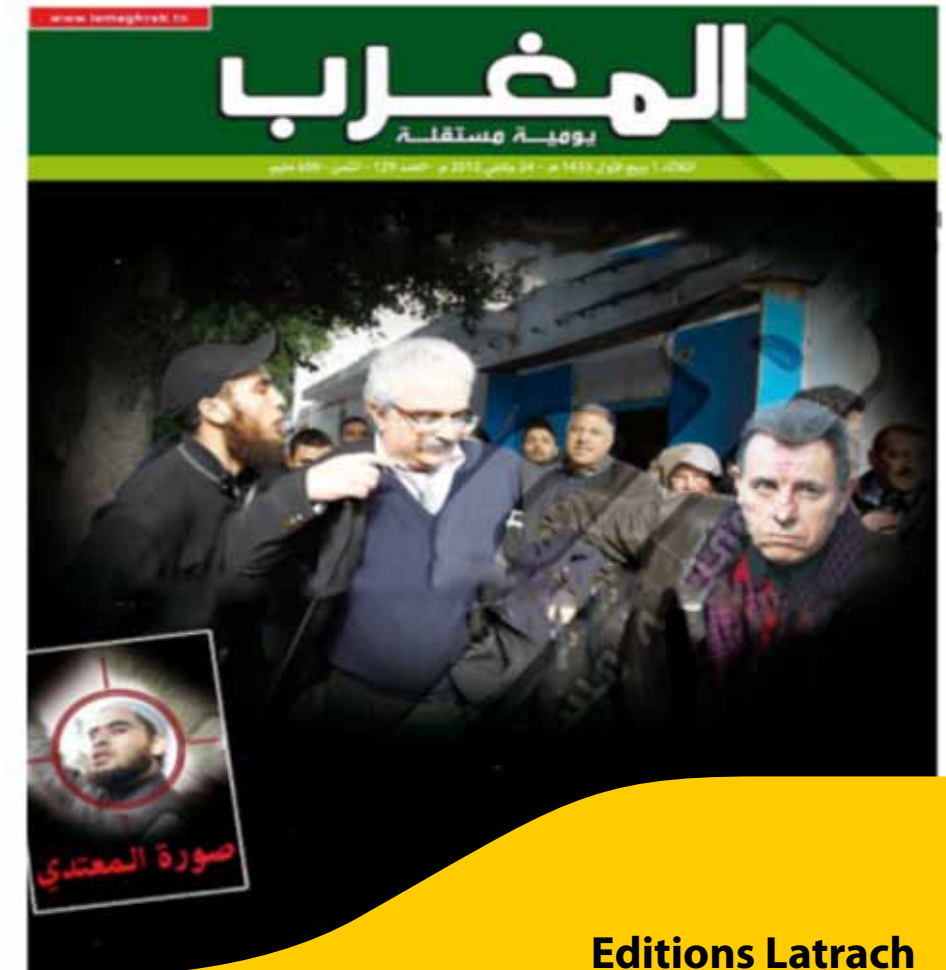


Essai de compréhension d'un vécu politique en Tunisie post-révolutionnaire

(« *Wahla* » ou la tragédie de Hamadi Redissi)
A. Belhadj

Essai de compréhension d'un vécu politique en Tunisie post-révolutionnaire

Prix : 15 DT



Editions Latrach
2013

**Essai de compréhension
d'un vécu politique
en Tunisie post-révolutionnaire**

(« Wahla » ou la tragédie de Hamadi Redissi)

A. Belhadj

Regroupement Latrach
des Livres Spécialisés

Tunis, 2013

Essai de compréhension d'un vécu politique en Tunisie post-révolutionnaire
(« *Wahla* » ou la tragédie de Hamadi Redissi)

A. Belhadj

1^{re} éd., Tunis, 2013

Regroupement Latrach des Livres Spécialisés

95, Rue de Londres, 1000 Tunis

71Tél. 241 123

71Fax. 330 490

E_mail: contact@latrach_edition.com

www.latrach_edition.com

Avant- propos

Cet essai a une histoire. Elle consiste en les conditions objectives qui ont déclenché les processus subjectifs de sa réalisation.

Deux moments-vécus sont constitutifs de ces conditions objectives : le premier moment est représenté par les événements réels produits à la rue « Bāb bnāt » le jour du procès d'une chaîne télévisée pour sa diffusion du film « Persépolis ». Il était impossible pour ceux qui, en ce moment, voulaient passer de « Bāb la'loudj » à la « Ḳasbah » ou à « Bab Mnāra », de ne pas sentir la tension qui régnait dans les lieux. Le deuxième moment fut lorsque, le lendemain, nous avons vu, à la une de l'un des quotidiens tunisiens, une photographie de ce qui s'est passé à « Bāb-bnāt ».

Deux « vécus » donc. L'un consiste au fait d'assister à une situation conflictuelle et tendue et l'autre au fait de voir affichée, chez les vendeurs de journaux, une représentation qui la fige en une photographie.

Du point de vue de l'observateur commun, une grande différence sépare ces deux vécus. Témoin réel de la situation, celui qui s'y trouvait présent ne pouvait pas ne pas se demander : Que se passe-t-il ? Qui sont-ils ? Qui a agressé l'autre ? Pourquoi ? ... Et cette suite de questions, faisant inconsciemment intégrer le contexte de pertinence du procès de la chaîne télévisée, aboutira à la conclusion : une personne qui soutient le droit de la chaîne télévisée de diffuser ce qui bien lui semble est agressée par une autre qui croit que la dite chaîne n'est pas libre de diffuser tout ce qu'elle veut. S'il est du type fouineur, l'observateur peut se rendre compte que la victime ne fut agressée que parce qu'elle voulait défendre son ami, qui serait la cible réelle de l'agresseur ; et se présentera alors, au « stock de connaissance » de l'observateur, s'il est du type qui s'intéresse à l'actualité politique, le fait que la cible réelle de l'agression avait présenté un documentaire qui présentait, sous un mauvais visage,

le groupe auquel appartenait l'agresseur. S'il est trop fureteur, l'observateur commun peut même se rendre compte qu'il n'était pas dans le programme de la personne agressée d'être présent à « Bāb bnāt » ce jour-là et qu'il ne s'y trouvait que parce que son ami, à qui en voulait vraiment l'agresseur, lui avait demandé de l'accompagner... Comme témoin réel de la situation, l'observateur commun fait sa propre enquête, cuisine lui-même le sens qu'il donne aux événements de la situation et ne consomme que ce qu'il aurait lui-même élaboré à travers ces différentes interactions avec son milieu.

