas pour responsable la première femme, car l'interdiction avait été faite à Adam. Or, commente Tabari « pour toutes les choses qui arrivent dans une maison, tant que le maître de la maison ne s'est pas rendu coupable, la punition n'a pas lieu... » Ce fut la faute d'Adam qui détermina le châtiment : « Sortez (du paradis). Les uns pour les autres, vous êtes un ennemi. » (Cor. II, 34).

Dès la création le premier couple avait été soumis aux manœuvres d'un tiers : non l'Amant, mais le Séducteur, Iblis. Il est laid, contrefait, « voyeur ». Lorsque Muhammad douta de la vérité de la révélation transmise par Gabriel, Khadidja son épouse eut l'idée de se dévoiler : par décence, Jibril disparaît aussitôt, alors qu'Iblis serait demeuré ; grâce à Khadidja la révélation était prouvée.

Satan tente l'homme plus qu'il ne le fascine. Il n'a sur les croyants aucune puissance : l'islam réprouva le manichéisme et le marcionisme, mais Satan soulève le doute sur la vie éternelle, ce qui permettra à Dieu de discerner les uns des autres (Cor. XXXIV, 19-20). Dans son discours d'adieu prononcé lors du dernier pèlerinage Muhammad a averti : « Satan n'espère plus se faire adorer de vous, mais il sera content si vous négligez les prescriptions que vous croirez être de peu d'importance. C'est pourquoi vous devez vous méfier de lui en ce qui concerne votre religion. » Dans les littératures populaires, il est flanqué de multiples *djinns*, *Shaytén*s (Satans), ogres (*Ghoul*), sorciers, nécromanciens... Pourtant même après sa révolte contre Dieu et la chute de l'homme, il obtint une récompense pour ses trois siècles de bon

## ***Le complexe d'Œdipe***

gouvernement de la terre : il vivra jusqu'au jour du Jugement dernier, c'est-à-dire éternellement puisqu'alors la mort, sous la forme d'une brebis, sera mise à mort (Cor. VII, 11 et s.).

De la création à la fin des temps l'homme sera dans la proximité d'Iblis. Dès lors, en dépit de textes illustres tels ce *Livre de l'Échelle* qui, racontant le périple de Mahomet à travers l'Enfer (glacé) et le Paradis sous la conduite de Gabriel, inspira Dante, l'islam n'a cultivé ni le satanisme littéraire, ni la séduction du mal, ni la tentation de la rédemption de l'ange lumineux et triste (Lucifer), du maître de la révolte. La condamnation khomeinienne des *Versets sataniques* de Salman Rushdie en est la preuve, tout comme le trouble qu'ils ont suscité chez de nombreux agnostiques d'origine musulmane, qui considéraient qu'ils portaient atteinte aux croyances de leurs parents et à la dignité de leur culture.

Chassés du paradis, Adam et Ève se virent nus et se couvrirent. Gabriel, ange de l'Annonciation et de la Révélation, enseigna à Adam l'agriculture et les métiers. Ève mettait au monde des jumeaux garçon et fille, et mariait les couples en les alternant. La sœur de Caïn fut donnée à Abel. Trop épris d'elle Caïn ne l'accepta pas et tua Abel.

Ainsi s'enracine dans la Genèse musulmane la séparation du couple, tant le couple sexuel originaire que le couple issu de la fratrie.

Or aux deux origines de la 'uruba, (le peuple arabe) et de l'islam, le père est inexistant. Muh'ammad, dont le père Abdallah meurt avant sa naissance, et qui fut orphelin de mère à six ans, se tourne vers sa nourrice H'alîma, se marie avec Khadidja, veuve plus âgée que lui, puis est aussi obligé de quitter le pays de ses ancêtres : la fuite à Médine. L'islam, selon un hadith célèbre est *gharîb* : étranger –

## *Regards sur l'islam*

proscrit – et ne peut se développer qu'ainsi. Déjà les grands prophètes avaient atteint leur plénitude loin de leur père ; Abraham (Cor. XIX 41-50) s'en éloignant parce que celui-ci continue à adorer les idoles ; Moïse abandonné et Joseph vendu, sont tous deux éduqués par les Égyptiens.

Quant à l'origine arabe : elle repose eschatologiquement sur Ismaël, le fils d'Abraham et de la concubine esclave Agar, l'épouse légitime Sarah n'ayant pas encore enfanté ; lorsque Isaac fut né, Agar dut se réfugier au désert avec son enfant – loin du père. Mais l'islam n'a pas reconduit les couples des frères maudits : Caïn et Abel, Jacob et Esaü, Joseph et sa fratrie – ni les jumeaux maudits : Remus et Romulus – sauf à extrapoler Israélites et Palestiniens.

Certes la troublante figure d'Agar, la servante égyptienne trop belle et trop sûre d'elle, n'est pas directement nommée dans le Coran. Mais son souvenir s'évoque avec une force étrange dans l'une des plus illustres séquences du pèlerinage : les sept allers et retours accomplis par les orants entre les deux collines Marwa et Safa, qui reproduisent les courses hallucinées d'Agar trompée par le mirage, croyant, lorsqu'elle est sur une hauteur, voir l'eau nourricière nécessaire à son enfant briller sur l'autre. Lorsqu'elle revint la dernière fois près de lui, le puits de Zamzam commençait à sourdre : Ismaël était sauvé, et déjà les premiers Arabes, rappelle la Tradition, y demandaient la permission de boire : La Mecque était fondée. Le germe terrestre de l'islam repose sur une eau jaillissante et le courage d'une mère.

Cette pureté de l'eau étincelante au soleil évoque la lumière divine *nûr* qui, comme pour Isaac et Jésus, a touché le sein de la mère de Muh'ammad, Amîna, la laissant presque aussi immaculée que Marie au moment de la conception.

## *Le complexe d'Œdipe*

D'après la tradition musulmane, la nativité de Jésus fut moins angoissante que celle d'Ismaël. L'islam offre de Marie une figure pacifiante. Elle s'inquiète, étant vierge, de sa grossesse. Mais elle accouche dans une grotte entourée de palmiers portant des dattes fraîches. Son fils n'ayant pas été crucifié, elle n'apparaît pas en Mater dolorosa, en piéta portant sur ses genoux le corps sanglant de son fils adulte mort.

Ismaël (littéralement : Dieu entend) lui aussi n'apparaît d'abord dans le Coran que par simple énonciation en compagnie d'autres patriarches et prophètes : notamment Cor. II, 133 et 140 ; III, 84 ; IV, 163 ; VI, 86 ; XXI, 85 ; XXXVIII, 48. Mais en trois passages, il s'impose d'une manière éclatante. Il est d'abord celui qui accepte d'être sacrifié sur l'ordre de Dieu (Cor. XXXVII, 102) car selon l'ensemble de la tradition musulmane (exception faite d'un texte d'Ibn Hanbal), Dieu a demandé à Abraham le sacrifice de son fils aîné : Ismaël ; et c'est ensuite le consentement commun du père et du fils qui reçoit comme récompense la naissance de son second fils, premier fils de sa femme légitime Sarah (litt : princesse) : Isaac (litt : rire). Naissance non miraculeuse comme celle de Marie car Sarah aurait jusqu'alors été non stérile, mais seulement empêchée de concevoir. Naissance qui pourtant oblige Abraham à éloigner Ismaël dans une « vallée infertile » : La Mecque (Cor. XIV, 37, 39) – pour que celui-ci y établisse la prière, et que vers lui et ses descendants « se précipitent les cœurs d'une partie des gens ». Ismaël a donc, dès l'origine, été partie à l'alliance faite par Dieu avec Abraham, afin d'établir et de purifier Sa Maison (Cor. II, 125-127) : alliance entérinant et renouvelant le covenant initial (*mithâq*) passé par Dieu avec Adam, et dont la circoncision veut être le signe.

## Regards sur l'islam

Leçon qui, évoque le processus décrit par Freud dans *Totem et tabou* : le père encore dans la force de l'âge, tue – ou chasse – le fils aîné : et c'est le dernier né qui succède plus tard au vieillard qu'il est devenu. Certes c'est Abraham qui s'éloigne de son père refusant de reconnaître l'unicité de Dieu. Mais les deux paires de frères coïncident dans l'élimination. Abel, le pasteur, est tué par Caïn, l'agriculteur ; Ismaël, le nomade est chassé par l'arrivée d'Isaac, le sédentaire.

Ici donc, le sacrifice sanglant accepté bien que non consommé se transmua pour Ismaël en une première « hégire » qui le prive de son père, mais lui permet de s'accomplir par la restauration de la Prière et le mariage avec une femme arabe, comme l'hégire à Médine transmua Muhammad de mystique monogame en chef d'État multipliant ses alliances matrimoniales politiques.

Dans le premier couple de la genèse arabe musulmane (Khadidja fut le premier être humain converti à l'islam), le rapport s'impose : La femme plus âgée que l'homme le protège d'abord (Muhammad entre au service de Khadidja, qui lui donna sa fille, Fatima, mais cessa ensuite toute relation sexuelle), afin de lui permettre de s'accomplir. Ainsi se constitue en archétype cette cellule socio-physiologique si particulière, mère-fils. De nombreux récits illustrent cette relation populaire tel le conte du Dormeur éveillé<sup>1</sup> dans les *Mille et une Nuits* ou ésotérique tel le roman philosophique *Hayy ibn Yaqzan* d'Ibn Tofayl : la gazelle ayant servi de mère au Vivant.

<sup>1</sup> Fils d'une veuve, le paresseux Aboul Hassan est le jouet d'Haroun al Rachid qui, par des soporifiques, lui fait alterné sa vie de bourgeois de Bagdad et la vie de calife. Le malheureux ne sait plus quelle réalité est un rêve et, dépité, bat sa mère qui lui conserve son affection – Rappel d'Agar ?

## *Le complexe d'Œdipe*

L'oniromancie devrait être dépouillée à cet égard : la cellule socio-physiologique ensuite transposée en modèle socioculturel, peut-elle être mise en corrélation avec la vie tribale au désert ? Afin de résister à l'investissement perpétuel de la mort sur le petit groupe humain isolé au milieu de la vastitude (mortalité infantile, famine, épidémie, guerre) la fécondité de la femme est vitale. Sur elle se fixe le sentiment religieux, le maintien et le devenir organique de la collectivité restreinte qui seule permet à l'individu de survivre en un milieu hostile. Milieu qui impose parfois la dispersion de la famille polygamique sur le désert, lorsque les pacages sont trop légers : l'homme passe de tente en tente selon les pâturages, chacune contenant une femme et ses enfants. En contrepartie, le groupe assure son ordonnancement, sa régulation et sa personnalisation par l'identification à un « père ».

D'où l'établissement des vieilles généalogies arabes avec leurs ancêtres éponymes, et dans le Coran, la figure d'Abraham, autant archétype de ce qui est souhaité – patriarche – que destin effectif ; ou, si on préfère, déjà recherche d'un père qui a été perdu en des circonstances douloureuses, mais avec assez de compensation (l'établissement de la prière) pour que son souvenir en soit magnifié et prenne valeur de modèle à reconstituer. Muhammad lui-même dénomme aussitôt le fils désiré qu'il a d'une concubine de condition modeste mais aimée, Marya la Copte, Ibrâhîm. Il mourut à seize mois laissant le Prophète sans descendance mâle. Ce qui exacerba le désir musulman de se rattacher à l'un des parents ou des Compagnons du Prophète. Et en perspective existentielle et dogmatique, lors du rassemblement des Arabes par l'islam, la recherche d'un

père de substitution commun : une divinité abstraite, surplombante, certes anthropomorphisée par les quatre-vingt-dix-neuf appellations – attributs de vertus, et de puissances, par les évocations corporelles (visage, homme créé à l'image de Dieu), mais transcendante, finalisée par son Logos. D'où cette conception, la plus tranchante, la plus absolue qui soit, d'un Dieu unique, souverain, incommensurable, ne souffrant aucun médiateur entre l'homme et Lui-même, mais hypostatisant son pouvoir créateur par absence d'un père réel.

Déjà, dans le christianisme populaire sinon théologique, le « Père » avait été détrôné par le « Fils ». Et au fond, le rapport Moïse sauvé des eaux/fille du pharaon et, Vierge mère hors des œuvres de Joseph, Vierge de piéta/enfant-Dieu sacrifié réalisait cette évacuation du père biologique que l'islam portait à sa plus grande puissance – et à sa plus grande pureté. Aïssa (Jésus) est le seul être humain conçu miraculeusement, hors des lois naturelles (Cor. XXI, 91 ; LXVI, 12).

Symbolique : les deux plus grandes figures du Coran, Abram (litt. : père noble) devenant Abraham (litt. : père d'une multitude) et Muhammad jouirent d'une forte capacité sexuelle, mais furent frappés d'une relative infécondité. La constatation est d'ailleurs ambivalente. Car la tradition rapporte que Muhammad à la Mecque, mystique et monogame, aurait eu plusieurs enfants de Khadidja avant la Révélation, et ensuite seulement de Fatima qui sera la mère prédestinée des saints 'Alides. Qu'après la mort de Khadidja, Muhammad, demeurant prophète mais assumant le rôle de chef de parti, et marié à plusieurs femmes, n'eut que ce fils tôt disparu de

## *Le complexe d'Œdipe*

Mariya la Copte bloquant peut-être la possibilité d'une succession temporelle par primogéniture masculine, mais aussi d'une succession spirituelle : « Muhammad n'est le père d'aucun homme. Mais il est le prophète de Dieu. Le sceau des Prophètes » (Cor. XXXIII, 40).

Comme si la fonction prophétique, sans porter atteinte à la puissance générésique, apparaissait comme devant en tarir les conséquences normales (peut-être par dignité : les enfants sont inférieurs à de tels pères) par décret divin exprès. « Hélas ! je suis, Seigneur, puissant et solitaire... Et quand j'ouvre les bras, on tombe à mes genoux... », s'écriait le Moïse – d'ailleurs bien plus « romantique » que celui des vieilles sociétés sémites – de Vigny...

L'islam originaire a-t-il inversé le couple originaire mère/fils en celui de fille/père ? Soit le célèbre verset (Cor. III, 61) décrivant le pacte de Najran (retrait des chrétiens devant l'affirmation musulmane de la non-divinité de Jésus et leur acceptation de la souveraineté de l'islam) : « Venez, appelons nos fils et vos fils, nos femmes et vos femmes, nos propres personnes et les vôtres, puis exécrons les menteurs en proférant sur eux la malédiction de Dieu. » Muhammad proposait une sorte d'ordalie, dite la *Muhabala* de Médine, par laquelle chaque camp devait accepter la malédiction de Dieu si Celui-ci se prononçait contre lui. Les chrétiens reculèrent devant la mise en scène imaginée par le Prophète : les héros musulmans se tenaient majestueux, impassibles devant un manteau noir. Or, selon les commentateurs mystiques, les « cinq du manteau » étaient Muhammad, son gendre Ali, sa fille Fatima épouse de Ali, et leurs fils Hussaïn et Hossein. Fatima,

## *Regards sur l'islam*

fille, représente donc le mot « femme » du verset coranique<sup>1</sup>. Génitrice de ceux qui seront massacrés à la bataille de Kerbela, elle devient la mère des Exclus, des déshérités<sup>2</sup> (notion reprise par la révolution islamique de Khomeiny), et est « substituée » à Khadidja à la mort de celle-ci. Mieux même : certains commentateurs soufis la nomment « *ummu abiha* », « mère de son père », qui fut orphelin.

Mais avec ses treize mariages (dont deux ne furent pas consommés), Muhammad demeura-t-il un orphelin ? Symbole : arrivant à Médine, il s'arrête à l'endroit où s'agenouilla sa chamelle : un champ appartenant à deux orphelins, qu'il achète et où il construit la première mosquée (d'après la *Biographie d'Ibn Ishaq*). Mais dans sa politique les liens entre agnats (il bénéficia toujours du soutien de son oncle paternel Abn Talib qui ne se convertit pas) sont juxtaposés aux liens de clientèle et de couples : il épouse les filles de deux premiers futurs califes, Aïcha, fille d'Abû Bakr et Hafça, fille d'Omar et il marie sa fille Fatima à celui qui sera le quatrième, 'Ali. Ces liens l'emportent lors de la dernière maladie du Prophète : les autres épouses acceptent qu'il se retire dans la maison d'Aïcha ; il y mourut le jour qui était réservé à celle-ci parmi les coépouses. Orphelin, il s'éteint dans le giron de la femme sans enfant, Aïcha, et son tombeau est érigé à la place du lit mortuaire.

<sup>1</sup> Louis Massignon, *La Muhâbala de Médine ou l'hyperdulie de Fatima*, Librairie orientale et américaine, Paris, 1955.

<sup>2</sup> Titre aussi donné à une épouse du Prophète, Zaynab bint Jash. Une autre épouse du prophète, Zaynab bint Uzaymah fut appelée *Umm al masakin* pour sa charité envers les pauvres.

## *Le complexe d'Œdipe*

Quasi immédiatement la succession politique est disputée par les agnats collatéraux auxquels se joint Aïcha, l'épouse stérile contre le clan de la fille féconde Fatima. Celui-ci l'emporte d'abord (bataille du Chameau, 656). Mais ensuite les agnats collatéraux l'emportent sur la descendance directe (bataille de Ciffin, 658, et surtout de Kerbala, 680 où sont tués les descendants de la lignée directe du Prophète). D'où la négation omeyyade et sunnite de la transmission du pouvoir par le sang. D'où la triple corrélation de Fatima : spirituelle avec la passion de Jésus et celle des martyrs alides ; horizontale avec Myriam (Marie) pour la pureté de la relation filiale et maternelle ; verticale par l'évocation de l'une de ses appellations : « lointaine » : Al Aqsa, qui est celle de la mosquée de Jérusalem où a eu lieu le *Miraj*, l'ascension du Prophète vers le ciel. La structure du couple, horizontale, devient une structure lignagère, verticale mère/fils, fille/père. Ce qui confortait les généalogies antérieures dans la société arabo-musulmane : la parenté par le sang.

Muhammad avait affranchi un jeune esclave, Zayd et lui avait donné pour épouse une esclave noire puis, pour lui témoigner sa confiance, sa cousine Zeynab. Mais celle-ci aurait préféré le Prophète. Il acquiesça à son désir et reçut une révélation selon laquelle Zayd ne pouvait être considéré comme son fils ; donc qu'il n'y avait pas empêchement à mariage entre lui et la jeune femme. Il en résulte que nul ne peut se dire enfant du Prophète (Cor. XXXIII, 40), et l'inexistence de l'adoption en islam et des interrogations sur la consistance de la famille (Cor. XXXIII, 4, 5 et 37) quant à l'étendue de l'inceste et quant au patronyme. L'enfant recueilli doit porter le nom de son père biologique. Il n'est qu'un « client ». Le prophète avec ses treize

## *Regards sur l'islam*

épouses légitimes et ses esclaves concubines pensa-t-il privilégier le couple singulier ? Sauf Aïcha qu'il épousa vierge, toutes étaient veuves ou répudiées.

Certes affectivement il y eut Khadidja, son aînée, sa première épouse, première croyante, dès les premières révélations, mais elle abandonna son tour de nuit ; et il y eut Aïcha, la plus aimée, bien plus jeune, qu'une révélation dut innocenter d'une accusation d'adultère. Mais c'est l'ensemble de la cellule polygynique qui est évoquée par le Coran : « Ho les Croyants ! Oui, certaines de vos épouses et de vos enfants vous sont ennemis. Oui, vos biens et vos enfants ne sont que tentations alors qu'auprès de Dieu est un énorme salaire » (Cor. LXIV, 14 et 15). Mères et enfants contre père ? Ou père préservant l'amour divin contre les affections humaines ? Ainsi, éléments de sa politique, exemples d'une communauté de vie, les épouses du prophète sont dites « Mères des Croyants » et eux sont frères entre eux.

### *Meurtre du père ou meurtre du fils*

Si l'islam a récupéré le sacrifice d'Abraham comme non-meurtre du fils, il a rejeté l'acceptation du meurtre du fils par Dieu le Père sur le Golgotha : le prophète Issa (Jésus) n'est pas mort sur la croix. Ainsi soulignait Freud dans l'un des rares passages qu'il consacre à l'islam (*Moïse et le monothéisme*, coll. Idées, Paris, 1967, Gallimard, p. 125), l'islam n'a pas accompli le meurtre de son fondateur. Certes – simple constatation écologique – au désert, on respecte la vie des gens de sa tribu ; on ne tue pas les gens de sa race, car la substance démographique est trop précieuse. Mais enfin, la remarque de Freud soulève maints problèmes herméneutiques et historiques.

## *Le complexe d'Œdipe*

*Herméneutique* - À l'époque païenne (*Jahiliya*), les Arabes demeuraient éloignés de la tradition abrahamique. Le rattachement se fit par la révélation muhammadienne par laquelle Allah « tue » en exégèse, non en théologie, ses « Pères » : le judaïsme, le christianisme, accusés d'avoir falsifié les Écritures. Mais quel est son rapport à l'homme, sa créature privilégiée ?

Selon certains mystiques chi'ites (Mollah Sadrâ de Chiraz) Dieu, dans la surabondance de sa perfection, a le désir d'appeler à l'existence une créature qui rendra cette perfection plus parfaite puisqu'elle sera connue par une autre intelligence qu'Elle-même.

