

Le conflit loi divine/raison à l'époque des simulacres

Olivier CAMY

À l'époque de la généralisation des simulacres et de leur dégénérescence, il convient de repenser le conflit loi divine/raison qui semble aujourd'hui se rouvrir.

1. Comment se manifeste aujourd'hui le conflit loi divine/raison ?

Il apparaît qu'au sein des communautés de croyants des religions révélées, des minorités radicalisées prétendent instaurer une souveraineté absolue de la loi divine. Cela les conduit à rejeter l'autorité d'un État démocratique laïc, voire simplement libéral. Cette revendication semble fondée sur une interprétation à la fois littérale et politisée des textes inspirés qui conduit à dénier ou relativiser la légitimité de la loi démocratique et à faire des textes inspirés la source principale de la législation et de la jurisprudence.

Au-delà de cette approche extrême favorable à un *imperium* de la loi divine, on constate que s'est développé au sein même des sociétés occidentales sécularisées un débat sur le port des insignes religieux, ou encore sur le respect des interdits religieux relatifs aux usages alimentaires, aux rituels funéraires, etc. Ainsi, certaines minorités religieuses demandent que l'exercice de la liberté religieuse soit garanti dans la vie privée mais aussi dans la vie publique (l'entreprise, l'université, etc.). Enfin, toujours au nom du droit divin ou de simples convictions religieuses, la loi démocratique elle-même dans son compartiment civil est de plus en plus contestée lorsqu'elle rompt avec la loi divine ou naturelle en autorisant l'avortement ou plus récemment le mariage homosexuel.

De son côté, l'État libéral ou laïc mis en cause dans sa légitimité – voire sa sécurité – réagit en revendiquant avec plus de force la supériorité ou l'indépendance de la loi démocratique par rapport à la loi divine juive ou musulmane ou par rapport au droit naturel invoqué dans le cadre chrétien. Allant plus loin, certains gouvernements laïcs veulent limiter, voire contrôler plus sévèrement les manifestations extérieures de la liberté religieuse (ou supposée telles comme le port du voile) en exigeant non seulement la neutralité religieuse de l'État mais aussi des individus agissant dans l'espace public. Ainsi en France, se profile une nouvelle laïcité (ou son détournement) justifiant la limitation de la liberté religieuse sur le motif de la protection de l'ordre public¹ mais aussi au nom d'autres motifs tels que la dignité de la femme, l'intégration des immigrés, etc.² Son fondement non-dit semble la conception d'une « raison publique faite

¹ Le fondement invoqué est classiquement l'article 10 de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen et l'article 1 de la loi du 9 décembre 1905 concernant la séparation de l'Église et de l'État.

² De ce point de vue, se pose la question de la véritable justification de la loi française n° 2010-1192 du 11 octobre 2010 interdisant la dissimulation du visage dans l'espace public. Malgré une formulation neutre, la loi tente en réalité de mettre fin au port du voile intégral utilisé par des femmes musulmanes. Le gouvernement français a invoqué la sécurité publique et le « respect du socle minimal des valeurs d'une société démocratique et ouverte » ; soit trois valeurs : le respect des exigences minimales de la vie en société, au titre duquel il incluait le rôle important du visage dans l'interaction entre les êtres humains, le respect de l'égalité entre hommes et femmes, le respect de la dignité des personnes, dans la mesure où le voile intégral, qu'il soit souhaité ou subi provoquerait un effacement de la personne. La Cour EDH a admis la conventionalité de la loi en se fondant sur les exigences minimales de la vie en société ou du « vivre-ensemble ». Cf. Cour EDH, G. de Ch., arrêt S.A.S c. France, 1er juillet 2014. De leur côté, les députés néerlandais ont adopté le 29 novembre 2016 un projet de loi interdisant le port du voile intégral

de liberté et d'égalité »³ qui renvoie le droit divin ou naturel du côté du sacré, de l'archaïque, voire du pulsionnel.

Au bout du compte, il semble que loi divine et loi démocratique, foi et raison soient entrées en conflit à la faveur de ce qu'on appelle généralement le « retour du religieux » ou encore sa « radicalisation ».

2 le moment straussien

Si l'on accepte cette présentation du conflit actuel loi divine/raison, il semble que nous vivions un moment straussien.

En effet, Leo Strauss avait affirmé dès les années 30, notamment dans ses travaux sur Maïmonide, que le conflit entre religion et raison ne saurait être une « affaire classée »⁴ et qu'il devait inévitablement se rouvrir. Pourquoi ? Essentiellement parce que, selon lui, les victoires des Lumières fondatrices de notre modernité, n'auraient été qu'apparentes. Ainsi, contrairement à ce que souhaitait la tendance radicale des Lumières – notamment Spinoza et Hobbes –, il n'a pas été possible de réfuter à l'aide de la science les vérités révélées ou de les renvoyer au règne de l'illusion. Ou encore contrairement aux visées des partisans des Lumières modérées, on n'a pas réussi à donner à ces vérités une signification strictement personnelle, selon un processus « d'intériorisation ». Les vérités révélées, notamment au plan théorique, comme l'explique Léo Strauss, ne sauraient en effet avoir un sens "intérieur" sauf à les nier⁵. Dès lors, le conflit classique entre Lumières et orthodoxie n'a pu être contourné et ne peut que se répéter. Ceci est d'autant plus vrai du fait que les Lumières sont aujourd'hui beaucoup plus radicales⁶ – rejetant l'idée de droit divin mais aussi de droit naturel – alors qu'une majorité de croyants adhèrent toujours aux positions de l'orthodoxie au plan pratique et même théorique⁷.

Il semble, si l'on suit Léo Strauss, que le conflit se soit durci car contrairement à la situation du Moyen Âge, il oppose maintenant des vérités et des réalités inconciliables. D'où le risque que se produise une séparation ou pire une exclusion réciproque⁸. Au Moyen Âge, religion et science, foi et raison visaient une seule vérité, partageaient la même vision naturelle du monde. Le conflit conduisait à une concurrence sur un même territoire et pouvait donc être surmonté, donnant lieu parfois à une complémentarité féconde. Au plan juridico-politique, on sait que les

dans certains lieux publics officiellement pour des raisons de sécurité. Mais on peut, là encore, mettre en doute ce motif. http://www.lemonde.fr/europe/article/2016/11/29/pays-bas-les-deputes-votent-l-interdiction-du-voile-integral-dans-certains-lieux-publics_5040360_3214.html

³ Xavier Dijon, *La religion et la raison*, Paris, Cerf, 2016.

⁴ Léo Strauss, *Maïmonide*, trad. R. Brague, Paris, Puf, 1988, p. 20.

⁵ Ainsi, par exemple selon Léo Strauss, « si Dieu n'a pas créé le monde en un sens « extérieur », s'il ne l'a pas créé effectivement et donc si l'on ne peut pas affirmer la création aussi d'un point de vue théorique – comme quelque chose de purement et simplement vrai, comme le fait de la création –, la probité oblige à nier la création, ou au moins à éviter de parler de création », *op. cit.*, p. 14.

⁶ *Ibid.*, p. 18.

⁷ Parmi ces positions, la croyance en l'existence d'un Dieu tout-puissant dont la volonté est insondable créateur de l'Univers ou encore la croyance en l'existence des miracles, *ibid.*, p. 21.