Toutes différentes semblent être les choses lorsqu'il s'agit de voir la situation dont il s'agit, figée dans une photographie. Dans ce cas l'observateur commun ne peut que consommer les significations qu'une photographie, affichée à la une d'un journal donné, organe d'un groupe donné, adoptant une idéologie donnée, suivant une politique donnée et soutenu par des forces données, l'invite à consommer.

Pour les initiés en matière d'analyse sociologique, la distance entre les deux vécus est assez nette pour rester indifférents à ses conséquences aussi bien existentielles que méthodologiques : Jusqu'à quelle mesure la photo donne-elle de la situation une description adéquate ? Jusqu'à quelle limite va son impartialité dans la description de la situation ? Pourquoi n'y est-il fait aucune allusion à l'agression symbolique qui est pourtant constitutive de l'agression physique qu'elle décrit ? Qu'elle est l'identité idéologique et politique du journal où cette photo est produite ? S'agit-il vraiment d'un journal indépendant ?

Ce sont ces questions qui ont subjectivement provoqué l'envi de risquer cet essai. Mais, entre éprouver une envie et la satisfaire, lorsque cette envie est intellectuelle et consiste en un désir de compréhension, les choses ne sont pas si évidentes et le parcours est généralement jonché d'embûches.

Deux difficultés majeures nous ont rencontrés au début de cet essai et furent consubstantielles à notre intention de le développer en un texte écrit et ne pas le laisser à l'état de soliloque. La première difficulté est d'ordre subjectif et consiste en l'ancien problème, toujours renouvelé, des garanties de l'objectivité : comment pouvons-nous être certains que notre raisonnement ne soit pas déformé par des idées que nous avons reçues et des conceptions que

nous intériorisons sans qu'elles ne soient rationnellement fondées ou phénoménologiquement testées? L'auto-objectivation, amorcée parallèlement à l'investigation intellectuelle, la prédisposition à suivre la vérité là où elle se révèle ainsi que le désintéressement total nous semblent suffisants à garder le miroir de la conscience assez pure pour ne pas trop nous débrouiller le regard. La deuxième difficulté est d'ordre objectif. Elle consiste essentiellement à trouver le dispositif méthodologique le mieux adapté à l'objet, à savoir la lecture de la photographie que nous voyons affichée à la une de l'un des quotidiens tunisiens parus après le 14. 1. 2011.

La quête méthodologique que cet essai nous a imposée n'était pas facile. Et cela est dû à plusieurs raisons :

1- L'objet, dont nous nous proposons la compréhension, a toutes les caractéristiques des phénomènes complexes et composés⁽¹⁾. L'esthétique, le politique, le religieux, le médiatique, l'idéologique, tous sont présents dans la photographie ; et participent tous dans la détermination de son champ sémantique.

En effet, une première lecture de la photographie peut nous fournir ce syntagme : *une personne est agressée par une autre personne*. Mais la barbe et la calotte ne nous permettent pas de nous limiter à cette lecture et leur perception ajoute à la première lecture un détail qui la rend encore plus précise : *une personne est agressée par une autre personne barbue et calottée*. A son tour, cette lecture, par le

(1) Pour rester dans les limites de la description littérale et s'éloigner des descriptions engageantes telles que « fait total » de Mauss ou « paliers en profondeur » de Gurvitch. Et ceci malgré que l'objet dont nous nous proposons l'analyse possède la caractéristique essentielle des « faits totaux » à savoir sa donation à l'observation dans et à travers une expérience concrète : « La seule garantie, nous dit C. L.-Strauss, que nous puissions avoir qu'un fait total corresponde à la réalité, au lieu d'être l'accumulation arbitraire de détails plus ou moins véridiques, est qu'il soit saisissable dans une expérience concrète : d'abord d'une société localisée dans l'espace ou le temps..., mais aussi d'un individu quelconque de l'une quelconque des sociétés ». C. L.-Strauss, Introduction à l'œuvre de M. Mauss, in: Sociologie et anthropologie de M. Mauss, Paris, P.U.F., 1983, p. XXVI.

De même une grande correspondance existe entre ce que nous proposons d'entreprendre et la conception gurvitchéenne de la sociologie en profondeur : « La tâche de la sociologie, précise Gurvitch, consiste à faire ressortir toutes ces tensions et tous ces conflits, en les replaçant dans leur contexte social spécifique, car leur acuité varie avec la multiplicité des types de structures et parfois même des conjonctures ». Georges Gurvitch, La sociologie en profondeur, in: La vocation actuelle de la sociologie, Paris, P.U.F., 1963, T. I, p. 66.

simple effet d'introduire le « système connoté »⁽¹⁾ de « personne barbus et calottés », se trouve soumise à une accommodation due à l'intégration de ce nouveau signe dans son travail de déchiffrement ; ce qui implique alors, la lecture suivante : *une personne est agressée par un islamiste*. A ce niveau, trois champs sémantiques se trouvent présents : le champ politique par l'expression « islamiste », le champ religieux par la présence dans le terme islamiste du radical « islam » et enfin le champ des stratégies médiatiques par le contenu latent auquel renvoie l'attribution de l'agression à l'islamiste, stéréotype où nous pouvons reconnaître la typicalité de l'islamophobie.

A ces trois champs, d'autres viendraient encore s'ajouter dès que le lecteur de la photographie la relie, par la représentation, à son contexte qui consiste en la présence – lors du procès d'une chaîne télévisée pour sa diffusion d'un film où « l'être divin » est représenté d'une manière incompatible avec les croyances religieuses des tunisiens musulmans – d'une foule, dont une partie soutient la liberté absolue de l'expression médiatique et artistique alors que l'autre proclame que le sacré et les croyances religieuses soient respectés. L'ajout de ces données exige qu'une autre modification soit faite de la lecture que nous avons de la photographie, à travers laquelle, trois autres champs sémantiques se trouvent impliqués : le champ esthétique, le champ juridique et le champ axiologique sont, en effet, présents dès qu'on lit la photographie ainsi : *un islamiste agresse une personne parce qu'il refuse qu'on soutienne la liberté des médias et de l'art à manquer de respect à ses croyances religieuses*. Mais la photographie n'est pas encore totalement consommée. Car ceux qui suivent la dynamique sociopolitique, qui caractérise la société tunisienne depuis le 14. 1. 2011, savent qu'à la période où « Persépolis » fut diffusé en Tunisie, la scène politique tunisienne était présentée par un artefact médiatique, comme étant polarisée par un couple d'opposition : (islamistes/ progressistes). Dans l'idiolecte des médias jusqu'alors régnaient, la fonction-signe⁽²⁾ que produit ce couple d'opposition est aussi enrichie et variée par d'autres où les termes du deuxième composant du couple changent, sans que la signification ne soit pour

(1) au sens sémiologique de la notion. Cf. Roland Barthe, *L'aventure sémiologique*, Paris, Seuil, 1985, p. 77.