Mais lorsque Dieu dit « Je » : qui parle ? Le désir attribué à Dieu de créer n'est-il que le désir de celui qui parle (l'homme) de se créer en créature pouvant revendiquer une protection, afin d'avoir l'illusion de revenir à un stade utérin prénatal ?

Mais poursuit ce « Je » cette création d'entités intelligentes (anges, hommes), entraîne une déperdition d'énergie, qui débouche sur l'éclosion du mal en des créatures de moins en moins parfaites. D'où la colère, la tristesse de Dieu et sa menace d'anéantissement : déluge, feu de Sodome et Gomorrhe. Donc dans la surabondance de sa perfection, mais aussi pour lui-même, Dieu sauve sa créature. Car, que serait un Dieu non adoré ? Il se retrouverait non seulement unique, mais seul. D'où la contradiction induite par l'espoir du mystique de s'anéantir en Dieu : cela entraîne la néantisation de Dieu qui n'est plus perçu. Et pourtant Dieu doit être adoré par des personnes dignes et conscientes. Il doit donc sauver sa créature.

La tradition abrahamique ouvre deux voies pour la rédemption de la créature. L'islam n'a retenu que la

## *Regards sur l'islam*

première, en postulant que l'esprit humain est ouvert à la compréhension des vérités éternelles (« s'ils savaient méditer la Thora et l'Évangile » Cor. V, 70) et que les révélations prophétiques successives permettent à l'homme de sortir du mal. Dieu est à la foi apparent et caché « impénétrable ».

L'islam en revanche a rejeté l'autre voie salvatrice, la sacrificielle. Immobile dans son unicité et son intemporalité (son infinité temporelle), Alhah crée, « il n'engendre pas ; il n'est pas engendré » (Cor. CXII, 3). Comme le judaïsme, l'islam a rejeté l'expansion du Dieu unique en Trinité, Père, Fils, Saint-Esprit, en qui il redoute le retour au polythéisme. Il demeure extérieur au consentement par le Père du meurtre compensateur du Fils prenant sur Lui le statut et la souffrance de la créature qui a fauté en usant de son libre arbitre. Cette acceptation par le Père de la souffrance du Fils représente-t-elle le sacrifice d'Abraham enfin réalisé ? signifie-t-elle le « pur amour », l'amour absolu du père pour sa créature (l'homme), amour qui lui impose ce sacrifice ? Ou signifie-t-elle le remords, la repentance de Dieu pour avoir créé une créature (l'homme) aussi mauvaise, à tel point qu'il lui faut, pour la rédimer, la racheter par sa propre souffrance de Père, souffrant de la souffrance du Fils : la Passion ? Passion d'autant plus tragique qu'au Jardin des oliviers, pour Jésus, le ciel reste fermé. Ce fut la solitude, l'absence de dialogue (non de communion) entre le Père et le Fils. Alors que le judaïsme et l'islam instituent une véritable négociation (fut-ce « derrière le voile » Cor. XLII, 50, 51) entre Dieu et le prophète élu : Abraham obtient des diminutions successives du nombre des Justes dont l'existence aurait pu sauver Sodome et Gomorrhe (ils ne

## *Le complexe d'Œdipe*

furent pas assez nombreux) ; après les avoir brisées Moïse obtient la réplique des Tables de la Loi eu égard à la faiblesse humaine ; Muhammad obtient la réduction du nombre de prières quotidiennes de cinquante à cinq.

En ce sens la passion christique constitue l'inverse du sacrifice, non accompli, de son fils par Abraham. Au contraire même selon une tradition mystique (Ibn Arabî) : Abraham aurait seulement rêvé que Dieu lui ordonnait ce sacrifice.

*Histoire.* Le Prophète est mort de mort naturelle ainsi que le vieil Abû Bakr, premier calife. Mais les trois autres *khalîfa rachîdûn* (califes légitimes) ont été supprimés par violence, et les descendants directs de Muh'ammad ont péri dans le massacre de Kerbela. Par récapitulation, on constate ceci : ni le prophète, ni le premier calife son beau-père Abû Bakr, père de sa jeune femme la plus aimée : Aïcha, n'ont été assassinés. Certes le second calife 'Omar, beau-père de Muh'ammad par sa fille Hafça (et qui a lui-même épousé deux filles de Khadidja) est tué, mais pour un grief personnel par un esclave chrétien originaire de Perse. Le premier meurtre entre musulmans apparaît donc à l'encontre du troisième calife 'Uthmân. Au-delà du lien de parenté par le mariage, ce troisième calife est celui qui prend conscience qu'il est d'abord un « héritier » : il se range dans la descendance, dans l'*isnâd* (la chaîne), la généalogie du *khalîfa*. Abû Bakr avait été le « Successeur de l'Envoyé de Dieu », 'Omar avait encore porté le titre de « Successeur du Successeur de l'Envoyé de Dieu », puis plus simplement de « Commandeur des Croyants » (*amîr al-mu'minîn*). 'Uthmân n'a porté que ce dernier titre, et il est précisément celui qui rassemble l'héritage spirituel : il fait établir la Vulgate coranique. Il apparaît donc

## *Regards sur l'islam*

doublement comme un « fils ». Et membre de la famille d'Omayya, il est en partie tué à l'instigation d'un fils d'Abû Bakr. Son assassinat permet l'accession au califat du quatrième et dernier calife légitime, 'Ali, cousin et gendre du Prophète, guerrier illustre acceptant moins la violence en tant que telle que son usage contrôlé pour résoudre des conflits entre musulmans.

Mais, choc en retour, les Omeyyades (Mo'awiyya, puis Yazid) détruisent la descendance mâle du Prophète et de 'Ali : c'est la fin obscure de son fils H'asan, empoisonné ; c'est le drame-passion de Kerbela où sont tués son autre fils H'usayn et le neveu de celui-ci Qâsem, fils d'H'asan – sans que le mariage de ce dernier consommé *in extremis* ait porté ses fruits. Et dernier choc en retour – à moins d'un siècle de distance : la destruction des Omeyyades a été poursuivie par les Abbassides – descendants d'un oncle : donc d'un 'açeb (agnat) de Muh'ammad – au slogan idéologique de la restauration de la foi du prophète, non de sa famille directe.

Ainsi, les origines de l'islam évoquent le schéma freudien de *Totem et tabou* : le stade de la lutte entre les fils s'exacerbant sur l'héritage du père, non à l'encontre du père. La situation est difficile à interpréter à la lumière de la société arabe, : si l'on songe à la notion de 'açabîya (parenté par les mâles), lien résistant de la structure sociale, familiale et tribale du désert, et au fait que 'Ali est alors calife, s'évoque l'idée du meurtre de substitution : gendre du Prophète, il a été tué à la place du fils du Prophète. D'autant plus que 'Ali est père de deux descendants mâles de celui-ci. Symboliquement donc les « fils » du Prophète ont été « tués » – ce qui a donné naissance aux deux grandes coupures de l'islam : le chi'isme et le kharédjisme –

## *Le complexe d'Œdipe*

incidence non causée par les assassinats des second et troisième califes : 'Omar et 'Uthmân, pourtant respectivement premier beau-père et second gendre du Prophète. D'où l'inversion mystique déjà signalée : aïeule des descendants mâles du Prophète mais également sa fille, Fatima est aussi dite « mère » du Prophète.

D'une manière trop synthétique, l'on pourrait dire que le sunnisme s'est établi sur le refoulement du fils du fondateur (de nombreux musulmans ont pensé et pensent encore que 'Ali aurait dû être le premier calife), puis son meurtre. Très significativement, le droit musulman ignore la représentation successorale. Tandis que le chi'isme s'est établi sur le meurtre du père ('Ali) symboliquement réincarné (pour la mort) à Kerbela où sont tués et un adulte et un jeune garçon. Le Chi'isme cherchera à reconstituer ce couple par la théorie de l'imâm caché : c'est-à-dire par l'engendrement spirituel successif des Élus qui portent le destin et la survie de la communauté des croyants.

Le chi'isme se fonde non comme le sunnisme sur la recherche du père, mais sur la passion de la paternité. Ce qui modifie tous les éclairages eschatologiques, sociologiques et politiques. Dans une certaine perspective, le sunnisme a évacué le fils en le tuant – alors que le christianisme pour le tuant l'a divinisé. Alors que le chi'isme comme le judaïsme attend toujours qui l'imâm caché, qui le messie. Alors que, écœurés de ces meurtres pour la conquête du pouvoir, les mécontents, les marginaux refusaient tout père, préconisaient l'égalité absolue, reconduisaient le schéma freudien du stade de collaboration entre frères : formaient le parti kharidjite qui constitue une sorte de « démocratie primitive », de retour aux structures sociales du désert.

## *Regards sur l'islam*

Les massacres successifs entre rivaux (frères, demi-frères, cousins, oncles, neveux..., membres de la même 'aṣabâya dynastique) évoquent non la négation du père, mais les conflits de l'ordre social post-patriarcal encore inorganisé.

Car l'instauration de l'islam ne réfère pas à la tradition biblique du massacre des premiers-nés par raison politique : Nemrod au temps d'Abraham, Pharaon au temps de Moïse, à l'inverse les garçons égyptiens au temps de Joseph, massacre des Innocents, enfin, par Hérode au temps de Jésus. Sans doute à Kerbala a lieu le martyre des Alides, petit et arrière-petit-fils du Prophète, par les Omeyyades, mais le jeune Qâcem, neveu d'H'usayn, épouse sa fille au moment où s'engage le combat : ce qui symbolise l'une des grandes structures de la parenté arabe : le mariage avec la fille de l'oncle. Le meurtre des Alides signifie aussi l'amondrissement de la dévolution au pouvoir par les femmes. D'où la dialectique apparaissant dans la première politique musulmane, et le rôle fondamental attribué par les historiographies arabes aux femmes – Khadidja, 'Aïcha et son père Abû Bakr, premier calife succédant dans la conduite de la communauté à Mu'ammar, Fatima – mais aussi leur défaite finale : 'Aïcha par 'Ali à la bataille du Charneau, dès 656 ; la lignée de Fatima par les assassinats de 'Ali et de ses fils et petits-fils à Kerbela, illustrent le passage d'une société ayant conservé des traits matriarcaux à une société patriarcale se cherchant. Parallèlement, l'islam chasse les divinités féminines du vieux Panthéon arabe, évacue la notion de déesse-mère.

### *À la recherche du père*

L'islam : un Dieu qui n'engendre pas (Cor. CXII, 3), un Prophète qui n'est père d'aucun croyant (Cor. XXXIII,

40). Freud estime que l'islam constitue une « répétition abrégée de la religion juive » par récupération du Père primitif, mais que le dynamisme arabe s'est vite épuisé, car il n'a pu se « recharger » en énergie dans l'opposition à un père réel. Au contraire, pourrait-on ajouter, la figure du patriarche-prophète « trop sacré », à la fois puissant et stérile, conduit sociologiquement, par réaction, à la recherche d'un père effectivement gémiteur.

Cette remarque de Freud soulève de graves objections. Elle permet cependant de regrouper de nombreuses données : relations sociales ou traditions eschatologiques s'éclairent réciproquement par l'idée de recherche du père, d'accession de l'individu mâle à l'état de père comme état social supérieur, et se conjointant en une affirmation androlatrique : le mariage est recommandé jeune – et est pour les plus « littéralistes » (zâhirites et hanbalistes) obligatoire. : la Libye a pris des mesures sociales à l'encontre des célibataires... L'ordonnancement socio-sexuel est organisé de manière à assurer une progéniture nombreuse issue de chaque homme : polygamie, répudiation, concubinal avec esclaves, répulsion à l'égard du mariage blanc. Car le mariage, par sa nature, contribue moins à détruire les tabous qui s'opposeraient à l'union sexuelle entre deux individus, qu'à établir de nouveaux tabous en faveur du mari : marque les limites du *h'arâm* : le sacré interdit qui est aussi le « harem » : l'ensemble des femmes permises à un seul homme. Le droit musulman incite à devenir père.

Cependant, et non sans paradoxe, eu égard aux nécessités économiques (maintenir le patrimoine), le mariage musulman s'est souvent sociologiquement constitué à l'inverse du schéma originel freudien

## *Regards sur l'islam*

et de l'histoire d'Ismaël : non par mariage par épargillement/éloignement des fils. Mais par endogamie : mariage avec la cousine paternelle (la « fille de l'oncle ») qui évite le transfert des richesses en d'autres familles ; et par concentration/indivision symbolisée par la « grande maison » où habitent tous les couples de fils avec leurs épouses dans les chambres autour de la cour centrale – et maintenant, en certains riches milieux hourgeois : en chaque étage d'un immeuble moderne desservi avec un ascenseur intérieur. La famille arabo-musulmane classique apparaît comme un ensemble organique composé de cellules hommes/femmes nouées par des systèmes de relations sexuelles à la fois inclusives (pour les individus se trouvant à l'intérieur de la cellule) et exclusives (pour les individus situés à l'extérieur). Les tabous sexuels sont tels que la transgression de ces systèmes – la fornication hors des relations légalement valides – constitue le deuxième crime puni d'un châtiment tiré de la Bible (lapidation) plus dur que celui prévu par le Coran (flagellation) – immédiatement après la négation de l'islam : l'apostasie.

Ainsi la macrocellule sexuelle, hiérarchisée et dichotomisée, plurale et renouvelable (du fait de la rotation des femmes) établit des tabous en faveur du père – la longue préparation des repas, le raffinement de la cuisine acquérant valeur de symbole : occupation des femmes, certes, mais préfiguration du rôle des *hûri-s* du Paradis, qui attendent dès maintenant dans l'impatience la venue de l'Élu à qui elles seront attribuées.

Les données eschatologiques ont renchéri sur l'affirmation du principe créateur masculin : selon de nombreuses traditions populaires, Dieu a créé l'homme en

## *Le complexe d'Œdipe*

commençant par son sexe, qui au Paradis reste érigé – chaque orgasme durant quatre-vingts ans<sup>1</sup>. Inversement les traditions mystiques assimilent les *h'uris* à de précieuses perles, et les fondamentalistes justifient la retenue des femmes hors de la vie publique en les comparant à des diamants trop précieux pour être exposés.

Les données canoniques, en quelques passages illustres, établissent la primauté de l'homme sur la femme au point de vue social et moral (Cor. IV, 38 : « Les hommes sont des directeurs pour les femmes, à cause de l'excellence qu'entre eux Dieu accorde aux uns sur les autres, ainsi que de la dépense qu'ils font de leurs biens »). La femme, dont les droits juridiques sont établis, n'est en justice (sociologiquement) que par son père, son mari, ses *'açeb-s* ou un *wâlî* ; et le mari rapporte les provisions nécessaires au repas de la famille... « ... Et quant à celles dont vous craignez l'infidélité, exhortez-les, abandonnez-les dans leur lit, et battez-les » : le mot *nuchûz* pouvant être interprété aux sens d'infidélité/adultère – ainsi que l'utilise le verset 128 de la même sourate à l'encontre du mari – ou au simple sens de désobéissance. Les commentateurs modernes insistent sur la première interprétation, plus restrictive pour l'homme et plus conforme aux mœurs actuelles... Donc également, au point de vue sexuel : Cor. II, 223 : « Vos épouses sont pour vous un champ ; venez donc à votre champ comme vous l'entendez ». Ce qui a déterminé d'innombrables

<sup>1</sup> Sur ces points et les suivants, v. la thèse d'Abdelwahab Bouhdiba, *islam et sexualité*, 1973, PUF, 3<sup>e</sup> éd. 1982, et l'ouvrage plus ancien de G.H.Bousquet, *L'éthique sexuelle de l'islam*, éd. Maisonneuve et Larose, 1966.

## Regards sur l'islam

développements casuistiques sur la légitimité de *coitus in ano* ou *in tergo*, ou *interruptus*, etc. Car, selon un h'adîth relevé par Aïni, commentateur de Bukhârî (le plus illustre des rapporteurs de la *Sunna* : dict, fait et gestes du Prophète) : « Une femme ne doit jamais se refuser à son mari, fût-ce sur le bât d'un chameau ».

Aussi bien de la danse du ventre aux aphrodisiaques, des parfums à la musique – licite selon les théologiens car employée par la femme pour plaire à l'homme ou pour la louange de Dieu –, de l'*adab zarîf* (la courtoisie et la culture raffinée) aux manuels d'érotologie (*le Jardin parfumé* du Cheik Nefzaoui), des rencontres furtives à la *basbasa* égyptienne (et plus largement méditerranéenne) : les réflexions admiratives, à double sens et parfois fortement salées se levant sur le chemin de la femme, même voilée, supposée attrayante, composent une atmosphère où le désir sourd à travers le social. Le journal algérien *El Mujâhid* rapporte les condamnations prononcées par les tribunaux à l'égard des importuns trop entreprenants.

De même, dans l'orientation historique générale et la structuration des grands mouvements idéologiques et politiques, les sociétés musulmanes ont toujours eu tendance à « reconstituer » la figure et le rôle du père. Ainsi de la théorie des cycles prophétiques : chaque grand prophète apporte une loi nouvelle destinée à pallier la dégradation dans la durée de la loi précédente (Abraham, Moïse, Jésus, Muhammad) et constitue par une recharge d'énergie « un ancêtre » invocable. La même structure apparaît dans la constitution des écoles théologico-juridiques, les *madhhabs* entre lesquels se répartissent les musulmans, et qui font dériver d'un grand fondateur *mujtahid* (doté de la puissance de l'effort normatif) des générations successives de *fuqahâ'*

## *Le complexe d'Œdipe*

de plus en plus restreints au seul rôle de commentateurs. Les chaînes (*isnâd*) de transmetteurs de *h'adîth-s*, source seconde après le Coran de la Loi théologique normative et éthique musulmane, évoquent, par rapport au fait ou au dict rapportés, les vieilles généalogies arabes s'appuyant sur la noblesse des ancêtres éponymes.

Il en va de même dans la constitution des confréries mystiques qui se rattachent à un saint créateur illustre dont l'enseignement initiatique passe ensuite par des chaînes de successeurs. La figure du marabout doté de pouvoirs magiques, donc évocatrice du sorcier analysé par Roheim (*Psychanalyse et anthropologie*, Paris, 1967, Gallimard, p. 530 sq.), comme une représentation idéelle du moi obtenu par fusion de la toute-puissance érotique infantile et de l'objet parental, évoque la reconstitution de la « puissance » d'un père.

Reconstitution qui apparaît dans la tendance des grandes dynasties musulmanes à s'appuyer corrélativement sur l'affirmation d'une interprétation plus pure de la Loi originaire et/ou sur le rattachement généalogique à l'un des descendants de la tribu (*quraych*), du Prophète ou au moins aux plus nobles tribus d'Arabie préislamique.

Sous cet angle, les mutations contemporaines – passage de l'impérialisme à la décolonisation, changements de régimes traditionnels en régimes modernes, notions de socialisme et de révolution, prestige et mutations brusques des *zâcîm-s* (leaders) – constitueraient la projection contingente de ce mouvement profond de sociétés musulmanes : construction d'un nouveau père susceptible de donner un ordre, meilleur, plus juste à l'encontre des générations précédentes compromises ou bafouées par l'impérialisme : Nasser, Hussein, Bourguiba, Mohamed V... auront été moins des « pères du peuple » que des « pères

## **Regards sur l'islam**

de leur peuple ». À l'échelle familiale, la thèse a été soutenue que le père de l'époque coloniale, cantonné, humilié sur le terrain public, prenait sa revanche dans son autoritarisme familial, dans sa capacité générésique – laquelle a déterminé cette explosion démographique qui a constitué l'un des facteurs écologiques et stratégiques fondamentaux dans l'obtention des indépendances.

### *À l'ombre de la mère*

L'islam est-il une religion maternante ? Dieu est par excellence le Miséricordieux, *Rahma*, mot qui évoque aussi la matrice génératrice et organisatrice de la *Umma*, la communauté des croyants, notion plus démographique que géographique. *Umm* signifie la mère, et il est obligatoire de protéger les orphelins. Contre le sort souvent tragique, en tout cas mal assuré, de la petite fille en surnombre dans la société anté-islamique, le Prophète a assuré humainement et juridiquement (la moitié de la part du garçon) dans la succession des parents, le sort de la femme. Certes, ce sort a subi bien des avatars dans l'histoire et selon les milieux. Mais la simple observation de la famille traditionnelle montre deux choses. D'une part qu'en dépit de leur caractère individuellement minoré, les femmes – la société féminine – demeurent la base profonde et puissante des rapports intra et inter-familiaux. Sans aller jusqu'à se rallier à l'idée d'un matriarcat implicite, les relations interféminines – sociales, religieuses ou microéconomiques – sont telles qu'elles excluent un regard total, un contrôle absolu des hommes de la famille. Non sans paradoxe, la répudiation et la polygamie auraient plutôt tendance à renforcer cet état de fait, en assurant au-delà des tensions personnelles entre belle-mère et bru, entre co-épouses, la constitution d'un milieu féminin

## *Le complexe d'Œdipe*

s'autorégulant lui-même. On sait la mystérieuse allusion déjà évoquée du Coran (LXIV, 14) reconstituant contre le père le couple mère/fils. Pourtant l'exercice du pouvoir par une femme a été rare. Les intrigues des co-épouses ou des concubines poussant leurs garçons vers le trône ont ébranlé des dynasties. Mais on ne cite pas l'équivalent des grandes reines d'Orient : Hatchespout, Cléopâtre ou Zénobie.