⁸ Du côté de la philosophie, se manifeste la tentation de défendre une régionalisation de la théologie et de la philosophie. Ainsi, Heidegger explique que « la foi en son noyau le plus intime, en tant qu'elle est une possibilité existentielle spécifique, demeure l'ennemi mortel vis-à-vis de la forme existentielle qui appartient essentiellement à la philosophie [...]. À tel point tout simplement que la philosophie n'entreprend même pas de vouloir combattre en quoi que ce soit cet ennemi mortel ! ». Cf. Martin Heidegger, « Phénoménologie et théologie », trad. Père Marcel Régnier, *Archives de philosophie*, 1966, p. 119-120. Quant à la science, comprise encore souvent de manière positiviste, elle est le plus souvent conçue comme étant parfaitement dé-théologisée, laissant la question du sens à la religion ou au contraire pouvant justifier un athéisme radical.

pouvoirs spirituels et temporels ont pu coexister au sein d'une *universitas fidelium* et même s'imiter réciproquement, lorsque chacun a voulu s'institutionnaliser et produire son propre droit. Aujourd'hui, un relativisme semble l'avoir emporté. Foi et science moderne ont chacune leur vérité, leur propre mode de connaissance. Peut-on citer ici Jean Paul II qui semble aller dans cette direction en expliquant que « foi et science appartiennent à des ordres de savoir distincts »⁹ ?

Selon la raison scientifique moderne, le monde naturel n'a plus de rapport avec celui de la religion. Pour autant, son concept d'une nature « dépourvue de but et de valeurs » ne peut pas, selon Léo Strauss, fonder à la manière des Anciens un idéal éthique ou politique se substituant à celui de la religion¹⁰. Du coup, l'idéal des Lumières contemporaines lui-même n'aurait plus de base et ne peut que se justifier de manière ultime sur une nouvelle foi à venir¹¹.

Ainsi, la raison héritée des Lumières serait, malgré les apparences, sur la défensive. Elle serait contrainte de relativiser sa propre vision naturelle du monde et d'admettre l'inévitable réhabilitation de la « vision naturelle du monde de la Bible » ou du Coran. Elle ne saurait empêcher davantage que les représentations religieuses anciennes ou nouvelles apparaissent comme désirables, voire consolantes¹². Ceux qui refuseraient cette solution seraient amenés inévitablement à défendre une position athée, elle-même indémontrable scientifiquement.

On débouche donc sur une impasse. Léo Strauss parle d'une impasse dangereuse notamment pour les juifs et musulmans éclairés qui refusent aussi bien l'orthodoxie que l'athéisme. Impasse aussi pour les partisans d'un État libéral ou laïc essayant de déverser du sens sur un réel appauvri car essentiellement construit par la techno-science.

Nous savons que Léo Strauss a proposé de revenir vers la philosophie politique classique, particulièrement les Lumières médiévales qui offrent une synthèse entre cette philosophie et la loi divine révélée (halakha, shari'a).

Léo Strauss rappelle en effet, que selon la philosophie politique classique, les hommes ont besoin pour vivre d'une direction et par conséquent d'une loi. Cette loi les dirige vers la paix et la perfection morale mais aussi vers l'intelligence de vérités suprêmes porteuses de la perfection suprême¹³. On peut parler d'une aspiration à vivre selon un « nomos parfait » au sens de Platon¹⁴. Or, durant le Moyen Âge, de nombreux philosophes musulmans – par exemple Al Farabi – et juifs – par exemple Maïmonide – ont considéré que cette loi recherchée par Platon coïncidait avec la loi révélée, halakha et shari'a. Il y avait selon eux une continuité réelle entre la Bible, le Coran et la pensée antique ; une continuité portant sur la notion même de loi divine. Pour Léo Strauss, « L'idée directrice sur laquelle Grecs et Juifs sont d'accord, c'est exactement l'idée de la loi divine comme d'une loi une et totale qui est en même temps loi religieuse, loi civile et loi morale. Et c'est bien une philosophie grecque de la loi divine qui est à la base de la philosophie juive et musulmane de la halakha et shari'a [...] »¹⁵. La loi révélée relève donc d'une conception du monde propre à la philosophie grecque et maintient l'idéal grec de la vie dans la contemplation¹⁶.

⁹ Encyclique *Fides et ratio*.

¹⁰ Dès lors, selon Léo Strauss, « la façon de voir traditionnelle selon laquelle la vie bonne serait une vie conforme à la nature devient absurde... », *Maïmonide, op. cit.*, p. 27.

¹¹ Aujourd'hui, le conflit ne serait donc pas entre raison moderne et foi, – voire son expression juridique, la loi divine –, ou encore entre laïcité et religion radicalisée, mais entre deux types de foi, l'une explicite, l'autre non dite

¹² *Ibid.*, p. 19.

¹³ Léo Strauss, *op. cit.*, p. 143.

¹⁴ Ce qui correspond à l'idéal de l'excellence au sens grec.

¹⁵ *Ibid.*, p. 144.

¹⁶ *Ibid.*, p. 194. Il s'agit d'un idéal de vie théorétique – alors que pour les Lumières modernes, raison et religion pouvaient s'accorder sur le fondement du primat de la raison pratique (notamment chez Kant). *Ibid.*, p. 103. Une

Du coup, si l'on suit Léo Strauss, toute tentative d'appliquer aujourd'hui la loi divine serait étroitement liée à la possibilité de revivifier, donc d'adapter une tradition classique et notamment sa compréhension du droit. Ce serait le seul moyen de réconcilier raison et religions du Livre¹⁷. Cela ne veut pas dire que le conflit puisse être entièrement surmonté, notamment au plan de la raison théorique. On sait que, dès le Moyen Âge, il était apparu que la loi divine (halakha et shari'a) pouvait entrer en contradiction avec la science. Léo Strauss note les perplexités de Maïmonide sur l'accord entre la cosmologie de Platon – proche de celle de la halakha et de la shari'a – et par exemple l'astronomie d'Aristote. Il serait également facile de montrer qu'aujourd'hui l'ontologie de la science contemporaine est difficilement compatible avec la cosmologie antique¹⁸ – malgré certaines tentatives de conciliation¹⁹.

Si l'on accepte le schéma de pensée de Léo Strauss, le retour de la question de la Loi juive ou musulmane auquel nous assistons suppose un retour à la philosophie politique classique. Mais, nous avertit Léo Strauss, un tel « retour est à la fois *nécessaire et hypothétique* ou expérimental [...]. Nous ne pouvons raisonnablement espérer qu'une compréhension renouvelée de la philosophie politique classique nous fournira des recettes à l'usage d'aujourd'hui. Car le succès relatif de la philosophie politique moderne a donné le jour à un genre de société totalement inconnue aux classiques [...]»²⁰. Repenser la tradition classique ne serait donc qu'un point de départ.

Il n'est pas sûr qu'à l'époque contemporaine les partisans d'une application stricte et globale de la loi divine (juive ou musulmane) ont produit une nouvelle compréhension/adaptation de la philosophie politique et juridique classique ; cela en tenant compte de la nature de la société contemporaine et de ses valeurs (dont la liberté de pensée, la liberté d'expression, l'égalité homme/femme). Cela apparaît clairement dans les États musulmans qui ont procédé à une positivation de la loi divine, faisant de la shari'a islamique la source unique ou l'une des sources de la législation et de la jurisprudence.