(2) La fonction-signe consiste pour les sémiologues en « des signes issus d'un usage et en retour rationalisés par lui ». *L'aventure sémiologique* (op. cit.), p. 61.

autant changée : (islamistes/ modernistes), (islamistes/ démocrates), (islamistes/ éclairés)... ce qui rend une relecture de la photographie nécessaire et peut donner lieu au syntagme suivant : *un islamiste, qui refuse qu'on soutienne la liberté de l'art et des médias de manquer de respect à ses croyances religieuses, agresse un moderniste-démocrate-progressiste*. Déjà, l'agencement des termes de ce syntagme, combiné⁽¹⁾ par la connotation même que donne la photo de l'islamiste, cache le fait que le dégoût provoqué par la représentation proposée par «Persépolis» pour l'être divin ne se limite pas aux islamistes mais touche la quasi-totalité des tunisiens musulmans ; et veut nous convaincre du fait que seuls les islamistes-intégristes-rétrogrades-obscurantistes peuvent être sensibles aux expressions médiatiques et artistiques qui outragent les croyances et le sacré. Y'a-t-il des islamistes-intégristes-rétrogrades-obscurantistes et des islamistes-modernistes-progressistes-démocrates-éclairés ? Aucun signe dans la photographie à ce propos.

Ceux qui connaissent la logique qui régit le champ médiatique contemporain et savent, comme le démontre F. Soulages à propos de la couverture médiatique de la guerre de l'Irak, que le journaliste « est devenu un élément d'un dispositif qui le dépasse, le conditionne et le manipule : il fait des photos que ce dispositif militaire et idéologique désire et engendre par son intermédiaire ; qu'il le veuille ou non qu'il en soit conscient ou non, il est un outil et un agent du dispositif. En conséquence les photos ne sont ni neutres ni objectives »⁽²⁾ ; Ceux qui refusent d'être des objets des manipulations médiatiques et préfèrent puiser le sens des choses à leurs sources et élaborer eux-mêmes les significations qu'ils consomment, savent la variété d'islamismes qui caractérise la mosaïque islamiste tunisienne et savent aussi que le moderniste-progressiste-démocrate dont il s'agit dans la photo est un intellectuel tunisien nommé Hamadi Redissi. Ce qui les invite à chercher, dans les écrits et les positions de Mr. Hamadi Redissi ainsi

(1) Barthe parle de syntagme combiné lorsqu'« un système d'objets, comme la nourriture ou le vêtement, peut se trouver relayé par un système proprement linguistique (la langue française - par exemple -); on a dans ce cas, dit-il, un syntagme écrit (la chaîne parlée) et un syntagme vestimentaire ou alimentaire visé par le syntagme écrit ». L'aventure sémiologique (op. cit.), p. 61.

(2) François Soulages, Censure contemporaine des images, in: Pouvoir de l'image, Tunis, publication de l'unité de recherche: cultures artistiques, savoirs et technologie, 2010, p. 7.

que dans la littérature et le discours des islamistes, le métalangage ou les institution-relais⁽¹⁾ nécessaires pour obtenir de la photographie une lecture qui la réduit à sa vérité. Pour ceux-ci la photographie ne dit pas autre chose que : *Mr. Hamadi Redissi est agressé par un islamiste parce qu'il est venu soutenir la liberté d'une chaîne télévisée de diffuser des programmes et des films qui outragent les croyances et le sacré des tunisiens*. L'énoncé, dont cette lecture est faite, est certes neutre et objectif, mais nécessite un important travail sur un important corpus⁽²⁾ de métalangage.

2- D'où la deuxième difficulté que nous avons rencontrée pour lire cette photographie. Car la majorité des champs auxquels renvoie la photographie se structuraient autour de signes flottants, imprécis et confus. Deux causes sont, à notre sens, à l'origine de cette confusion : l'emploi par nos journalistes de choses dont ils n'ont qu'une connaissance superficielle et leur emploi de structures notionnelles et conceptuelles prêtes-à-porter qui, produites par des historicités⁽³⁾ structurellement différentes de la nôtre, embrouillent au lieu d'éclaircir, compliquent au lieu de simplifier, créent des problèmes au lieu de les résoudre. D'où l'abondant emploi par nos médias de réseaux d'oppositions étrangers à notre système d'action historique⁽⁴⁾ tels que (Etat laïque/ Etat religieux), (Etat

(1) « En sémiologie, on peut cependant rencontrer des systèmes dont le sens est inconnu ou incertain... le sémiologue disposera ici le plus souvent d'institutions-relais ou métalangages qui lui fourniront les signifiés dont il a besoin » (L'aventure sémiologique: op. cit., p. 60). Les entretiens sont ici d'un apport important.

(2) Barthe définit le corpus comme étant « une collection finie de matériaux, déterminée à l'avance par l'analyste, selon un certain arbitraire (inévitabile) et sur lequel il va travailler » (L'aventure sémiologique: op. cit., p. 80). Mais il est à remarquer que la marge d'arbitraire est très restreinte voire absente dans le cadre de cet essai. Car les signes que nous avons à lire sont objectivement présents dans le texte dont nous nous proposons la lecture, l'expérience que la photographie se propose de décrire est réellement vécue et le corpus de métalangage consulté pour affuter la lecture est substantiellement lié ou bien aux signes constitutifs de la photographie, ou bien à leurs plans de connotation.

(3) « L'historicité, précise Touraine, est d'abord création d'un modèle de connaissance ». Alain Touraine, Production de la société, Paris, Seuil, 1973, p. 81. Et il est à remarquer qu'une grande partie du discours médiatique se structure autour de modèles de connaissances qui ne sont pas créés par notre historicité mais importés de toutes pièces d'une autre historicité.