Ainsi un apparent paradoxe transparaît dans la société arabo-musulmane classique. Individuellement, l'homme jouit de plus grands droits que la femme, dont la situation ne se stabilise que par une série d'insertions « à réussir » : respect et soumission à la belle-famille — et notamment à la belle-mère — ; douceur, modestie et obéissance envers le mari, qui a le droit de ne plus honorer leur couche, et même de les battre légèrement en cas d'insoumission. Exalté, Mu'ad envoyé par le Prophète au Yémen, renchérit dans sa réponse à une femme : « Si tu retournes à ton mari, et que tu vois que son nez verse du pus et du sang, et que tu le suces jusqu'à leur disparition, tu n'auras pas encore accompli son droit sur toi. »

La femme enfin a le devoir d'être féconde et d'enfanter des enfants mâles : la pureté de la succession généalogique doit être absolue. Le Coran avait prévu cent coups de fouet pour châtiment de l'adultère (XXIV, 2) et préconisé l'indulgence (IV, 15). Mais par application de la Torah, le Prophète avait ordonné la lapidation à l'encontre d'un couple adultère juif que la *Sirat* (La Biographie de Muhammad) décrit dramatiquement : « L'Envoyé d'Allah ordonna de les lapider devant sa mosquée. Lorsque le juif sentit les pierres, il alla à sa compagne et la protégea pour lui éviter les coups de pierres, jusqu'à ce qu'ils fussent tués ensemble. » À la mort du Prophète, Omar s'interrogeait

## *Regards sur l'islam*

encore sur la lapidation. Au-delà du Coran, un consensus s'est établi en droit classique en faveur de la lapidation<sup>1</sup>.

En réalité le milieu féminin sécrète des forces qui protègent moins telle femme prise individuellement que les relations secrètes ou non de ce milieu qui se reconstitue grâce aux moyens les plus divers. Ainsi du rôle inter-familial des marieuses ou de marchandes à la toilette assurant une vie économique propre parfois marginale, parfois intense, et non dénuée de catastrophes lorsque le mari l'apprend. Ainsi des séances de magie « noire » ou « blanche », ou de dépossession, ou de « purgation des esprits » (*efrût* ou *djinn*), menées avec des musiciens parfois en l'absence des maris, etc.

La règle de l'empêchement à mariage résultant de l'allaitement par une même femme d'un garçon et d'une fille non frère et sœur est interprétée selon cette constatation : le lait transmis par la mère mais suscité par le père confère la même origine, donc transforme la fille sexuellement licite en sœur. Cette parenté par le lait d'essence féminine établit une interdiction homologue à celle résultant de la parenté par le sang (la filiation) considérée comme d'essence masculine. Elle reflète peut-être la survie d'une société encore partiellement matriarcale. Cet empêchement par l'allaitement met un frein à l'endogamie à l'intérieur de la « grande maison » dans la mesure où demi-frère et sœurs, mais aussi cousins germains, ou même étrangers, ont pu être nourris par une même femme, de la famille, ou nourrice extérieure.

Or le sevrage n'intervient que vingt et un mois après la naissance, en raison de la règle selon laquelle grossesse

---

<sup>1</sup>Ibn Ishaq, *Muhammad*, Trad. Abderamane Badawi, Al-Bouraq, Beyrouth, 2001, T. I, p. 471 ; T. II, p. 583.

## *Le complexe d'Œdipe*

et allaitements doivent durer trente mois. Il est prolongé par la *hadhâna* : droit de garde de la mère sur les enfants en bas âge (jusqu'à la puberté en général pour les garçons), selon le principe inverse de la *'açabîya* : c'est-à-dire par attribution prioritaire au degré de parenté le plus proche par les femmes.

Ainsi jusqu'à l'âge de sept à dix ans, période capitale pour la formation selon la psychanalyse, le garçon vit avec les femmes. La journée passée au *h'ammâm* avec la mère, les tantes, les sœurs, les cousines constitue pour le jeune garçon – et demeure dans sa mémoire quand il en est « sevré » – le lieu d'intimité quasi absolue avec la féminité dénudée, le souvenir inconscient de la douceur, de la protection du sein maternel, de son atmosphère à la fois étouffante et propice. Or la « chaleur utérine », les ramifications, la complexité du plan du *h'ammâm* évocateur des replis du sexe féminin, peuvent être mises en corrélation avec le mythe de la grotte accueillante (les Sept Dormants d'Éphèse, chers à Massignon : Cor. XVIII, 9 et sq.) avec les grottes où Muhammed reçut sa première révélation et celle où il se réfugia avant son hégire pour Médine – et les grottes sont effectivement devenues protectrices aux coups de la guerre d'Algérie. Mythe porté jusqu'au symbolisme du *mirh'ab* : cette fente demi-coupole ombreuse sans ouverture indiquant la direction de La Mecque pour la prosternation de la prière, côté à côté avec le mimbar dressé verticalement, et d'où tombe par la *khotba* (le prêche) l'explication de la Révélation divine.

Mais par là elle rappelle aussi l'aspiration du retour à l'enfance, âge lumineux où l'on était protégé. Elle peut être mise en corrélation avec ce perpétuel désir d'une remontée éthique et idéologique vers la pureté de l'époque hégirienne,

ou de l'Âge d'or abbasside, ou bien avec la volonté de suivre la « voie des ancêtres ». Ainsi s'évoquent, outre les références aux généalogies et aux « chaînes » théologico-juridiques ou mystiques, la théorie des cycles prophétiques, ou du mahdisme, ou du wahhabisme, ou de la *salafîya*, ou de la révolution : reconstitution d'un nouvel ordre, à la fois formulation idéologique et ordonnancement social, destiné à rétablir l'énergie originale que l'évolution du temps ne peut que dégrader : une remontée vers le stade utérin.

Dans un système matrimonial régulant la polygamie, le concubinage et la répudiation, le lien avec la mère demeure très personnalisé pour les enfants de chaque femme – alors que le lien avec le père est commun, plus large, donc plus lâche pour tous les enfants qu'un même homme a pu avoir avec différentes femmes. D'où le *h'adîth* du Prophète : à un jeune homme qui lui demandait : « Qui mérite le plus ma sollicitude ? il avait répondu : « Ta mère ». – Et qui ensuite ? – Ta mère. – Et qui ensuite ? – Ta mère. – Et qui après ? Ton père ».

Mais le père doit être certain de sa paternité, par elle se perpétue la pureté du sang de la généalogie tribale. En fait, la jalousie sexuelle dont fait preuve l'homme ne peut être extériorisée (doit être refoulée) par la femme (car les co-épouses, la crainte de la répudiation) qui dès lors accentue son rôle de mère. La volatilité du lien sexuel atteint son paroxysme avec le mariage *mouta* (temporaire, de plaisir) contracté pour quelques heures. Parfois ruse pour la prostitution ou justification pour user d'une kidnappée, il est condamné par le sunnisme.

Inversement la théorie de l'enfant endormi, selon laquelle la conception d'un enfant dans le sein de sa mère peut être suspendue pendant des années, puis reprendre

## **Le complexe d'Œdipe**

normalement son cours ; théorie sociale et psychologique tranquillisante en cas de naissance pendant une absence prolongée du mari, elle suggère une vie perpétuée dans le sein maternel : la prolongation du stade utérin – mais aussi la pacification sociale prévue par l'art. 315 du code Napoléon, la légitimité d'un enfant né plus de trois cents jours après la dissolution du mariage pourra être contestée.

D'autres institutions relatives aux rapports entre époux offrent un schéma inverse du complexe d'Œdipe : non plus le désir de la mère transformée en femme pour remplacer le père, mais le refus de la femme assimilée à la mère par le mari. À moins peut-être que, d'une manière sous-jacente, cette assimilation fantasmée constitue une satisfaction implicite du désir pour la mère qui se réalise par la sacralisation de la femme temporairement considérée comme mère, mais que le mari re-possédera ensuite ?

Les transferts de rôle attribués à la femme deviennent d'une redoutable complexité... Ainsi du *zihar*, serment par lequel le mari, par punition de sa compagne ou autopunition, assimile le dos de sa femme au dos de sa mère créant ainsi à son encontre un cas d'inceste ; ou le *'ila*, serment de continence prononcé par le mari à l'encontre de sa femme ; ou le *li'an*, serment d'anathème prononcé à l'encontre d'une femme soupçonnée d'adultère ou de viol, et refoulant ainsi son éventuelle paternité. Ces procédures, survivances ethnologiques anté-islamiques, ont été insérées dans le Coran (LVIII, 2 ; II, 22 ; XXIV, 6-9). Ainsi surtout la répudiation prononcée par trois fois et qui exige, pour que la femme soit à nouveau permise à son premier mari, un mariage intercalaire consommé avec un autre homme (le *muh'allil*).

Certes de telles armes mises entre les mains des maris se sont parfois retournées contre eux, surtout si elles traduisent un mouvement de colère ou d'impatience ; elles sont souvent désamorcées par de multiples *hiyal* : biais juridiques captieux, vraies « fraudes à la loi » où s'est donnée libre cours la virtuosité intellectuelle des praticiens juristes. Mais leur survie et leur ambiguïté – ressenties dès l'époque hégirienne – décèlent cette tendance de l'homme à bloquer son désir devant la femme qu'il frappe d'interdit – qu'il transforme en mère – en femme d'un autre. Éclatant transfert de la femme sexuée en mère respectée mais qui n'a plus de sexe. À moins que ne surgisse une attirance ambiguë vers l'inceste ?

Soit le statut réservé aux épouses du Prophète : répudiées ou veuves elles sont interdites à tout autre homme. C'est l'émoi d'Aïcha lorsque la bataille (du chameau, 650) perdue, son palanquin basculant, elle sent une main contre sa poitrine : « qui ose toucher mon corps, qui n'a jamais senti le contact d'aucune main autre que celle du Prophète de Dieu ? » (Tabari IV, 96) : son frère la rassure... Une révélation la lava d'une accusation d'adultère après que, oubliée dans un campement, elle y eut été ramenée par un jeune bédouin (Cor. XXIV). Elles sont devenues « les Mères des croyants » – donc femmes du père – dotées de vertus pédagogiques (*Umm Habibah* interdit à son père, non converti de s'asseoir sur le lit du Prophète, *Sira*, II, 332) et entourées de vénération. D'où le blasphème des *Versets sataniques* de Salman Rushdie attribuant leurs noms aux pensionnaires d'une maison de plaisir.

Or, un *hadîth* déclare que le Paradis – ce Paradis sexualisé à l'extrême – « repose sur les pieds des mères ».

## *Le complexe d'Œdipe*

Le destin de la femme est d'éviter la stérilité et d'avoir des garçons qui la protégeront et l'honoreron. Le point institutionnel limite est atteint par le statut privilégié conféré à la concubine devenue mère : *l'umm al-walad* (litt. : la mère de l'enfant), et dont le prototype le plus illustre demeure Shéhérazade « validée » après près de trois ans de contes et la naissance de trois garçons.

Mais le destin de Shéhérazade demeure exceptionnel, réunissant à son profit l'unité du double destin de femme : épouse aimée et mère honorée. Unité que durant toute la période classique – et encore parfois maintenant – les sociétés arabo-musulmanes n'ont pas toujours réalisée. L'accession rapide à la fonction de père imposé au fils par le mariage précoce, le droit de *djebr* (contrainte matrimoniale) exercé par le père sur la fille, et exercé jeune (consommation sur fille impubère) ont tendu à séparer – au moins pour les citadins aisés, donc pour la haute littérature – la reconduction de la famille, et la dilection amoureuse, le statut de la femme mère mainteneuse de la pureté généalogique, et la recherche de la compagne idéale à la fois sensuelle et cultivée. Les concubines esclaves, les *jawari-s* venues de toutes les régions de l'empire ou conquises par la course ou la razzia, ont favorisé sinon un brassage au moins certaines osmoses entre races et civilisations. Indéniable raffinement culturel dont la docte Sympathie des *Mille et Une Nuits* demeure le symbole : elle a étudié « la syntaxe, la poésie, le droit, la musique, l'astronomie, la géométrie, l'arithmétique, la jurisprudence des successions et l'art de déchiffrer les grimoires et les anciennes inscriptions. Elle connaît par cœur le livre sacré et peut le lire dans ses sept versions... Outre la logique, l'architecture, la

## *Regards sur l'islam*

philosophie, la rhétorique, le chant, la danse, la musique et le jeu des instruments sur plus de cinquante modes différents... » Elle est la séduction même, et triomphe des plus grands savants, de Bagdad...

Incarnation attrayante qui peut préférer son maître au harem du calife (se rappeler aussi les initiatives de l'esclave d'Ali Baba, Morgane qui deviendra sa bru. Mais symbole ambivalent pour l'homme arabe. D'où à la fois son attirance et son mépris pour l'étrangère assouvisant ses pulsions – c'est le refus de Joseph s'échappant des mains de la femme de Putiphar (Cor. XII, 24) et son interrogation sur la femme arabe libérée : dans la pièce de Tewfiq el Hakim, Shéhérazade finit par tromper Shariar..

L'islam est-il misogyne par essence ou les sociétés musulmanes le demeurent-elles par néfaste tradition ? Les controverses entre féministes et antiféministes, entre conservateurs moralistes et psychanalystes font rage. Elles opposent le statut réservé aux femmes de l'époque hégitienne à celui rigidifié par la *charia*, la vie réelle des sociétés arabes au «carcan islamo-patriarcal» (Khatibi). En ses études d'anthropologie Malek Chebbel chante la joie de vivre de l'amour arabe. Mais une résolution du troisième Comité des Nations-Unies poursuivant les crimes contre les femmes commis au nom de l'honneur (décembre 2000) a été adoptée par 120 voix contre 0 – avec 26 abstentions principalement arabes et musulmanes, car portant atteinte à leur culture, et définissant d'un manière trop simpliste la notion de crime d'honneur. En fait une importante proportion de crimes de sang commis dans les sociétés arabes et musulmanes a pour cause l'atteinte à l'honneur sexuel. Triste fin dans les *Mille et Une Nuits* de l'amitié entre Haroun al Rashid et son vizir Giasar : le

## *Le complexe d'Œdipe*

calife lui a fait épouser sa sœur bien-aimée Abbassah, à condition que le mariage ne fut pas consommé. Mais Abbassah force Giafar : un fils naît, le calife les envoie à la mort. Il craignait aussi une descendance latérale déstabilisant la dynastie. L'Algérie a fait adopter par consensus un texte plus général condamnant toutes les formes de violence et d'exploitation à l'encontre des femmes et des jeunes filles.

Ce qui pose la question de la nature de la sexualité féminine. La psychanalyste Fatima Mernoussi (*Sexe, idéologie, islam ; Sous le voile ; La femme en islam. Enquête historique et théologique*) estime cette sexualité passive en Occident, établissant donc une différence de nature entre femmes et hommes, alors qu'elle est active, comme celle des hommes, en islam. Elle en conclut que le féminisme occidental agit en lutte des sexes, alors que le musulman devrait agir en lutte des générations.

Mais selon le *h'adîth* le mariage est une institution sociale voulue par l'ordre divin : « Celui qui se marie préserve déjà la moitié de la religion. Qu'il craigne Dieu pour l'autre. » Il assure la satisfaction charnelle physiologique, la croissance démographique de la communauté. Le plaisir préfigure (même si pour les esprits éclairés il ne les constitue pas) les délices paradisiaques.

Un courant du sufisme et de l'eschatologie musulmane a affirmé – au-delà des lexiques et des états psychiques – une homothétie entre les élans mystiques vers la divinité et les désirs amoureux : Ibn 'Arabi en est le représentant le plus éclatant. Mais la condition est l'éviction de la femme comme personne pour la transformer en mode d'accomplissement de son propre plaisir, ou d'affirmation du divin. En deçà, la poésie

## *Regards sur l'islam*

amoureuse arabe profane a exploré les deux extrêmes : l'amour platonique du bédouin : les Beni 'Udhrites exaltant le renoncement (thèse maintenant controversée). L'amour plaisir à la fois facile et raffiné des cours principales : les fresques érotiques des palais omeyyades au désert. Mais dans les deux cas, la mutilation de la femme s'exerçait en sens inverse : objet de désir retenu ou exacerbé, ou trop comblé, l'idée de sa maternité possible était culturellement minorée.

Le rééquilibrage affectif se fait donc par retournement du fils vers la mère. La mère devient une alliée et ne se transforme pas en proie sexuelle. Ainsi l'islam a fondé la dignité de la femme par d'autres voies que celle de la Vierge-Mère, ou celle de la pécheresse repentie (Madeleine), et a évacué le complexe d'Œdipe.

Pourtant l'extension de la société patriarcale basée sur les généalogies masculines et la *'aṣabâya* a déterminé des structures spécifiques et une nouvelle éthique où réapparaît peut-être le complexe d'Œdipe.

Certes un auteur récent, Abdelwahab Bouhdiba, le refoule totalement au profit de ce qu'il appelle le « mythe de Jawdar », (conte des *Mille et une Nuits*) dans lequel le héros ne peut s'emparer d'un trésor (symboliquement : maîtriser la vie, devenir adulte) qu'en dénudant sa mère, ce à quoi il se refuse d'abord avec honneur. Mais il s'avère que cette mère n'est qu'apparence. Car lorsqu'il se décide enfin à se livrer sur elle aux voies de fait, cette ombre s'évanouit, se dissipe dans l'espace. Cette ombre n'était pas sa mère elle-même, mais simplement l'ombre, la figure illusoire qui l'empêchait de se réaliser : il devait donc chasser le souvenir, la chaleur du lien originel avec sa mère pour devenir adulte.

## *Le complexe d'Œdipe*

Serait-il aventureux d'interpréter ce conte d'une manière opposée ? en admettant qu'il décèle un désir inavoué d'inceste sur la mère, bloqué par les interdits qui se réalisent pourtant en rêve, mais sur une ombre : d'une manière spéculaire ? En cette interprétation, le complexe d'Œdipe demeure sous-jacent, bien qu'il ne puisse s'arc-bouter à la réalité du père : passée la répulsion première, il aboutit, par mouvement inverse des institutions que l'on vient d'évoquer, à transformer la mère en femme, en objet proie sexuelle.

La morale collective de l'islam qui assure la protection de la femme, est signe de la pureté dont on veut l'entourer : car elle demeure d'abord la mère. Ainsi, chaque fois qu'elle est sexuellement approchée, par espoir de procréation ou désir personnel, la compensation exigée consiste en la nécessité d'une purification générale : ablution de tout le corps.

### *Des ordres familiaux au Dieu transcendant*

La multiplicité contradictoire des interprétations psychanalytiques applicables à la famille musulmane traditionnelle, appelle certains affinements proposés par l'école de Francfort : la théorie des instances critiques de Reich, en laquelle la famille est prise comme cellule idéologique de la société, mais aussi comme intermédiaire entre le socio-économique et le psychique aux fins de jauger la plus ou moins grande intensité de la pulsion œdipienne en fonction des rapports décelables entre les membres de la famille, rapports influencés par le mode de production existant. Également le processus historico-génétique de Fromm corrélant les traumatismes infantiles aux contraintes familiales. Ce qui permet de rechercher l'intensité plus ou moins forte, nulle à la limite, du

## *Regards sur l'islam*

complexe d'Œdipe dans l'analyse des structures familiales : bref de rechercher conjointement la « socialisation » du complexe et les créations idéologiques (agencement de culture, dogme de civilisation...) qu'il a éventuellement sécrétées.

La grande famille traditionnelle, les lignages des sociétés arabo-musulmanes semblent reproduire le type de la famille patriarcale selon Freud : l'influence sous-jacente de la mère évitant aux fils de se heurter au père, donc d'être chassés – ou de le « tuer ». Le système reconduisait les contraintes antérieures.

En effet, au fur et à mesure que l'enfant grandissait, il avait de moins en moins le droit à la parole. Très libre en bas âge, il devait peu à peu acquérir réserve, puis contrainte sur soi, surveillance de son silence, tandis que sa raison se fortifiait. Le point limite étant atteint par l'accession à la « majorité » : par le mariage qui, dans une société à vie publique limitée, établissait le passage au rang d'adulte, à des responsabilités effectives mais sans possibilité d'expression directe à l'égard des parents. L'éducation et les pouvoirs économiques polarisés par le père postulaient l'intériorisation des sentiments pour que les hiérarchies des âges se continuent.

Attitude extrême : l'« exploitation » de la bru par sa belle-famille ne devait point transparaître dans les récriminations de la jeune femme à son mari : car celui-ci ne pouvait répercuter ses plaintes à l'encontre de ses parents. Au contraire pour maintenir son équilibre, et sa dignité, il lui fallait accentuer la rudesse à l'encontre de son épouse. D'où cette « indifférence », cette « froideur » souvent plus apparente que réelle montrée par l'homme à l'encontre de sa femme à l'intérieur de la grande famille. Les valeurs sur lesquelles

## *Le complexe d'Œdipe*

reposait l'éthique magnifiaient le surmoi, mais un surmoi orienté dans la reconduction de la figure du père. Même par ses fils mariés, le père est entouré d'un respect profond. Un parallèle avec le droit et les moeurs romains serait éclairant.