Dès lors, il est à craindre que le retour au religieux, proposé par le croyant intégral, manque tout simplement de base ou de substance. Il relèverait en partie du simulacre. De ce point de vue, paradoxalement, il participerait de la modernité en tant que cette dernière est affectée elle-même par la généralisation et la dégénérescence du simulacre.

3. L'époque des simulacres.

telle loi commande de philosopher. La Philosophie serait ainsi libre sur la base des « pleins pouvoirs » qui lui ont été donnés et la révélation serait l'objet de la philosophie dans le cadre de la prophétologie. *Ibid.*, p. 104. Cela ne veut pas dire qu'elle est l'objet exclusif de la philosophie. Au contraire, la loi étant donnée, elle n'est plus le thème conducteur ou premier de la philosophie. *Ibid.*, p. 142.

¹⁷ Bien sûr, cette réconciliation n'est possible qu'à une époque qui croit à la Révélation. Mais l'existence d'une telle croyance semble découler du processus même de l'humanisation selon Maïmonide et peut-être Léo Strauss lui-même.

¹⁸ Mais il ne semble pas que cette question ait été jugée décisive par Léo Strauss qui s'est attaché à montrer que la compréhension des Lumières médiévales était le seul chemin pour sortir du nihilisme contemporain.

¹⁹ Dans cette direction, la tentative de relier science et pensée grecque présocratique /aristotélicienne dans Ilya Prigogine et Isabelle Stengers, *La nouvelle alliance*, Paris, Folio essais, 1986.

²⁰ Léo Strauss cité par Narthan Tarcov et Thomas Pangle dans leur Épilogue dans Léo Strauss et Joseph Cropsey [dir.], *Histoire de la philosophie politique*, trad. Olivier Sedeyn, Paris, puf, 2013, p. 1034. Cette difficulté nous fait penser que le retour aux Anciens prôné par Léo Strauss n'est peut être finalement qu'une affirmation exotérique. Certains indices vont dans ce sens, notamment le fait que Léo Strauss n'a pas exclu que des « idées nouvelles, inouïes, ultra-modernes » à venir apportent la véritable solution in *Maïmonide, op. cit.*, p. 32.

Nous vivons à l'époque de la généralisation des simulacres et de leur dégénérescence. La politique moderne est concernée : théâtralisation du champ politique (démultipliée par les moyens de communication de masse), codage idéologique presque intégral du discours et des comportements politiques (non pas selon un corpus doctrinal mais selon les prétendues attentes de l'opinion publique homogénéisées et quantifiées par le marketing politique), transformation de la référence au peuple utopique en une référence vide manipulable à l'infini. D'où une dévaluation du régime démocratique. La sphère politique est concernée mais il semble que tous les autres domaines de la vie collective sont affectés par le simulacre : économie, éducation, etc.

Même le champ du symbolique – ce qui structure la vie, la mort, la sexualité – semble affecté par le leurre. Le « semblant-solide » de l'Imaginaire social (Desanti) est devenu du « semblant-semblant » évoluant, dans certains cas, de façon erratique au gré du fantasme et des progrès de la technique.

Cette évolution, surtout dans l'ordre symbolique, est critiquée à juste titre au sein des communautés de croyants. Certains vont plus loin. Ils vont jusqu'à stigmatiser le prétendu arbitraire de la volonté du peuple souverain qui remodèle à sa guise les institutions de base de la société (mariage, filiation, etc.), cela sans tenir compte du fait que le Symbolique nous aurait été donné par la lettre de la Loi divine ou par les lois de nature²¹. Prolongeant cette critique, l'intégrisme musulman ou encore juif affirme qu'il a la capacité au plan politique et social de rétablir la solidité du Symbolique conçu comme substantialisé, éternisé et par là-même pourrait restaurer la transcendance de la Loi. Tout se passe donc comme si d'un côté un libéralisme moderne dans ses excès était prêt à accepter toutes les mutations du symbolique²² et de l'autre côté un courant théologico-politique minoritaire se faisait le garant de l'intangibilité du Symbolique. L'illusion l'emporte dans les deux cas : le Symbolique n'est sans doute ni manipulable à l'infini, ni fixé pour l'éternité – comme s'il était indépendant de l'évolution de sociétés.

Le religieux en se « radicalisant » participe de fait du simulacre généralisé ; ce en quoi il est moderne, voire ultra-moderne²³. Il se révèle être une tentative à la fois apparente et vaine de restaurer l'ancienne Loi dans tous ses aspects civil, moral, politique au nom d'une foi dogmatisée. C'est pourquoi il apparaît souvent comme une rhétorique vide manipulant la lettre de loi divine ou invoquant le fantôme d'une nature régulatrice. En quoi, il ne propose pas d'évidence une véritable alternative à la religion du for intérieur ou à la dégradation de la modernité en de nouveaux cultes (fétichisme de la marchandise, de la technique ou de la finance).

Cette situation est en partie aperçue par ceux qui étudient le phénomène intégriste ou fondamentaliste en Islam. En effet, ils admettent que le phénomène n'est pas essentiellement religieux mais s'apparenterait à une forme de fascisme ou de totalitarisme – voire à l'expression

²¹ En réalité, il n'y a pas de maîtrise possible de l'institution symbolique. Les hommes n'en sont pas maîtres sinon par la simulation. Cf. Marc Richir, *La contingence du despote*, Paris, Payot, 2014, p. 189. Une thèse contraire est soutenue notamment par Cornelius Castoriadis dans son ouvrage *L'Institution imaginaire de la société*.

²² Il semble que le libéralisme dominant a succédé à un marxisme qui avait une volonté de maîtrise du Symbolique (Cf. en France par exemple Cornelius Castoriadis qui voulait désaliéner l'Imaginaire social en proposant son institution volontaire).

²³ En termes straussiens, loin d'être une réponse au nihilisme, il favoriserait son accomplissement. En réalité, le retour au religieux, voire sa radicalisation est sans doute en partie lié à une crise de la modernité notamment politique qui concerne non seulement ses fondements (comme le supposait Léo Strauss) mais aussi sa dévaluation par le jeu du simulacre.

d'une forme de culture réactionnaire, sous couvert de religion²⁴. Ou encore le phénomène serait religieux mais dénaturé notamment à travers un usage idéologique ou politique. Mais il nous faut aller plus loin²⁵. Faisons l'hypothèse que nous sommes face à un simulacre du religieux qui donne à un néant l'apparence d'un être, au sens de Platon dans le *Sophiste*²⁶. Autrement dit, nous sommes en présence d'un non-être – ce n'est pas un étant – qui se présente comme un étant, du non religieux qui se présente comme du religieux. En cela, un tel simulacre est l'expression d'une *fausse religion* (et non pas d'une religion fausse). Car une religion fausse relève complètement de la religion (les intégristes se tromperaient) à l'inverse d'une fausse religion qui n'est pas essentiellement religion.

Platon avait déjà montré qu'avec la perversion du langage, la cité – notamment démocratique – pouvait devenir simulacre²⁷. Il avait rapporté cette fabrication de l'illusion particulièrement à la poésie qu'il fallait bannir pour cette raison de la Cité du Roi-Philosophe. La poésie est en effet imitation sans savoir. Ce qui conduit à un concept paradoxal. Car comment peut-on imiter ce que l'on ne sait pas ou presque ?²⁸

Dans la mesure où cette illusion est illusion d'aucune réalité (ousia), on peut parler d'*illusion transcendantale* dans un sens moderne.