(4) Le système d'action historique, selon Touraine, est essentiellement un « réseau d'opposition » propre à la société considérée. cf. Alain Touraine, Production

religieux/ Etat civil), (politique/ religion)... car quand il s'agit d'une religion laïque par définition et civile par définition, ces couples d'opposition n'auront de valeur, pour l'analyste des systèmes d'action historiques, que pour construire les couples d'opposition de « l'action-historique-annexée-et-extravertie ». Car si nous suivons Touraine et « nommons historicité ce travail, cette action de transformation de la société par elle-même »⁽¹⁾, toutes les données objectives concourent à prouver qu'une partie des intellectuels et des médias tunisiens, en voulant agir sans éclectisme ni relativisme sur notre société par des modèles de connaissance qui lui sont étrangers, ne font que contribuer au blocage de son historicité. Et la question qui se poserait alors consisterait à savoir si c'est la dialectique des rapports entre les structures économiques, politiques, religieuses, sociales et culturelles spécifiques à la société tunisienne qui structure et secrète la production savante, semi-savante et pseudo-savante de nos intellectuels et de nos médias, ou si ces derniers ne sont que des agents et des instruments qui ne font que reproduire ce que leurs maîtres, organiquement liés à d'autres historicités, leur inculquent et leurs enseignent dans une stratégie globale d'impérialisme⁽²⁾ et de domination⁽³⁾. Ce qui nous invite aussi à tester les notions, les concepts et les binarités oppositionnelles à l'œuvre dans ces discours pour savoir s'ils émanent d'une observation rationnelle de la réalité et d'une interrogation critique, intelligente et comparée de l'histoire et de l'histoire des systèmes d'actions historiques, ou s'il n'y s'agit au contraire que d'une reproduction débile de propos captés ici et là dans les ambiances feutrées des colloques et des séminaires et au grès des genres de vie de ce groupe d'amis ou de l'autre. Ce qui explique

de la société: op. cit.). Étant ce qui donne à l'historicité son dynamisme et son mouvement, ce « réseau d'opposition » doit être cherché dans les structures réelles de la culture de la société elle mêmes et non pas transplanté d'ailleurs. Car on ne saurait jamais saisir ni dynamiser l'historicité d'une société à travers le système d'action historique d'une autre.

(1) Alain Touraine, Pour la sociologie, Paris, Seuil, 1974. p. 94.

(2) Pour utiliser un terme où le mode d'accumulation ne concernait que « l'accumulation du capital par l'organisation du travail, telle qu'elle se réalise dans les manufactures, les fabriques et les usines » (Touraine, Pour la sociologie : op. cit., p. 95) et où la nouvelle donnée qui consiste en « les intérêts de l'Etat d'Israël » n'était pas encore si manifeste.

(3) Pour utiliser un terme qui à notre sens suit l'actualisation que fait Heidegger par sa notion de « centrale de domination » pour la notion marxiste d'impérialisme.

la troisième difficulté que nous avons rencontrée dans notre choix du guide méthodologique à même nous aider à lire la photographie. 3- En effet, vu l'inertie de la faculté critique et analytique d'une grande partie de nos intellectuels et de nos médias, la réalité scientifique et cognitive qui caractérisait l'ambiance intellectuelle et médiatique au moment où le désir nous a pris de lire cette photo, était caractérisée par l'imitation plutôt que par la création et par la consommation plutôt que par la production. Nos élites et nos journalistes avaient plutôt l'aspect de concessionnaires, reproduisant dans le marché culturel local des biens symboliques produits chez/par leurs maîtres occidentaux⁽¹⁾, que des intellectuels libres et organiques qui pensent par eux même. Ceci nous a mis dans une situation confuse où la quasi-totalité des signes qui composent le champ sémantique de la photographie étaient flottants, imprécis et confus. Ceci a aussi rendu nécessaire la réponse à des questions d'ordre ontologique telles que : Qu'est-ce que c'est que l'art ? Qu'est-ce que c'est que la liberté de l'art ? Qu'est-ce qu'une œuvre d'art ? Car c'était par la réponse à ces questions que passait nécessairement une lecture exacte, libre, et indépendante de toutes sortes de manipulations médiatiques.

Mais cette exigence, à son tour, supposait une autre difficulté méthodologique que nous avons eu à résoudre.

4- Il s'agissait, en effet, de trouver le cadre méthodologique en mesure d'intégrer toutes les dimensions impliquées dans les champs associatifs des signes dont la photographie est composée. Car, par l'« agression », se trouvent investies toutes les dimensions de la sociologie dynamique ou de la sociologie des changements sociaux.

(1) Il reste aussi à préciser quelle composante de la culture judéo-chrétienne domine notre marché des biens symboliques. Car à lire les travaux de plusieurs penseurs persécutés et victimes de la show-dog, depuis Touraine (qui avait dédicacé son « Pour la sociologie » [op. cit.] à « tous ceux qui ont été persécutés parce qu'ils sont sociologues ») à Marcuse, et depuis Nietzsche (l'effondrement de Nietzsche est demeuré une énigme. Cf. E. F. Podach, *L'effondrement de Nietzsche*, Paris, Gallimard, 1931) jusqu'à Roger Garaudy, passant par Foucault, auquel une partie des représentants de la pensée judéo-chrétienne n'a pas pardonné les analyses développées à propos de la révolution iranienne et parues dans «Dits et Ecrits» (T. II, Paris, Gallimard, 2001) ; à lire tous ces travaux qui critiquent l'actuelle condition humaine et interrogent les agents réels de sa reproduction et de sa systématisation en modèle et en conceptions universels, l'expression culture occidentale nous paraît devoir être utilisée avec une grande précaution en attendant une personnalisation qui s'avère de plus en plus nécessaire.

Par l'« art » sont présents tous les thèmes de la sociologie de la culture ainsi que celle de la sociologie de l'art et de la sociologie de la connaissance. Par la « liberté de l'art » et la « liberté de l'artiste » sont présents aussi bien le champ philosophique que les champs politique et juridique. La « personne barbu et calotté » ne peut pas nous laisser indifférents vis-à-vis des ordres religieux et idéologiques qu'elle connote. De même pour la personne de Mr. Hamadi Redissi qui renvoie à la typicalité⁽¹⁾ des intellectuels et des journalistes qu'il représente. Par le fait que la photographie est publiée dans un journal se trouve interpellé le phénomène médiatique et la sociologie des communications de masse. Enfin, puisque c'est une photographie que nous nous proposons de lire, tous les acquis de l'aventure sémiologiques peuvent nous être d'un grand secours.

Quel cadre méthodologique peut nous aider à contenir toute cette dispersion sémantique et endiguer cet enchevêtrement de disciplines dans les limites d'un seul questionnement qui cherche à travers une photographie de comprendre ce qui se passait en Tunisie durant les huit ou neuf mois qui ont précédé au 14 /1/ 2011 ?

La méthodologie marxiste aurait répondu à notre besoin s'il n'y avait ce trou noir qui consistait en ses difficultés à appréhender les phénomènes esthétiques et à pénétrer les niveaux du spirituel qui, déjà, était en dehors du cadre de ses soucis.