En fait, l'ordonnancement de la famille arabo-musulmane traditionnelle est très complexe et ne coïncide entièrement ni avec la *gens* ni avec le schéma freudien. L'individu s'y insère à travers une série d'ensembles partiellement interférents et partiellement exclusifs. S'impose d'abord l'ensemble composé par les personnes entre lesquelles les relations sexuelles masculines/féminines sont permises : un homme et une ou plusieurs femmes, épouses ou concubines esclaves ; l'homme en constituant l'axe, l'élément permanent en raison de la possible rotation des femmes, et l'obligation de fidélité interne *ih'çâr* en assure la cohésion institutionnelle. Cet ensemble constitue une microcellule physiologique et éthique, plus qu'une structure sociale. Puis l'ensemble établi par le cercle précédent et les enfants qui en sont issus. La juxtaposition de plusieurs de ces ensembles remplit sociologiquement et architecturalement la « grande maison » sous l'égide d'un couple d'aïeuls. Mais l'ensemble des mâles issus d'un ancêtre commun s'ordonne et se reconnaît en *'aqâbiya* : parentèle constituée par la commune ascendance patrilinéaire, où les femmes entrent par mariage ou filiation, mais dont elles peuvent sortir par répudiation ou mariage – sans que les liens soient entièrement rompus car, pour équilibrer les contraintes issues de leur belle-famille, elles évoquent souvent la notoriété de leurs frères et elles sont appelées en principe, et quoique pour une part moindre que les mâles, à la succession de leur père (en principe car les pratiques d'exhérédation n'étaient pas rares : *h'abus*, ou spoliation pure et simple). Pour le patrimoine donc, transparaît

une projection du rapport psychanalytique de base : reconstitution du père, mais survivance de la mère.

Tels sont les ensembles inclusifs à l'intérieur d'eux-mêmes et exclusifs par rapport aux autres, sans interférence, et sans lesquels seules les femmes sont soumises à des « passages ». Mais d'autres ensembles le recoupent. D'abord l'ensemble des femmes que chaque homme peut voir à l'intérieur de la famille : celles qui lui sont sexuellement interdites : empêchements à mariage à un degré prohibé ou par allaitement commun, et celles qui lui sont sexuellement attribuées ; celles qui lui sont potentiellement permises sont exclues de ce cercle. Et inversement pour chaque femme. Le problème se complique en raison de la double source physiologique de l'empêchement à mariage : parenté par le sang et parenté par le lait. Ces deux parentés déterminent deux cercles différents. Le second entraîne une plus grande séparation entre les deux sexes : un cousin et une cousine allaités en commun seront ensuite pris dans un système de ségrégation réciproque, non un frère et une sœur.

Apparaissent également les ensembles de générations : dans la « grande maison », tous les enfants sont élevés en commun et doivent respect à tous les adultes selon les différences de générations : les dénominations de « père » (*abû*) ou « mère » (*umm*), de grand-père et grand-mère du côté maternel (*gued*) ou du côté paternel (*sid*) d'oncle ou tante (*'amm*, *'amma*), etc., sont attribuées non seulement à l'adulte dont la parenté lignagère avec l'enfant correspond à cette appellation, mais aussi aux adultes de rang équivalent dans leurs branches respectives. Les répartitions familiales se reforment chaque nuit (juridiquement chaque coépouse doit avoir au moins une chambre séparée), et la grande dichotomie se précise quand approche la possibilité du mariage pour la fille (vers douze ans), et que le garçon, pris

## *Le complexe d'Œdipe*

en charge par son père, échappe à la garde directe des femmes – sort de l'ambiance féministe.

Et il en sort très tôt. Dès l'âge de raison, vers sept ans, quand trop formé il ne peut plus aller au *h'ammâm* avec sa mère et ses sœurs, et qu'il est conduit par son père à la mosquée : ce qui constitue, avec la circoncision, le grand rite de passage qui doit avoir lieu lors de l'apparition des duvets, par opposition à la loi juive où la circoncision a lieu le septième jour de la naissance. Ce passage est ressenti comme une promotion : une accession au « milieu » masculin, bientôt à la « fonction » de père.

Or, si la période cruciale des premières prises de conscience et des premières réactions « définitives » de l'enfant (de son adaptation ou de sa négation du milieu) semblent se situer, au moins pour les sociétés industrielles, non pas vers trois ou quatre ans comme le pensait Freud, mais selon Mélanie Klein et Bruno Bettelheim vers deux ans, il n'en demeure pas moins que les contre-dynamismes qui en résultent – intensification du complexe d'Œdipe ou autisme en cas de refus – se développent au cours des quelques années suivantes. Qui, dans l'éducation musulmane, sont précisément ponctuées, pour le garçon, par cette accession dans le monde des hommes : circoncision, présentation à la mosquée. Ce qui, face au bloc féminin formé par la mère, peut-être les coépouses, les sœurs et demi sœurs, les cousines..., pour hiérarchisé qu'il soit (âge, honorabilité, nombre d'enfants...) de la « grande maison » dilue l'intensité du complexe d'Œdipe à l'encontre du père charnel et rattache directement à la divinité transcendante et unique.

Corrélativement à cette non-négation, à cette recherche de l'identification (et non du remplacement) du père dans la

## *Regards sur l'islam*

famille musulmane, doit s'évoquer le fait que – le cas du chi'isme étant réservé – l'islam n'a pas connu le meurtre de son fondateur – donc que le complexe d'Œdipe n'a pu y prendre toute sa force ; phylogénétiquement, il n'a pu inscrire dans les sociétés musulmanes (au moins sunnites) le souvenir d'un crime : ce fait matériel où s'attache le sentiment de culpabilité collective, mais qui sert de catharsis, voire d'espoir de rachat aux consciences individuelles qui ont ainsi l'occasion d'« avouer » leurs fautes.

Or la théorie et la thérapeutique psychanalytiques par l'analyse reposent sur ce besoin d'aveu qui, satisfait, permet à l'individu de surmonter ses contradictions. Sous cet angle, les accentuations respectives de la fonction de la confession dans le catholicisme et de la notion de grâce dans le protestantisme s'expliqueraient partiellement par les différentiations relatives à l'idée de culpabilité. « Tranquillisé » par le rachat de la faute originelle, « blanchi » par le baptême et l'absolution, ou s'en remettant à la grâce divine, le chrétien passe à l'action dans un monde neutre. Mais en islam, la non-existence d'une auto-accusation possible éclaire deux aspects fondamentaux : le caractère capital de l'obligation de l'attestation par l'homme de l'existence, de l'unicité et de la toute-puissance de Dieu. L'auto-accusation est déplacée dans sa formulation plus que dans sa fonction : l'affirmation tranchante de la divinité n'est qu'une façon de souligner sa propre humilité, son caractère secondaire, infime, peccant. Le musulman perpétuant la reconnaissance de Dieu, la reconstitution du père, craint de heurter l'ordre divin établi par lui, et de ne pas respecter la parole de Dieu, le Coran révélé, le Logos divin. Il atteste le père : un Dieu qui n'engendre pas, mais guide.

En effet, et par corrélation entre la reconduction des structures familiales arabo-musulmanes classiques et la

## *Le complexe d'Œdipe*

formulation idéologique musulmane poussant à la limite logique la dogmatique antérieure, apparaissent l'attestation du judaïsme et de son affirmation du destin du peuple élu (un devenir collectif) proclamé par une succession d'individualités puissantes mais discontinues, les prophètes ; puis l'affirmation du christianisme, postulant l'incarnation en un individu des deux natures et des deux fonctions divine et humaine (Jésus). Tandis que dans l'islam, par la seule référence au Logos divin, la parole du père est reconstituée, mais par négation de tout support humain. Muh'ammad n'est qu'un homme, le plus vertueux et le plus noble certes, mais semblable à tous les autres hommes, et personne n'en est fils.

Ainsi, fait étrange, un dieu (Dieu) se choisit non un peuple dont il assure le destin (comme pour Israël, dont il devient ainsi le « père » jaloux), mais un langage – la langue arabe – destiné à le faire connaître : il donne aux hommes, par ce langage, une sorte de règle du jeu, directement par-dessus les pères réels, occulté pour Ismaël comme pour Muh'ammad – et contre qui dès lors la révolte n'aurait pas de sens. Ainsi s'établit le statut de « lieutenant de Dieu » ou d'« inspiré de Dieu »<sup>1</sup> (et non « fils » de

---

<sup>1</sup> Le processus apparaît donc différent de celui proposé par Karl Abraham pour Amenhotep IV - Akhenaton (*Contribution psychanalytique à l'étude de sa personnalité et au culte monothéiste d'Aton* in *Oeuvres complètes*, t. I, Rêves et mythes (1907-1914), Paris, 1965, Payot, p. 267) : Amenhotep IV, déçu par son père Amenhotep III faible souverain, fixe sa libido sur sa mère, puis son épouse Nefertiti, et instaure le culte monothéiste d'Aton-Ra : le dieu Soleil par-dessus et à l'encontre des dieux du père réel. Dans *Moïse et le monothéisme*, Freud avait supposé que le Moïse réel était fils de l'un des fonctionnaires d'Amenhotep IV ; ce qui assurait une « filiation » au culte monothéiste d'un Dieu pure énergie. On sait les critiques, historiques plus que logiques, adressées depuis à ces hypothèses.

## **Regards sur l'islam**

Dieu) recevant directement de Lui la formulation d'une sagesse mise en forme pour l'esprit humain, et palliant l'absence d'un ascendant reconduisant l'ordre établi.

Qu'en est-il dans les actuelles déstabilisations ?

Les tendances opposées, encore avivées durant la période coloniale, ont exacerbé les révoltes de l'affectif qui aujourd'hui ne distinguent plus toujours entre le social et le sacré et s'attachent à la poursuite d'un honneur individuel renouvelé.

Après tout, à considérer la situation actuelle, on remarque à nouveau la reprise du tchador tendant à projeter la jeune fille dans sa future fonction de mère, tandis que s'affrontent les deux conceptions de la recherche d'un père transcendant. Le Dieu père-créateur apaisant du soufisme moderne (en partie appelé par l'influence occidentale). La loi de Dieu intégralement appliquée contre toute dérive vers l'impur. De la dialectique entre ces termes naîtra-t-il (naissance souhaitable) une modulation arabo-musulmane du complexe d'Œdipe ?

*Vers le complexe d'Œdipe ?*

Le schéma classique de complexe d'Œdipe ne coïncide ni avec la structure mythique (au sens signification des événements historique) de la genèse musulmane, ni avec l'évolution idéologique et politique des sociétés arabes. Son développement se bloque par la pépétuelle recherche du père affirmé comme Dieu transcendant, ou posé comme modèle à atteindre.

L'inverse de cette recherche apparaît dans la « révolte contre le père » qui s'annonce au milieu de la

## *Le complexe d'Œdipe*

période coloniale, comme une première confrontation avec un autre « principe de réalité » : le débat entre le *qadîm* et le *jadîm*, l'ancien et le moderne, qui résulte de l'introduction massive de la civilisation industrielle dans les sociétés arabo-musulmanes. Il doit être mis en corrélation avec l'évolution historique générale : situation de sujexion subie par le père, dévalorisation des systèmes de savoir et d'éducation séculaires (assortie du fait que souvent le fils et non le père a bénéficié d'un enseignement moderne), passage de la « grande maison » à la famille monogamique, urbanisation, industrialisation enseignement et travail féminins croissants, et apparition de nouvelles classes sociales consécutive aux indépendances.

La remise en marche sur les voies de l'histoire après les périodes précoloniale et coloniale ressortirait de l'abandon de la *salafîya* : de la voie des ancêtres, de la recherche/reconduction du père par le refoulement du père de l'époque coloniale qui avait vécu « en des combats douteux » entre le traditionnel et l'étranger. Politiquement la révolte contre le père – social et biologique – a coïncidé avec les luttes révolutionnaires à l'encontre du colonisateur qui s'était érigé en père civilisateur, avec la chute ou l'ébranlement des anciennes monarchies arabes plus ou moins religieusement fondées, et avec la reconnaissance de nouveaux « pères » de la nation, les leaders *za'im-s* ayant conquis les indépendances. Dès lors la décolonisation, les changements de régime, les coups d'État et les liquidations des adversaires politiques, pourraient être « interprétés » (sans doute plus qu'expliqués) par le successif « désir de meurtre » à l'encontre de pères décevants, ne parvenant pas à donner son vrai visage, à conférer son honneur et son

## *Regards sur l'islam*

bonheur à la collectivité-nation désirée. Outre les Palestiniens orphelins de terre, et n'ayant personne – sauf le monde entier – auprès de qui revendiquer leur désir d'une mère patrie ?

Inversement, et non sans paradoxes, mais au fond dans la logique de l'entrée dans la civilisation industrielle et du déclin des mini-autarcies agricoles, la construction collective nationale exige la libération de toutes les énergies, détermine l'individualisation et la libération des jouissances de la consommation.

Ce qui entraîne des interrogations. Au-delà des morales spécifiques postulées par le libéralisme ou le socialisme, les régimes autoritaires ou la démocratie guidée, la libéralisation du bonheur sexuel et affectif (on ne dit pas : libéralisme sexuel) est-elle occurrente à l'avancée du libéralisme individualiste économique, donc contraire à l'effort de développement qui exige un ascétisme collectif tout en refoulant comme de simples options politiques partisanes les excroissances ou les résurgences intempestives du sacré : les utilisations passées des formulations religieuses intégristes ?

Or la mutation socio-économique, les modifications des stratifications sociales coïncident dans le temps avec la contestation du père et la remise en cause des aspects formalistes (modes de raisonnement, observance...) de la religion – et des systèmes de causalité par la lutte révolutionnaire, la planification économique... Ce qui pourrait entraîner une modification, non de la si cohérente définition de Dieu en islam, mais de la perception de la notion de divinité – un rééquilibrage des rapports entre le Logos divin et la figure du père, une remise en cause de la révélation coranique.

## *Le complexe d'Œdipe*

L'étude de l'éventuelle intensité du complexe d'Œdipe dans les familles musulmanes immigrées dans les sociétés industrielles serait éclairante. Tout comme des études portant sur des sociétés non soumises aux mêmes régimes socio-économiques, afin de mettre en corrélation l'idéologie, l'éthique sécrétée par la strate dominante en fonction de ces désirs d'appropriation ou de contrôle des forces productives (nature) et des relations libidinales qu'elles entretiennent avec les autres couches sociales.

L'exemple des sociétés rurales s'avère significatif. L'autorité absolue du père s'y fonda sur sa prise directe de la terre nourricière : l'accomplissement et la direction du travail des champs. Il fixait le choix des cultures, l'utilisation des récoltes. En contrepartie, la femme l'attendait, et le servait. Actuellement les dirigismes étatiques, les monotorats agricoles, les coopératives s'imposent à lui dans son travail. La loi de la ville, l'État le guident — le remplissent souvent de cette crainte révérencielle qu'il a lui-même si longtemps inspirée aux membres de sa famille. Corrélativement, le droit de contrainte matrimoniale (*djebr*) que le père peut exercer pour marier ses enfants (et surtout sa fille) tend à se transformer dans les milieux modernes en une simple indication : un conseil affectueux. Ce qui constitue le signe d'une mutation dans les positions respectives des individus dans la famille.

Car la femme arabe revendique maintenant sa place dans la cité, la nation et la famille. L'indépendance, la technique, les mass-media et les retombées des révolutions après les guerres de libération ont déterminé des mouvements féministes, ensuite partiellement étouffés. En

## *Regards sur l'islam*

tout cas, les indépendances musulmanes, plus nationales que révolutionnaires, n'ont pas entraîné les libération sexuelles tentées par les révolutions française et russe — qui ont ensuite fait marche arrière dans l'établissement des droits napoléonien et soviétique. Quant à la révolution chinoise, plus tardive et réalisée dans un autre stade de production, elle s'est heurtée au problème d'accroissement démographique qui surmonte maintenant les conditions de réalisation du bonheur individuel sexuel. Or la notion de planning familial remet en cause la formulation sociale (ne disons pas : théologique, encore que sur le principe même, les controverses scripturaires et les réticences personnelles s'opposent avec vigueur) de l'éthique musulmane.

L'imbrication, les deux aspects — refus de l'ascétisme (au sens contrainte indue, macération monacale, et non bien entendu au sens constance, *çabr*, à supporter l'adversité) et développement par la collectivité — transparaissent dans les prescriptions normatives relatives à la noblesse et à la nécessité de la procréation, seule susceptible d'assurer la vigueur de la communauté. Se marier est une obligation personnelle, et un devoir religieux. La femme mourant en couche est assimilée au *châhid*, le guerrier martyr tombé à la guerre sainte : ils entrent directement au Paradis.

Or les théories modernes relatives au développement et aux optima de population remettent en cause cette imbrication. On saisit mieux au-delà des réticences sociologiques primaires à l'encontre de l'étalement des naissances (prestiges sociaux de la famille nombreuse ; virilité masculine et fécondité féminine qui ne sont plus « concrètement » prouvées, ce qui détermine l'anxiété ; désir d'aide pour ses vieux jours) les rééquilibrages sous-

### *Le complexe d'Œdipe*

jacents se poursuivant entre catégories mentales. Le vieux verset « Allez à vos femmes... » n'a plus de conséquence automatique : d'où la réaction de nombreux hommes s'estimant diminués, bafoués dans leur dignité, inutiles dans le corps de leurs femmes, et non encore habitués à dissocier acte sexuel et procréation, ni à admettre la connaissance et la régulation de ses organes génitaux par la femme – celle-ci étant en pleine découverte d'elle-même par la simple explication des divers modes de contraception.

L'accès du fils à la figure du père se heurte ainsi à un sentiment d'insatisfaction personnelle, voire de culpabilité. D'autant plus que les vieilles institutions tendant à transmuter la femme en mère sont délimitées par l'évolution des mœurs et de la science. Le *zihar* et la *'ila* déjà évoqués, sont pratiquement tombés en désuétude. La théorie de l'enfant endormi est abandonnée sous la pression de la science dans les législations modernes.

De même l'évolution urbaine, l'apparition de salles d'eau dans les appartements tendent à diminuer la fréquentation du *h'ammâm*, mais facilitent la grande ablution.

La coupure entre la femme n'ayant pas reçu d'enseignement moderne et l'amie, souvent européenne pour les étudiants et les travailleurs, a reconduit la dichotomie classique entre l'épouse-mère et la femme aimée. D'où les campagnes menées par les jeunes filles arabes contre les mariages mixtes : non simples revendications nationalistes, mais refus d'être cantonnées dans la fonction de mères ce qui ne veut nullement dire refus de la maternité, mais refus d'être privées de leur condition de femmes/épouses pour être transcendées/mutilées dans la relation mères/fils

## *Regards sur l'islam*

cherchant à devenir père. Donc revendication de dignité et d'égalité les poussant à vouloir assumer à la fois les rôles d'épouse compagne et de mère de famille – et non plus de *genetrix*.

L'amélioration des conditions de vie, l'enseignement perturbent les vieilles relations entre époux. L'espoir d'une communication et d'une homothétie des sentiments et des sensations se fait jour dans les esprits féminins. Les rapports intimes s'établissaient souvent après la dure journée de travail de la paysanne, entre des corps harassés : les comportements et les conversations des jeunes couples rejettent maintenant ces habitudes. Bien que l'idée d'éducation sexuelle à l'école se heurte à de vives résistances, le mariage se « sentimentalise », et se « sexualise » – on ne saurait dire « s'érotise », en dépit des cinémas et des télévisions occidentaux des « paradiaboliques » dénoncés par les intégristes.

Alors peut-être, et parallèlement à sa découverte par Freud pour l'Occident lors de l'expansion de la première révolution industrielle, le complexe d'Œdipe acquerra une valeur explicative dans les sociétés arabo-musulmanes, « islamo-industrielles ».

Ainsi, en prospective sociale, la nostalgie de la reconstitution de la cellule originale socio-physiologique mère/fils ne sera peut-être plus reconduite dans les sociétés arabes. Cette modification sous-jacente mais profonde des rôles sociaux, donc des catégories mentales, rééquilibrera-t-elle la relation au père, qui deviendra alors le « rival » à « tuer » pour prendre une femme – la mère qui est demeurée femme ? Et le souvenir de la mère s'effaçant phylogénétiquement dans la possession de la femme entraînera-t-il des

## *Le complexe d'Œdipe*

transmutation dans les perceptions du *halal* (permis) et du *haram* (interdit) ?

En attendant l'absence d'un modèle de père (absence qui transparaît dans le refus de toute représentation figurative de Dieu) renvoie à l'étude du Livre saint, donc conduit à une surdétermination de l'influence des facultés mentales et du règne de la raison contre les pulsions de l'inconscient, mais dans le cadre canonique donné. Ainsi la déflation au moins apparente du complexe d'Œdipe explique mieux la principale structure idéologique de l'islam : ce principe logocratique en vertu duquel chaque musulman doit chercher l'orientation de ses pensées et de ses comportements dans l'ordre divin publié par la Révélation.

Il en ressort un désir poignant d'adhérence à cet ordre. L'ensemble de l'observance musulmane, rituelle et juridique, réfère au refoulement quotidien et perpétuel de l'impureté qui risquerait de rendre inopérant le commandement révélé : donc de nier ce substitut hypostasié de père tant recherché qui est en Dieu.