Il nous faut donc développer cette notion d'illusion transcendantale et essayer de comprendre comment elle est applicable dans le cadre religieux. Cela signifie qu'il faut envisager comment du pseudo religieux va fonctionner selon une logique ou des lois qui ne sont pas essentiellement celles du religieux mais bien celles du simulacre. Ici, nous sommes renvoyés à l'œuvre de Marc Richir qui, après Marx, a été l'un des seuls philosophes contemporains à théoriser le simulacre. Marc Richir a défini et étudié explicitement le simulacre ontologique et le simulacre ontique.

- *Le simulacre ontologique* est « une apparence qui a l'air de se donner comme origine de toute autre apparence²⁹ ». Il se donne lui-même pour l'être qui confère l'être à toute autre apparence³⁰. On retrouve ici la structure de l'argument ontologique.

- Métaphysiquement, le simulacre ontologique a le statut de l'œil divin³¹ qui, dans la philosophie moderne, aurait pour équivalent, selon Marc Richir, la subjectivité ou le Dasein. Phénoménologiquement, on pourrait dire que « c'est comme si la phénoménalisation pouvait se stabiliser en un phénomène » (T. Maurice)³². Politiquement, il correspond à la figure du tyran qui croit pouvoir tirer son origine de lui-même et se croit capable d'être sinon le créateur, du moins le garant de l'ordre symbolique³³.

²⁴ Par exemple chez Fethi Benslama qui fait la distinction entre l'Islam comme civilisation et l'Islam comme religion. Cf. Fethi Benslama, *Déclaration d'insoumission*, Champs, actuel, Paris, 2011.

²⁵ On ne saurait se contenter d'une discussion portant sur la désignation du phénomène intégriste, notamment islamiste ou de son rattachement à tel ou tel autre phénomène. C'est la limite notamment du livre par ailleurs suggestif de Jean Birnbaum qui s'interroge sur le fait de savoir si les formes violentes d'islamisme ont « à voir ou non » avec l'Islam. Cf. Jean Birnbaum, *Un silence religieux*, Paris, Seuil, 2016. Il est évident que l'islamisme a à voir avec l'Islam. Mais en quoi précisément ? Jusqu'où ?

²⁶ Cela, tout en étant différent du non être comme tel, comme l'explique Marc Richir dans *De la négativité en phénoménologie*, Grenoble, Millon, 2014, p. 54.

²⁷ Le cran d'arrêt serait le Bien.

²⁸ Marc Richir, *La naissance des dieux*, Paris, Pluriel, 1998, p. 106.

²⁹ Marc Richir, *L'écart et le rien*, Grenoble, Millon, 2015, p. 133.

³⁰ Selon Marc Richir, on doit parler d'*eidolon* qui tire sa « réalité » de ce qu'il représente. Ce serait un quasi réel en tant que *bild-sujet*, objet imaginé selon la langue de Husserl, *ibid.*, p. 54.

³¹ Un peu comme chez Hegel, où « l'œil humain, à la fin du système est amené à l'esprit qui se comprend lui-même, c'est-à-dire à Dieu ». Cf. Marc Richir, *L'écart et le rien*, *op. cit.*, p. 133.

³² Thomas Maurice, « La mécanique des leurres », <http://www.revistadefilosofia.org/47-14.pdf>

³³ Marc Richir, *La contingence du despote*, *op. cit.*, p. 218.

- Le *simulacre ontique* est un effet du simulacre ontologique. La pensée aux prises avec le simulacre ontologique déforme le paraître des autres phénomènes. Ces derniers, à la différence des simulacres ontologiques, apparaissent comme étant « pleins, fermés, phénomènes parfaitement individués et possesseurs de leurs apparitions [...] ». Mais ces simulacres ontiques n'ont pas d'autonomie. Ils sont passifs : des « réceptacles absolus » selon l'expression de Thomas Maurice³⁴. On pourrait parler de fétiche transcendantal – comme la marchandise chez Marx qui semble porter sur soi sa propre valeur.

Comment concevoir à la fois le simulacre ontologique et ontique dans un cadre religieux, notamment musulman ? Tout se passe comme si le point de vue intégriste ou fondamentaliste prétendait être absolu. Comme l'ont noté de nombreux observateurs, les leaders intégristes (prédicateurs, penseurs) affirment avoir une connaissance parfaite de la parole de Dieu, détenir une vérité interprétative du Coran. Ils vont jusqu'à s'arroger, tel Oussama ben Laden, des capacités prophétiques, et donc « la prétention de représenter le véritable islam et la vraie communauté des croyants »³⁵. Par des techniques de communication occidentale, ils font naître et diffusent l'illusion qu'ils sont ainsi des hommes-Dieu, capables de permettre et de vivre un retour à l'islam des origines. Le même Oussama ben Laden imitait ainsi les habitudes du Prophète décrites par la sunna dans une mise en scène à destination de la propagande djihadiste³⁶. On se souvient par ailleurs que les auteurs de l'attentat du 11 septembre s'étaient identifiés à des anges, et en conséquence avaient obéi à des commandements issus du Coran qui concernaient non les hommes mais des anges.

Quant à la shari'a islamique au lieu d'être conçue comme une glose autonome et infinie, elle va se refermer, figée par des concepts simples, une phraséologie politico-théologique³⁷ à partir d'une lecture unique (simulacre ontique). Cette lecture refuse le moment interprétatif dans la compréhension de la loi divine. Refus qui conduit à ignorer toute une tradition interprétative issue de la science juridique (fiqh) et de la théologie³⁸. Et aussi à rejeter les outils d'interprétation modernes issus des sciences sociales (sémiotique, structuraliste, etc.). L'interprétation menacerait le sublime religieux qui se donnerait comme tel à certains ; comme si la phénoménalisation de la loi divine pouvait être bouclée, voire ignorée.

Sayyid Quotb, un des théoriciens les plus lus – parmi les fondateurs du mouvement des Frères musulmans en Égypte – participe très clairement de cette illusion dans son ouvrage le plus connu *À l'ombre du Coran*. Ainsi, dans son commentaire de la sourate de la Génisse, il prétend réfuter la légitimité du commentaire des exégètes et théologiens : « les querelles sophistes qui se sont exacerbées entre les parolateurs (les théologiens de l'islam) autour de ces termes, ces expressions coraniques ne sont en réalité qu'un exemple parmi d'autres des dégâts qui ont entaché la pure pensée musulmane dès son premier contact avec la philosophie grecque et la singerie des débats théologiques qui faisaient rage chez les juifs et les chrétiens »³⁹. Il y aurait donc une « pure pensée musulmane » qu'une élite ou avant-garde est en mesure d'exprimer parce qu'elle semble capable de participer de l'entendement divin. Cette élite prétend convertir

³⁴ Thomas Maurice, *op. cit.*

³⁵ Asiem El Difraoui, *Al. Qaida par l'image*, Paris PUF, 2013, p. 66.

³⁶ Asiem El Difraoui, *ibid.*, p. 51.

