

Islam, christianisme et modernité

Édouard Jourdain

AVEC LA MONTÉE DE L'ISLAMISME ET DU TERRORISME QUI S'EN réclame, nous sommes en présence d'un phénomène qui a pu être qualifié de « nouveau totalitarisme » et qui n'est pas sans faire écho à la crise du libéralisme des années trente. D'une façon plus générale, il entretient un rapport dialectique ambigu avec la modernité qui n'en sort pas indemne. L'absence de projet collectif et d'utopie, la « dissolution des repères de la certitude »¹ et le nihilisme seraient autant de facteurs rendant compte d'un vide dans lequel l'islamisme s'est engouffré. Autrement dit, il s'agit d'interroger l'émergence et le contenu de cette idéologie afin de saisir les raisons de son expansion. Plus encore, il est nécessaire de comprendre le rapport de l'Islam à une modernité qui est associée à un Occident marqué par le christianisme. Comme le pensait Georges Duby, « une société ne s'explique pas seulement par ses fondements économiques, mais aussi par la représentation qu'elle se fait d'elle-même. [...] car ce n'est pas en fonction de leur condition véritable, mais de l'image qu'ils s'en font et qui n'en livre jamais le reflet fidèle, que les hommes règlent leurs conduites »². C'est donc en adoptant une perspective à la fois généalogique et comparatiste que nous serons capables d'y voir un peu plus clair dans les liens complexes entre islamisme, islam, christianisme et modernité.

1. O. Roy, « Le djihadisme est une révolte générationnelle et nihiliste », *Le Monde*, 25 novembre 2015.

2. Cité par Jacques Dalarun dans son introduction à Georges Duby, *Féodalité*, Paris, Gallimard Quarto, 1996, p. XXI.

L'ISLAMISME

L'islamisme fondamentaliste naît dans le contexte intellectuel de la *Nahda*, c'est-à-dire le « Redressement » ou la « Renaissance » qui a lieu au XIX^e siècle en réaction à la tradition jugée sclérosée. Pour ces courants néo-réformistes, avec par exemple la revue *al-Manâr* publiée au Caire à partir de 1898, la démocratie libérale est désirable dans la mesure où l'on peut l'identifier au concept de *shûra* islamique (signifiant « consultation » ou « délibération », ce principe est à la base du contrat politique qui lie les gouvernants aux gouvernés, toutes les formes de pouvoir étant possibles dans l'Islam). Nous retrouvons cependant, y compris dans ces courants « libéraux » l'idée que la modernité occidentale est ambivalente, ce qui requiert deux impératifs :

« 1/ Il faut que la terre musulmane puisse rattraper l'Europe sur le plan des sciences modernes, de l'industrie et de l'innovation technique. 2 / En contrepartie, il faut déclarer une guerre sans merci à tout ce qui a accompagné l'entrée des Européens en terre musulmane comme décadence morale et mauvaises mœurs³. »

Pour les fondamentalistes, ce mouvement a le défaut de vouloir trop s'occidentaliser, ce qui entraînerait en substance la perte de ce qui fait l'Islam, comme les chrétiens ont perdu ce qui faisait le propre de leur religion avec le phénomène de la sécularisation. Le wahhabisme est considéré comme le premier grand courant dit « fondamentaliste ». Il apparaît en Arabie au XVIII^e siècle avec son fondateur Muhammad Ibn 'Abd al-Wahhâb (qui se lie avec la famille Saoud), et resurgit au début du XX^e siècle alors que l'Empire ottoman est vaincu et le califat aboli. Il faut bien avoir en tête que l'abolition du califat en 1924 a été vécu par les musulmans sunnites comme un véritable cataclysme, mettant ainsi fin à l'unité symbolique des croyants qui avait été initiée par la *Saqîfa* des Banî Sâ'ida, c'est-à-dire la délibération qui a donné lieu à l'acte fondateur du premier calife élu en 632 : Abû Bakr (depuis, le terme de *Saqîfa* désigne les délibérations qui donnent naissance à tout califat).

