

Mohammed Arkoun

Actualité du problème de la personne dans la pensée islamique

«Et quand ton seigneur dit aux Anges: Je vais placer sur la terre un vicaire (*Khalifa*), ils dirent: <Y placeras-tu quelqu'un qui y sèmera la Corruption et versera le sang, alors que, nous, nous chantons Ta Grâce et proclamons Ta Sainteté>

— Je sais ce que vous ne savez pas»

Coran, II, 30

«L'homme est un problème pour l'homme»

AbûHayyân al-Tawhîdî (m. 1023)

«La personne est l'antinomie incarnée de l'individuel et du sacré, de la forme et de la matière, de l'infini et du fini, de la liberté et du destin»

Nicolas Berdiaev: *Cinq méditations sur l'existence*, Paris: Aubier, 1936, p. 180

Remarques introductives

Je poserai d'emblée, à titre d'hypothèses de travail et en vue de nourrir une réflexion moderne sur la personne, les propositions suivantes:

1. La personne émerge, se forme, s'épanouit, s'appauvrit, agit dans la société; sa configuration psychologique, son statut juridique, son style d'action, sa productivité sémantique dépendent des cadres socio-culturels de la connaissance et de l'action, propres à chaque société. En retour, la personne devenue personnalité, peut imprimer sa marque la société ou au groupe où elle émerge.

2. L'exploration et le déchiffrement du champ social-historique global en vue de saisir les prérogatives et les rôles qui définissent la personne, ne doivent être limités ou orientés par aucune des définitions *héritées* de la théologie, du droit, de la philosophie, de la psychologie ... dans une tradition de pensée donnée. Pour échapper aux dérives idéologiques et dépasser la connaissance narrative et descriptive, il faut remonter — ou descendre — jusqu'aux éléments constitutifs de toute production culturelle dans la société: je veux dire le symbole, le signe et le signal. Par exemple, le voile, *symbole* des valeurs prônées par le code de l'honneur dans une

société traditionnelle, devient un *signe* culturel qui distingue les femmes musulmanes dans un espace social où cohabitent plusieurs groupes ethno-culturels; il se dégrade en simple *signal* de reconnaissance d'un groupe, d'une communauté engagés dans la lutte pour préserver une identité menacée de désintégration.

3. Lorsque, dans une société, la référence à la tradition religieuse devient prépondérante, le bricolage sémantique à l'aide du symbole, du signe, du signal, de la métaphore, de la métonymie atteint son comble. Dans ces conditions, il y a dégradation du statut de la personne. C'est précisément cette situation qui tend à se généraliser dans beaucoup de sociétés musulmanes contemporaines: c'est en ce sens que je parle d'une *actualité du problème de la personne* dans ces sociétés.

Pour verser quelques pièces à ce dossier encore mal constitué, je vais tenter de répondre aux trois questions suivantes:

1. Comment le problème de la personne surgit comme une réalité incontournable dans les sociétés musulmanes contemporaines (1950-1987)?
2. De quel équipement intellectuel, de quelles ressources scientifiques et culturelles dispose la pensée islamique actuelle pour apporter au problème posé des réponses neuves, respectant à la fois les enseignements positifs de la tradition et les impératifs irrécusables de la modernité?
3. Comment situer la réponse «islamique» au problème de la personne parmi les conceptions et les attitudes concrètes qu'impose la pensée scientifique moderne? La question ainsi posée nous obligera à appliquer une critique radicale à la position hégémonique de la pensée occidentale qui, par son avance scientifique et technologique, semble devoir engager pour longtemps le destin de la personne humaine.

I. Personne et société

Marcel Mauss a eu le mérite, dès 1938, d'élaborer le concept de personne en le présentant comme «une catégorie de l'esprit humain». On peut lire des prolongements intéressants de ce premier essai dans un livre récemment édité par M. Carrithers, S. Collins, L. Lukes: *The Category of the person. Anthropology, philosophy, history*, New York: Cambridge University Press, 1985.

Dans la ligne philosophique, la notion, le thème ont surtout retenue l'attention de penseurs chrétiens dont le bref essai d'Ivan Gobry: *La Personne*, Paris: P.U.F., 3e ed., 1975, donne une idée précise.

Du côté islamique, le thème de la personne est très présent. Dans une

précédente étude', j'ai montré comment la pression démographique, l'introduction de l'économie industrielle, l'émergence d'un Etat autoritaire, anonyme, séparé de la société civile, voire opposé à elle, la dépendance croissante à l'égard de la technologie moderne, le retard culturel, les ruptures dramatiques avec les réalités écologiques, le terroir (paysan, montagnard ou nomade) se sont conjugués pour changer radicalement les conditions d'émergence et de formation de la personne.

Les révolutions agraires introduites partout avec de grandes ferveurs idéologiques, ont retiré au monde paysan, ou à la civilisation du désert (opération de sédentarisation des nomades menée par les Etats indépendants avec une agressivité d'autant plus destructive que les technocraties des ministères ignoraient tout du monde nomade) les bases écologiques, territoriales, agraires de ce qui a fonctionné depuis des millénaires sous le nom de *Code de l'honneur* (*'ird*). Avant et après l'islam, ce code a toujours fonctionné pour maintenir l'ordre dans chaque groupe: c'est l'intériorisation du système de valeurs culminant dans l'honneur qui permet à chaque individu de se hisser à des rangs de plus en plus éminents (*afdal*, *fadls ayn*, *a yân*) et de jouir de l'autorité propre à la personne: autorité de l'esprit sur les autres esprits, entraînant l'acquiescement libre des consciences aux valeurs incarnées et appliquées par le maître, le chef, le sage (= *sayyid*, *shaykh*, *imâm*, *mahdi*, *wâli*, *mrâbet*, etc. ...)