³⁷ On peut parler d'un « langage particulier, propre aux islamistes ». Cf. Asiem El Difraoui, *op. cit.*, p. 45.

³⁸ Ce refus de la tradition interprétative conduit à ignorer des outils traditionnels d'interprétation tels la déduction analogique (Kiyas). Or ces outils étaient en usage aux temps premiers de l'Islam. Louis Milliot note que « les théologiens du I^{er} et du II^e siècle de l'hégire trouvèrent la méthode [du raisonnement analogique] en usage chez les grammairiens, les médecins et les philosophes héritiers de l'antique dogmatique grecque » dans Louis Milliot, *Introduction à l'étude du droit musulman*, Paris, Sirey, 1953, p. 135.

³⁹ Sayyid Quotb, *À l'ombre du Coran* (1), Beirouth, Al Hidayah Al Islamiyah – Alfabeta, 1988, p. 97.

en règles juridiques Coran et sunna tout en échappant aux contraintes et à la logique de l'interprétation juridique ou théologique, donc à la finitude. Paradoxalement, on débouche sur une situation comparable à celle de la société occidentale critiquée par Sayyid Quotb car cette dernière ferait de l'homme un homme-dieu qui s'arroge le droit d'établir des valeurs, de légiférer de façon souveraine⁴⁰.

Une telle illusion métaphysique implique l'absolutisation de la loi divine elle-même : cela en rupture complète avec la philosophie musulmane. Pourquoi ? Selon notamment al-Fârâbî, la Révélation en tant qu'elle a été donnée comme loi divine rend nécessaire d'élaborer un ordre politico-moral, de refonder la Cité en tenant compte de l'état de savoir des habitants. Il y a donc un nécessaire « passage au spatio-temporel », soit une inscription dans l'histoire et les cultures. Cela relativise la Révélation, qui dès lors, n'aurait pas statut de vérité absolue⁴¹. Il appartient ainsi au législateur et au juge de convertir la shari'a – qui est voie et non loi au sens strict – en une législation. Dans la tradition, cela a conduit les califes à se soumettre à la shari'a telle que les juges l'interprétaient, limitant ainsi leur autorité politique.

Au contraire selon l'intégrisme musulman, ce passage au « spatio-temporel » qui a conduit à tout un travail historique d'interprétation et d'adaptation est nié, la science juridique (fiqh) étant elle-même tenue en suspicion. La shari'a n'est plus voie mais loi en elle-même, directement applicable. Le principe est de revenir aux fondements scripturaires de la religion en luttant contre les « innovations blâmables » (bid'a)⁴². Bien sûr, un travail d'interprétation et d'adaptation reste nécessaire en pratique. Mais l'intégrisme choisit ici de se référer sans le dire à un corpus interprétatif ancien (en général le corpus des VII^e au IX^e siècle selon Jacques Berque). Ce corpus est dès lors figé, transformé en loi positive au risque de l'archaïsme, « en se privant des potentialités de l'Islam originel »⁴³.

Notons par ailleurs la tentation des États musulmans qui donne une place à la shari'a de céder eux aussi au dogmatisme. Ainsi en Égypte, la Cour constitutionnelle fait la distinction entre des « règles absolues » appartenant à un corpus immuable et des règles « flexibles » minoritaires soumises à interprétation par les juges⁴⁴.

Dès lors, la pensée islamique gagnée par le simulacre ontologique débouche bien sur un dogmatisme. Elle conduit notamment à oublier le statut contingent de la philosophie en Islam. Comme l'explique Léo Strauss, au Moyen Âge, la philosophie musulmane en tant qu'elle était permise par la « loi divine », encadrée par un ordre social et déduit d'elle, avait un statut précaire. C'est pourquoi elle était en danger – contrairement à ce qui s'est passé dans un cadre chrétien. Mais cette dépendance, paradoxalement, lui interdisait de tomber dans le dogmatisme. Ici, tout

⁴⁰ Sayyid Quotb (1962) cité par T. Ramadan in *Aux sources du renouveau musulman*, Paris, Bayard, 1998, p. 422.

⁴¹ Pierre Guglielmina, Postface à Léo Strauss, *La renaissance du rationalisme classique*, trad. Pierre Guglielmina, Paris, Gallimard, 1993, p. 389.

⁴² Cyrille Aillet, « SALAFISME » dans Universalis éducation [en ligne]. Encyclopædia Universalis, consulté le 31 octobre 2016. Disponible sur <http://www.universalis-edu.com/encyclopedie/salafisme/>

⁴³ Préface de Jacques Berque à Bernard Botiveau, *Loi islamique et droit dans les sociétés arabes*, Paris, Karthala, 1993, p. 62.

⁴⁴ Lorsque la Cour constitutionnelle en Égypte distingue entre règles « absolues et flexibles », elle tend à admettre qu'il existe des « règles légales immuables et permanentes qui ne permettent pas de contradiction » (soit un corpus immuable qui sort du champ de l'ijtihad). Car ces règles « représentent ceux des principes de la shari'a qui sont universels et dont les fondements établis ne tolèrent ni interprétation ni permutation. On ne s'attend pas dès lors à ce que leur acception change suite à une modification du temps et de lieu ». Cf. Kilian Bälz, « La reconstruction séculière du droit islamique : la Haute Cour constitutionnelle égyptienne et la bataille du voile dans les écoles publique », *Droit et société* 39-1998. Certes, à l'opposé de l'idéologie intégriste, ici le moment interprétatif est admis et c'est l'interprète qui sélectionne ce qui est absolu ou non, conférant validité ou non à ces règles. Mais au bout du compte la cour décide absolument ce qui est absolu.

est inversé. Une pensée soit disant musulmane se substitue à la philosophie musulmane traditionnelle mais, ignorant les contraintes de l'ordre social contemporain, elle s'absolutise.

4. Les manifestations du simulacre au plan juridique

Dans les États islamiques⁴⁵, le simulacre ontologique se construit de la manière suivante : par l'incorporation de la normativité musulmane dans une structure juridique moderne comprise de manière dogmatisée.

Nous faisons l'hypothèse ici que les États musulmans qui, au nom d'un retour à la tradition, ont tenté d'appliquer – à partir des années 70 – la shari'a de façon intégrale ou seulement comme source fondamentale de droit, ont adhéré en réalité à une ontologie juridique moderne⁴⁶. Bien sûr, ce sont les États dits islamiques qui vont le plus loin dans ce qu'on pourrait appeler la modernisation/« substantialisation » du droit musulman – appliqué parfois de manière rigoriste, voire inhumaine (Cf. Daesh⁴⁷).

De ce point de vue, la rupture avec le processus historique de construction d'un État « occidental »⁴⁸ et de son droit propre dans le monde musulman n'a pas eu lieu. L'islamisme est ici en contradiction avec sa propre pensée d'origine très critique de l'État importé, tout comme le milieu des oulémas et lettrés ou encore les partisans du Réformisme musulman⁴⁹. Ainsi, les concepts juridiques utilisés par les États islamiques dans le cadre d'une application d'un droit musulman dit authentique sont bien les mêmes que ceux qui sont nées en Europe ou en Amérique. Aucun véritable effort d'adaptation au plan doctrinal n'a été accompli à partir de la pensée politique classique, de la tradition musulmane ou encore de la philosophie politique musulmane. On pourrait faire le même constat dans le domaine économique.