Avec ce mouvement renaît un espoir : celui que le politique redevienne théologique, que la doctrine s'allie avec le militaire, comme au temps des dynasties des Almoravides et des Almohades entre les XI^e et XIII^e siècles, qui prônaient déjà un retour au Coran

3. *Al-Mânâr*, 22 mars 1898, p. 1.

contre le juridisme des Malékites⁴. C'est dans cette même perspective que nous pouvons apprécier la devise des Frères musulmans (fondés en 1928 en Égypte) : « Le Coran est notre Constitution ». Sayyid Qutb (1906-1966) est un membre éminent des Frères musulmans. Son œuvre *À l'ombre du Coran*, constituée de six volumes, va devenir culte pour les islamistes du monde entier. Selon lui le monde contemporain est dominé par la *jâhiliyya*, c'est-à-dire un « état d'ignorance », terme qui était utilisé originellement pour désigner l'état social précédant la naissance de l'islam. Cet état d'ignorance, de par ses lois, ses institutions et ses mœurs impies, est caractérisé par l'asservissement de l'homme par l'homme. C'est uniquement en obéissant strictement aux lois d'Allah que l'homme pourra réellement s'émanciper. La situation historique ainsi que l'évolution de la société importent peu : ce ne sont pas les hommes qui ont créé l'islam mais Dieu qui a créé les musulmans, par conséquent la seule chose qui vaille est de reconnaître les principes islamiques qui sont d'une nature intemporelle car incréés. Selon lui, la *shûrâ*, autrement dit la délibération qui relève d'une pratique démocratique, est d'inspiration divine et a pour mission d'imprégner l'ensemble de la société des normes islamiques. C'est uniquement par cette pratique inspirée que l'asservissement de l'homme par l'homme et l'injustice peuvent disparaître, car seule la Loi que Dieu impose aux hommes peut leur permettre de vivre librement :

« L'injustice commise à l'égard des individus et des peuples par la domination du capital et du colonialisme n'est qu'un effet parmi d'autres de cette agression à l'égard de la souveraineté divine et de la négation de la dignité conférée par Dieu à l'homme. [...] Dans tout système autre qu'islamique, les êtres humains sont esclaves les uns des autres – sous une forme ou une autre. Seule la méthode islamique permet aux hommes de se libérer de l'esclavage qu'ils subissent les uns de la part des autres⁵. »

Plus que la forme politique, c'est bien le contenu de la pratique dans son adéquation avec la loi de Dieu qui importe, et c'est paradoxalement la soumission totale à celle-ci qui peut permettre la libération de l'homme. Nous retrouvons ici dans cette rhétorique islamiste une dimension qui se veut proprement révolutionnaire, avec des accents fortement anticapitalistes (beaucoup d'islamistes

4. Dans *L'Islam et les fondements du pouvoir* (1925), Paris, La Découverte, 1994, 'Alî Abd al-Aâziq considère que le prophétisme de Mahomet n'a pas de dimension politique, aussi les califats ne relevaient-ils pas d'une dimension religieuse mais d'une contingence historique : selon lui l'invocation du Califat n'a servi qu'à légitimer le despotisme.

5. Sayyib Qutb, *Ma'âlim fi al-tarîq*, Dâr al-shurûq, Le Caire, 1979, p. 8.

reprentent d'ailleurs Marx⁶). Cette dimension révolutionnaire se veut aussi internationaliste, épousant l'universalisme de l'islam. À l'origine, le jihad mineur qui consiste en un combat sacré, sanctionné par Dieu, doit être proclamé par un souverain légitime, sur un temps et un territoire donné⁷. Or, le père du jihad moderne, Abdallah Azzam (1941-1989), considère que le jihad est une obligation individuelle pour tous les musulmans du monde, y compris sur un territoire donné (c'était le cas de l'Afghanistan où il a développé cette théorie). Le jihad ne doit pas nécessairement être proclamé par un souverain, il peut l'être par un savant, et d'autre part le combat doit durer jusqu'à la victoire. Enfin, il considère que les sociétés musulmanes ne le sont qu'en apparence : elles sont retombées dans l'état d'ignorance, ce qui rend licite le combat contre les musulmans dévoyés. Les cadres du jihad éclatent donc totalement. Avec la naissance de Daesh, nous passons à un stade supérieur : tout ce qui doit être fait par Daesh est fait selon des critères religieux. Le problème c'est que l'État n'est pas une notion religieuse. C'est pourquoi le Califat va pouvoir être une notion intéressante à mobiliser : le Calife est un successeur de Mahomet, un guide de la communauté des croyants qui doit défendre les terres d'islam et combattre les infidèles, il est donc à la fois religieux et politique. Le 29 juin 2014, Abou Bakr al-Baghdadi est désigné comme Calife. D'un point de vue théorique, le Calife dépasse la notion d'État : il n'y a pas de territoire borné et il ne peut y avoir de citoyenneté juridique dans la mesure où il rassemble l'ensemble des croyants. Cependant, d'un point de vue pratique nous retrouvons les attributs du gouvernement (avec différentes strates : le Calife avec Abou Bakr al-Baghdadi, un gouvernement avec sept ministres, un Conseil consultatif avec les membres les plus importants du mouvement, un bureau de prédication, une police des mœurs, etc.).