Nous ne pouvions pas aussi nous limiter aux seules techniques de la sémiologie. Car chacun des signes, qui ordonnance les différents syntagmes que la photographie pourrait suggérer, renvoie à un important corpus de métalangage, sans l'analyse duquel une lecture sémiologique de la dite photo serait incomplète voire impossible.

Après plusieurs tâtonnements et maints ajustements et réajustements, le meilleur cadre méthodologique qui nous a paru posséder aussi bien la complétude que la souplesse nécessaires pour endiguer cet essai et sur lequel fut arrêté notre choix était « l'analytique existentielle » de Heidegger telle qu'il l'a charpentée dans « Etre et temps » et telle qu'il l'a consolidée dans le reste de son œuvre. Le concept de « dasein » nous a paru plus opérationnel que celui d'« acteur » dont il était d'ailleurs, croyons-nous, à l'origine. La conception de l'œuvre d'art comme produit de l'« ouverture », la notion de

(1) au sens schutzéen de la notion. Cf. Alfred Schutz, *Eléments de sociologie phénoménologique*. Paris, l'Harmattan, 1998.

« subjectivité libre », celle de « centrale de domination » ainsi que celle d'« util » ... tous ces instruments nous ont fourni le nécessaire dont nous avons besoin pour le hiéroglyphe du vécu politique que la photographie dont nous nous proposons la lecture nous présentait. Il reste à dire un mot concernant les deux phonèmes qui composent le morphème « wahla » par lequel commence l'énoncé du titre secondaire de cet essai. « Wahla » est un mot du dialecte tunisien, « وحلة », dérivé de la racine du verbe, de l'arabe classique : « وحل » – wahala.

Ce mot est généralement utilisé par les tunisiens pour exprimer l'embarras d'une situation. Le même sens que celui du mot français « pétrin ». « malla wahla ! » sort spontanément de la bouche du tunisien pour exprimer le même affect qu'aurait un français l'envie d'exprimer lorsqu'il laisse échapper l'interjection : « quel pétrin ! ». En effet, c'était bien le sentiment que nous avons eu lorsque nous avons aperçu les événements du procès de la chaîne télévisée responsable de la diffusion de « Persépolis », affichés à la une d'un journal. Car depuis, nous avons eu l'impression que cette photographie n'aura pas de cesse qu'elle n'extirpe de nous cet essai. Aussi, l'impression d'avoir mordu à une وحلة ne nous a pas quittés le long de cet essai.

Essai de compréhension d'un vécu politique en Tunisie post-révolutionnaire

(« Wahla » ou la tragédie de Hamadi Redissi)

Une situation tendue. C'est la moindre impression que cette photo puisse communiquer à son lecteur. Une situation où il y'a de la tension⁽¹⁾.

Il est évident que pour tendre une chose il faut la tenir de deux cotés au moins. La chose dont il est apparemment question dans cette photo consiste en un groupe de personnes, une foule de gens. Les deux bouts, par lesquels cette foule est portée à l'état de tension, se prêtent à l'intuition à travers les sujets qui ont été ciblés par des comportements tendus. Et ces agressions ont ceci de positif : ils donnent à l'observation les points repères à partir desquels, ce qu'il y a de tendu dans ce vécu social peut être saisi et pensé.

La photo nous épargne l'effort de chercher les deux bouts constitutifs de la tension. Il n'y a dans la photo que ça. On ne voit dans cette photographie que deux symboles dont chacun concrétise une abstraction⁽²⁾. Les deux abstractions diffèrent de connotation selon qu'elles se laissent désigner par ceux qui la concrétisent ou par ceux qui symbolisent l'autre bout de la tension.

(1) Cette photographie fournit une occasion favorable aux analyses de la sociologie des conflits. L'émergence des schismes, la genèse des luttes et la création des tensions ont fait l'objet de plusieurs approches sociologiques. Dans cet essai, c'est à l'outillage conçu dans le cadre de la sociologie du vécu que nous ferons recours.

(2) A propos des deux symboles dont-il s'agit dans la photo, nous pouvons appliquer ce que Hegel pense de l'essence d'un texte écrit. «C'est ainsi, nous dit-il, que le contenu d'un livre peut être indiqué en deux mots ou propositions, et le livre ne doit pas contenir autre chose que ce qui a déjà été indiqué dans le résumé donnant les lignes générales du contenu. Cette chose simple, ce thème pour ainsi dire qui fournit une base à l'exécution, est l'abstrait, alors que c'est au contraire l'exécution qui est le concret ». Leçon d'esthétique T. I, Aubier-Montaigne, Paris, p. 18. Cette analogie entre l'écrire et l'agir peut être justifiée par le fait que ces deux modes d'être expriment, ou bien une transcendance indépendante dans le cas d'une subjectivité libre, ou bien une transcendance aliénante dans le cas d'une subjectivité assimilée.

Quand elle est désignée par ceux qui la symbolisent, la première abstraction exprime/ représente la modernité, le progressisme, la démocratie, la liberté, les droits de l'homme ; alors que leurs antagonistes n'y décèlent qu'aliénation, assimilation, dissolution des valeurs, acculturation et athéisme. De même, la seconde abstraction est présentée par ceux qui s'y réfèrent comme représentant l'identité, la religion, la culture authentique et les vrais repères pour une véritable conception des droits de l'homme ; alors que ceux qui leur sont opposés n'y voient qu'obscurantisme, extrémisme et fanatisme. Mais une chose intrigue : au-delà de l'abstrait, en questionnant des échantillons de ceux que cette photographie fige, chacun des deux antagonistes rejette les termes par lesquels l'autre l'appréhende. Plus encore, chacun des deux antagonistes affirme qu'il est le vrai représentant de ce que son vis-à-vis prétend être. Ceux qui partent des valeurs islamiques affirment que cela ne les rend pas moins modernistes, progressistes et militants pour la liberté et les droits de l'homme ; en même temps, ceux qui militent pour les valeurs de la modernité, le progressisme, la démocratie et les droits de l'homme assurent que ce fait ne les rend pas moins musulmans et fiers de leur identité. Une véritable « *wahla* » (وَحْلَة) ; ou, pour s'exprimer dans un langage kantien, une véritable antinomie.

Mais cette antinomie nous ne la voyons pas dans la photo. Elle n'y est qu'à l'état latent. Et c'est l'explicitation de cette latence qui, peut-être, donne son intérêt à la lecture que nous nous proposons de faire de la tension que cette photographie décrit.