Examinons rapidement les concepts juridiques directeurs concernés :

- *le concept d'État* : les mouvements islamistes, apparus dans les années 1930 et 1940, revendiquent la création d'un « État islamique » (dawla islamiyya). Ils considèrent que la société ne pourra être véritablement musulmane que si l'État est d'abord islamique. Même si cet État peut être qualifié de Califat, il y a bien rupture avec la tradition du Califat. Comme le remarque

⁴⁵ Sont considérés en général comme États islamiques des États ayant l'Islam comme religion d'État et faisant de la shari'a la source principale de leur législation.

⁴⁶ Ce rapport à la modernité pourrait être développé aussi au plan organisationnel et économique. Cf. Voir par exemple, Cam Simpson, « It may sound bizarre for a group calling itself a caliphate, but the foundation of its management model, as identified by experts, is more akin to that of General Motors than it is to a religious dynasty from the Dark Ages » dans *The Banality of Islamic State. How ISIS Corporatized Terror*, p. 12. <http://www.bloomberg.com/graphics/2014-the-business-of-isis-spreadsheets-annual-reports-and-terror/>

⁴⁷ Cette application conduit « à des exécutions publiques, punitions corporelles (*hudud*), impôt spécial (*jizya*) pour les minorités chrétiennes, interdiction de la musique non islamique, des jeux d'argent, drogues, alcool et tabac, etc. ». Cf. Olivier Moos, *L'État islamique*. <http://www.religioscope.org/cahiers/13.pdf>

⁴⁸ Ce processus commencé avant la colonisation avait abouti à la création d'États sur le modèle occidental mais qui en pratique se sont révélés défailants. O. Roy mentionne ces défailances (personnalisation de la direction, faiblesse de l'espace démocratique, mépris des règles de droit, captation par une faction – *açabiyya* –, bureaucratie) tout en soulignant qu'ils « existent ». Insistons sur le fait qu'ils découlent bien du modèle occidental. Cf. Olivier Roy, *L'échec de l'Islam politique*, Paris, Seuil, 1992, p. 32.

⁴⁹ Le réformisme musulman au XX^e siècle a tenté de rejeter la normativité musulmane en dehors de la sphère politique en s'appuyant sur des sources islamiques. Cela a abouti notamment à la condamnation du califat ou encore à la suppression des tribunaux spécifiques de la shari'a. Le droit musulman s'est trouvé cantonné au seul statut personnel mais entendu de façon large en y incluant les successions personnelles et le waqf [donation faite à perpétuité par un particulier à une œuvre d'utilité publique, pieuse ou charitable, ou à un ou plusieurs individus]. Dans ce cas, ce droit a été appliqué non en vertu d'une autorité propre et supérieure mais bien au seul titre de la loi civile. L'influence de la tendance moderniste en Islam a failli conduire à l'élimination du droit musulman – comme cela été le cas avec le droit hindou.

O. Roy, « il ne s'agit pas pour eux d'installer au pouvoir un « bon musulman », selon la tradition classique du califat, mais d'islamiser le système politique, le droit, l'économie, la politique étrangère, etc⁵⁰ ». Dès lors, cet « habillage » de l'État moderne maintenu dans son organisation constitutionnelle, porteur d'un régime de séparation des pouvoirs (régime présidentiel à l'américaine par exemple en Iran) est en rupture complète avec la tradition musulmane ; cette dernière concevait très schématiquement le pouvoir politique (Califat, Sultanat, Émirat) comme un simple *pouvoir de fait*, chargé d'exécuter la loi musulmane (loi à la fois religieuse, civile, militaire). Un pouvoir dévolu à un remplaçant du Prophète (Khilâfat signifie lieutenance, vicariat). Ce qui selon les philosophes tels al-Fârâbî devait conduire à l'instauration d'une cité vertueuse au sens de Platon.

- *la fonction législative* : en théorie, selon les mouvements islamistes, surtout dans le salafisme contemporain, la fonction législative ne peut être légitime, même à titre secondaire. L'homme ne serait être législateur ; seul le prophète est législateur⁵¹. Dans la tradition musulmane, une telle fonction était cependant reconnue, mais grâce à une fiction de droit ; les califes puis les gouvernements la qualifiaient de fonction d'administration et considéraient que leurs « règlements servaient uniquement à appliquer, à compléter et à mettre en vigueur la shari'a » (Joseph Schacht)⁵². Quant à la philosophie musulmane, elle considérait que si un prophète-législateur est indispensable pour fonder une cité vertueuse, c'est un juriste-législateur qui lui succédera en son absence en tant qu'il est compétent dans « l'art de la jurisprudence », – c'est-à-dire capable d'appliquer les lois et coutumes à de nouvelles conditions de vie et de découvrir de nouvelles applications. Et à défaut d'un législateur inspiré, c'est un philosophe selon *La cité vertueuse* d'al-Fârâbî, qui doit utiliser les lois anciennes à des fins nouvelles⁵³. Il y a donc création continue de droit, *la prophétie n'étant pas indispensable*.

- *la notion de loi* : la revendication contemporaine islamique visant à restaurer l'effectivité d'une pure loi divine passe par l'adoption implicite de la conception moderne de la normativité juridico-formelle au sens positiviste. Une imitation (Taqlid) a lieu mais c'est celle de la loi étatique occidentale et non de la loi des ancêtres. Imitation servile lorsque par exemple en Iran, la shari'a est simplement constitutionnalisée et la vérification de la conformité aux « commandements de l'Islam » des actes du Parlement est conçue comme un contrôle de constitutionnalité. Le simulacre conduit ainsi à produire l'illusion d'une obéissance à la shari'a, alors qu'il y a obéissance à une loi positive ou à des statuts légaux qui ont étatisé donc défiguré la loi divine⁵⁴.

La shari'a n'est plus, comme l'enseigne la culture musulmane traditionnelle, un chemin qui donne accès à un sens caché, paradoxal, destiné à orienter le comportement global de l'homme. Elle ne saurait générer une juridicité ambivalente et souple, modulant l'obligation et les sanctions selon le contenu civil, moral, culturel de la lettre divine et les circonstances de son application. Cela est devenu impossible du fait que l'État islamique a adopté implicitement la conception moderne de la normativité *juridico-formelle* ; conception selon laquelle une

⁵⁰ Louis Gardet et Olivier Roy, « ISLAM (La civilisation islamique) – Islam et politique » dans Universalis éducation [en ligne]. Encyclopædia Universalis, consulté le 3 décembre 2016. Disponible sur <http://www.universalis-edu.com/encyclopedie/islam-la-civilisation-islamique-islam-et-politique/>

⁵¹ Bernard Botiveau, *Loi islamique et droit dans les sociétés arabes*, Paris, Karthala, 1993, p. 62.

⁵² Joseph Schacht, *Esquisse d'une histoire du droit musulman*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1953.

⁵³ Article al-Fârâbî dans *Histoire de la philosophie politique classique*, *op. cit.*, p. 237.