6. C'est notamment le cas des œuvres de Sayyib Qutb.

7. À noter que ce n'est qu'au IX^e siècle qu'apparut la distinction entre petit jihad (guerre légale) et grand jihad (effort sur soi), qui plus est proposée par des mystiques souvent marginalisés dans les communautés musulmanes.

Les islamistes se réclament évidemment d'un islam authentique, considérant les autres musulmans comme des mécréants. Dans la mesure où il n'existe pas de clergé dans l'islam, chacun peut lancer sa propre fatwa, entraînant des clivages et des luttes sanglantes au sein même de la communauté musulmane. Quelles sont les racines de ces polémiques ? Est-il possible d'envisager un islam éclairé voire libertaire ? Pour tenter d'y répondre il est nécessaire tout d'abord de comprendre le statut du Coran.

LE CORAN ET LA MODERNITÉ

Le mot Coran peut se traduire par « récitation » : le texte aurait été dicté par Allah à son prophète Mahomet qui l'a enregistré. Contrairement à la Bible qui a été rédigée au long de huit siècles, le Coran se révèle dans l'instant, ce que l'on appelle la « nuit du décret » ou « nuit du Destin », « meilleure que mille mois »⁸. C'est au début du IX^e siècle que se joue un débat décisif sur la nature de la parole de Dieu : il oppose les Mu'tazilites, qui affirment que le Coran est créé et doit être interprété au regard des changements historiques, aux Hanbalites (du nom du juriste traditionaliste Ibn Hanbal) qui affirment que le Coran est incréé, c'est-à-dire qu'il ne participe pas de la création mais de la nature même de Dieu et est donc intemporel. Dès le début du X^e siècle c'est ce dernier courant qui va s'imposer⁹.

Le texte lui-même est donc sacré. Pour la plupart des musulmans, l'islam est le Coran vécu : il paraît donc terriblement difficile de réaliser des éditions critiques d'un texte qui est censé être le réceptacle direct de la parole de Dieu, contrairement à la Bible (en 1859, l'arabisant allemand Theodor Nöldeke a publié deux volumes sous le titre *Geschichte des Qoran*, il n'a été traduit en arabe qu'en 2004 et ne circule pas dans les milieux musulmans). Il peut certes exister des exégèses mais elles seront essentiellement d'ordre philologiques, aussi les exégèses bibliques et coraniques sont-elles très différentes. Prenons l'exemple du voile : dans la première épître aux Corinthiens, saint Paul exhorte les femmes à se voiler pour prier. Dans ce texte qui serait *inspiré* par Dieu, nous pouvons remonter aux intentions de l'auteur qui se situent dans un certain contexte contingent (ce qui peut conduire à remettre en cause la nécessité du port du voile). Dans le Coran, les deux passages relatifs au port du voile sont *dictés* par Dieu : il ne s'agit alors plus d'interpréter les intentions de l'auteur dans un certain contexte. Le port du voile est une injonction indiscutable : l'exégèse va alors se réduire à discuter les propriétés de ce voile (longueur, transparence, etc.).