Ce que la photographie nous montre, c'est simplement une foule où règne une certaine tension. Un morceau de tissu social tendu.

Il est vrai que les acteurs à l'œuvre dans la tension des deux bouts du tissu social tunisien se présentent à l'intuition empirique dans la photographie. Mais cela n'est pas suffisant pour la compréhension. Deux données essentielles manquent : l'événement qui a fait que le tissu social tunisien soit sujet à une pareille tension et les centralités respectives qui déterminent l'agir des deux acteurs antagonistes.

La réponse à cette question suppose des faits qui seraient à l'origine de la tension et une certaine prédisposition sinon une certaine sensibilité qui favorise la tension. Que s'est-il passé au juste pour qu'une telle tension ait lieu ? Là nous devons laisser la photo tranquille un moment pour porter le regard un peu en arrière, environ un trimestre auparavant.

Une chaîne télévisée, qui vise entre autre le public tunisien, diffuse un film. Quoi de plus normal ? Les chaînes télévisées diffusent normalement des films. Elles ne sont faites en grande partie que pour diffuser des films, sauf que ce film contenait des séquences où l'Être divin s'est vu octroyer un rôle.

Un rôle dans une œuvre filmique suppose, à l'état brut, une manière de l'incarner, un scénario pour l'exprimer, des scènes à travers lesquels il se déroule... c'est ce qu'il y a d'essentiel dans un film.

La manière dont cet essentiel est orné (décor, musique, effets spéciaux...), c'est ce qui fait la différence entre un film et un autre. La tension qu'exprime la photo a pour origine donc la diffusion par une chaîne télévisée d'un film où « l'Être divin » était incarnée et mis en scène d'une manière jugée indigne de sa Majesté telle que la religiosité et l'imaginaire religieux des tunisiens la conçoivent.

Juger si un rôle est ou non digne de ce qu'il voudrait incarner est de l'ordre de l'esthétique qui seule représente l'instance où l'on juge si un produit d'un domaine donné de l'art mérite ou non la qualité d'«œuvre d'art».

C'est au domaine de l'esthétique de produire des sentences sur ce qui se propose comme produit artistique. C'est l'esthétique qui dispose des critères propres à juger si un présumé artiste possède l'imagination, la maîtrise, la dextérité, le raffinement et la subtilité nécessaires pour réussir l'accord requis entre ce qu'il veut exprimer et le mode d'expression singulier dont il dispose pour l'exprimer.

Si les choses se sont arrêtées là, l'affaire n'aurait pas débordé les limites des rubriques consacrées à la critique de l'art, pour produire la tension que nous lisons sur la photo. Car ce qui invite le sociologue à s'immiscer dans une affaire sensée être de l'ordre de l'esthétique, ce sont les suites que la diffusion de ce film a causées.

Suite à la diffusion de ce film, la réaction d'une importante frange sociale, s'est exprimée par des manifestations, qui ont spontanément jailli le 14. 10. 2011 dans un nombre de quartiers de la capitale.

Depuis, la question a cessé d'être de l'ordre de l'esthétique et de la critique cinématographique, pour prendre une tournure politique puisqu'en riposte à cette manifestation, où des islamistes ont exprimé leur indignation contre la manière dont « l'Être divin » fut incarné

dans le film, une autre manifestation était organisée le dimanche 16. 10. 2011. Mais l'enjeu de cette seconde manifestation, organisée par des tendances qui se disent progressistes et modernistes, n'était pas d'ordre esthétique, mais politique. Car il ne s'y agissait pas de contester la manière d'exprimer une vérité donnée, mais des entraves à la liberté de l'expression. Le slogan de cette manifestation le montre bien : « *A.tiḵnī* » (أعتقني). C'est ce que proclamaient les manifestants progressistes-modernistes-démocrates.

L'injonction (أعتقني) exprime en arabe classique une demande par laquelle un esclave voudrait racheter sa liberté de son maître. Le substantif (العق) dénote l'acte par lequel un maître rend à son esclave sa liberté. Mais, par l'usure du temps, (أعتقني) est devenue l'une des expressions par lesquelles un embarrassé demande à celui qui l'embarrasse de le laisser tranquille ; de cesser de le gêner. C'est comme le « lâche-moi », le « ôtes-toi de mon chemin », le « fous-moi la paix ». Or toutes ces expressions n'ont pas, pour seule signification, que « la liberté ». Elles la dépassent pour exprimer une envie d'être-sans-repère ; un désir d'un « sans-référence » ; ou bien une tendance à changer de référence et une volonté d'opter pour d'autres repères.

Dès lors, nous pouvons proposer, de notre photographie, la lecture suivante : *des citoyens tunisiens agressés par d'autres citoyens tunisiens parce qu'ils revendiquent la liberté.*

Mais comment ces deux protagonistes peuvent diverger à propos d'une valeur pour laquelle ils militaient côte-à-côte ? N'étaient-ils pas alignés dans les mêmes rangs quelques mois auparavant pour se libérer de la dictature ? N'étaient-ils pas tous les deux – quoique ce « tous les deux » nécessite, vu l'ambiguïté actuelle de ce qu'on voudrait dire par « la gauche tunisienne » – victimes de la censure ? Rien de plus naturel. Car il n'y a pas de chemin qui n'ait, à un niveau donné de son prolongement, un embranchement ou un carrefour. L'avenir des alliances et des objectifs se décide toujours au niveau des carrefours et des embranchements. C'est le lieu de toutes sortes de séparations ; mais, de toutes sortes de rencontres aussi. Car, en s'éloignant d'un allié à un certain niveau du parcours, nous pouvons en faire un autre, avec qui on partage la même vision des choses. Quel est donc ce carrefour au niveau duquel tant de tension a émergé ?

L'observateur des événements survenus depuis le 14 janvier en Tunisie, remarque que les moments les plus chargés de controverses, de tension et de polémiques sont ceux, au cours desquels il s'agissait d'assainissement de l'administration, de préciser les sources qui devraient être retenues comme dignes d'aider la « raison pratique » à légiférer, ainsi que la projection des deux films : « Ni rabbi ni sidi » et « Persépolis ».

Le facteur générateur de tension revêt donc, selon cet événement ou l'autre, un aspect administratif, législatif, politique ou artistique, sans pour autant perdre l'unité structurale qui lie entre eux tous ces enjeux ni les causes qui les expliquent.

Pour rester dans la perspective que reflète la photographie dont nous nous proposons la lecture, nous pouvons constater qu'une chose est commune aux deux films susmentionnés : une certaine manière d'exprimer son opinion à propos du divin ; une certaine position envers le sacré.