⁵⁴ Concernant l'Iran, Olivier Roy explique que le khomeynisme a en réalité « subordonné la chariat à la révolution », ou encore « que le clergé a été rabattu sur l'État sans vraiment le contrôler ... ». Olivier Roy, *op. cit.*, p. 221.

disposition a valeur juridique si elle fait partie d'un système normatif cohérent au plan statique et dynamique (Hans Kelsen), sanctionné par la puissance d'État. Ce qui revient à complètement homogénéiser la norme islamique sans prendre en compte son contenu – qu'il concerne la croyance, la soumission symbolique, la moralité ou l'héritage –, ou le fait que le comportement prescrit est intérieur ou extérieur. On passe à un critère de validité strictement formel – le droit peut avoir tout contenu – et à une vigilance unique, la vigilance étatico-policière. Un tel réductionnisme, qui fonde un asservissement à un État totalitaire explique en partie pourquoi certains penseurs musulmans et laïcs refusent aujourd'hui de donner toute dimension juridique à la prophétie de Muhamed.

Certes on peut, concevoir que la normativité islamique fait référence à un droit musulman qui selon certains auteurs⁵⁵, peut être compris de façon légitime comme un système juridique dynamique et statique au sens de Hans Kelsen. On insistera ainsi sur l'existence dans le droit musulman classique⁵⁶ d'une hiérarchie des sources (source révélée : le Coran, source inspirée : la Sunna, source provenant de l'interprétation des compagnons du prophète, et après eux des 'ulémas de l'Ummah) qui semble fondée sur un critère matériel et organique. Ou encore sur le fait que cet ordre normatif est déductif quant à son interprétation : ou bien la règle qui s'impose est prescrite par le Coran, ou alors l'interprétation est dégagée à partir de la Sunna ou bien par défaut, elle fait l'objet d'une libre interprétation guidée par les finalités suprêmes. Mais certaines anomalies apparaissent qu'on ne peut ignorer, sauf à sacrifier l'intégrité de la normativité islamique elle-même. Ainsi, il existe des réversibilités dans la hiérarchie. Par exemple, la Sunna, législation inspirée, peut exceptionnellement abroger la législation révélée⁵⁷ ; ce qui remet en cause la hiérarchie normative d'un point de vue matériel. Ou encore en cas d'incompatibilité évidente entre la norme et l'évènement historique, les Fuqahâ peuvent employer la ruse (Hiyal) [exemple de la finance islamique] pour contourner la norme. Enfin, rappelons par ailleurs que selon les philosophes musulmans tels al-Fârâbî, les lois (nawamis) en Islam peuvent prendre appui sur des principes universels pratiques (non immuables), considérés comme présents dans l'intellect de toutes personnes intelligentes⁵⁸. Cette solution est envisagée lorsque le temps du Prophète et des « califes bien dirigés » est passé. Cela permet une conciliation entre loi religieuse (shari'a) et sagesse (Hikma) – et non pas entre la foi et la raison selon la perspective chrétienne. Ainsi, au vu de la tradition, un pluralisme des sources de droit et de l'interprétation apparaît qui est incompatible avec la sécularisation/étatisation en cours de la loi divine.

Enfin, le simulacre consiste à faire croire à la possibilité de *normativiser* la loi divine, de la capter par la logique positiviste qui est celle du droit laïc contemporain. Cela en ignorant les caractéristiques du droit musulman traditionnel dont la validité est bien matérielle (sa légitimité est tirée de son contenu en soi) et n'a pas de cohérence stricte au plan logico-formel. On peut parler ici de simulacres ontiques au sens où le paraître de la loi divine, – de la shari'a – est modifié, où la loi divine est devenue autre qu'elle-même.

⁵⁵ Par exemple, Yadh Ben Achour, « Islam et laïcité. Propos sur la recomposition d'un système de normativité », revue *Pouvoirs*, 62, 1992.

⁵⁶ L'expression droit musulman classique signifie ici le droit coranique tel qu'il a été synthétisé, reconstruit à partir de la tradition et non le droit positif en vigueur dans les États musulmans.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 23

⁵⁸ Il ne s'agirait pas d'une légalité naturelle. Cf. Al-Fârâbî, *Philosopher à Bagdad* [...], *op. cit.*, p. 223. Par contre pour al-Fârâbî, la prophétie est « compréhensible dans le cadre d'une vision hiérarchique, qui résulte elle-même de la transformation de la doctrine de l'intellect esquissée par Aristote et développée par les commentateurs », ce qui renverrait l'origine de la loi divine « dans la nature ». Cf. p. 297 et 298 dans Rémi Brague, *La loi de Dieu*, Paris, Folio essais, 2005.

5 Sortir du simulacre ?

Comment sortir du simulacre à la fois ontologique et ontique ?

Dans le monde musulman, il semble que plutôt que de proposer une nouvelle compréhension du droit musulman – et donc de la philosophie politico-juridique au sens grec qui l'inspire –, les auteurs qui recherchent une alternative à l'Islam politique sont amenés à retrouver le principe d'une *séparation entre foi et droit*. Ce projet permettrait de faire échapper la loi divine à sa positivation par une modernité technicienne et donc de restaurer sa phénoménalité propre. Paradoxalement, un tel projet apparemment « laïc » peut être conduit sous les auspices d'un retour à une certaine authenticité de l'Islam. Schématiquement, dans ce cadre, deux attitudes sont possibles qui rencontrent cependant des obstacles :

- soit le refus de la réduction de l'Islam à une pure religion légale comme le proposent les spirituels de l'Islam tels les *sûfis*⁵⁹. Cela revient, selon Henry Corbin, à retrouver l'intégralité de la *res religiosa islamica* qui postule une « bi-polarité de la shari'a et de la Haqiqat – vérité spirituelle – ». Au plan phénoménologique, il s'agit de « sauver » le phénomène religieux en retrouvant son sens caché, son intention secrète. Comme s'il y avait des degrés de pénétration du réel qui se découvriraient lors du passage de l'exotérique à l'ésotérique. Le phénomène religieux, c'est selon Henry Corbin le phénomène du Livre saint ou encore le phénomène du miroir. Dans ce dernier cas, la métaphore de l'image apparaissant dans un miroir fait référence au *mundus imaginalis* accessible grâce à un mode de perception spécifique ; car il n'a son origine ni dans la faculté de perception empirique, ni dans un intellect ratiocinant. Mais il reste que le passage à une pure communauté spirituelle dont la cohésion est invisible – l'Imam étant un guide intérieur des consciences – laisse en l'état le droit laïc, tirant sa force de lui seul, sous le seul régime de la volonté au sens positiviste. Et dès lors le simulacre ontologique peut s'emparer de ce dernier, sans aucun frein, le droit de l'État devenant l'ultime refuge de l'idolâtrie⁶⁰.

- soit la relativisation du droit divin. Dans ce cas, il s'agit de recourir à une rationalité herméneutique offrant une perspective ouverte, non « légiférante » sur le texte coranique⁶¹. Ce n'est qu'une façon de renouer avec l'esprit d'innovation en Islam. Mais il s'agit d'aller plus loin en soumettant la loi divine à une raison universelle⁶². On retrouve ici l'inspiration de la philosophe musulmane éclairée du Moyen Âge, postulant que les commandements divins doivent toujours être conformes au juste et au bien⁶³. L'École de Tunis s'est déjà engagée dans cette voie. Ainsi, selon Yadh Ben Achour, « la religion ne peut être autoréférentielle, se justifier à elle seule : elle doit se soumettre à la raison universelle pour convaincre ceux qui ne sont pas

⁵⁹ Le *sûfisme* né au VIII^e siècle est un mouvement spirituel, voire ascétique à ses débuts. Il faut admettre cependant qu'il tend aujourd'hui à jouer un rôle politique essentiel, s'opposant notamment en Afrique, à l'islamisme contemporain. <http://www.jeuneafrique.com/41231/politique/soufisme-islam-du-coeur-coeur-de-l-islam/>

⁶⁰ Cf. notamment, Henry Corbin, *En Islam iranien*, Paris, Gallimard, 1991.