## La phobie de l'impur

L'islam a évacué le péché originel. L'être humain né de plain-pied dans la nature n'a pas à être « lavé » par un baptême. L'islam n'a pas institué le clergé sacramentaire chargé de « blanchir » le pécheur après son repentir (la confession) par une pénitence, une réconciliation ; ni la nécessité d'une rédemption de l'humanité par la crucifixion. Mais l'accès à Dieu (la prière, le jeûne, le pèlerinage...) exige des « remises en forme », une distanciation envers la vie sociale et physique. Non une ascèse, mais des purifications.

*Igra* : lis ou « rassemble, récite, prêche » : injonction fondamentale reçue comme première révélation par Muhammad, être humain issu d'un « caillot de sang », « adhérence », *Al Alaq*, titre de la sourate XCVI (1-5), terme dont la racine évoque aussi l'amour. À l'origine de l'islam sont noués le spirituel et le physiologique. Selon la tradition, Muhammad était alors en retraite pieuse dans une grotte orientée vers La Mecque nommée *Hîra* (recherche) : or la teneur de la révélation doit être explicitée par le calame-la plume-la réflexion. Car Dieu a « écrit la foi dans les cœurs » des croyants (Cor. LVIII, 22). Ces notions essentielles de corporéité charnelle et d'orientation spirituelle sont intellectualisées dans la notion d'*ijtihad*, effort de compréhension et d'extension des valeurs et des normes coraniques. Alors peuvent s'appliquer en eschatologie les

## *Regards sur l'islam*

deux principes superposés. Principe de rétribution : gagner le paradis par respect des obligations observantes vivifiées par l'intention d'obéir à Dieu. Principe de jouissance : selon l'eschatologie populaire y disposer des 72 houris toujours vierges invoquée par les Pasdarans iraniens, les Talibans, certains kamikazes sacrificiels - Interrogation des commentateurs : les croyantes élues y disposeront-elles d'éphèbes ? Outre, pour les martyrs triés au *jihâd*, principe d'altérité : obtenir le salut de 70 de ses parents. Loin de cette matérialité, pour le soufisme, le principe de jouissance consiste en « l'occultation de sa personnalité », en la calcination des déchets égocentriques par l'espoir en Dieu. Les purifications corporelles corrélatives à la sacralisation spirituelle, établissent une stricte hygiène corporelle.

Parallèlement l'islam a refoulé la représentation des êtres vivants – non sans exception : miniatures... Contrairement aux autres grandes civilisations, il a prohibé le regard sur le corps dénudé. Le nu féminin, gloire et douceur des grandes écoles de peinture et de sculpture, n'existe pas en islam en dépit des fresques des palais omeyyades au désert ou des traités de médecine. Le corps est donc non vu, mais « dit » par des descriptions scripturaires (la *h'uri* dans le Coran, l'aimée dans la poésie amoureuse, les positions dans la littérature érotique), ou par les prescriptions éthiques et juridiques relatives au nettoyement de ses orifices et de ses sécrétions. Le cadavre doit être lavé avant d'être enterré. Seul le corps du martyr mort en *jihâd* légitime peut être mis en terre couvert de sang et de la sueur du combat. Il est directement accueilli en paradis : il n'a pas à attendre le Jugement dernier parmi les châtiments de la tombe.

## *La phobie de l'impur*

D'où le besoin de régénération contre le quotidien de l'existence naturelle : crainte de transgresser l'ordonnancement divin, de polluer les relations humaines, de violer un interdit : *haram*. Les actions sont qualifiées : obligatoires, recommandées, neutres, blâmables (mais valides), interdites. La casuistique accumule les solutions pour les multiples comportements physiologiques. Elle règle jusqu'aux manières d'accomplir les fonctions naturelles, l'acte sexuel.

Destiné à assurer la sécurité psychotique et supraterrestre du croyant, l'islam conforte le fidèle en son espoir. Il lui inculque moins une crainte existentielle que la phobie de l'impur. Toute en reconnaissant que le plus grand péché est la négation de l'unicité divine, il peut engendrer un vertige spirituel : la maladie du scrupule.

Il en résulte un état de culpabilisation latent vis-à-vis de Dieu (crainte de polluer son ordre), et le caractère anxiogène de la vie religieuse musulmane. Pour concilier ces deux extrêmes, pour réduire l'impur tout en ne se laissant pas envahir par l'angoisse, l'islam a élaboré certaines de ses constructions les plus raffinées.

### *Les souillures existentielles*

L'islam a séparé la notion d'impureté – de non-sacralité – de celle de péché. Le vrai péché est non la satisfaction légitime des instincts – voulue par Dieu – mais l'atteinte à la Loi, et le seul péché inexpiable est la négation de l'unicité et de la toute-puissance divines : L'observance de l'ordre divin est la meilleure catharsis.

L'attestation du verbe transcendant est donc l'aveu de la finitude humaine : elle entraîne cette dissociation entre le permis et le désacralisant. L'impureté peut résulter d'un

## *Regards sur l'islam*

acte parfaitement légitime, ou même vivement recommandé : relations sexuelles autorisées, accomplissement des fonctions naturelles assurant à l'intérieur du corps la transmutation des aliments absorbés. Les excrêts constituent le signe de la relativité humaine. Bien d'autres civilisations, et bien des esprits ont été traumatisés par cette pensée de Pascal : « l'homme n'est ni ange ni bête, et qui veut faire l'ange fait la bête ». Et peut-on évoquer, pour l'islam, la récurrence du désert – l'eau salvatrice y est rare – et l'influence de la philosophie hellénistique : le processus aristotélicien de génération/corruption ? Mais plus profondément, la continuation de la vie, la nature humaine et sociale sont désacralisantes dans leur contingence, non mauvaises en soi. Il en résulte cependant certains retraits devant les contraintes de la condition humaine.

Cette vie végétative qui se poursuit hors de la volonté et de la raison en notre corps, ces viles humeurs qui y fluent sous les plus séduisantes apparences, leur excrétion entraîne impureté. L'islam a donc distingué entre les sécrétions du corps humain. La salive, les larmes et une sueur légère ne polluent pas. Mais oui pour les vomissements, l'urine, les excréments, le pus, le sang des menstrues ou des lochies, le sperme. Bref tout ce qui a trait aux fonctions de la digestion, de l'appareil génito-urinaire et des sphincters.

Dès lors, pour éviter de recommencer l'ablution purificatoire, les casuistes ont multiplié les distingos et les conseils pratiques. Le croyant doit contrôler ses réactions organiques en fonction de la proximité ou non de la prière : une friction avec du sable ou une pierre remplace l'eau absente, etc.

## *La phobie de l'impur*

On mesure le degré d'attention exigé par cette écoute continuelle de la vie corporelle. Aussi bien l'eschatologie a eu soin de lever ces contraintes : au paradis les houris n'ont point de menstrues (elles n'ont donc point à se purifier, et ne sont jamais interdites), et les aliments ingurgités s'évaporent par une sueur légère. Bref, la maîtrise des sécrétions : cette perpétuelle angoisse individuellement permanente et socialement contrôlée – est télologiquement supprimée.

Historiquement, la cité musulmane a transfiguré une institution reprise des précédentes cités méditerranéennes : les thermes sont devenus le *h'ammâm*. Elle lui a attribué la fonction logique du maintien de la pureté légale, donc de la continuation de l'observance religieuse – mais qui a souvent sociologiquement dévié de sa finalité.

Si en effet les fontaines, les bassins et les canaux de mosquées ponctuant les médinas permettent l'accomplissement aisément des ablutions simples, le *h'ammâm* aisément rend dans la cité classique la grande purification : celle qui s'impose après des relations sexuelles. Mais peu à peu le lieu destiné à désérotiser les conduites humaines afin de les resacraliser s'est chargé d'une intense suscitation érotique : les soins donnés au corps, la nudité qu'ils supposent, la tiédeur de l'eau, le délassement – la halte – qu'il entraîne, et les extensions (massages, nourritures fines, parfums, rencontres audacieuses et équivoques...) qu'il propose déterminent un appel vers les sens – à la fois évocation inconsciente de la chaleur du sein maternel et préfiguration des jouissances paradisiaques.

Mais de par la dichotomie des sociétés musulmanes traditionnelles : jours réservés aux hommes, jours

## *Regards sur l'islam*

réservés aux femmes et aux enfants en bas âge, résulte parfois un appel à l'homosexualité, qui constitue la négation de la fonctionnalité hétérosexuelle refoulant une cité impure.

Plus encore, la phobie de l'impur s'applique à l'ensemble des activités sociales. Des aliments achetés avec de l'argent illégitimement possédé, des viandes non rituellement abattues, doivent être repoussés. Toute propriété doit être acquise – et avoir été antérieurement acquise par les précédents propriétaires – conformément à la Loi. Rapidement, les mécanismes sociaux se bloqueraient si l'islam n'avait prévu de multiples modes de purification qui ont réagi sur la vie intime et les catégories conceptuelles, les mœurs et la morale, la politique et le droit, en établissant des systèmes (idéologies et comportements) protecteurs. Si les inéluctables immersions dans la nature physique et sociale risquent à chaque instant d'altérer l'état de pureté légale, avant même l'usage des modes de purification, il est préférable d'éviter, sauf nécessité, l'acte ou le contact qui détériorent cet état. Ainsi l'islam, qui ignore la chute originelle, et a accentué la notion de péché dans ses rapports avec l'attestation de la puissance divine, reconnaît en revanche, dans la vie quotidienne, les alternances nécessaires entre les états d'impureté, de pureté et de sacralisation. Singulière notation ethnographique et spirituelle dans la *Sirat* (Biographie, II, 131) du Prophète : deux guerriers avaient tué à la bataille d'Uhud (624) en le combattant. Leur mère avait fait vœu de boire dans le crâne de leur vainqueur. Elle acheta sa tête lorsqu'à son tour il fut tué. Mais il avait juré de n'être jamais touché par un polythéiste : un essaim de guêpes le garda d'abord, puis une pluie torrentielle l'emporta...

## *La phobie de l'impur*

La durée historique des sociétés humaines entraîne l'abaissement éthique de leurs principes : lorsque Muḥammad eut établi l'islam, tous se réjouirent. Seul Abû Bakr pleura. — « Pourquoi ? lui demanda le Prophète.

— O Envoyé de Dieu, répondit son futur premier successeur, c'est quand une chose est créée qu'elle est la plus belle ! ».

L'islam a intégré dans ses philosophies de l'histoire, la notion de dégradation successive de la Loi et des mœurs. Contre celle-ci, il a élaboré des théories eschatologiques (les cycles prophétiques, les Lois qui se superposent d'Abraham à Mahomet, la venue de Jésus et de l'Antéchrist) ou socio-politiques (le mahdisme, le remplacement des dynasties selon Ibn Khaldun, la révolution contre l'impérialisme, le retour à la pureté originale de l'État-cité de Médine...). Chaque période de déclin détermine un sentiment de culpabilité qui est compensé par une idéation nouvelle rédémant le malheur des temps, contraignant le surmoi à élaborer par reconceptualisation puis action un moi plus épanoui dans le futur.

Pour éviter de tomber dans l'impureté, les théologiens-juristes ont élaboré ces vastes systèmes de qualification, de compensation ou d'expiations des actions bonnes ou mauvaises, des obligations accomplies ou non, des voies orientatrices, de réduction du doute : ils ont forgé une éthique compensatoire des agressions causées par la société et par la nature : une civilisation maternelle où les rapports interindividuels sont à la fois entravés et adoucis par de multiples pondérations légales des actes matériels « islamisant » des comportements ethniques. Observance religieuse et ses purifications préalables par

## *Regards sur l'islam*

ablution ou sacralisation, interdits alimentaires et abattage rituel, prohibition de l'alcool, du sang et du porc, zones *h'arâm* autour des Villes saintes, interdiction de l'usure et de l'aléa, refus de représentation iconographique des êtres animés, et corrélativement absence quasi totale dans la littérature classique de théâtre (incarner faussement un être autre que soi) et de roman psychologique (extérioriser ses pensées intimes), renvoient à cette crainte de transgression impure de l'ordre divin révélé. De même que la non-reconnaissance de l'adoption comme empêchement à mariage décèle le refus de généalogies non biologiques — lesquelles constituerait une atteinte à la création — la représentation d'un être vivant est considérée comme la volonté orgueilleuse de commettre le péché par excellence : se créer comme Dieu et être plus que le père.

Ainsi l'islam assume les impératifs physiologiques de la condition humaine, les liens souvent avilissants des rapports sociaux. Il n'y voit qu'une épreuve dont l'homme sera déchargé au Paradis, lieu où les sens et les rapports pourront jouer — s'exprimer — librement. Dès lors s'imposerait la recherche d'un interprétation de cette parousie finale de la condition humaine en conservant ses perceptions délicieuses tout en refoulant ses fondements physiologiques : désir d'un retour au stade utérin où la vie végétative se poursuivait au chaud, hors de toute suggestion escatologique et en rapport direct avec un seul être, la mère ? ou bien au contraire désir d'échapper au stade sadico-anal par affirmation d'un surmoi maître de ses sens à l'encontre du ça : de la vie pulsionnelle non maîtrisée ?

## *La phobie de l'impur*

### *L'anxiété : face à Dieu, selon la Loi*

Face aux souillures existentielles, l'islam assure par l'observance un enveloppement rituel protecteur. Mais par contre-coup, la multiplicité des prescriptions (le blâmable peut être valide, l'impur légitime...), l'enchevêtrement des qualifications, les raffinements casuistiques développés à l'infini, ont multiplié des doutes excessifs, une véritable angoisse sur la légitimité ou la conformité des conduites tenues.

D'où cette autoculpabilisation, résultant d'interrogations renouvelées, ces angoisses, ces obsessions parfois tatillonnes (*waswasa*), ces fantasmes (*takhayyil*), qui ravagent l'esprit des fidèles trop scrupuleux : « Étais-je bien en état de pureté légale lorsque j'ai commencé la prière ? N'en ai-je pas oublié une partie de séquence ? N'ai-je point trop tôt rompu le jeûne ? Était-il licite (*h'alâl*) d'accomplir tel acte ? »

Le doute, le *chikk* apparaît souvent, chez les moralistes musulmans, comme une conséquence de ce désir de pureté et une maladie à calmer – une névrose obsessionnelle selon Freud analysant le prurit de la répétition rituelle. Alors le moi – son archéologie propre, sa phylogénèse – se défend inconsciemment contre le surmoi trop tendu pour coïncider avec l'adaptation sociale générale proposée par l'éthique réglée et les comportements dominants. Le désir libidinal de pureté inspiré par le surmoi pour assurer le confort du moi plonge ce dernier dans l'angoisse. Contrairement au christianisme où l'angoisse résulte de la tentation ressentie (anthropomorphisée dans la figure du Malin, ou sublimée dans la notion de grâce), en islam l'angoisse résulte de

## *Regards sur l'islam*

l'idée du mauvais, de l'inexact maintien de l'ordre divin. L'observance musulmane recherche en quelle mesure un accomplissement incertain se trouve compensé ou amplifié pour l'individu par les réactions, les modes de raisonnement, les comportements proposés, les standards préétablis s'offrant comme mode de pondération aux impulsions ou aux absences de mémoire : aux actes manqués.

Selon Ghazâlî l'observance musulmane est anxiogène, en un double sens. D'une part quant à la détermination intellectuelle de la norme des conditions légales de validité de l'obligation à accomplir ou à ne pas transgresser : problème de la pondération et du choix des règles parmi les multiples divergences théologico-juridiques (*ikhtilâfât*) apparaissant chez les docteurs de la Loi. D'autre part, scrupule affectif sur l'accomplissement exact des conditions de l'obligation préalablement définie : risques d'oubli, d'imparfaite réalisation d'un processus de purification de soi ou des choses et qui entraînerait la non-validité du processus ritualisé subséquent. Sous cet angle, l'islam fondé sur quelques principes intelligibles simples et grandioses, entraîne des comportements formalistes qui détériorent parfois les aspirations spirituelles et oblitèrent la sérénité des esprits. Moralistes et théologiens, et aussi le sens populaire, ont dégagé les diverses réactions entraînées par cet état de fait : depuis le doute critique de l'esprit qui cherche à se déterminer rationnellement parmi la forêt des comportements admissibles, jusqu'aux prurits intellectuels qui exacerbent l'insatisfaction de soi-même. D'où cette innombrable « littérature » souvent intellectuellement très faible transformant l'observance en une série de recettes destinées à réduire autant que faire se

## *La phobie de l'impur*

peut le châtiment de la tombe, et à ne pas « manquer » le Paradis.

Moralistes et théologiens ont lutté contre cette tendance morbide à la ratiocination conséquence d'un trop grand désir de pureté en définissant quelques attitudes réparatrices, non sans contradictions internes. Ainsi du *taqlîd*, ou de la référence et révérence aux manières de procéder des ancêtres (*salâfiya*). Mais qui risque de se figer en une routine « indigne d'un être pensant ». Ainsi de la théorie des expiations/compensations établissant des sortes de barèmes pour oubli ou fautes. Ainsi surtout la notion d'intention (*niyya*) dont Ghazâlî demeure le plus fort représentant et qui, si bien dirigée (dans le sens de l'obéissance et de la louange divine) permet de passer outre aux imperfections de la réalisation humaine des prescriptions obligatoires : l'esprit vivifie les œuvres. Ainsi également de quelques règles générales telles que l'exception de nécessité, *lâ d'arâra fi'l-islâm* : « pas de contrainte en islam ». L'observation n'y peut conduire à brimer la nature humaine lorsque des circonstances majeures s'opposent à son application ; ou la vertu fondamentale de l'islam : *çabr*, la constance qui fait supporter l'adversité...

L'ensemble de ces « soupapes de sûreté » permet de dépasser les attitudes polarisées par la vision du pur et de l'impur ; par la nécessité de penser continuellement au nettoyage canonique des sphincters – donc d'échapper à l'angoisse anale pour parvenir à la maîtrise de la vie végétative. De fécondes mises en perspectives pourraient être poursuivies entre le rituel musulman, le soufisme et les techniques du Yoga.

Mais ces soupapes évoquent une théorie célèbre de Freud (*L'avenir d'une illusion*) : le refoulement de l'idéatif vers le rituel, qui permet de déplacer vers des zones non ou moins anxiogènes le cantonnement des instincts par le social, par l'établissement d'une orthodoxie (de dogme et de comportements) immuable. S'évoque donc ici la fermeture du *bâb al-ijtihâd* : la « porte de l'effort » intellectuel créateur, et la fixation (d'ailleurs plus principielle que sociologique) des *madhhab-s*, les écoles théologico-juridiques afin d'éviter une efflorescence normative dissociatrice, et la multiplication des doutes pour les individus.

Les lois d'abord dogmatiquement étayées (Révélation) se transforment en lois éthiques référant à la raison : ce qui était advenu entre les III<sup>e</sup> et VI<sup>r</sup> siècles de l'Hégire, époques qui ont vu les grandes élaborations théologoco-juridiques, les grandes controverses entre les tenants du *kâlâm* (théologie dogmatique) et les tenants du raisonnement (*mu'tazilites, ach'arites...*). La succession de l'apparition des grands *madhhab-s* de l'islam sunnite est également frappante, qui du hanéfisme (II<sup>r</sup> siècle de l'Hégire) au zâhirisme (IV<sup>r</sup>-V<sup>r</sup> siècles) en passant par le malékisme (fin du II<sup>e</sup> siècle : référence à la tradition de Médine), puis le châfi'isme (II<sup>r</sup>-III<sup>r</sup> siècles et le hanbalisme (III<sup>r</sup> siècle), a accentué le littéralisme, le commentaire, la glose, sur le raisonnement novateur. Le zâhirisme, point extrême, ne s'est d'ailleurs pas maintenu. Le texte, reflet figé d'un événement antérieur, devient stimulus social et légal à l'encontre du fait contemporain. C'est l'actuel drame des islamо-modernistes face aux fondamentalistes.

Dès lors, l'adaptation inéluctable des textes anciens aux situations contingentes est poursuivie par consultation

### *La phobie de l'impur*

proposant des biais juridiques parfois captieux, maintenant la lettre du texte à l'encontre de son contenu social original : ainsi des *hiyal* (ruses). Tandis que toute interprétation renouvelée, *a fortiori* toute solution nouvelle modifiant l'architecture sémantique préétablie est stigmatisée par le terme péjoratif de *bid'a* : innovation indue.

En fait, par leurs *fatwa-s* (consultations) les juristes praticiens ont inventé de multiples solutions, de véritables jurisprudences accommodant les normes aux exigences de la contingence. Mais la tentation de l'application littéraliste demeure constante. D'autant plus que la régulation des interdits sexuels, alimentaires, etc., avive l'idée d'impureté, accroît l'éventuel sentiment de culpabilité – qui débouche sur la crainte de la punition/castration/ impuissance sexuelle et renforce l'emprise de la loi sur les comportements – emprise qui n'est assouplie que par des voies latérales : par la mystique (al-H'allâj, Ibn Arabî) ou la réinterprétation spirituelle du texte littéral (Ghazâlî, les *salafî-s*). Les musulmans pieux sont souvent choqués lorsque les matières religieuses sont discutées par des personnes non versées en sciences religieuses, ou, plus exactement, n'utilisant pas la « logique » collective classique montée par la dogmatique musulmane.