Le Coran affirme que s'il contenait des contradictions, elles ne viendraient pas de Dieu. Or, le Coran fourmille de contradictions. La solution trouvée pour remédier à ce problème fut de considérer que les versets les plus récents abrogeaient les plus anciens, c'est ce qui a été qualifié par les docteurs musulmans de « science de

8. Coran, XCVII, 3.

9. Gaston Wiet, dans *Grandeur de l'Islam* (Paris, La Table Ronde, 1961), estime que le déclin de l'Islam apparaît au XI^e siècle avec les Seldjoukides qui, en fondant la *madrasa*, sorte d'école officielle de théologiens, renforcèrent le pouvoir temporel de l'Islam notamment en développant la Contre-croisade et la guerre sainte en Asie mineure, mais en même temps entraînent une sclérose intellectuelle en refusant au nom de la Révélation tout l'héritage grec qui avait permis le développement des pensées de Kindi, Farabi ou encore Avicenne.

l'abrogeant et de l'abrogé » (*an-nāsīh wa l-mansūh*). Or il se trouve que les versets les plus anciens, considérés comme les plus pacifiques et les plus liés à l'éthique individuelle appartiennent à l'époque où Mahomet prêchait à la Mecque tandis que les plus récents sont davantage liés à un contexte politique et militaire à l'époque où Mahomet était à Médine. Certains comme Mahmoud Mohammed Taha ont avancé la thèse que l'abrogation devait être inversée, de sorte que les versets les plus intemporels (liés au fondement éthique de la religion) devaient abroger les versets les plus récents, qui sont inscrits dans un contexte historique particulier. Cette thèse fut loin d'être acceptée, et d'ailleurs Taha fut pendu au Soudan en 1985. La difficulté quant à la résolution des contradictions du Coran se redouble dans la mesure où les versets ne suivent pas un ordre chronologique : il est donc indispensable de connaître le contexte de chacun si l'on veut suivre la règle de l'abrogation en fonction de critères temporels (par exemple les versets de l'époque mecquoise disent que le croyant peut se tourner dans toutes les directions pour prier dans la mesure où le visage de Dieu est partout, tandis que les versets de l'époque médinoise affirment que le croyant doit se tourner vers la Mecque, ce changement s'expliquant par le fait que les musulmans devaient se distinguer des juifs qu'ils côtoyaient à Médine). Le problème n'est pas tant la nature du régime politique (aucun régime n'est prescrit dans le Coran) que le contenu de la loi divine qui prescrit les pratiques.

Quelle est dès lors l'étendue du domaine de ces prescriptions ? Certains vont poser des questions à des savants musulmans concernant véritablement toutes les pratiques sans aucune exclusion (ce qui relève ici d'une vision proprement totalitaire de la religion). D'autres invoqueront notamment le hadith 2361 d'après Râfi' b. Khudayj :

« Le Prophète arriva à Médine au moment où on fertilisait les palmiers. Il leur dit : "Que faites-vous ?" À quoi ils répondirent : "Nous sommes en train de fertiliser les palmiers." Il leur dit : "Peut-être vaudrait-il mieux vous abstenir de le faire !" Ils s'interrompirent donc et la récolte de dattes diminua. Le Prophète leur dit alors : "Je ne suis qu'un homme. Lorsque je vous ordonne quelque chose qui se rapporte à votre religion, conformez-vous à cet ordre. Mais lorsque je vous ordonne quelque chose qui procède de mon opinion personnelle, sachez que je ne suis qu'un homme !" »

Ce hadith est souvent cité pour signifier que le Prophète ne détenait pas toutes les compétences dans les domaines profanes. On voit ici d'une part quelle est l'ambivalence quant à l'*ijtihad*, c'est-à-dire au jugement et l'interprétation critique, et d'autre part quant à ce sur quoi il doit s'exercer. Si la faculté critique est constitutive de ce qu'on appelle la modernité, il n'en reste pas moins que celle-ci est largement considérée comme un bloc qui est un produit historique européen ayant entraîné la mort de Dieu et par conséquent la mort de l'homme qui est par essence appelé par Dieu à une vocation conduisant à la Vie éternelle. Compte tenu de ce qui précède, l'islam ne pourrait accepter cela : il lui appartiendrait de domestiquer la modernité et non de se faire digérer par elle. Le christianisme, quant à lui, a pu intégrer la modernité, voire lui donner naissance, fournissant y compris les armes qui se sont retournées contre lui (Chesterton écrivait que le monde moderne était plein d'idées chrétiennes devenues folles). Comment se fait-il que le rapport du christianisme à la modernité apparaisse plus évident que celui de l'islam ?