Le Code de l'honneur des sociétés traditionnelles — aujourd'hui fortement détériorées partout — n'est pas écrit; il est vécu et intériorisé sous forme *d'habitus* qui commandent les conduites individuelles et collectives; il n'est pas transmis par un enseignement théorique, mais reproduit dans toute sa complexité formelle, rituelle, sociale, symbolique dans la vie quotidienne. Nous avons beaucoup de descriptions portant sur les groupes les plus divers et les plus éloignés dans l'espace.²

On ne peut identifier le statut et les fonctions de la personne aujourd'hui comme hier, sans commencer par une sociologie de la Loi islamique: dans une même société comme l'Egypte, l'Arabie, l'Indonésie, la Turquie, etc. ... le droit musulman n'est pas également appliqué dans toutes les régions et dans tous les groupes ou classes qui coexistent dans un même espace social. Le droit bédouin, le droit berbère, le droit kurde... tous liés à des savoirs locaux, ont longtemps résisté à la volonté de l'Etat musulman de réduire à jamais les secteurs de la «rébellion» (*blâd al-siba* au Maroc par exemple).³

Les degrés de pénétration de la langue et de la culture arabes commandent aussi les types de *personne* qui émergent dans chaque milieu socio-culturel. En Kabylie, par exemple, région fort peuplée du Nord Algérien, ni le droit musulman, ni l'arabe, ni la culture arabe n'ont pu s'imposer avant l'indépendance en 1962. L'islam répandu par les marabouts a

dû assimiler et consacrer le code de l'honneur local et un capital symbolique particulièrement résistant aux influences extérieures.

Les Etats nationalistes issus de plus souvent de guerres de libération menées durant les années 1950, combattent farouchement les divisions ethno-culturelles et confessionnelles qui constituent partout des obstacles à l'unité nationale, donc à la stabilisation et à la généralisation du pouvoir central. Il n'y a aucune exception à ce volontarisme politique qui, déjà, dans les années 1920, en Turquie, avec Atatürk, veut en finir avec les divisions, les dispersions, les superstitions, la religion populaire, les mouvements mystiques, bref tout ce qui, dans la société «sauvage», faisait l'efficacité sociale du code de l'honneur, donc la force de la personne formée par ce code.

On notera que cette lutte implacable entre société «sauvage» et société «domestiquée» a déjà commencé avec le Prophète à La Mekke et à Médine; elle a reçu non seulement une expression idéologique exemplaire dans le Coran, mais un fondement «ontologique» qui transcendantalise une opposition d'essence anthropologique. On sait avec quelle véhémence le Coran et toute la pensée islamique ultérieure opposent les «ténèbres de la *Jähiliyya*» à «la Lumière de l'Islam». La *Jähiliyya* est la phase de l'histoire où les hommes n'avaient pas reçu la Révélation, la Connaissance Vraie (*ilm*) enseignée par Dieu pour que chaque croyant ajuste ses actes à la perspective du Salut éternel; l'Islam, c'est l'irruption de ce *ilm* qui guidera tous les fidèles vers les Salut.

En termes d'anthropologie sociale et culturelle, la *Jähiliyya*, c'est la société arabe et son code de l'honneur avant l'Islam; celui-ci réussit à imposer un nouveau capital symbolique, un horizon eschatologique où les valeurs du Code de l'honneur sont conservées, mais sacrnalisées, ontologisées, transcendantalisées par le discours de la Révélation. Le groupe réduit des premiers croyants (*mûminûn*) assument par leur engagement de foi et le combat derrière le Prophète (*Jihad*), la promotion historique de la «personne» musulmane et, donc, d'une société également musulmane. Le modèle de formation de la personne en Islam, sa puissance de transgression de toutes les frontières culturelles, sa récurrence irrépressible dans toutes les conjonctures d'effervescence sociale et idéologique, son expansion actuelle face au défi de la civilisation industrielle, s'expliquent par quatre facteurs déterminants:

1. le caractère performatif et la structure mythique du discours coranique;
2. la force porteuse et suscitatrice du rituel religieux par lequel s'actualisent pour chaque croyant (= personne) et pour la Communauté, les contenus sémantiques et les élans d'espérance eschatologique introduits par le discours coranique, amplifiés par le discours islamique;

3. l'institution et la persistance d'un Etat centralisateur qui a pris en charge la «religion vraie» (l'orthodoxie) et y puise, en échange, sa légitimité;
4. l'instauration, au cours de la phase fondatrice de l'islam (610-632), d'un imaginaire politico-religieux qui ne cessera d'assimiler les représentations «orthodoxes» de l'islam primitif, pour produire, partout, une histoire «islamique» toujours donnée à percevoir comme l'application du Modèle de conduite individuelle et collective inauguré par le Prophète.

On n'insistera jamais assez sur le rôle et la force récurrente de l'imaginaire politico-religieux mis en place par ce que j'ai appelé l'Expérience de Médine. C'est grâce à cet imaginaire que toutes les actions historiques d'envergure ont été produites dans le domaine islamique; ces actions supposent elles-mêmes la production d'un type de personne qui a intériorisé toutes les représentations, les Images symboliques idéales véhiculées par le discours islamique traditionnel.