Le titre « Ni rabbi ni sidi » exprime la négation de l'existence de Dieu comme l'incarnation de l'Être divin. Dans « Persépolis », le titre indique que nous sommes libres de traiter l'Être comme n'importe quel étant.

Dans les deux cas, c'est du divin qu'il s'agit. Le divin, c'est en quoi une grande partie de tunisiens continuent à croire.

Ainsi, notre photo peut se lire avec plus de précision : *des citoyens tunisiens, offensés dans leurs croyances, agressent d'autres citoyens parce qu'ils soutiennent la liberté inconditionnée de l'expression en général et de l'expression artistique en particulier.*

Or Dieu, c'est ce qu'il y a de plus profond et de plus essentiel dans chaque croyance. C'est le principe premier autour duquel se configure tout l'être psychique du croyant. Peut-on offenser ce en quoi un croyant croit tout en lui demandant, sous couvert de la liberté, de garder le calme ? La liberté serait-elle atteinte si on demande à celui qui la défend de ne pas offenser les croyants dans leurs croyances ? Mais ce ne sont pas ces questions qui nous intéresseront dans cet essai. Du moins au niveau où nous sommes.

Ce qui nous paraît essentiel dans toute cette affaire c'est plutôt la réponse à ces deux questions : 1- Qu'est-ce qu'un artiste libre ? 2- Peut-on parler d'une œuvre d'art à propos de « Persépolis » et de « Ni rabbi ni sidi » ? Car l'art a ses règles. Et il n'est pas sans étonner

le fait que, lors du tollé que ces deux films ont produit, personne ne s'est demandé s'il s'agit à leur propos d'œuvre d'art ou non. Aussi, est-il étonnant de voir des tonneaux d'encre revendiquer pour l'artiste la liberté sans se soucier de la question qui consiste à savoir ce que c'est qu'un artiste et ce que c'est qu'un artiste libre.

A notre sens, c'est ça l'essentiel. Et passer à côté de l'essentiel ne peut que conduire vers le vide et radicaliser le chaos.

Nous pouvons échouer à donner la réponse correcte à une question essentielle. Mais l'essentiel n'en demeure pas moins de la repérer, de la poser et d'en être conscient. Car, c'est toujours des questions essentielles que l'essentiel dépend.

A ce niveau, nous devons quitter notre photo un moment, pour nous intéresser à sa cause : l'art et la liberté de l'art. Le mérite de notre photo étant de nous avoir mis devant l'essentiel.

► 3 ◄

Pour penser cet essentiel, nous nous référerons à quelques penseurs essentiels qui l'on posé et médité⁽¹⁾.

Comme le note Cassirer, « Kant fut le premier à montrer de manière claire et convaincante l'autonomie de l'art »⁽²⁾. Pour Kant, « la finalité esthétique est la légalité de la faculté de juger en sa liberté. La satisfaction qui résulte de l'objet dépend, d'après lui, de la relation en laquelle nous voulons mettre l'imagination ; il faut seulement que d'elle-même elle soutienne l'esprit en une libre activité »⁽³⁾. Mais qu'elle est pour Kant la liberté à laquelle il incombe de soutenir l'esprit en activité?

Pour Kant, la notion de liberté est employée dans cinq acceptions. La première conception de la liberté, qui pour Kant doit distinguer la satisfaction esthétique des autres types de satisfactions, est celle qui rend libre par rapport aux agréments et aux plaisirs des sens ; « l'agréable a une valeur même pour les animaux dénués de raison :

(1) Afin de nous rendre claire la notion de "Liberté de l'art", nous ferons recours à Kant, Hegel et Heidegger. Quant aux cadres sociaux de l'expression artistique, c'est auprès de Duvignaud que nous irons chercher les notions qui nous permettront de passer de l'idéalité des concepts traitant de l'art aux supports réels et concrets de leurs manifestations.

(2) Ernest Cassirer, *L'art*, in: *Essai sur l'homme*, Ed. Minuit, Paris, 1975, p. 197.

(3) Kant, *Critique de la faculté de juger*, Paris, Ed. J. Vrin, 1974, p. 107.

la beauté n'a de valeur que pour des hommes »⁽¹⁾. La deuxième conception de la liberté qu'assigne Kant au beau artistique est le désintéressement. « Le goût est la faculté de juger d'un objet ou d'un mode de représentation, sans aucun intérêt, par une satisfaction ou une insatisfaction. On appelle beau l'objet d'une telle satisfaction »⁽²⁾. Le troisième sens, par lequel Kant conçoit le rapport entre liberté et le jugement esthétique, est la liberté par rapport aux jugements des autres. « Le goût, nous dit-il, ne prétend qu'à l'autonomie. Faire du jugements des étrangers le principe déterminant du sien serait de l'hétéronomie »⁽³⁾. Une quatrième caractéristique, que trouve Kant pour la notion de liberté en vue de la création artistique, consiste en ce libre cours que prend l'imagination vis-à-vis des concepts de l'entendement. « L'idée esthétique, précise-t-il, est une représentation de l'imagination associée à un concept donné, et qui se trouve liée à une telle diversité de représentations partielles, dans le libre usage de celles-ci, qu'aucune expression, désignant un concept déterminé, ne peut être trouvée pour elle, et qui donne à penser en plus d'un concept, bien de choses indicibles, dont le sentiment anime la faculté de connaissance et qui inspire à la lettre du langage un esprit »⁽⁴⁾. Cette liberté vis-à-vis des concepts de l'entendement ne facilite en rien la tâche de l'expression artistique. Au contraire elle ne la rend que plus délicate. Car, étant donné que ce qui fait l'artiste c'est de pouvoir déceler ce qui se dérobe au regard du commun pour, par la suite, l'exprimer à travers une œuvre qui par ce fait peut prétendre être artistique, il n'est pas donné au premier venu d'avoir la faculté d'« intuitionner » le suprasensible ni de réussir à l'exprimer. « Des règles déterminées, dont on ne peut se libérer, sont indispensables, nous dit Kant, pour mettre une fin en œuvre. Mais, comme l'originalité du talent constitue une part essentielle (mais ce n'est pas la seule) du caractère du génie, des esprits superficiels s'imaginent qu'ils ne saurait mieux montrer qu'ils sont des génies en plein épanouissement qu'en se déliant de la contrainte scolaire de toutes les règles ... si quelqu'un parle et décide comme un génie dans les choses même qui supposent la plus soigneuse recherche de la raison, il est alors parfaitement ridicule ; on ne sait trop s'il faut

(1) Ibid., p. 54.

(2) Ibid., p. 55.