Or, souligne Jacques Lacan (*Écrits*, Seuil, Paris, 1966, p. 312) « l'assertion subjective anticipante comme forme d'une logique collective » demeure la seule voie possible : elle promet une stabilisation dans le futur aux fins de sécurité psychologique et elle constitue la meilleure manière de résorber les doutes. En conséquence « la logique du groupe orthodoxe veut qu'il soit moins urgent de

## *Regards sur l'islam*

dire ce qui est "vrai" que de ne pas dire ce qui est faux » : à la limite, « l'orthodoxie parfaite, c'est le silence » (Jean-Pierre Deconchy, *L'orthodoxie religieuse, Essai de logique psychosociale*, Éd. Ouvrières, Paris, 1972, p. 222). En effet, un *h'adîth* déclare : « Quiconque traite du Coran en usant de son jugement personnel et est dans le vrai, est cependant dans le faux. » D'où l'invocation sans cesse reprise de la nécessité de l'*ijtihad* (effort d'édition normative au-delà de la simple interprétation), et les angoisses devant sa mise en œuvre réelle.

Dès lors se pose une question capitale : dans la mesure où ce perpétuel refoulement de l'impur, balancé par une orthodoxie confortable (intellectuellement, non matériellement : car l'observance musulmane exige une volonté certaine), mais recherché sans ascétisme excessif ; bref, dans la mesure où l'activité libidinale (le contact avec la nature) n'est pas refoulée mais fixée en d'assez larges limites (par exemple pour les relations sexuelles : polygamie, concubinage licite avec la femme esclave...), est-il légitime de rechercher les corrélations entre l'intensité de la contrainte apportée au plaisir (au sens freudien : principe de plaisir) et l'efflorescence de la culture ? Ascétisme et éthique en effet : selon Freud toute culture se bâtit par l'énergie dérobée à la satisfaction des instincts. En compensation des contraintes imposées à cette satisfaction par l'ordre social, il estimait que les Grecs avaient élaboré les premières morales altruistes et universalistes, les Juifs une éthique continente, le christianisme une dépréciation de la vie terrestre, donc l'acceptation de l'effort immédiat ; et que ces intérieurisations avaient permis l'essor des civilisations modernes.

### *La phobie de l'impur*

Hors de toute psychanalyse d'ailleurs, en un simple calcul-temps toute prise de satisfaction au-delà de la reconstitution de la personnalité entraîne une minoration de la force de travail. Mais les civilisations se sclérosent lorsqu'elles accentuent l'efficacité et le raffinement de leurs cadres moraux, car l'éthique s'opposant trop alors aux pulsions psychiques, au désir du bonheur (*Malaise dans la civilisation*, op. cit., p. 23 sq.), détermine des tensions qui se résolvent par le transfert de l'activité de désir vers l'acceptation religieuse ; ce « sentiment océanique » par lequel l'individu déçu ou contraint compense les duretés de l'existence. D'où, substitut au besoin de sollicitude, le passage du dieu-maître qui conçoit au dieu-père qui pourvoit ; ou bien de la Vierge-Mère des Piétas à la Madone (Karl Abraham, *Oeuvres complètes*, t. I, Rêves et mythes, Paris, 1965, Payot, p. 21 sq.).

Or l'islam a échappé à ces tensions et dérivations : il en est resté au Dieu qui conçoit – au moins l'islam sunnite, car l'islam chi'ite a créé sa passion pour H'usayn, sa consolatrice en Fatima et son espérance dans le ressurgissement de l'imam caché. La plus grande stabilité et la plus grande unité de la notion de Dieu en islam résultent-elles de la fermeture de la porte de l'*ijtihâd* ? Et celle-ci résulte-t-elle, psychiquement, de la volonté de ne pas agraver les contradictions – de ne pas subordonner le bonheur humain possible, à l'effort exigé par l'évolution volontariste de la civilisation ?

En islam coexistent donc deux faits apparemment contradictoires selon les propositions freudiennes : une indéniable suprématie (sociologique sinon conceptuelle) de la formalisation de l'observance sur le renouvellement idéatif ; la crainte de la *bid'a* : interprétation nouvelle. Et

## *Regards sur l'islam*

le non-passage à une divinité adoucie, plus consolatrice, destinée à pallier la fixation du « rituel ».

Certes le fait que ce « rituel » laisse au jeu des pulsions une certaine latitude à travers les ensembles familiaux et sociaux – en d'autres termes, que l'observance canonique insérée dans le complexe des mœurs arabo-musulmanes tempère les instincts, mais ne les diabolise pas avec la rigueur de la morale chrétienne – a pu éviter en islam l'affaissement de la notion de divinité : puisqu'il n'y avait pas de réconciliation pénitentielle à chercher pour rééquilibrer psychologiquement les contraintes éthiques – puisque le ça était en partie admis par le surmoi.

Surmoi qui apparaît au plus haut chez le martyr, celui dont la foi active résorbe l'anxiété face à Dieu. La notion de martyr n'est pas homothétique en islam et dans le christianisme. Pour ce dernier, le martyr est d'abord celui qui est assassiné au cours d'une persécution menée par un souverain païen, impie et impitoyable. Par compensation, ces persécutés morts font lever de nouvelles moissons chrétiennes. Au contraire le martyr musulman meurt en expédition de guerre. L'héroïcité est différente.

Certes l'islam a subi des persécutions - comme toutes les autres religions. Mais le sunnisme n'a pas, comme le christianisme, sublimé le dolorisme et l'ascétisme. Plus nuancé un certain chiïsme portant le deuil des descendants du Prophète privés de leurs droits à la succession califale a cultivé les désespoirs et les flagellations évocatrices. Pour réguler la vie en société, l'islam a édicté des peines compensatoires.

### *Les châtiments compensatoires*

Les châtiments légaux – le droit pénal en langage occidental – constituent l'une des plus fortes extériorisations

## *La phobie de l'impur*

du refoulement de l'impur individuel et social. D'origine hétérogène (ethnographie préislamique, théologie coranique, souci éthique des bonnes mœurs, politique d'affermissement de la nouvelle religion et de l'ordre social et familial) ils se répartissent en cinq grandes catégories.

*Eschatologie.* Le Coran réanime certains des mythes bibliques babyloniens relatifs aux ponctions vengeresses exercées par Dieu sur une partie jugée trop corrompue de l'humanité : déluge de Noé, feu sur Sodome et Gomorrie dans le passé ; et dans l'avenir, invasion sanglante des peuples de Jouj et Majouj (Gog et Magog), avant le Jugement dernier scindant l'humanité en deux qui ?????? comporte alors des élus et des réprouvés. En attendant, chacun devra subir le châtiment de la tombe appliqué par les anges Munkar et Nakir, châtiment qui contribuera peut-être, par cette compensation antérieure, à alléger sa pesée à la fin des temps.

Le châtiment de la tombe est-il comparable par son intermédiairité au purgatoire chrétien devenu dogme lors du concile de Lyon de 1274 ? Dans les deux cas, sauf pour quelques élus, la majeure partie des fidèles devra attendre avant d'être admis à la plénitude de la présence divine : sorte de sas de décompression situé dans le temps, purgeant les impuretés résultant des péchés de la vie terrestre ?

Enfin, surgit l'angoisse suprême. Au-delà de la conception matérielle (géhenne, fournaise, glace ?) ou idéaliste (conscience amère de la privation infinie de la vision divine) ; au-delà des controverses théologiques sur la grâce et la prédestination, quel sera l'avenir de la fin des temps ? L'humanité sublunaire souffrante et peccante y sera-t-elle une humanité perdue ou une humanité sauvée ?

## **Regards sur l'islam**

L'enfer sera-t-il plein ou vide ? Qui (et combien, et pourquoi) le peuplera éternellement ? La tendance à plonger dans l'enfer les « infidèles » à sa propre religion est ancienne de saint Cyprien au concile de Florence de 1439, hors de l'Église, point de salut. Vatican II a nuancé cette opinion. Les théologiens juristes musulmans pensent que le non-musulman a vocation à l'enfer, surtout s'il n'a pas répondu à l'appel à conversion, mais ils réservent toujours le dessein de Dieu. En fait, selon les écoles et les sectes, l'enfer est plus ou moins rempli ; mais pour la majorité des théologiens comme des soufis, il demeure éternel et non vide. À partir d'une certaine infidélité, il n'y a plus de salut possible sauf miséricorde divine.

*Théologie.* Le Coran énonce une série de cas où la peine de mort est applicable afin de maintenir la cohésion de la société et de l'éthique musulmanes : ce sont les *huddud* (sing. *hadd*). La communauté retranche ses membres pourris en cas d'apostasie expresse, de négation interne (dans le for intérieur) de l'islam en dépit d'une attitude extérieure conforme (*zindiq*, hypocrisie), de blasphème ou d'anathème à l'encontre de Dieu ou du Prophète, de non-accomplissement de la prière (mais non du jeûne). L'ivresse (absorption d'alcool) est punie de 80 coups de fouet : perdant la raison, l'homme se ravale au rang de l'animal. Ainsi sont punis les manquements graves commis par l'individu dans ses devoirs personnels d'observance des prescriptions divines, et d'édification de ses coreligionnaires : ce sont atteintes aux droits de Dieu.

*Sociologie.* Le Coran impose le respect des droits de chaque être humain quant à sa sexualité et quant à sa propriété. C'est ce qui fonde le système pédagogique

### *La phobie de l'impur*

musulman mnémotechnique de l'école coranique (*koutab*) avec rappels corporels pour les distraits.

Sexualité. Contrairement aux droits abstraits modernes, le vieux droit musulman tient compte des réalités charnelles. La consommation est une des conditions de validité légale du mariage, et la femme peut en obtenir l'annulation en cas d'impuissance du mari : elle a droit à ensanter, la stérilité étant une cause de manquement à la religion (extension de la communauté musulmane) et de déshonneur social. La femme qui meurt en couche est assimilée au combattant mort au *jihâd* : elle va directement en paradis.

Inversement est interdite toute *zina* (fornication) ; elle vise les rapports hors des relations autorisées de la femme avec un autre homme que son mari ou son maître, de l'homme avec une autre femme que ses quatre épouses légitimes ou ses concubines esclaves conquises à la guerre ou achetées au marché. La dénivellation est grande, et fut psychologiquement aggravée. Alors que le Coran ne prévoit qu'une peine de cent coups de fouet, l'*ijma* (le consensus des théologiens juristes les plus savants et les plus pieux) est revenue à la peine biblique de la lapidation, au moins pour le *muhsan* : la personne mariée, donc adultère. Mais la vieille affirmation ethnographique de la pureté du sang, de la noblesse généalogique a entraîné le durcissement de la peine. Certains exégètes tentent de promouvoir la non-application de la peine en arguant de la quasi-impossibilité de rapporter la preuve matérielle de l'acte sexuel : vision directe par quatre témoins pieux et honorables attestant que l'on n'aurait pu glisser un fil entre les deux corps, et que les sexes étaient imbriqués tel le stylet dans le flacon de collyre.

## **Regards sur l'islam**

L'honneur de la famille, la décence des mœurs, la honte (*ichma*) frappant la femme à l'aspect trop libre, entraînent la délivrance d'un certain nombre de coups de fouets en cas de rencontre entre homme et femme non mariés et non à un degré prohibé pour mariage. Quant au droit de correction manuelle, domestique, que le Coran (IV, 36) accorde au mari sur sa femme, les *fouqaha-s* (théologiens-juristes) n'admettent qu'une frappe légère (aujourd'hui : admonestation verbale). Au cas où il y aurait des mutilations, le talion ou la compensation à l'encontre du mari seraient ouverts à la victime ou à ses ayants droit. Enfin, à l'instar de Sodome et Gomorrhe, la sodomie entraîne la mort pour les deux partenaires.

**Propriété.** Dans une société nomade à campements multiples, où une femme et ses enfants peuvent rester éloignés de leur mari et père ou de leurs *acebs* (parents agnostiques) en âge de combattre, le Coran prévoit une peine de mutilation destinée à interdire désormais au voleur l'accomplissement aisément de ses larcins : ablation d'une main, puis d'un pied... La peine est autant dissuasive que répressive et, une fois appliquée, préventive pour les autres. Elle doit à la fois assurer la sécurité des personnes et maintenir la proportionnalité des richesses. On peut dispenser de son application en cas de nécessité économique.

Ce sens de l'ordre public réagit sur la protection des droits mixtes conjointant les droits de Dieu (le maintien d'une société paisible, où l'observance puisse naturellement se dérouler pour obtenir le salut) et le droit des personnes (n'être agressé ni dans leur corps ni dans leur dignité ni dans leurs biens). Ainsi, si un seul brigand a commis un meurtre, causé une blessure, troublé par

## *La phobie de l'impur*

violence l'ordre public, toute la bande sera exécutée. De même en cas de bandits de grand chemin, de rébellion. Dans une société caravanière marchande, la sûreté des déplacements et des transports, la tranquillité des marchés doivent être assurés.

De ce fait, la rébellion contre « l'émir injuste » n'est pas autorisée si, bien que personnellement corrompu ou hypocrite, il maintient l'islamitude (observance, etc.) de la communauté. Sinon le tyrannicide pourra être légitimé.

*Ethnographie.* Les notions d'équilibre chrématisique et guerrier ont été confirmées par la naissante communauté musulmane qui s'est efforcée de juguler les rivalités tribales, de mettre fin aux vendettas, aux vengeances successives en cas de meurtres ou de blessures volontaires ou involontaires. D'où la pratique préhégirienne du talion (*qisas*) affinée par le Coran, selon la préférence de la victime ou de ses ayants droit, à défaut d'une compensation (*diya*) : cent chameaux pour la vie d'un musulman libre, pieux, honorable, pubère, en état de porter les armes ; cinquante pour une femme ; sa valeur marchande pour un esclave. Comme le pardon est toujours recommandé, la compensation devrait éviter le talion, le sang.

*Politique.* Les règlements (*qanun-s*) des souverains, les coutumes locales, statuent sur les autres atteintes à l'islamité de la société, à l'ordre public, aux personnes, aux biens. Ils prévoient, selon les époques et les civilisations, des peines corporelles particulières (décollation, empalement...) ou privatives de liberté (bannissement, prison...) ou admonestation : ce sont les *tazir-s*, peines évaluatives, ou discrétionnaires. Ce pouvoir discrétionnaire s'étend-il aux peines légales coraniques ? Selon certaines traditions, le second calife

## *Regards sur l'islam*

Omar aurait pris en compte l'état de nécessité, et le fondateur de la dynastie omeyyade, Moawiya, aurait le premier dispensé d'exécution un *hadd*.

Comment, au-delà de l'ethno-psychiatrie, interpréter les châtiments corporels en théologie musulmane ? Au-delà de l'ambiguïté recelée par toutes les peines corporelles entraînant souffrance physique, effusion de sang, atteinte à l'intégrité corporelle, y a-t-il négation de la dignité humaine ? L'homme subit la flagellation courbé, dos nu ; la femme assise, recouverte d'un vêtement non protecteur. Le condamné à la lapidation est à moitié enterré dans un trou, afin qu'il ne s'échappe pas.

En fait trois dialectiques apparaissent entre :

- *ethnographie et théologie* : purification par le sang versé (ou sa compensation), donc évacuation de la faute et de la responsabilité ; et maintien stratégique de l'équilibre des forces en présence ;

- *pureté morale et liberté personnelle* : la peine subie par le contrevenant le responsabilise. En islam, religion de la balance, l'intercession (du prophète...) est possible mais la réversibilité des mérites, la « communion des saints » bien moins accentuée que dans le christianisme. Il est donc opportun d'organiser un système de compensation personnelle *ante mortem*. D'où l'importance reconnue comme preuve à l'aveu, acceptation du châtiment terrestre pour éviter la peine céleste. En ce sens, la peine peut être considérée comme une avance sur châtiment, qui sera renforcée au profit de l'individu par le châtiment de la tombe ;

- *ordonnancement social et intégrité corporelle* : la révélation a pour objet de proposer à la communauté des croyants – à l'humanité – l'organisation de structures

### *La phobie de l'impur*

rituelles, politiques et économiques, de tisser une trame sociale dans laquelle les saluts individuels (respect de l'observance) pourront s'épanouir par l'éradication des fauteurs de troubles, tant pécheurs que brigands. Les atteintes portées à l'intégrité corporelle reconduisent les vieilles croyances anté-islamiques, ethno-magiques sur le versement du sang comme mode de relégitimation de l'individu par rapport à la société.

Certes, l'islam n'a repris ni la doctrine hébraïque du bouc émissaire retranché de la communauté, ni celle du châtiment au sens augustinien du terme, supposant une rédemption universelle par un seul être divinement existant et humainement crucifié (le Christ). Son droit criminel s'articule autour de deux idées forces :

- resouler l'impureté hors du corps social. Par ses flagellations surérogatoires le chi'isme ne commémore pas seulement le martyre de Hussayn et de Hossein à Kerbala, et n'accomplit pas seulement un rite expiatoire *a posteriori* pour n'avoir pas combattu à leur côté. Il prend en charge l'atteinte portée à la sainteté de la communauté et l'injure faite à la famille du Prophète.

- compenser les péchés de la personne pour lui permettre l'entrée au paradis. Le seul péché vraiment capital est la négation de l'unicité et de la toute-puissance de Dieu. Contrairement à la foule des damnés dans l'*Enfer* de Dante, le Coran ne vole expressément au feu de la géhenne qu'un couple qui fut traître au Prophète.

Ainsi le châtiment légal conduit, par l'atteinte au corps, à la pénitence. Au-delà la purification peut être obtenue par le sang versé.

## *Regards sur l'islam*

### *Les blessures purificatrices*

La purification par blessure symbolique apparaît en faveur de chaque être humain. Ayant à assumer ce sentiment d'auto-accusation, ce besoin d'autopunition que les contraintes sociales imposent à l'individu d'une manière collective par un seul être « privilégié », tout croyant doit recevoir sur lui-même d'une manière limitée mais inexorable le signe de la sacralisation de la vie. Les systèmes d'interprétations possibles ne vont pas sans contradictions, mais exigent le regroupement de quelques faits majeurs de l'observance musulmane apparemment fort éloignés les uns des autres : circoncision/excision, consommation du mariage, peines légales, abattage rituel, fécondation et pureté de la femme et de la terre.

Empruntée selon la tradition par Moïse aux Égyptiens, la circoncision constituait aux yeux de qui la pratiquait, notait Hérodote, un signe de supériorité, qui fut repris par l'islam comme signe de l'alliance entre Dieu et l'homme acceptant sa lieutenance sur terre. Elle n'est pas canoniquement obligatoire, mais fortement recommandée comme marque d'adhésion à l'islam. Selon la tradition Muhammad était né circoncis. Mais certains imams désireux de favoriser la conversion d'occidentaux adultes n'en font plus une condition impérative – contrairement au judaïsme.

Elle soulève par rapport à l'histoire arabo-musulmane des interprétations ambiguës. Elle peut être le signe de l'exogamie imposée dès l'origine à Ismaël, et réfléchit le désir de castration ressenti par le père primitif, Abraham, à l'encontre de ses fils Isaac – Ismaël selon la tradition musulmane – prêt à être sacrifié, mais désir réduit à l'état de pulsion maîtrisée.

## *La phobie de l'impur*

À l'inverse la circoncision-purification évocatrice de la castration peut constituer la blessure symbolique qui rétablit la communication entre les sexes. Purifiée par ablation partielle, la masculinité rejoue la féminité à un double point de vue opposé. Ou accession à une certaine ressemblance avec la femme : selon Bruno Bettelheim (*Les blessures symboliques*), la circoncision peut signifier l'attrait ressenti par le garçon envers certains aspects de la sexualité féminine. Une telle réciprocité transparaît dans le verset imagé (Cor. II, 183) : « Vos femmes sont un vêtement pour vous et vous êtes un vêtement pour elles. » Ou phylogénétiquement, la circoncision peut signifier la reconnaissance d'Ismaël envers sa mère Agar qui l'a sauvé : il veut se rendre semblable à elle.

L'excision n'apparaît pas comme contrepartie de la circoncision. Elle n'est pas pratiquée dans l'ensemble du monde musulman. Certes elle se maintient dans le delta égyptien et quelques nations africaines. Mais le Sénégal et le Burkina-Faso l'ont interdite. Elle apparaît surtout motivée par la volonté de se prémunir sous ce climat chaud contre les intempestives ardeurs féminines. Non coranique, on la fonde cependant sur un *h'adîth* admettant l'ablation de la moitié du clitoris – en fait les sages-femmes dans les villages procèdent à une ablation totale qui dès lors ne coïncide plus avec l'esprit et les conséquences de la circoncision.

Dans sa thèse sur *islam et sexualité*, A. Bouhdiba a corrélé la circoncision et non l'excision, mais la défloration lors de la consommation du premier mariage – défloration qui avait souvent lieu, en milieu traditionnel, avant la puberté de la jeune fille. Dans les deux cas la mutilation est évidente, et apparaît à la fois contrepartie réciproque, « paiement » de chaque sexe envers l'autre pour l'usage de

## Regards sur l'islam

l'autre. Et paiement douloureux : car chez les garçons comme chez les filles, la circoncision comme la consommation du mariage sont à la fois désirées et redoutées. Désirées parce qu'elles assurent la passage à un état social prééminent – indispensable. Et redoutées, car les appréhensions, les traumatismes physiques et psychologiques sont fréquents. La souffrance mord au plus intime, au plus chaud de l'intégrité de la personne humaine.