On peut réécrire toute l'histoire des sociétés qui ont reçu ce modèle d'action en montrant l'interaction constante entre l'imaginaire politico-religieux commun à tous les fidèles et la raison analytique, conceptuelle et logique des intellectuels qui tentent d'introduire une cohérence rationnelle dans un domaine très largement travaillé par les représentations du discours officiel (l'Etat «islamique») ou des discours concurrents mieux adaptés à des codes symboliques locaux. Ainsi, Lila Abû Lughod a bien montré chez les Awlâd `All du désert occidental d'Egypte, la coexistence de deux discours: l'un personnel qui exprime des valeurs intimes et utilisé uniquement dans des cercles restreints (jeunes, proches), l'autre public, exaltant les valeurs communes au groupe. La personne se forme et se manifeste ainsi à deux niveaux séparés dans le mode et le lieu d'expression; mais elle intègre les deux systèmes de valeurs qui définissent et soutiennent le groupe.⁴ Aux deux discours propres aux *Awlâd 'Ali*— comme à d'autres groupes ethno-culturels dans l'espace globalement qualifié de musulman — viennent se superposer deux autres discours plus généraux: le discours islamique commun à toute la tradition issue de l'Expérience de Médine, discours repris et largement diffusé depuis les années 1930 et, davantage encore, depuis les années 1970 par les mouvements islamistes; le discours officiel de l'Etat nationaliste qui diffuse les valeurs séculières de l'économie et des institutions politiques empruntées à l'Occident.

Comment se hiérarchisent, s'articulent ou s'excluent mutuellement ces discours concurrents? L'étude de la personne en tant que foyer de liberté où s'opèrent les sélections, les éliminations, les combinaisons qui constitueront chaque *personnalité* et imposeront éventuellement, au niveau du groupe local, de la nation ou de la Communauté croyante

(*l'Umma*), le personnage, le leader, l'Imam.' Quelle philosophie de la personne sous-tend et impose des personnages comme Bourguiba, Hassan II, Boumédiène, Nasser, Kadhdhafi, Saddâm Hussein, Hafez al-Asad, Ziaou-l-Haq, Khomeini... qui pèsent si lourdement sur l'histoire des sociétés musulmanes d'aujourd'hui?

Une autre catégorie de personnes choisies, cette fois, dans la société civile, permettraient de compléter, de corriger, de consolider les indications de l'enquête sur les leaders. Plus l'Etat autoritaire, force anonyme, refoule ou ignore les horizons d'espérance de la société civile, plus celle-ci suscite dans ses profondeurs, des contre-personnalités, ou contre-leaders dont les protestations, les contestations ou les propositions réfèrent à une autre philosophie de la personne. On a souvent évoqué les figures de militants comme Sayyid Qutb, théoricien des Frères Musulmans exécuté sous Nasser en 1966; le shaykh aveugle `Abd al-Hamîd Kashk, imam de la Mosquée `Ayn al-Layât, au Caire, où il a délivré des sermons qui soulèvent la ferveur populaire au-delà de l'Égypte (diffusion très large de cassettes dans le monde arabophone); `Abd al-Salâm Faraj, auteur de «l'obligation canonique absente» (= le *Jihâd*, théoricien du mouvement al-Jihâd qui a assassiné Sadat en 1981; Hasan al-Turâbî, chef des Frères Musulmans au Soudan, Abû `Ali al-Mawdûdî, chef de file des Musulmans pakistanais, mais dont l'enseignement a franchi toutes les frontières du Monde musulman; `Ali Shari`ati qui contribua à dynamiser le mouvement de la Révolution iranienne; Shukhri Mustafa, animateur de *Takfir Wal-Hijra*, Rached Ghannouchi, un des dirigeants du *Mouvement de la Tendance islamique* en Tunisie ... On peut étendre indéfiniment la liste de ces mouvements de contestation et d'action violente dont les noms évoquent souvent un programme ambitieux de retour au «véritable islam» (comme le *Jihâd* islamique; le Parti d'Allah, la Justice islamique, la Jeunesse de Muhammad, etc.).

Bien que ces mouvements ne reçoivent pas toujours un soutien populaire très large, leur discours exprime adéquatement les attentes déçues, les sentiments de frustration et d'oppression, l'angoisse, le besoin d'espérer des jeunes générations nées après 1950. Ces jeunes sont nés et ont grandi dans le climat des guerres de libération, dans la phase euphorique de la Nation renaissante; ils ont connu ensuite les immenses déceptions de la défaite de 1967, du recul de la grande Nation arabe exaltée par Nasser, de la destruction des libertés, de la négation des droits de l'homme, des appétits impérialistes, du développement désordonné, inefficace et souvent destructeur des valeurs traditionnelles, du chômage, des concentrations urbaines, du partage inégal des ressources, du gaspillage, de la corruption... Les progrès réalisés dans la santé publique, l'instruction (mais pas l'éducation) gratuite, la sécurité, les transports, le confort do-

mestique ne peuvent compenser les ravages causés à la personne par la destruction des structures écologiques, sociologiques, agraires (systèmes de la parenté, règles de contrôle de la circulation des biens, stratégies matrimoniales) sur lesquelles reposaient toutes les valeurs ancestrales, confirmées et sacralisées par l'islam.