CHRISTIANISME ET MODERNITÉ

Dans les conceptions juive et chrétienne, Dieu se révèle aux hommes à travers l'histoire en adoptant leur langage, dans une pédagogie semblable à celle d'un père envers ses enfants. Il se révèle donc progressivement en s'adaptant à son interlocuteur comme l'écrit saint Jean Chrysostome :

« C'est, pour Dieu, le fait d'apparaître et de se montrer non pas tel qu'il est, mais tel qu'il peut être vu par celui qui est capable d'une telle vision, en proportionnant l'aspect qu'il présente de lui-même à la faiblesse de ceux qui le regardent¹⁰. »

Il existe donc un rapport à l'histoire que l'on retrouve dans le judaïsme et le christianisme qui ne se retrouve pas dans l'islam où la parole de Dieu est délivrée dans l'instant. Cette dimension progressive va faciliter naturellement les démarches historico-critiques. Mais, si l'on suit les indications de Marcel Gauchet, ce qui va être déterminant dans la potentialité du christianisme à donner naissance à la modernité :

10. Saint Jean Chrysostome, *Sur l'incompréhensibilité de Dieu*, Discours III, Paris, Cerf, 1951, p. 176.

« c'est le dogme de l'Incarnation. C'est-à-dire l'attestation vivante, au cœur de la foi, de l'irratrapable écart des deux ordres de réalité, et de leur pleine consistance à chacun. Dieu prenant forme humaine, c'est Dieu se découvrant tout autre, à ce point différent, éloigné, que sans le secours de la révélation il fût resté ignoré des hommes. Mais c'est du même coup la sphère terrestre acquérant consistance autonome, devenant ontologiquement complète par elle-même, à sa façon – prenant en tous cas assez de dignité, si inférieure que doit rester sa réalité spéciale, pour que le Verbe s'y fasse chair¹¹. »

L'incarnation, dans le christianisme, est caractérisée par la kénose : Dieu renonce à sa dimension absolue ou totale en prenant corps, faisant ainsi l'expérience de la condition humaine et du manque en s'inscrivant dans la finitude. Dieu est toujours puissant mais c'est une puissance paradoxale qui se révèle d'autant plus sous le signe de la croix. En effet, avec la crucifixion et la résurrection, nous retrouvons l'idée que la puissance peut se déployer à partir de la faiblesse, lieu

« à partir duquel s'inventent des possibles. [...] Dieu est le nom de l'ouvert, de l'ouverture dans la réalité de nouvelles possibilités inconnues. En ce sens, on peut dire qu'il est tout puissant, si l'on entend qu'il contient l'*infini du possible*, l'infini de ce qui augmente la puissance d'être et de devenir, non pas un infini qui gomme ou efface les limites humaines, mais qui les assume pour leur donner une nouvelle direction. Au fond, la toute puissance, c'est une réserve infinie du champ des possibles »¹².

Certains verront dans cette incarnation et dans la mort de Dieu crucifié le devenir athée du christianisme.

L'autre dimension fondamentale du christianisme qui va préparer l'avènement de la modernité, c'est le contenu vide de la loi. Seule la foi et la règle d'or qui relève de la morale commune (« Aime ton prochain comme toi-même », « Ne fais pas aux autres ce que tu ne veux pas que l'on te fasse ») vont importer, au point que l'Église devra faire appel au droit romain pour combler ce vide. Selon le philosophe catholique Rémi Brague,

« en chrétienté, le divin a d'emblée cessé d'être pour le domaine pratique une instance qui en détermine le contenu en disant ce qu'il

11. Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde : une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 2005 p. 152.

12. Elian Cuvilier, Jean-Daniel Causse, *Traversée du christianisme. Exégèse, anthropologie, psychanalyse*, Paris, Bayard, 2013, p. 102-103.

faut faire. Dès le Nouveau Testament, le rapport au divin a cessé d'apparaître comme un rapport à une loi. En revanche, dans le judaïsme et en islam, la séparation du religieux et du politique, réalisée dans les deux cas de façons très différentes, laisse de côté une détermination de principe du pratique par le divin. Cette détermination prend la figure d'une loi. Le contenu de la Révélation n'est pas alors une personne, mais Sa volonté, telle qu'elle se monnaie en commandements. Le logos de la Révélation n'est pas celui par lequel Dieu se présente soi-même comme tel, c'est-à-dire comme le mystère insondable d'une personnalité. Il est la dictée d'une règle à suivre. Par suite, il ne peut y avoir de *théologie* comme déploiement du *logos* par lequel Dieu se dit, mais uniquement une explicitation de ce qu'Il dicte »¹³.