Mais elles apparaissent aussi compensation purificatoire à l'accession aux deux sources de joie majeure de l'accomplissement de l'œuvre de chair : jouissance individuelle préfiguratrice des délices du Paradis, et procréation étendant la communauté musulmane. Malek Chebel dans *Le sujet en islam* a forgé le terme « gonadique » pour évoquer cette double sexualité, à la fois orgiaque et reproductrice.

D'où l'ambivalence avec laquelle les théologiens-juristes et les conteurs populaires ont considéré ces deux cas troublants : l'hermaphrodite et l'eunuque.

Pour situer le premier dans la *Umma*, ils ont recherché si l'urine s'écoulait plus par une voie que par l'autre ; en cas d'équivalence, lors de la prière collective, l'hermaphrodite est placé entre les rangées d'hommes et celles des femmes. Son statut dépend juridiquement de la description clinique.

Au contraire l'eunuque (*khassy*, pl. *khissiyan*) est considéré comme un homme (il y eut des vizirs, des généraux) mais il apparaît à la fois comme un être asexué, gardien des lieux interdits dans la cité (enclos de la Kaaba à la Mecque, harem/gynécée), et dans les contes populaires comme dispensateur de caresses sûres, car

### *La phobie de l'impur*

non fécondantes pour les femmes « prisonnières ». Son degré d'aptitude étant mesuré à l'ampleur de la castration.

Ainsi, contrepartie, compensation sacrale, rite de passage, ambivalence psychiques déterminent des ondes d'effervescence sociale, et imposent la publicité de leur réalisation : les fêtes de la circoncision et du mariage illustrent la levée et l'établissement – le déplacement – des tabous sexuels par « affichage » du sang répandu.

La jeune fille doit se marier vierge. Le souci de pureté du sang et de maintien des richesses ayant favorisé le mariage endogamique (avec la fille de l'oncle), la lignée généalogique (la noblesse de l'origine) est transmise par le mari ; le fait matériel de la filiation (*nasab*) repose sur la vertu de la mère. Sa virginité prouve sa bonne conduite et elle a une valeur sociale et éthique « marchande ». Il y a quelques années, on exposait en ville – et on expose en certaines campagnes – le drap rougi prouvant l'heureuse consommation – non parfois sans supercherie. La sagesse populaire multiplie ses dictes : « La fille est comme le carreau de verre : s'il casse, il est irréparable. » Ou : « L'honneur de la fille est comme une allumette : il ne s'allume qu'une fois. » (proverbes du delta égyptien). Mais après la première consommation légitime, elle est remariable sans réticences par le jeu des répudiations ou des veuvages. Comme si la virginité trop sacrée, encore maléfique, ambivalente, et de ce fait appréciée comme une valeur sociale et une promesse de jouissance physique se constituait par sa perte en un rite de passage faisant entrer la nouvelle épouse dans la virtuelle rotation des femmes et supprimait son mystère, donc toute jalousie rétrospective à l'encontre des précédents maris.

## *Regards sur l'islam*

La vie du Prophète offre un archétype remarquable : sauf ‘Aïcha, qui fut sa femme la plus amoureusement aimée, Muhammad épousa des veuves ou des répudiées. Les raisons humaines et politiques étaient évidentes. Il n'en demeure pas moins qu'une telle attitude appelle une interprétation psychanalytique quant au transfert virtuel de la femme en mère, et quant à la phobie du *haram*, de l'interdit : ici la virginité non encore réduite. Cependant, de nombreux *h'adîth-s* affirment le plus grand plaisir tiré des vierges – mais débarrassées de l'accident sanguin. Au Paradis, les houris redeviennent intactes après chaque rencontre. Inversement, la femme est interdite durant ses menstrues : elle est en état d'impureté légale (Cor. II, 222). Mais c'est avec une grande décence que le Prophète appréciait la physiologie féminine : montée sur sa chameille pour suivre l'expédition de Khaybar, et soigner les blessés, une jeune ghifarite la tacha de son sang : le Prophète l'envoya se laver puis la fit remonter (*Sîrat*, II, p. 286).

La prise de la virginité peut être mise en corrélation, non seulement avec la fonction sous-jacente de la circoncision (contrepartie de la consommation au sens sexuel), mais aussi avec certaines raisons profondes de l'abattage rituel des animaux en vue de la consommation au sens alimentaire. La mort violente donnée à l'animal (par égorgement ou chasse ou pêche) constitue le signe de l'intention de la prise de possession de l'aliment ainsi rendu permis. Elle transforme une créature vivante en une nourriture – alors que toute bête trouvée morte est interdite : car derrière les motifs de répugnance et d'hygiène apparaît l'idée que le sang non recueilli rédime l'usage que l'on va faire de la chair acquise – pour la

## *La phobie de l'impur*

satisfaction de la faim amoureuse, ou de la faim stomachale. Le sang versé demeure interdit à la consommation. Muh'ammad a resoulé la coutume arabe de la *Jâhilîya* selon laquelle le bédouin, en cas de besoin, saignait sa bête sans la tuer pour en boire le sang, donc prenait sans compensation.

Ces propositions remettent en cause les explications classiques sur les significations du sang versé dans les sociétés musulmanes : cette apparente hémophilie constitue en effet non une négation de l'Autre, mais un système de compensation/permission pour soi. Non le désir d'infliger la souffrance, mais la volonté d'équilibrer un échange. Le sang répandu et inutilisé « achète » le droit de manger la viande. Par l'*Aid el Kebir* « la fête du mouton » rappelant le sacrifice d'Abraham, l'islam est la dernière des grandes religions à pratiquer un sacrifice propitiatoire sanglant.

Attitude inversée entre l'islam et le christianisme. Celui-là rend permise, consommable (*halal*) la viande de l'animal par écoulement de son sang sur le sol (le boudin est prohibé). Celui-ci donne énergie à ses fidèles en leur faisant symboliquement ingurgiter le corps du Christ (pain) et le sang (vin) en cas de communion sous les deux espèces.

Sous cet angle, l'une des peines canoniques les plus spectaculaires : l'amputation du voleur, prend une autre dimension. Sans nier ses caractères dissuasifs (« s'il n'y a pas de vol, il n'y a pas de main coupée ») et répressif (amoindrissement des moyens physiques du délinquant), elle est aussi ce qui lui permet de se réinsérer dans le cadre de sa société : d'y redevenir « licite ». On peut également évoquer l'élimination politique violente :

## *Regards sur l'islam*

l'abattage rituel des prétendants virtuels (frères, oncles, neveux, cousins...) dans les dynasties. Ou les meurtres familiaux à l'encontre des femmes ayant porté atteinte à l'honneur de la famille : crimes non passionnels mais sociaux.

Ainsi la symbolique de la blessure sacrificielle s'insère dans le plus vaste système de compensation/qualification monté par l'islam pour permettre la continuation de la vie selon l'ordonnancement divin. Système accentué par les comportements ethnographiques récurrents, mais où s'esquisse un vaste comparatisme dans les symboliques et les interdits relatifs au sang, au lait, au sperme, à la sueur, à la salive et au vin. Celui-ci donne, en mystique symbolique, l'extase divine, mais la salive de la femme aimée enivre comme le vin ; le lait construit, de manière latérale au sang, un système de parenté et, offert, il scelle les alliances militaires : il entérine l'hospitalité (ce qui explique aussi le refus de l'adoption non fondée sur un fait physiologique) ; il évoque déjà le sperme, mais le liquide vaginal lui est comparable (l'union sexuelle les mêle comme « deux petits miels ») ; le sang des martyrs, *chuhadâ* morts à la guerre sainte n'est pas impur : le cadavre n'a pas à être lavé, etc.

Alors s'éclaireraient mieux l'une des constantes des sociétés arabo-musulmanes : la purification par le sang, la permissivité/légitimation résultant du sang écoulé – donc de la souffrance ressentie – et qui apparaît aussi bien dans l'abattage rituel que dans les circoncision/défloration que dans le juste combat : la conjonction du sacrifice de soi poussé aux extrêmes et de la recherche par tous les moyens de la mort de l'Autre, du désir victimal et du meurtre sanglant – quasi rituel – de l'Autre, et que l'on retrouve, en

## *La phobie de l'impur*

deçà de la théologie ou de la mystique (al-H'allâj) sur un plan sociologique, aussi bien dans le *châhid* que dans le *fidâyîn*, dans la politique d'assassinat menée par les Ismaïliens d'Alamut ou par les CIA algériens (Groupes Islamistes Armés). Pour les Frères musulmans, le *jihâd* devient, selon la saisissante expression de Hassan al-Banna, un « art de la mort » – Une ivresse ?

Au-delà de l'action du combattant du *jihad* qui peut en réchapper surgit dans le conflit arabo-palestinien, anti-américain et russo-tchéchène, la figure de celui qui sait qu'il mourra. La mutation en « bombe humaine », « bombe à clous » induit la certitude de sa fin. Kamikazes, « islamokazes » dont on oppose les quatre aspects : « Fureur mortifère » tuant des innocents - mais selon l'anarchisme extrême nul n'est innocent qui est membre d'une société oppressive. Interrogation sur l'interdiction du suicide en islam. Désespérance absolue dans un conflit inexpiable souillant la pureté de la terre et de l'histoire musulmanes. Admission immédiate au paradis due aux martyrs. Au-delà de la violence tactique et de la passion nationaliste, au-delà des mobiles poussant à l'acte suprême (de l'endoctrinement doctrinal et mystique aux compensations pécuniaires reçues par les familles des volontaires de la mort , des « fous de Dieu »), le sacrifice certain de sa vie (la sienne et celles des autres qui ne la voulaient pas) entraîne un lien indissoluble entre la répulsion du terrorisme et la blessure - la mort - crue purificatrice. Montée de l'inconscient ou incandescence du surmoi ?

### *Amour désacralisant ?*

L'amour rend-il impur-impie ? Le Coran (VII, 20 et sq.) reprend le récit biblique de la chute. Ayant

## *Regards sur l'islam*

désobéi Adam et Ève voient leur nudité : la crudité de la sexualité... Poète mystique mais juriste légaliste (*zahirite*) du XI<sup>e</sup> siècle l'andalou Ibn Hazm<sup>1</sup>, conte une étrange histoire d'amour fou, amour-passion coup de foudre. Un jeune homme (s'agit-il de lui-même ?) va prier à la mosquée de Cordoue. Il croise une jeune fille ; subjugué (« l'amour pénétra toutes les parties de son corps ») il la suit. Courroucée elle lui ordonne de la laisser. Il obéit mais ne l'oubliera plus jamais. Symbole : cette jeune esclave s'appelait *Khalwa* – Solitude. Ibn Hazm aurait perdu à vingt ans une jeune esclave tendrement aimée.

*Khalwa* désigne aussi la retraite pieuse effectuée dans une confrérie religieuse, en abstinence sexuelle. Louis Massignon s'est efforcé de démontrer l'attrance de nombreux soufis pour une telle abstention<sup>2</sup>. Certes l'islam magnifie Yahia (Jean-Baptiste), le prophète-vierge (chaste : Cor. III, 34 et XIX, 14), mais surtout parce que le premier, il attesta la prophétie de Jésus.

Dans la luxuriance liant la beauté cosmique et la beauté féminine (« Soleil son visage et Nuit sa chevelure, Merveille d'image du Soleil et de la Nuit réunies »), la bien-aimée d'Ibn 'Arabî se dénomme *Nizame* : Harmonie<sup>3</sup>. À l'inverse Omar Khayyâm préconise une coupure (amère ?) entre l'amour charnel et l'affection amoureuse

<sup>1</sup> Ibn Hazm, *T'awq al H'amâma fi'l-Ulfa wa'l-Ullâf* (Le Collier du Pigeon ou de l'Amour et des Amants), chap. « De ceux qui s'éprennent sur un seul coup d'œil », trad Becher, Carbonel, Alger, 1949.

<sup>2</sup> Louis Massignon, « Mystique et continence », *Études Carmélitaines*, 1951 ; repris dans *Parole donnée*, 10/18, 1970, p. 295.

<sup>3</sup> Ibn 'Arabî, *Turjuman al-Akhray* (Le Chant de l'ardent Désir), trad. Salmi-Ali, Sinbad, 1989 , n° 21.

## *La phobie de l'impur*

pour éviter la passion douloureuse. Septicisme ou désespoir ?

Plus proche de l'éthique musulmane semble la position de Ghazâlî. Admettre l'accomplissement de la fonction sexuelle normale, afin que la tension physiologique frustrée ne trouble pas la montée vers l'extase divine. Mais refuser la perturbation psychologique qu'apporterait l'amour humain porté à une femme. Donc, si l'on risquait de tomber en un tel amour, se séparer de la femme qui l'inspire : répudier l'épouse libre, vendre la concubine esclave et la remplacer par une autre ne perturbant pas l'esprit. L'amour profane trouble l'amour divin. Non resoulement, mais hygiène ?

Ainsi trois des plus illustres représentants de la pensée islamique : le fidéiste, le poète athée, le moraliste, contre le quatrième, le poète mystique, minorent l'amour dans la relation sexuelle - ont été brûlés ou craignent de se brûler à la passion amoureuse (*ichq*) qui rend fou ainsi qu'est mort au désert Maynûm sevré de Leyla.

Donc accomplir l'acte charnel est chose louable, puisqu'il entraîne ses propres délices et étend la communauté musulmane. Mais le désir (*b.ghâ*) doit exclure les excès et se borner aux femmes légalement permises (Cor. II, 178 ; XXX 3,7) À l'inverse sexualité et sacralité se liguent contre les tentations du monachisme et de l'ascétisme. « Nous avons avant toi (Muhammad) envoyé des messagers et Nous leur avons assigné des épouses et de la descendance » (Cor. XIII, 38).

Pourtant l'acte charnel désacralise : pour retrouver l'état de pureté légale (pour la prière), il faut pratiquer la grande ablution -- laver le corps en entier.

## **Regards sur l'islam**

L'islam n'a pas donné leur plein essor aux figures féminines capitales de l'Occident. *Athéna* la déesse de l'intelligence, *Parthenos* (vierge) et *Promachos* (guerrière), et *Aphrodite*, la déesse de l'amour charnel joyeux non peccant ; *Marie*, la Vierge-Mère devenant Mère des Douleurs parce que son fils a racheté par son sang les péchés du monde ; *Madeleine*, la courtisane, la grande Pécheresse devenue la grande Repentie par la macération et le transfert de la multiplicité sexuelle en effusion divine, symbole de la transmutation morale de la femme. Aussi seul le christianisme – ni le judaïsme ni l'islam – a pardonné à la femme adultère.

Décèle-t-on cependant en islam une certaine féminisation du monde ? Quelques interprétations d'Ibn 'Arabî le feraient supposer, qui cite le *hadîth* « Le Prophète aimait la prière, les femmes, les parfums », trois mots féminins – d'autres recensions ajoutent les Cavales (Cor., C). À propos de la multiplication des idées les unes par les autres le Cheikh admirable Ibm Arabi évoque le *nikah*, mariage, conjonction des sexes d'où résultent une manière d'embrassement mystique personnel, et engendrement des générations futures, et le poète débauché, Abou Nouwas, l'amour bachique des mignons.

Éthiquement et littérairement, l'amour arabe oscille entre deux pôles. Une passion brûlante, malheureuse même lorsqu'elle se concrétise, car surgit la fin (séparation, mort, abandon...) de la possession. Un ascétisme de satisfaction limitée : afin d'éviter cette passion qui détourne de Dieu, il est préférable de calmer les sens par des relations avec une femme n'ayant point trop d'empire sur l'âme. D'où cette multiplicité possible des relations sexuelles par la polygamie, la répudiation,

### *La phobie de l'impur*

l'achat ou la capture de concubines esclaves. D'où pour la femme l'impossibilité (théorique) de ressentir de la jalousie ; et les intrigues pour supplanter ses rivales.

Ainsi est résolue l'apparente opposition entre sensualité et observance par un système social basé sur une assez libre « circulation » des femmes, et offrant des possibilités légales assez larges d'accomplissement des désirs sexuels. Mais au-delà des limites fixées, et fort logiquement, apparaissait une interdiction absolue : la *zîna* (fornication : relation avec toute femme non légalement permise) est l'une des principales – et rares – fautes fondamentales frappées, dans le droit pénal, d'un peine de sang : la lapidation. Faute d'ailleurs socialement non sentie comme telle : au contraire, car la *rujûla* (la virilité) se transcende en l'une des grandes vertus de l'éthique collective et de la poésie arabe en leurs courants profanes et profonds : vigueur du bédouin, raffinement du citadin, affirmation à l'encontre de l'étranger, subjugation de l'étrangère conquise : manière de compensation durant la période coloniale – alors que les déstructurations sociales consécutives à cette période entraînaient une recrudescence de la prostitution.

Ainsi a été surdéterminée la vertu de virilité issue de la *Jâhilîya* : à la fois puissance génératrice, gage de survie démographique au désert et affirmation de vigueur, de dignité victorieuse sur soi. Vertu par laquelle sont liés et opposés les deux sexes, et qui combine et l'initiative du mâle et les défenses sociales élevées autour de la femme (cf. les rites de prise de possession de la jeune épouse en de nombreuses tribus). Ainsi du fait que les femmes doivent canoniquement voiler leur chevelure qu'elles ne dénoueront que pour leur mari. Complémentaire, l'épilage

## *Regards sur l'islam*

du sexe féminin, outre ses buts hygiéniques et esthétiques, renforce l'érotisation bimorphe – comme la volonté des casuistes de déterminer la dominante masculine ou féminine de l'hermaphrodite.

Autre ambiguïté : les auteurs musulmans insistent sur la position prosternée dans la prière. Elle est théologiquement motivée par la volonté de rassembler toutes les positions pratiquées dans les rituels des autres religions (elle ne comprend pourtant pas la génuflexion) et est justifiée en physiologie par l'irrigation favorisée du cerveau. Elle évoque la position amoureuse traditionnelle dans les tribus arabes : la femme étant placée sur le ventre. L'érotologie arabe y fait allusion, mais la similitude des attitudes recèle-t-elle un désir inconscient d'identification ?

L'identification – ou plutôt l'homothétie – dans l'accession à l'activité sexuelle (circoncision-consommation) se cache cependant sous un bimorphisme sexuel extérieur éclatant. Si chaque sexe doit s'envelopper de vêtements assez larges, superposés et tombants pour dérober les formes du corps, les hommes doivent arborer la barbe (moustache rognée et barbe déployée), signe de virilité – et d'appel érotique.

D'autant plus que le bimorphisme sexuel naturel, gage d'un bonheur partagé, s'est sociologiquement projeté en une ségrégation des sexes qui a parfois favorisé l'homosexualité – laquelle s'évoque d'elle-même à propos des controverses sur la licéité du coït *in ano*, mais aussi des témoignages sur les promiscuités masculines dans les cellules des madrasas classiques, dans certaines confréries, au *hammâm*. D'où par compensation une accentuation de l'*adab* (littérature des comportements culturels raffinés) érotique, et cette affirmation de la *rujula*,

## *La phobie de l'impur*

qui appellerait une mise en corrélation avec les théories d'Oscar Lewis sur l'affectation signe de virilité, ou conséquence, d'un sous-développement intellectuel ou matériel, et s'équilibrant par simple fonction naturelle. La femme doit être douce à son mari, à son maître. Et s'exalte l'exhortation illustre (Cor. II, 223) : « Vos femmes sont un [champ de] labour pour vous. Venez à votre [champ de] labour, comme vous le voulez, œuvrez pour vous mêmes à l'avance. » Forte évocation de la pénétration, évoquant aussi les interpénétrations du jour et de la nuit (Cor. III, 27 ; LVII, 6).

Une tel « usage » de la femme, éventrée pour enfanter, évoque deux symboliques complémentaires : celle de la blessure ouverte et du sang versé, et celle de la « mise en valeur » de la terre, l'*ih'ya*, vivification de la terre par celui qui s'en saisit, la transforme en champ nourricier, y implante des droits juridiques par son travail. Car de même qu'aux limites du désert la terre devient la possession de celui qui la cultive, de même les femmes veuves ou répudiées doivent être remariées afin d'être fécondées. La règle était d'importance lors des guerres arabes au désert afin d'éviter le dépeuplement des tribus, ou lors des premières grandes batailles musulmanes et de leur suscitation au martyre.

Femmes et terres doivent être fécondées : « pas de femmes demeurant vierges en islam » s'écrie bouillante d'ardeur la Belle Franque fraîchement convertie dans les *Mille et Une Nuits*. Le principe de rétribution l'emporte-t-il sur le principe de jouissance ? Doux aux regards sont les enfants et les récoltes.

Dès lors la femme/mère et la terre musulmane ne sauraient souffrir la moindre souillure. D'où le scandale

## *Regards sur l'islam*

qu'a représenté pour l'islam, plus que pour toute autre civilisation, la colonisation : atteinte à la pureté de la terre et adultération par l'étranger moins du sang (eu égard au nombre statistiquement restreint des unions mixtes) et de la religion *stricto sensu*, que de la langue et des catégories mentales. L'arabisation, la passion palestinienne, la recherche de l'authenticité, l'affirmation de la personnalité de base, la révolution islamiste, la revendication identitaire des immigrés, apparaissent simultanément comme des modes de purification de la souillure ressentie.