Entre les leaders au pouvoir — avec les technocrates qui les entourent— et les contre-leaders qui aspirent au pouvoir, il y a le monde des intellectuels plus ou moins touchés parla modernité et le monde des *`ulamâ* qui tentent de sauvegarder leur monopole en tant que gestionnaires des valeurs religieuses. *`Ulamâ* et intellectuels se laissent le plus souvent attirer dans la mouvance de l'Etat; ils sont, en effet, employés par l'Etat, payés par lui; astreints donc à l'obligation de réserve, sinon à l'engagement explicite au service d'une idéologie de la légitimation. La fonction critique — censure théologique et morale — des *`ulamâ* traditionnels est alors abolie complètement; les intellectuels, séduits par l'indépendance de leurs homologues occidentaux, préfèrent soit l'exil, soit l'autocensure, soit la recherche d'une reconnaissance officielle. Pourtant, c'est par «la dette du sens»⁶ que la personne devient conscience qui s'oblige à entrer en communication avec d'autres consciences, référant ensemble à l'autorité de vérités contraignantes. Il reste difficile de rencontrer ce type d'intellectuel, d'artiste ou de leader affirmant, protégeant, désignant la vocation de la personne à demeurer le point et la visée ultimes de toute philosophie.

L'éthos distinctif de la conscience islamique est sa relation à l'Absolu de Dieu vécu dans la répétition rituelle qu'imposent les obligations canoniques, dans la méditation de la Parole de Dieu, la contemplation de l'oeuvre de Dieu dans l'Univers et dans les créatures, l'obéissance joyeuse à la Loi, la réduction de la raison au rôle de serf arbitraire, le refus radical de tout polythéisme qui relativiserait Dieu et ferait cesser la quête de l'Absolu. Que reste-t-il de cet *ethos* (= intention morale et spirituelle) — dans les consciences vouées aux compétitions implacables pour la conquête des pouvoirs (politique, économique, culturel), ou dans les conduites des classes moyennes avides d'ascension sociale, ou dans l'imaginaire des militants pour l'instauration d'un régime islamique «authentique»? Existe-t-il une instance de l'autorité où la personne peut se ressourcer et tester la validité, la portée des valeurs qui la constituent et l'imposent comme telle dans la société?

Pour répondre à cette question, nous allons d'abord en poser une , autre: la pensée islamique dispose-t-elle aujourd'hui des moyens intellectuels et culturels, des libertés et des cadres sociaux indispensables pour promouvoir une philosophie *moderne* de la personne?

II. Horizons et outils de la pensée islamique

On a longtemps parlé du sous-développement économique et social des sociétés du Tiers-Monde, sans accorder la même attention au retard culturel dramatiquement accentué par l'imposition de modèles occidentaux pour tout ce qui relève de la modernité matérielle. Toutes les sociétés musulmanes souffrent, aujourd'hui, des conséquences de cette disparité entre la demande effrénée que nourrit la civilisation de consommation et le refus ou même la répression de la modernité intellectuelle et culturelle.

L'emploi même de l'expression «pensée islamique» est devenu problématique, tant le discours islamique commun, d'essence idéologique et apologétique, impose ses schèmes, ses postulats, ses références, son désordre sémantique jusque parmi les *ulamâ* et les intellectuels qui sont censés reprendre, défendre, protéger, élargir, renouveler la fonction critique et la réflexion créatrice si richement illustrées par les penseurs classiques.

De concession en concession, de la soumission tactique à l'intériorisation des «valeurs» véhiculées par l'imaginaire commun, les intellectuels touchés par la modernité critique, sont amenés à confondre, à leur tour, les nécessités de la construction nationale — ce qui implique un engagement idéologique —, et la primauté de l'effort proprement intellectuel, culturel et spirituel pour promouvoir, protéger, exercer le *droit de l'esprit à la vérité*. Dans cette distinction fondamentale, résident, en effet, les chances d'affirmation et de déploiement de la personne.

Que devient le statut réel de la personne lorsque le droit de penser, de s'exprimer, de publier, de vendre et d'acheter des écrits de toutes sortes, est strictement contrôlé par le ministère de l'information ou de «l'orientation nationale»? L'expression *adroit de l'esprit à la vérité* peut paraître pompeuse ou dérisoire à un Occidental habitué à jouir de toutes les libertés dans le domaine intellectuel et culturel. Pour un musulman, la lutte pour le *droit de l'esprit à la vérité* s'est toujours livrée à l'intérieur de la clôture dogmatique. Je rappelle, à cet égard, le combat des philosophes pour alléger l'emprise des théologiens juristes sur l'exercice de la raison; et l'on sait comment l'orthodoxie a fini par éliminer les «sciences rationnelles» qualifiées d'intruses (*dakhila*).

La personne formée à l'intérieur de cette clôture dogmatique ne peut penser le problème de l'idéologie; elle recevra, au contraire, comme totalement vrai un texte comme *Al-Farida-al-ghâ'iba* que nous allons interroger. Retenons auparavant un principe de lecture:

On dira qu'il y a dérive idéologique dans le cadre de la pensée islamique, chaque fois qu'un auteur — lui-même écho plus ou moins fidèle d'une école, d'une communauté, d'une tradition — érige en *système cognitif clos* un discours coranique initialement *ouvert*.

En revendiquant l'existence d'un discours coranique cognitivement *ouvert*, je ne rentre pas, à mon tour, dans la clôture dogmatique dont je viens de signaler les dangers; j'envisage le Coran comme un espace linguistique où plusieurs types de discours (prophétique, législatif, narratif, sapiential...) fonctionnent simultanément en s'entrecroisant; l'analyse purement linguistique et sémiotique" permet de dégager l'existence d'une structure mythique centrale utilisant le symbole et la métaphore pour conférer à tous les énoncés coraniques des virtualités de signification sans cesse actualisées dans des situations existentielles récurrentes.

L'opposition entre le clos et l'ouvert que j'introduis ici n'est donc pas spéculative ou fidéiste; elle peut être vérifiée linguistiquement et historiquement en dévoilant l'interaction constante entre *langue — histoire — pensée*, trois instances de production du sens.