D'un point de vue historique, le rapport du christianisme avec le pouvoir est ambivalent, soumis à une tension entre le « Rendez à César ce qui est à César » de Jésus et le « Tout pouvoir vient de Dieu » de Paul. Le christianisme est lié à la société civile dès le début de son histoire dans la mesure où il se fait persécuter par le pouvoir romain. Ce n'est que progressivement, en imprégnant le tissu social, qu'il va pouvoir s'allier au pouvoir temporel. Cette importance de la société civile, toujours méfiante vis-à-vis du pouvoir (dont le souvenir des persécutions persiste) peut aussi expliquer le lien entre le christianisme et la modernité dans sa division tripartite individu / société civile / État. Les chrétiens, formés au sein d'une Église qui se représente Jésus comme messie, vont trouver dans l'Empire un allié. Cet allié, ou tout du moins la recherche d'une alliance avec un pouvoir temporel, était dans l'ordre des choses à des fins de juridiction et d'exécution, ce qui n'allait pas sans poser le problème de la tension et de la hiérarchisation entre les deux pouvoirs. Comme l'écrivait Gilles de Rome (1247-1316) :

« L'Église, en tant qu'Église, selon son pouvoir et sa domination, détient dans les choses temporelles un pouvoir et une domination supérieurs et primaires ; mais elle n'a pas une juridiction et une exécution immédiates. [...] César, lui, et le seigneur temporel, détiennent cette juridiction et cette exécution. C'est pourquoi nous voyons deux pouvoirs distincts, deux droits distincts et deux épées distinctes¹⁴. Mais cette distinction n'entraîne pas qu'un pouvoir

13. Rémi Brague, *La loi de Dieu : histoire philosophique d'une alliance*, Paris, Gallimard, 2008, p. 436.

14. En ce qui concerne le problème des épées, de leur distinction et de leur hiérarchisation, nous nous reporterons aux exégèses concernant le passage des évangiles où Pierre frappa le serviteur du grand Prêtre et lui coupa l'oreille droite.

ne soit pas sous l'autre, un droit sous l'autre et une épée sous l'autre¹⁵. »

Il n'existe pas à proprement parler de séparation hermétique entre le spirituel et le temporel, mais bien une distinction et une tension comme le montre l'histoire des luttes entre le Pape et les rois. Le contenu de la loi ne fait cependant pas l'objet de controverses dans la mesure où il est vide. D'où l'hypothèse avancée par Rémi Brague, selon laquelle « nos sociétés, avec leur programme d'une loi sans divin, sont en fait rendues possibles en dernière analyse par l'expérience chrétienne d'un divin sans loi »¹⁶.

À suivre cette interprétation, ce ne serait pas non plus un hasard si l'anarchisme est né en dans une Europe qui fut marquée par le christianisme accoucheur de la modernité. Ce n'est cependant pas pour autant que n'existent pas d'analogies ailleurs dans le monde qui permettent des hybridations et des enrichissements avec d'autres cultures à partir desquelles nous retrouvons un fond commun. Nous retrouvons la même idée avec la démocratie dont on dit qu'elle est née en Grèce : plusieurs auteurs, comme Amartya Sen ou David Graeber, ont souligné que nous retrouvons d'autres formes de démocratie nées à la même époque un peu partout dans le monde, basées sur la délibération collective, la prise de décision par consensus, ce sans appareil d'État ou sans la coercition d'un chef. Il n'en reste pas moins que la démocratie grecque a sa spécificité (comme l'a montré Castoriadis) dans la mesure où, contrairement aux autres formes de démocraties, ce régime s'auto-instituait consciemment, c'est-à-dire que les hommes avaient consciences qu'ils se donnaient à eux-mêmes leur propre loi (excluant ainsi toute loi originaire des ancêtres ou des dieux). Si Castoriadis montre bien une certaine spécificité de la démocratie grecque, il n'en reste pas moins que sa théorie de l'auto-institution de la société, que l'on pourrait caractériser par un acte de création radical, ne prend pas en compte le fond historique à partir duquel l'événement est capable de surgir. Cette théorie lui permet d'avancer que le régime de l'autonomie peut se retrouver en Grèce antique et dans la modernité européenne, effaçant ainsi plus de mille cinq cents ans d'histoire, ce qui l'empêche de bien comprendre les spécificités de cette dernière. L'émergence de la modernité est complexe comme l'attestent les querelles autour des théories de la sécularisation, il n'en reste pas moins que si l'on admet qu'elle n'est