⁶¹ Des penseurs comme Muhammad Iqbal, Mohammed Arkoun, ont prôné une nouvelle herméneutique du texte coranique.

⁶² Certains juristes musulmans libéraux tentent ainsi de s'appuyer sur des arguments historiques, essayant de montrer que le Prophète aurait eu une mission essentiellement morale, le citant à l'appui : « je suis le Prophète de la miséricorde », « j'ai été envoyé pour parfaire les vertus morales ». Par exemple, Sa'id Al-'Ashmawi (1992-2013), président du tribunal égyptien de la haute sécurité d'État, auteur de plusieurs ouvrages : *Usul al-shari'ah (Fondements de la shari'ah)* et *Al-islam al-siyasi (L'islam politique)*.

⁶³ Par exemple, selon Avicenne. Cf. *Philosopher à Bagdad (...), op. cit.*, p. 133.

ses adeptes ». Cependant, la tentation dogmatique persiste car il semble que la référence à la loi divine comme loi de l'Absolu reste nécessaire. Par exemple, Yadh Ben Achour propose de s'appuyer sur ce qu'il nomme la « 2^e fâtiha » (versets 23 à 37 de la sourate al-`isrâ) [sourate 17 Le voyage nocturne] qui est désignée comme guide éthique à valeur universelle. On ne peut donc parler d'une complète relativisation de la loi divine⁶⁴.

Une complète relativisation du droit divin consisterait, à la manière d'Emmanuel Levinas, à concevoir les Écritures saintes comme Éthique, en tant que l'écriture elle-même « signifie à partir du visage d'autrui »⁶⁵. Il y aurait donc implication de la responsabilité éthique dans le dire des Écritures Saintes en tant que dire. On est ici dans la continuité de Kant pour qui la religion se définit à partir de la loi morale. Mais il n'est pas sûr que la religion puisse être considéré comme un prolongement de la morale, que sa raison soit réductible à la raison pratique. Et par ailleurs, c'est oublier que « la loi divine est une injonction de connaissance avant d'être une injonction pratique »⁶⁶.

Conclusion :

Al-Fârâbî dans son *Livre de la religion* avait envisagé la possibilité qu'il existe une religion vertueuse et une religion vicieuse. Dans le premier cas, le gouvernement est lui-même « réellement vertueux » et recherche une « félicité ultime qui est réellement félicité ». Dans le deuxième cas, le gouvernement est « fourvoyé » ; il « revendique d'acquiescer avec ceux qui sont sous son gouvernement, quelque chose dont il suppose que c'est la félicité ultime, sans que cette dernière ait de réalité ». Mais al-Fârâbî ajoute que le gouvernement fourvoyé peut se révéler « falsificateur », « en ce qu'il agit ainsi de propos délibéré sans que ceux qui sont sous son gouvernement s'en aperçoivent [...] »⁶⁷. Il semble qu'al-Fârâbî – lecteur de Platon – connaissait la possibilité du simulacre qui donne au néant l'apparence de l'être.

Aujourd'hui les musulmans dans leur grande majorité ont pris conscience que les despotismes intégristes ou fondamentalistes sont des gouvernements falsificateurs. Je cite les propos récents d'un irakien de Mossoul : ils « portent le masque de l'Islam ». Les musulmans se sont aussi aperçus que les exécutants de ces gouvernants sont hantés par le simulacre ; comme si, selon l'hypothèse de Descartes, le Malin Génie (endossant les habits du moi intentionnel), générateur de l'illusion de la toute puissance, s'était emparé de leur Moi opérant qui apparaît comme « possédé », ayant vendu son âme au diable⁶⁸ – perte de soi, folie, psychose.

Cependant, il est important de préciser qu'aujourd'hui, l'illusion tend à ne plus être illusion de quelque chose mais illusion vide – illusion de rien. Dans le premier cas, on a affaire à l'illusion religieuse au sens classique : c'est l'illusion que Dieu est ici et là, « dans le monde » – mécanisme

⁶⁴ Selon Catherine Le Thomas, « Y. Ben Achour ne nie pas la grandeur de certaines interprétations des textes sacrés, et il s'appuie lui-même sur le Coran ou sur des interprétations mutazilites sur certaines questions comme celle de l'animal dans l'Islam. Ce qu'il rejette, c'est l'interprétation incapable de sortir de l'arc référentiel, du dogme établi par l'histoire [...]. Le croyant doit renoncer à cette prétention de sa religion, devenir un « musulman du for intérieur », adopter un islam sans soumission (Abdennour Bidar *L'islam sans soumission ; pour un existentialisme musulman*, Paris, Albin Michel, 2008) pour accepter l'humanisme des droits de l'homme ». Cf. Catherine Le Thomas, À propos de Y. Ben Achour, *La deuxième Fâtiha ; l'islam et la pensée des droits de l'homme*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Proche Orient », 2011, Bulletin bibliographique des *Archives des sciences sociales des religions*.

⁶⁵ Emmanuel Levinas, *L'au-delà du verset*, Paris, Éditions de Minuit, 1995, p. 216.

⁶⁶ Cf. *Philosopher à Bagdad (...), op. cit.*, p. 27.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 45.

⁶⁸ Marc Richir, *De la négativité [...], op. cit.*, p. 126.

de la superstition ou de l'idolâtrie selon une conception naïve⁶⁹ – mis à profit par un gouvernement manipulateur. Dans le deuxième cas, l'illusion est pure illusion. Une absence de religion se donne comme religion. On est ici dans l'ordre de la comédie, du mensonge. Ce mensonge s'appuie sur une pseudo-théologie « scientifique » – comprise comme système absolu d'un savoir religieux – qui prétend exprimer la pensée divine. Mais cette fausse théologie n'exprime rien. Or, comme le rien ne peut se figurer, ce qui est figuré est autre. D'où la production d'un quasi-réel phantasmé. Au bout du compte, surgit une religion fantomatique avec ses lambeaux de sens, son langage en amorce, son apparence de cohérence⁷⁰. Tout un « bricolage » qui doit beaucoup à la modernité pour tenir debout. C'est ainsi que la loi divine est reconstruite comme norme positive, étatique et que, loin de s'opposer à la raison des Lumières rongée elle-même par le gigantesque simulacre de la technique, elle l'accomplit.

⁶⁹ Conception naïve critiquée par J.-L. Marion : l'idole « montre ce qui, effectivement, occupe le champ du visible, sans tromperie ni illusion, mais qui indissolublement ne l'investit qu'à partie de la vision même » in *Dieu sans l'être*, Paris, Quadrige, Puf, 1991, p. 40.

⁷⁰ Notions que j'emprunte à Marc Richir in *De la négativité* [...], *op. cit.*, p. 78. Elles caractérisent ce qui est n'est ni étant, ni être (ordre de la « phantasia perceptive »).