Voyons ce que peut nous enseigner *Al-Farîda-l-ghâ'iba* au sujet du fonctionnement de la pensée islamique et de la personne qui y puise ses principes de pensée et de vie.

II.-1. Présentation d' *Al Farîda-l-ghâ'iba*

J'ai choisi ce texte pour plusieurs raisons. En premier lieu, il pose avec force le problème de la personne du point de vue de l'islam militant actuel. Il est, en effet, l'œuvre de Muhammad `Abd al-Salâm Faraj exécuté avec les assassins du Président Sadat le 15 Avril 1982. «L'obligation canonique absente» et que l'auteur veut imposer comme la condition première du rétablissement d'un gouvernement *islamique* en Egypte et ailleurs, c'est le *Jihâd*, le combat armé contre les infidèles pour assurer l'application intégrale, permanente, sans concession de la Loi révélée — L'argument central est donc la justification de l'assassinat de toute personne qui, comme le Président Sadat, impose un régime contraire à la Loi révélée.

En second lieu, ce texte est, à juste titre, présenté et largement commenté par les islamisants occidentaux pour faire connaître la vision du monde du radicalisme islamique. Outre les brefs commentaires de G. Kepel dans *Le Prophète et Pharaon*, Paris, 1984, (p. 205-212), Johannes J. G. Jansen vient de donner une traduction anglaise et une longue présentation du texte. Il faut bien préciser que l'impression exercée sur le lecteur occidental est à l'opposé de la ferveur sacrée soulevée chez le lecteur/auditeur musulman: dans le premier cas, on est inquiet, voire angoissé devant la «logique» de la foi qui fait fi de la personne humaine telle

que l'Etat de droit, en Occident, la conçoit et l'impose au respect de tous; dans le second cas, la foi est blessée devant les «tyrans» qui substituent leurs lois arbitraires au Jugement de Dieu. Les islamisants occidentaux constatent cette différence de réception; ils creusent un fossé entre la vision occidentale de la personne humaine et la vision terrifiante de «*l'Islam radical*»⁸, renforçant ainsi la conviction que l'Occident doit être éventuellement prêt à contenir la violence de l'islam militant.

Faire un acte de pensée radicale pour dépasser cette dichotomie est la troisième raison qui m'a incité à lire, à mon tour, le Manifeste des assassins de Sadat.

On ne reviendra pas sur les sources du texte, les conditions politiques et sociales de son émergence, l'efficacité psychologique de ses contestations, ses promesses, ses affirmations: tout cela est clairement défini par Jansen. Il reste à évaluer le statut du texte du point de vue du système cognitif qui en fonde la «cohérence» et la «logique»,

1. avec les règles et les principes de la critique pratiquée par la pensée islamique classique;
2. avec les règles et les principes de la critique épistémologique moderne.

La seule lecture des titres de paragraphe dans la traduction de Jansen, permet de repérer une «argumentation» simple et suffisante pour mobiliser tous «les Musulmans qui désespèrent», c'est-à-dire tous les laissés pour compte de la lutte nationaliste, de l'Etat-patron, du développement économique alimenté et soutenu par l'Occident, du déracinement socio-culturel, de la paupérisation, de la marginalisation... Ces millions d'hommes et de femmes qui sont citoyens en puissance, à qui la religion ouvre la possibilité de devenir des personnes à l'image de Dieu, se retrouvent, en fait, privés de droits élémentaires (droit au travail, au logement, à l'information, à l'éducation, à la participation politique) et du cadre adéquat d'expression religieuse. Situation intolérable qui rend caduque la promesse divine, annihile l'œuvre du Prophète et impose, par conséquent, le recours au combat pour Dieu, entendons, pour demeurer dans l'Alliance (*mîthâq*) établie entre Dieu et ses créatures. Ainsi, l'évolution politique est lue à l'aide du paradigme socio-religieux de Médine et appelle une solution identique à celle que le Prophète a utilisée contre les infidèles, qu'Ibn Taymiyya a réactualisée, en Syrie, contre les Mongoles.>

II.-2. Le système cognitif du discours islamique commun

J'ai déjà esquissé une définition de ce système dans mon étude l'Islam dans l'histoire, in *Maghreb Machreq* no. 102. Il suffira d'ajouter ici quelques précisions à partir du *Manifeste* appelant au *Jihâd*.

On retiendra d'abord la place de la citation: le Coran, le Hadith, les enseignements d'auteurs comme Ibn Taymiyya (m. 1328), surnommé «le Maître de l'Islam», Ibn Kathîr (m. 1373), autre autorité hanbalite, occupent la majeure partie du Manifeste. Les Musulmans, assez familiers de ces textes classiques pour les consulter directement, tentent de minimiser l'importance du Manifeste en utilisant le préjugé moderne contre la citation. En fait, la force persuasive et mobilisatrice du discours islamique est d'autant plus efficace que des textes sacrés ou sacralisés par le consensus des fidèles (comme pour Ibn Taymiyya) sont réactualisés, réappropriés à des situations sociales et politiques vécues par le plus grand nombre. A l'intérieur de la pensée islamique, la citation peut être discutée quant à sa pertinence sémantique, sa relation au contexte, la légitimité théologique de l'appel au Coran et *au Hadith*; il y a aussi la diversité des écoles et des méthodes herméneutiques qui, à l'époque classique, entraînaient des usages différents de la citation. On notera, à cet égard, que le consensus politique réalisé entre les mouvements islamistes depuis les années 1970, tend à faire oublier les enjeux théologiques et les débats historiographiques tenus pour décisifs chez les penseurs classiques. Il y a donc un déplacement épistémique à l'intérieur du système cognitif propre à la pensée islamique: le principe du retour aux textes fondateurs est maintenu, voire rigidifié; mais la manipulation sémantique et discursive des textes est entièrement subordonnée à une finalité idéologique, excluant toutes les procédures «scientifiques» (syntaxe, sémantique, rhétorique, histoire, théologie, voire philosophie) que devait maîtriser tout docteur de la Loi (*Imâm mujtahid*).