Au sentiment de souillure se conjoint le sentiment de frustration résultant de la dénivellation entre la revendication du plaisir (au sens noble, génésique du terme : son épanouissement) et la contrainte sociale. Aussi, et par évocation des théories de Roheim, la libido refoulée explose en mégalomanie contrée par le réel : compromission des gouvernements, lenteurs des développements, en action terroriste totale – qui peut être manipulée. L'agression étant intérieurisée par la situation objective et distordant le surmoi, celui-ci concentre l'agressivité et la fait rejoaillir sur tous – même sur son propre moi. Au-delà des principes de rétribution et de jouissance, c'est le principe du narcissisme qui est blessé pour les musulmans contemporains colonisés, sous-développés, immigrés, par rapport aux Âges d'or rêvés : la cité-État de Médine, la Bagdad abbasside, l'Andalousie de Cordoue. Fantasmes à la fois suscitateurs et démobilisateurs.

L'analyse psychanalytique de tels faits s'impose aussi bien dans les perspectives freudo-marxistes (Reich, Fromm...) que dans les perspectives culturalistes (Linton...). En quelle mesure une idéologie réalise-t-elle l'intériorisation d'une contrainte, donc le refoulement de

### *La phobie de l'impur*

pulsions profondes, afin de conférer à l'ensemble des classes sociales les idées, l'éthique, la perception de soi et des autres sécrétées par la strate, ou la puissance extérieure, dominante ?

Car s'enchevêtrent en islam deux séries de « clôtures » à base sociologique. La clôture de la fidélité dans le cercle sexuel rigoureusement défini dans sa structure, mais relativement interchangeable dans ses composantes, et la clôture du corps qui doit être purifié, chacune des cinq prières quotidiennes. D'où les ambivalences surgies de ces enchevêtrements. La satisfaction par le sexe apparaît comme la plus délectable – mais ce fait humain, universel, entraîne une désacralisation immanente qui se transcende en une parousie eschatologique – en corrélation avec les valeurs et les moeurs de l'Arabie anté-islamique privilégiant la vertu de virilité.

Ainsi le sacré oppose la joie, l'euphorie causée par le jeu des instincts licitement satisfaits (sans remords), la fonctionnalité de la machine humaine, et le caractère inexplicable, répugnant de ses résidus. Le sexe est bon – il est dans la création divine – mais dans cette situation, l'homme est frappé de certaines infirmités naturelles destinées par leur sacralisation négative, à lui rappeler l'infériorité de sa nature, infériorité qui ne sera levée que dans un stade ultérieur, extra-terrestre. Le social s'est emparé de cette sacralisation. Sociologiquement, on dirait : le social a sécrété cette sacralisation afin de cantonner le sexuel dans la vie collective (lui faire perdre son caractère orgiaque, destructeur de l'ordre établi alors même qu'il assure l'extension démographique), mais sans le brimer dans son accomplissement. Mais il a codifié les relations

personnelles entre les sexes par le refoulement de la femme en mère et la recherche du père que le fils veut non remplacer mais devenir. Rapport extériorisé par l'exhérédation partielle des femmes, de par la supériorité de la parentèle masculine dans l'indivision de la grande famille régie par le système de la *'aṣabîya* : stade anal de la rétention des richesses.

Dès lors ces imbrications spécifiques du stade viril et du stade anal, complexes conséquences de l'importance rituelle accordée aux zones érogènes, trouvent un relatif accommodement dans le souvenir du stade utérin — et précisent certaines articulations entre le sexuel et le social, le sacral, l'affectif et le politique, et leurs mutations.

Or l'esclavage disparaissant, et la société féminine vivant parallèlement (en partie) à la société masculine au quotidien ; la femme réussissait à maintenir son foyer : à ne pas encourir à la répudiation — cas le plus fréquent — alors que les contraintes économiques réduisaient la polygamie (l'obligation d'assurer une égalité de traitement en rapport avec sa condition sociale, à chaque épouse), la circulation des femmes se ralentissait.

Alors s'exprimaient les aspirations des mouvements féministes contemporains : refus de la condition classique, du cantonnement ignorant dans les travaux ménagers, dans le contentement sexuel de l'homme et la procréation ; constitution d'un foyer stable, mais supposant d'une manière sous-jacente l'abandon de la passion hrûlante et malheureuse de la poésie arabe et de la morale musulmane pour une vie confortable et une fidélité réciproque. Bref, transformation de Madjûn et Layla en Philémon et Baucis...

Le niveau des pressions, leur échelle, leur intensité, leur nature, leur évolution dans le temps, leur influence sur les conditions de vie et de travail des hommes, leur influence sur la production, leur influence sur l'agriculture, leur influence sur l'industrie, leur influence sur les transports, leur influence sur l'énergie, leur influence sur l'écologie, leur influence sur l'économie, leur influence sur la sécurité sociale, leur influence sur l'urbanisme, leur influence sur l'aménagement du territoire, leur influence sur l'environnement, leur influence sur la santé publique, leur influence sur l'agriculture, leur influence sur l'industrie, leur influence sur les transports, leur influence sur l'énergie, leur influence sur l'écologie, leur influence sur l'économie, leur influence sur la sécurité sociale, leur influence sur l'urbanisme, leur influence sur l'aménagement du territoire, leur influence sur l'environnement, leur influence sur la santé publique ?

Quels sont les facteurs qui peuvent déclencher ou empêcher l'adoption d'une telle mesure ?

Notamment, pour quelles raisons, et dans quelles circonstances, une mesure peut-elle être adoptée ?

## Conclusion

Il est difficile de donner une conclusion définitive à ce travail, car il n'a pas été mené dans un contexte de recherche rigoureuse.

Il est toutefois possible de faire quelques observations générales.

Il est possible que l'adoption d'une mesure soit motivée par des considérations économiques, politiques ou sociales. Il est également possible que l'adoption d'une mesure soit motivée par des considérations écologiques, sanitaires ou de sécurité sociale. Il est également possible que l'adoption d'une mesure soit motivée par des considérations économiques, politiques ou sociales.

Il est également possible que l'adoption d'une mesure soit motivée par des considérations économiques, politiques ou sociales.

Il est également possible que l'adoption d'une mesure soit motivée par des considérations économiques, politiques ou sociales.

## Conclusion

À travers ces prismes, Ibn Khaldun, Marx, Freud, peut-on entrevoir l'islam ? ou khaldunisme, marxisme, freudisme : sociologisme, économisme, psychologisme ? Dissociations, ou déformations d'une civilisation ?

Au-delà de leur refus méprisant de la religion (« opium du peuple » pour Marx, « névrose » pour Freud), tous deux ont été qualifiés de « maîtres du soupçon », – avec Nietzsche.

Nietzsche parce que proclamant « les dieux sont morts ». Davantage inspiré par l'Avesta mazdéen que par l'islam (comme Kant, Hegel et Schopenhauer le furent par l'hindouisme) il a postulé « l'éternel retour » des situations plus que des événements, dans une histoire condamnée à se répéter – ce que niaient Marx et Freud.

– Marx parce que voulant « monter à l'assaut du ciel » et postulant que les hommes font l'histoire mais ne savent pas laquelle, il faut leur dévoiler les causes de leur aliénation : les mécanismes secrets de la production, les valeurs d'usage et d'échange des marchandises, les rapports de sujétion entre les catégories sociales.

– Freud parce que dégageant l'esprit humain de son inconscient, il récuse la validité des raisons immédiates au profit des pulsions orientées par le désir.

– Qu'en est-il pour Ibn Khaldun ? Il affirme une foi et une observance orthodoxes en la divinité. Mais dans sa théorie relative aux changements de dynasties, il décrit une histoire

## **Regards sur l'islam**

qui se recommence, où tout essor sera frappé de déclin. En soi la théorie est banale : les Grecs l'avaient soutenu à propos de l'empire perse, et les grands auteurs chrétiens (saint Augustin, Paul Orose) à propos de l'empire romain. Mais Ibn Khaldun est écartelé entre une histoire-courbe, celle des sociétés et des politiques, et une histoire droite, en flèche affirmée par les théologies juive et chrétienne pour le salut des âmes individuelles. D'où son utilisation après les indépendances par les marxistes arabes moins dans sa vision du progrès que dans sa critique de leur présent.

Khaldunisme, marxisme, freudisme s'offrent comme trois modes d'interprétation ; trois massifs idéologiques, d'une hétérogénéité telle que toute tentative de synthèse serait non pertinente.

Au-delà peut-on donc accorder vertu explicative à des philosophies soupçonnant l'action et la volonté, les conduites stratégiques, de n'être perceptibles qu'en reflet, la liberté humaine n'existant que dans la contingence, non dans l'orientation générale du devenir résultant d'enchaînements naturels, expressément pour Marx et Freud, d'une manière voilée pour Ibn Khaldun ? D'autant plus que les théories de Marx ont été refoulées par la chute du communisme et celles de Freud - de la psychanalyse - remises en cause par les constructions cognitivistes de la neuro-psychologie.

Soient cependant quelques mises en perspective.

Face à la foi chacun de ses trois massifs propose une évasion hors *religion* :

- invocation de facteurs anthropologiques et géoéconomiques pour Ibn Khaldun ;
- cantonnement au rang de superstructure de la religion « opium du peuple », instrument d'aliénation des masses pour le marxisme ;

## Conclusion

- qualification de la psychologie religieuse au plan de la perception vague, d'un « sentiment océanique » pour le freudisme.

Quant à leur genèse :

- les analyses d'Ibn Khaldun sont issues du milieu arabo-musulman. Mais les khalduniens s'interrogent sur le point de savoir si le cycle de remplacement des dynasties n'est adéquat qu'au Maghreb, ou également au Proche-Orient et enfin aux sociétés arabes contemporaines ;

- à travers ses analyses sur les modes de production, sa vision d'une histoire universelle optimiste non en ses accidents mais en sa finalité, et ses projections sur le rôle révolutionnaire des nationalistes orientaux colonisés, le marxisme postule sa capacité à « expliquer » toutes les sociétés. Mais c'est par des facteurs exogènes qu'il s'est implanté en certaines sociétés musulmanes : révolution d'Octobre pour la Transcaucasie et l'Asie Centrale ; Seconde Guerre mondiale pour l'Albanie et la Yougoslavie. Il n'a pas survécu à l'implosion de l'URSS. N'y fut-il lui-même qu'une simple structure idéologique institutionnelle, un épiphénomène ?

- le freudisme a tenté de construire une psychogenèse de l'individu enserré dans l'histoire de la civilisation judéo-hellénistique en ses origines, christiano-industrielle à son apogée. Contre la massification de la mort des guerres totales, dans les refoulements induits par les contraintes morales que s'inflige une bourgeoisie manufacturière accumulatrice, il postule le dévoilement des traumatismes sexuels, des actes manqués et leur sublimation en activité créatrice, esthétique, intellectuelle... Mais il ignore la courbe de l'histoire mythique musulmane, sa non-reconnaissance

## *Regards sur l'islam*

d'un péché originel et son inappétence envers le meurtre du père (Œdipe) comme du meurtre du fils (le Christ). Il ignore de même les ambiguïtés d'une civilisation qui a donné de célèbres manuels d'érotologie mais s'interroge sur la mise en cause de ses interdits sexuels.

D'où la diversité des *dynamiques* :

- le khaldunisme naturaliste (plus que matérialiste) postule le principe de réalité. Il considère que l'historien observateur doit agencer les phénomènes selon l'ordre ordinaire des choses, mais s'interdire de remettre en question les données théologiques et juridiques de la révélation. Certains tenants de khaldunisme ont cependant atteint le laïcisme. Mais Ibn Khaldun choqué par la situation politique au Maghreb n'a-t-il pas établi une sociologie de l'ordre ?

- le marxisme oscille entre le langage des armes (« Du rôle de la violence dans l'histoire », étape nécessaire dans les guerres de libération) à l'arme du langage. Certaines des meilleures analyses critiques de la mutation des sociétés arabes contemporaines ont été élaborées par des marxistes syro-libanais, palestiniens, égyptiens ou tunisiens.

Islam comme marxisme ont développé un lexique fonctionnel, ont affirmé l'efficacité de lois préexistantes – par volonté divine, ou nécessité naturelle – permettant à l'homme de prévoir et inscrire son action dans la nature physique et humaine. Tous deux postulent un effort collectif de soi sur soi pour assurer la convergence sociale et économique du groupe humain dans le respect des cultures et des intérêts nationaux. Tous deux enfin donnent un « sens » – au double sens du terme – à

## Conclusion

l'histoire, lui confèrent une orientation volontariste et affirment leur vocation à s'épandre sur l'ensemble de la planète. Car tous deux offrent la même vision bipolaire : contre un monde négateur de la dignité humaine (monde capitaliste, *dar al harb* – territoire de guerre : infidèle), l'espoir d'un monde apaisé normalisé (monde communiste, *dar al islam, as salam*, de paix), qui, selon la doctrine Brejnev comme celle des théologiens-juristes classiques, ne saurait reculer.

L'idée de progrès par une idéologie socialiste semble au premier abord contraire à l'esprit profond de l'islam, non au niveau de l'éthique collective, mais à celui de la métaphysique. L'efficacité prochaine des causalités naturelles tend à faire décroître l'importance de la norme préexistante : donc du principe logocratique de la révélation.

En fait, plus que le « marxisme objectif » assez mécaniste, semblaient prometteuses les constructions d'un socialisme scientifique issues d'une vision valorisante des sociétés arabes :

- non-dictature du prolétariat mais doctrine du pouvoir du peuple travailleur ;
- non-lutte de classe mais union populaire (populiste ?) dans une harmonisation des classes par une révolution nationale nationalisant les richesses stratégiques naturelles et les secteurs capitalistiques à l'encontre des « féodaux compradores » et des pays impérialistes ;
- État-parti et rôle directif du secteur public dans le développement ;
- récupération linguistique (arabisation) et identité culturelle.

## *Regards sur l'islam*

Mais la fin du communisme international et la mondialisation libérale, les *weltanschauung* hétérogènes des droits de l'homme à l'occidentale et de la révolution islamiste rêvant d'une transposition (et non d'une résurrection) de l'État-cité de Médine, ont balayé les espoirs d'une cité arabe sinon marxisante, au moins progressiste.

En quelle mesure enfin le marxisme postulant l'influence primordiale de l'économie « en dernière instance » (Engels), pouvait-il (l'arabo-marxisme) prendre suffisamment en compte l'influence indéniable que peut exercer selon Marx-Engels eux-mêmes l'idéologie religieuse ?

Dans les sociétés musulmanes contemporaines deux tendances opposées s'affrontent : l'une postulant la remise en vigueur du littéralisme coranique ; l'autre postulant l'inapplicabilité de ces prescriptions, structures et techniques juridiques car inadéquates à la modernité des nouvelles sociétés islamo-industrielles. Qui pourtant recherchent une identité en des observances rituelles démonstratives envers l'Autre et en un néo-soufisme qui à l'inverse se voudrait apaisant pour cet Autre.

Le freudisme peut s'analyser comme :

- une tentative d'éclaircissement de la psyché occidentale par l'interprétation des mythes de ses deux origines fondamentales : grecque et hébraïque ;
- une méthode thérapeutique des angoisses de la bourgeoisie occidentale à l'apogée de la première révolution industrielle et de l'impérialisme triomphant. Méthode thérapeutique aujourd'hui fragmentée en de multiples types d'analyse et écoles de pensées ;
- une affirmation vulgarisante du rôle principal de la libido comme moteur des pulsions humaines et agencement

## Conclusion

des rapports familiaux ; et son refoulement par transfert vers des pulsions créatrices.

En quelle mesure une telle affirmation peut-elle éclairer l'idéologie d'une religion fondée sur un sain accomplissement (au moins masculin) de l'acte sexuel (pas de monachisme, de cléricature imposant la chasteté) pour une époque qu'Auguste Comte eut encore qualifiée d'âge théologique ?

Dans son éventuelle interprétation de l'islam, le freudisme offre une autre difficulté. Freud bâtit ses théories sur les héros grecs et juifs. Or la mythologie grecque est restée extérieure à l'islam originaire. Est-on ainsi fondé à transposer en des structures mentales et sociales hétérogènes des complexes de relation par postulat inconscients ? Certes, par ses poètes maudits (athées ? Omar Khayyam), l'islam a connu le couple redoutable, Éros et Thanatos – le désir et la mort tueuse du désir – ou le désir aboutissant à la mort. Mais les techniques du désenfouissement de l'inconscient matricés de la psychanalyse ont-elles des prodromes dans l'islam classique ?

L'islam d'autre part ne se situe-t-il pas à l'extérieur d'une tradition occidentale fondamentale, celle de la critique et du rejet de soi-même, celle de l'introspection décapante afin de mieux prendre conscience de soi ? Ce sont l'auto-accusation pénitentielle monacale, la confession auriculaire catholique, l'exercice spirituel jésuite éloigné du *dhirk* soufi. Pour hétérogènes et matérialistes qu'ils soient, l'autocritique marxiste et le divan freudien ont maintenu la tradition occidentale du confessional.

Au contraire, postulant l'inexistence d'un péché originel et l'insertion aisée de l'homme dans la création, la

## *Regards sur l'islam*

transcendance islamique, la décence et la réserve morale musulmanes refoulent ce qui leur semble être exhibitionnisme. Dans la confrérie soufie le *mourid* (le disciple) acquiert de son maître (*murchid*) des techniques d'effusion se voulant apaisantes, plus qu'un délabrynthage psychologique. Et le chi'isme privilégié en cas de nécessité le *kitman*, la réserve mentale, le secret du for intérieur.

Enfin, en accord immédiat avec la nature, l'islam suscite chez le fidèle un sentiment moins de culpabilité que de doute quant à la validité de son observance. Mais il surmonte ce doute en posant comme condition fondamentale du salut l'attestation du Dieu unique.

Que demeure-t-il d'un khaldunisme mécaniste justificateur de la politique - des errements de la politique – depuis les guerres de libération, un marxisme « objectif » souvent châtré de son athéisme et de son matérialisme historique réduit à une méthode révolutionnariste, populiste et anticapitaliste ; un freudisme qui voudrait se glisser entre l'islam fade des mosquées officielles et un islam capiteux proche de l'hédonisme alors que s'affrontent un islam dur s'arc-boutant sur sa mystique de la légalité et un islam doux qui apaiserait un Occident trop tentateur mais qu'il faudrait, par principe narcissique et contre-offensif déstabiliser dans ses certitudes tout en en profitant ?

Dès lors, un khaldunisme passéiste, un marxisme dévalorisé, un freudisme éclaté conservent-ils valeurs autres qu'archéologiques ?

Plutôt qu'à Ibn Khaldun les nouvelles générations préfèrent s'illustrer aux yeux de l'Occident par d'autres massifs intellectuels : Averroës et sa logique, Ibn Arabi et sa mystique, et la redécouverte des mathématiciens,

## Conclusion

astronomes, alchimistes bien connus du Moyen Âge européen qui avaient latinisé leurs noms.

Pourtant en politique comme en affect chaque système a illustré une étape historique des sociétés arabo-musulmanes contemporaines, et on ne saurait préjuger des reprises méthodologiques.

Le retour à Ibn Khaldun lors des indépendances fortifie leur lutte nationale, leur libération, leur dignité dans l'histoire et leur grandeur intellectuelle.

L'appel à Marx après les indépendances argumente leur combat contre l'impérialisme qualifié de néo-colonialisme, mais ne lève pas les hésitations des socialismes arabes et musulmans sur la lutte des classes et sur les mutations diversifiées des stratifications sociales.

L'invocation de Freud reflète le malaise des nouvelles couches moyennes qui ne parviennent qu'imparfaitement à se constituer en société civile : le tissu associatif s'étend mais ne génère pas encore une alternance des personnels et des pouvoirs politiques. Elles sont écartelées entre le désir d'affirmer une islamité identitaire, et celui d'adhérer aux valeurs occidentales. Ce qui donne naissance par des sortes d'*ijtihad*, « sauvage », de « lecture tangentielle » du Coran, à des néo-islams qui pourraient déboucher sur un schisme. Ce qui par féminisme progressiste interposé, entraînerait une guerre des sexes - bloquée par les moralistes conservateurs.

Symbolique inversion sémantique : à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle et au XX<sup>e</sup>, le vocable *salafi* désignait les réformateurs qui s'efforçaient d'élaborer les solutions canoniques adaptées à leur époque (Cheikh Abdu, Tartawi...). Il désigne aujourd'hui ceux qui préconisent une stricte observance coranique, qui affirment une mystique de la légalité, tout en se saisissant de la technologie.

## *Regards sur l'islam*

D'où le double écueil : *salaf* évoque bien le retour à la voie, à l'ordre social et moral des ancêtres. Mais les nouveaux *salafis* ne vont-ils pas tomber dans le piège qui s'était refermé sur les socialismes arabes ou musulmans ne pensant prendre du marxisme qu'une technique de développement économique et de lutte internationale, oubliant qu'une technique n'est pas neutre et n'est efficace qu'irriguée par la philosophie dont elle est issue ? Ne prendre de l'Occident que ses machines en minorant ses valeurs fera-t-il échapper les neuves sociétés islamo-industrielles aux dérives qui selon elles ont frappé les sociétés christiano-industrielles ?

D'où, interposés entre elles, ces prismes dissociateurs d'ensembles anthropologiques se voulant cohérents : Ibn Khaldun, Marx, Freud. Mais qui reconduisent sans fin à travers les époques et les cultures des jeux de miroirs inversants...