15. Gilles de Rome, cité par G. Agamben in *Le Règne et la Gloire*, Seuil, 2008, p.162.

16. Rémi Brague, *La loi de Dieu*, p. 438.

pas une création *ex-nihilo*, il demeure difficile de la concevoir, en tous cas telle que nous la connaissons, si le christianisme n'avait pas existé. En prenant acte du lien entre christianisme et modernité, est-il pour autant possible de retrouver des analogies, un fond commun pouvant donner lieu à des hybridations fécondes entre islam et modernité, et par extension entre islam et anarchisme ?

ANARCHISME ET ISLAM

Le Coran est contradictoire et nous retrouvons une multitude de courants au sein même de l'islam, parfois antagonistes, ce qui est dû notamment à l'absence de clergé. Cette dimension anarchique n'est pas sans analogie avec le postulat anarchiste du fond anarchique des choses. Cette dimension est à la fois positive dès lors qu'elle postule une multitude de possibles et négative dans la mesure où le dialogue institutionnel devient compliqué et peut aboutir paradoxalement à une forme de relativisme généralisé où chacun peut prétendre qu'il détient la Vérité. Aucune autorité symbolique ne pouvait par exemple à proprement parler déclarer que les islamistes qui ont commis des attentats n'ont rien à voir avec l'islam. D'une certaine manière nous décelons aussi une analogie dans la tradition anarchiste : les attentats à la bombe de la fin du XIX^e siècle n'ont pas été condamnés par une autorité symbolique mais individuellement, avec la constitution de moyens d'action alternatifs comme le syndicalisme. Le problème demeure cependant celui du fond de l'*Idée* : peut-on concevoir un islam libertaire ou pouvant donner lieu à des formes d'anarchisme ? Rares sont les anarchistes qui se sont réclamés de l'islam. Le plus connu est sans doute Hakim Bey, de son vrai nom Peter Lamborn Wilson, qui se réclame « anarchiste ontologiste » et soufi. Dans son article « Religion et Révolution »¹⁷, il affirme que dans toutes les traditions religieuses, nous retrouvons des composantes réactionnaires et révolutionnaires qui s'opposent. Or pour lui la religion qui détient le potentiel le plus radicalement émancipateur est sans doute l'islam :

« Tout au long du XX^e siècle, l'islam a fonctionné comme une "troisième voie" contre le Communisme et le Capitalisme, et dans le contexte du nouveau Monde Unique il constitue par définition un des rares mouvements de masse qui ne peut être englobé dans l'unité

17. Disponible sur <http://www.anarchisme-ontologique.net/2008/religion-et-revolution-2>

d'un pseudo "Consensus". Malheureusement, le fer de lance de la résistance — le "fondamentalisme" — tend à réduire la complexité de l'islam à une idéologie artificiellement cohérente — l'"islamisme" — qui échoue clairement à parler au désir humain normal de différence et de complexité. Le Fondamentalisme a déjà échoué à s'impliquer lui-même dans les "libertés empiriques" qui doivent constituer les revendications minimales de la nouvelle résistance ; par exemple, sa critique de l'"usure" est d'évidence une réponse inadéquate aux machinations du FMI et de la Banque Mondiale. La "porte de l'Interprétation" de la Sharia doit être rouverte — et non fermée à tout jamais — et une alternative complète au Capitalisme doit émerger de cette tradition. Quoi que l'on puisse penser de la Révolution Libyenne de 1969, elle a au moins eu la vertu d'être un essai de fusionner l'anarcho-syndicalisme de 68 avec l'égalitarisme néo-Soufi des Ordres Nord-Africains et de créer un islam révolutionnaire — quelque chose de similaire peut être dit du "Socialisme Shi'ite" d'Ali Shariati en Iran, qui fut écrasé par l'ulémocratie avant d'avoir pu se cristalliser en un mouvement cohérent. Le fait est que l'islam ne peut être rejeté en tant que puritanisme monolithique tel que décrit par les médias capitalistes. Si une coalition anticapitaliste originale doit apparaître dans le monde, cela ne peut se faire sans l'islam. Le but de toute théorie capable de sympathie avec l'islam, je crois, est d'encourager aujourd'hui ses traditions radicales et égalitaires et de réduire ses modes d'actions réactionnaires et autoritaires. »