Dans cette perspective, la notion d'auteur d'un texte perd toute signification, toute pertinence. Muhammad `Abd el Salâm Faraj n'est que l'écho d'une voix collective, d'un imaginaire social en attente de toutes les connotations, toutes les résonances politico-religieuses, tous les soulèvements d'espérance qu'introduisent les textes rassemblés dans le Manifeste. Des milliers de sermons dans les mosquées, des harangues publiques, des articles, des conférences, des ouvrages, véhiculent, répandent très largement les mêmes charges émotionnelles avec les mêmes citations, le même vocabulaire opérant avec d'autant plus d'efficacité qu'ils sont réutilisés de façon rituelle. Tel un fleuve abondant, collectant sur

son passage les éléments les plus divers, la riche tradition islamique de protestation au nom de l'Absolu révélé par Dieu, est convoquée pour jouer le même rôle révolutionnaire que lors de sa manifestation première à La Mekke et à Médine. Le *Jihâd* a été, en effet, la réponse militaire du prophète aux menaces d'élimination que les «polythéistes», les «infidèles» (dénominations polémiques érigées dans le Coran en Catégories religieuses marquées pour l'éternité) ont fait peser sur les «croyants», les «fidèles» (= en fait, le groupe minoritaire de musulmans en voie d'émergence en tant que nouvelle force sociale, politique et culturelle). Le Coran s'en prenait aux bédouins incrédules (non solidaires de la nouvelle cause) qui refusaient de prendre part au *Jihâd* avec la même véhémence, la même indignation «spirituelle» que la voix collective s'exprimant dans le Manifeste.

Ainsi, l'Expérience de Médine a introduit un paradigme de l'action historique à l'aide d'un discours qui, mêlant l'élan spirituel à la nécessité d'une lutte politique, fonctionne comme un *récit de fondation*¹⁾ pour la Communauté croyante.

On peut dégager les traits suivants du système cognitif sous-jacent à tout le Manifeste et à tout le Texte collectif dont il n'est qu'un fragment:

1. Tout se déroule à l'intérieur de la clôture dogmatique délimitée par le corpus coranique et les expansions sémantiques et juridico-théologiques telles que la tradition «orthodoxe» les a sélectionnées, consacrées et transmises.
2. L'attention est fixée sur le Commandement divin et l'obligation pour chaque fidèle d'y obéir.
3. La priorité et la primauté de la norme qui fixe la conduite pratique dans la société des croyants entraînent jusqu'à l'abolition de 114 versets représentant, pourtant, un enseignement de Dieu étalé sur plusieurs années d'apostolat. Autrement dit, le juridique l'emporte sur le théologique.
4. La question cruciale de l'abrogation est définitivement réglée par des «autorités» consacrées par la tradition (en fait, il y a discussion sur le principe et sur les modalités parmi les docteurs classiques).
5. Les polythéistes, les infidèles, les fidèles ne sont plus considérés comme des groupes sociaux en compétition, mais comme des statuts théologico-juridiques recevant les mêmes qualifications légales (*hukm*) dans les contextes historiques les plus différents.
6. Les contingences historiques et sociologiques initiales qui ont motivé les Commandements des versets 9, 5 et 2, 216 sont sublimées, transcendentalisées, grâce au cadre général de la signification instauré par le phénomène de la Révélation.
7. Les autorités consacrées par la tradition participent de plainpied et

authentiquement au phénomène de la Révélation: leur information est indiscutable, leurs interprétations sont infaillibles; ils constituent autant de repères dogmatiques qui garantissent le fonctionnement «logique», «cohérent» du discours islamique commun.

Les sept traits qu'on vient de dégager sont autant de postulats qui constituent l'armature épistémique de tout le discours islamique tel qu'il fonctionne depuis que le Coran a été constitué en *Corpus officiel clos* (*Mushaf*) d'énoncés révélés et lu comme tel par des docteurs autorisés. Les expansions, voire les explosions sémantiques des énoncés révélés sont illimitées et récurrentes, comme le prouve le Manifeste; mais les stratégies de lecture orthodoxe ont engendré des clôtures dogmatiques plus ou moins étroites selon les demandes cognitives (philosophes, théologiens, mystiques) et/ou idéologiques (juristes, militants) adressées au Coran dans son ensemble.

C'est à l'intérieur de la clôture dogmatique présentée comme l'espace unique, irremplaçable de la «Vérité» orthodoxe, que se forme et s'affirme la personne «musulmane». On a là, en même temps, tout l'espace du *pensable* musulman qui désigne implicitement l'espace de l'*impensable* auquel la personne ne peut accéder qu'en transgressant les frontières de la clôture dogmatique.

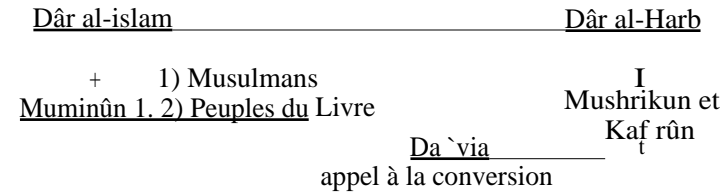
Les longues citations de textes d'Ibn Taymiyya dans le Manifeste confirment tous les traits caractéristiques du système cognitif islamique. On se sert d'une autorité du XIVE siècle à la fois pour remonter à l'Expérience de Médine et pour attester la validité transhistorique de la protestation islamique — toujours adéquate au XXe siècle—contre les désordres de la cité inique dirigée par des «infidèles»: Sadat, le Shah, Tamerlan sont autant d'incarnations de Pharaon, du chef oppresseur qui substitue des lois profanes à la politique légale (*Siyâsa shar'îyya*) enseignée par le Coran, appliquée par le Prophète, explicitée et régulièrement rappelée par les docteurs-réformateurs.

L'enjeu théorique, c'est la définition exacte du statut de la personne dans les sociétés du Livre; l'accès à ce statut dépend, en effet, du principe de légitimation de l'autorité prôné dans ces sociétés. La légitimation est acquise uniquement par l'appel aux pieux Ancêtres (*al-Salaf al-sâlih*) contemporains de l'Age Inaugurateur de l'Histoire de la Communauté promise au Salut (*Al-Firga al-Nâjiya*). Cette conception entraîne une hiérarchie des personnes qui sont d'autant plus éminentes (*aidai*) qu'elles se rapprochent de l'idéal de piété demandé par le Coran et de la famille du Prophète (*Ashrâf*).

Ce principe général de classification des personnes (et des individus) se complique par les définitions légales des statuts de l'homme, de la femme, de l'enfant, de l'esclave (jusqu'à l'abolition de l'esclavage). Le

Manifeste pour le rétablissement du *Jihâd* dans la phase historique actuelle vise à arrêter l'évolution moderne qui tend à confondre l'individu et la personne en imposant la notion laïque de citoyen avec des droits égaux à exercer des fonctions, des rôles ouverts à tous dans la société. On sait combien le statut de la femme fait l'objet de controverses aigues dans les sociétés musulmanes où s'entrechoquent de plus en plus le modèle traditionnel (rétablissement de la Loi révélée) et la Déclaration moderne des droits de l'homme. Spirituellement, théologiquement, la femme est l'égale de l'homme; mais la capacité juridique de l'homme est supérieure.

Dans la perspective du Manifeste—qui, faut-il le rappeler est aussi celle de l'Europe des Croisades et des guerres de religion (ce que j'appelle les sociétés du Livre) — le combat est dirigé contre les infidèles qui sont des non-personnes et peuplent le territoire de guerre (*dâr al-harb*). On a donc la vision hiérarchique suivante:



Hommes

Femmes

enfants

esclaves

N. B. Plus la flèche descend, plus il y a infériorité de statut. Les Peuples du Livre sont des Croyants; ils reproduisent la même hiérarchie homme/femme/enfant/esclave; mais ils relèvent de juridictions qui leur sont propres.

Devant cette vision qui «légitime» les tragédies d'hier et d'aujourd'hui, il faut se demander comment sortir de la clôture dogmatique? L'Occident a tracé la voie du sécularisme qui a atténué les tensions entre pouvoir religieux et pouvoir politique.

«A l'origine, elle (=la religion) s'étend à tout: tout ce qui est social est religieux; les deux mots sont synonymes. Puis, peu à peu, les fonctions politiques, économiques, scientifiques s'affranchissent de la fonction religieuse, se constituent à part et prennent un caractère temporel de plus en plus accusé. Dieu, si l'on peut s'exprimer ainsi, qui était d'abord pré-

sent à toutes les relations humaines, s'en retire progressivement; il abandonne le monde aux hommes et à leurs disputes. Du moins, s'il continue à les dominer, c'est de haut et de loin.»"

Comment la pensée scientifique actuelle tente de dépasser cette théorie réductrice de la religion?

III. Pensée islamique et pensée scientifique

Il va de soi que la pensée islamique telle qu'elle s'exerce dans le discours islamique commun rejette sans examen le principe même d'une telle confrontation: stratégie de refus bien connue dans tout système cognitif dogmatique. De ce refus, cependant, on retiendra une exigence légitime: il faut se garder de répéter l'erreur de l'aristotélisme qui a érigé en catégories universelles celles que le Premier Maître avait découpées dans la langue grecque.

Au surplus, l'enjeu de la confrontation est, aujourd'hui comme hier, le fondement ultime des valeurs qui instituent la personne et déterminent sa pensée et son action. Les religions traditionnelles ont désigné ce fondement et réussi à l'enraciner dans la conviction de tous; la pensée scientifique a cerné les expressions et les porteurs témoignant de l'existence mentale de ce fondement: «geste, parole, texte, édifice, institution, assemblée, cérémonie, croyance, lien, temps, personne, groupe»¹²; mais elle échoue encore à objectiver la nature du religieux.

Ainsi, je discerne deux lignes de recherche complémentaires pour dépasser les théories réductrices, les refus dogmatiques et les spéculations spiritualistes sur les «valeurs» et les principes de légitimation:

- l'anthropologie religieuse doit intégrer les trois religions révélées dans sa recherche, en mettant fin à l'exclusion de l'exemple islamique;
- la pensée islamique doit sortir de sa clôture dogmatique pour bénéficier des outils et des interrogations des sciences sociales *enrichies* par la problématique des sociétés du Livre.