De même, Mohamed Jean Veneuse, dans sa thèse *Anarca-Islam*¹⁸, tente de montrer en quoi islam et anarchisme peuvent s'influencer et se traduire réciproquement. Il entend notamment réinvestir les notions de *Shura* (délibération), *Ijma* (consensus) et *Maslaha* (intérêt public) dans une perspective anticapitaliste et antiétatiste. Défendant un islam non substantialiste librement interprétable et un anarchisme ne rejetant pas *de facto* le religieux (qu'il retrouverait notamment dans les théories anarchistes post-modernes), il demeure cependant silencieux sur le problème des origines de la loi (en filigrane, Dieu serait toujours l'auteur d'une loi que l'homme serait capable d'interpréter dans une perspective anarchiste). C'est que nous retrouvons une dualité dans la tradition islamique : d'un côté nous avons une historiographie soumise à la théologie et donc aux *hadiths*, de l'autre une historiographie liée à la sociologie et à la jurisprudence, où le *fiqh* prévaut. La première procède d'un

18. www.anarchist-studies-network.org.uk/documents/ASIRA_documents/anarca-islams.pdf

ensemble de réductions : la vérité révélée est détachée de l'expérience vécue, l'éthique s'identifie à la morale publique, les différentes expériences des multiples écoles juridiques sont niées, etc.

« Cette négation est obtenue par un procédé simple, l'identification réductrice. Identification avec le dit (khabar ou hadîth) et non avec le fait, unique et effacé à jamais. Il s'agit donc bien, quoi qu'on en dise, d'une théo-logie, identification avec une parole, et non d'une théo-praxis, réactualisation d'une expérience¹⁹. »

Réactualisation d'une expérience dont les virtualités sont multiples, bonnes ou mauvaises, vecteurs d'émancipation ou d'oppression en vertu des modalités de la mise en pratique de *l'itjihad* qui signifie « interprétation critique » (Mohamed Jean Veneuse parle d'*anarchist itjihad*). Dans cette perspective critique, l'islam et l'anarchisme peuvent se retrouver sur un fond commun qui est celui d'un rapport ambivalent à la modernité marqué par l'individualisme libéral. La critique conjointe du capitalisme et du communisme ne fait certes pas une politique (le fascisme a pu aussi s'inscrire dans cette perspective) mais l'islam n'est *a priori* pas incompatible avec une organisation anarchiste, comme en témoigne le *Livre vert* de Khadafi où nous retrouvons tous les ingrédients du fédéralisme libertaire avec un système de démocratie directe et une autogestion économique (en réalité cette organisation libertaire fut vite phagocytée par le pouvoir personnel de Khadafi, et on peut soupçonner qu'elle n'en était que le vêtement séduisant), ce aux cotés d'une loi islamique, donnée comme naturelle. Nous retrouvons alors ici une organisation politique et économique libertaire (autonomie radicale) qui côtoie étrangement des pratiques d'inspiration théologique sanctionnées juridiquement (hétéronomie radicale justifiée par une culture et une coutume ancestrale). Paradoxe qui nous oblige à nous décentrer modestement sans céder aux sirènes d'un relativisme facile. Peut-être que les pratiques libertaires en politique et en économie (marquées par l'autonomie, la délibération et leur dimension égalitaire) seraient susceptibles de ré-immanentiser peu à peu le droit, ce qui nous permettrait de penser avec Shakespeare qu'« il y a dans toute chose mauvaise une essence de bien pour les hommes qui savent la distiller. » (*Henry V*)

19. Abdallah Laroui, *Islam et histoire*, Paris, Flammarion, 1999, p.130.