Il y a un blocage de la recherche sur l'islam en tant que religion puisque les musulmans subissent de plus en plus les contraintes politiques culturelles, psychologiques qui se renforcent dans leurs sociétés, tandis que les islamisants fascinés par l'efficacité politique des «fondamentalistes» font prévaloir les descriptions politologiques dans la perspective de la courte durée sur l'indispensable reprise critique de l'armature épistémique du système cognitif islamique considéré dans la longue durée.

Tenant compte de cette carence, j'ai tenté de montrer (in *The notion of Révélation*) que le phénomène de la Révélation n'est plus un problème

réservé aux théologiens: il est un lieu d'intervention stratégique pour l'historien (= Histoire du texte coranique et de la littérature exégétique), pour le linguiste-sémioticien (théorie du discours religieux et critique du discours théologique), pour le sociologue (sociologie de la croyance, de l'espérance, du discours religieux, de la pratique religieuse liée au Coran et/ou aux traditions archaïques locales), pour le psychologue (intériorisation des «valeurs», du capital symbolique religieux et rôle de la «Révélation» dans l'intégration psycho-socio-culturelle de la personne), pour le juriste (origines et fondements de la Loi dite religieuse), pour l'anthropologue (la Révélation comme discours légitimant toutes les dominations: politiques, économiques, psychologiques, symboliques: domination de l'homme sur la femme, de l'adulte sur l'enfant et l'adolescent, du patron sur l'ouvrier, du chef sur le sujet-citoyen, du saint sur le fidèle, du Maître spirituel sur l'aspirant-disciple, du clerc [*âlim*] sur le laïc-profane..).

Toutes ces hiérarchies fonctionnent encore et maintiennent la validité du système cognitif fondé sur le primat de la Révélation. De proche en proche, on peut reconstruire tous les mécanismes socio-culturels sur lesquels reposent l'ordre social et la «légitimité» de l'ordre politique qui, à leur tour, conditionnent étroitement le statut et l'évolution de la personne.

Le patrimoine culturel, intellectuel et spirituel accumulé dans la tradition islamique nourrit toujours l'aspiration à l'idéal de la personne — l'homme parfait, *al-insân al-Kâmil* — telle que Dieu en a fixé les traits et les voies de réalisation, telle que les saints, les mystiques, les penseurs en ont dessiné l'itinéraire à la fois dans leur vie personnelle et dans la relation qu'ils ont laissées sur leur expérience. Une puissante nostalgie de l'être, inséparable du «Dur Désir De Durer» qui tenaille chaque esprit mis en contact avec la promesse d'éternité, soulève le musulman au même titre que les croyants juifs et chrétiens nourris par les promesses des Ecritures Saintes. C'est cette donnée irréductible en l'homme issu des sociétés du Livre qui cherche à s'exprimer, à se réincarner dans les multiples formes et types d'existence proposés par la modernité. C'est un fait que la pensée scientifique tend à réduire cette donnée constitutive de la personne plutôt qu'à l'intégrer dans son effort pour grandir l'homme autrement que dans et par l'imaginaire rationalisé trop souvent substitué à l'imaginaire mythique.

Notes

- 1 M. Arkoun, «Emergences et problèmes dans le monde musulman contemporain (1960-1985)», dans *Islamochristiana*, 1986, no. 12, p. 135-161.
- 2 Je citerai les travaux de Pierre Bourdieu pour la Kabylie (*Le sens pratique*, Paris, éd. Minuit, 1980), l'ouvrage récent de Lila Abu-Lughod: *Veiled Sentiments. Honor and poetry in a Bedouin Society*, Berkeley: University of California Press, 1986; Germaine Tillion: *Le Harem et les Cousins*, Paris: Seuil, 1966.
- 3 Problématique anthropologique bien exposée par Cl. Geertz dans *Savoir local, savoir global*, Paris: P. U. F., 1986, trad. fee de *Local Knowledge. Further essays in interpretive Anthropology*, New York, 1983.
- 4 L. Abû Lughod: *Veiled Sentiments*, op. cit., p. 233.
- 5 Cf., M. Arkoun, «Révélation, Vérité et Histoire dans l'oeuvre de Ghazâlî», dans *Essais sur la pensée islamique*, 3e éd., Paris, 1984, «Imaginaire social et leaders dans le monde musulman contemporain», dans *Arabica*, 1988/2. Pour une problématique anthropologique plus élaborée, cf., M. Godelier, *La production des grands hommes*, Paris: Fayard, 1982, et Cl. Geertz, op. cit.
- 6 Concept essentiel pour toute notre investigation sur la personne; je l'utilise dans la perspective défraie par M. Gauchet dans *Le désenchantement du monde*, Paris: Gallimard, 1982.
- 7 Cf. mes *Lectures du Coran*, 2e éd., Paris, 1988.
- 8 Titre d'un ouvrage d'E. Sivan: *Radical Islam. Medieval theology and modern politics*, New Haven: Yale University Press, 1985.
- 9 Cf. mon étude sur le verset de l'épée: Les sciences de l'homme et de la société appliquées à l'étude de l'islam, dans *Les Sciences Sociales en Algérie*, Alger: O. P. U., 1986.
- 10 On en trouve plusieurs exemples dans les épopées anciennes, dans la Bible, dans le Coran. Cf. L. Gasmî: Les réseaux connotatifs dans le texte coranique (Le Récit de Joseph: XII, 4-102), dans *Arabica*, 1986, op. 1-48.
- 11 *De la division du travail social*, 4e éd., Paris: Alcan, 1922, p. 143-144.
- 12 Emile Poulat, «Epistémologie», dans Marc Guillaume (éd.), *L'Etat des sciences sociales en France*, Paris: La Découverte, 1986, p. 400.