(3) Ibid., p. 118.

(4) Ibid., p. 146.

rire le plus du charlatan qui répand autour de lui tant de fumée, ou du public...»⁽¹⁾.

Pour Kant donc, l'artiste n'a pas à demander la liberté d'une région autre que soi-même. Il faut qu'il se libère lui-même de soi-même pour pouvoir accéder au suprasensible et avoir droit à la condition esthétique. Et c'est à soi-même avant tout autre étant qu'il se doit de clamer : (أعتقني).

► 4 ◀

Pareil pour Hegel. « En parlant de liberté, il faut tenir compte d'une part, de ce qui est en soi universel et indépendant, telles les lois du juste, du beau, du vrai, etc., d'autre part, des instincts de l'homme individuel ... les animaux vivent en paix avec eux-mêmes et avec les choses qui les entourent, mais la nature spirituelle de l'homme fait qu'il vit dans un état de dédoublement et de déchirement et se débat au milieu des contradictions engendrées par cet état »⁽²⁾. Avant qu'il ne devienne maître de soi, l'homme, encore assujéti à ses seuls besoins biologiques, peut confondre entre « liberté » et ce qui n'en a que l'apparence. Situation que Hegel trouve nécessaire de porter à la clarté en distinguant entre liberté et arbitraire. « On confond souvent, nous dit Hegel, la liberté avec l'arbitraire ; mais l'arbitraire, n'est qu'une liberté irrationnelle, les choix et les décisions qu'ils provoquent étant dictés, non par la volonté raisonnable, mais par des impulsions accidentelles, par des mobiles sensibles extérieurs »⁽³⁾. C'est pourquoi, Hegel ôte l'attribut de liberté à tout art qui exprime une finalité finie « comme étant au service de nos plaisirs et distractions, comme destiné à orner notre ambiance extérieure et les objets qui en font partie et à mettre en relief, par l'ornementation et la décoration, d'autres objets. Ainsi compris l'art, nous dit Hegel, ne serait par conséquent, ni libre, ni indépendant. Or, ce qui nous intéresse, ce sur quoi portent nos considérations, c'est justement l'art libre »⁽⁴⁾.

Entre l'homme ordinaire dont la conscience est incapable de dépasser les limites de la finitude et l'homme libre capable de « pensée libre » condition nécessaire pour parvenir à « l'esprit absolu », Hegel nous

(1) Ibid., p. 141.

(2) Hegel, Leçon d'esthétique, Paris, Ed. Aubier Montaigne, 1964, T. I, p. 21.

(3) Ibid., p. 23.

(4) Hegel, Introduction à l'esthétique, Paris, Ed. Aubier-Montaigne, 1964, p. 41.

décrit tout un acheminement dialectique à travers lequel l'homme prend conscience de ce qu'il y a de limité et de non vrai en lui et dans ce qui se présente à lui, pour le surmonter. « En procédant de la sorte, remarque Hegel, l'homme rompt la bannière de sa passivité et de son immédiateté, si bien que c'est précisément par ce qu'il sait qu'il est un animal, qu'il cesse ... de l'être, pour se reconnaître et s'affirmer comme esprit »⁽¹⁾.

Ainsi, l'évolution abstraite de la conscience dans son effort libérateur reflète l'évolution des manifestations concrètes de la création artistique. « L'art, explique Hegel, se développe donc comme un monde ; le contenu, l'objet même est représenté par le beau, et le véritable contenu du beau n'étant que l'esprit »⁽²⁾. Mais, dire que l'art se développe signifie que Hegel conçoit, pour l'art, une immédiateté à partir de laquelle l'art en se libérant de tout ce qui l'entoure tend vers une certaine idéalité. Autrement dit, puisque ce à quoi on tend doit toujours nous dépasser et doit nous être toujours supérieur, quel est ce règne dont l'art ne représente qu'une partie et s'en trouve surpassé ?

« Le domaine le plus proche, nous répond Hegel, qui dépasse le règne de l'art est celui de la religion. La conscience de la religion prend la forme de la représentation, l'absolu se déplaçant de l'objectivité de l'art dans l'intériorité du sujet et s'offrant la représentation d'une façon subjective, de sorte que le cœur et l'âme, la subjectivité en général, deviennent le moment principal. On peut caractériser cette progression de l'art vers la religion en disant que l'art ne représente qu'un côté de la conscience religieuse »⁽³⁾.

Nous préférons arrêter à ce niveau notre interrogation de l'esthétique hégélienne de peur de voir Hegel traité par les « progressistes-modernistes-démocrates » tunisiens de « rétrograde-obscurantiste-arriéré ». Nous nous contentons des quelques éclaircissements que nous en avons obtenus, concernant les limites et la nature de la liberté artistique, pour nous interroger : peut-on parler d'art dans un produit qui manque de respect envers l'Être divin ? Peut-on prétendre être artiste quand on affiche son affranchissement du divin et son

(1) Ibid., p. 157.

(2) Ibid., p. 160.

(3) Hegel, Leçon d'esthétique (op. cit.) p. 31.

irrespect envers les saints?⁽¹⁾ Ne rendons-nous pas ainsi impossible tout accès au suprasensible ?

Aussi bien Kant que Hegel n'auraient pas le moindre doute et répondraient par la négative sans sourciller.

D'accord. Mais avec Nietzsche, ne pourrait-on pas obtenir une réponse contraire, lui qui clamait tout haut : Dieu est mort ?

► 5 ◀

C'est à ce moment qu'une seconde tonalité émerge pour que la réponse à cette question soit dotée du maximum de chance d'exactitude.

Mais pourquoi, dirait-on, cette seconde tonalité ne s'est-elle pas faite nécessaire lorsqu'il s'agissait d'interroger, à propos de la liberté artistique, les textes de Kant et de Hegel ? Pourquoi ce besoin de cette autre tonalité au moment d'interroger Nietzsche ?

(1) Surtout, quand on est artiste femme et quand on est, en plus, dotée d'une certaine beauté et d'un certain charme, on ne peut pas exprimer, par une œuvre, par un titre ou une quelconque expression, son athéisme sans qu'on soit par le même fait en contradiction avec les plus sérieuses théories esthétiques aussi bien occidentales qu'islamiques. Car si pour Kant la beauté est l'un des arguments téléologiques qui mènent vers la connaissance de Dieu (Critique de la faculté de juger), si pour Hegel le philosophe esthéticien n'est que la variété laïque de la sainteté auquel il assigne pour tâche l'herméneutique des signes divins (cf. la note 203 de cet essai), si comme l'exprime Ibnu ʿarabī « on ne saurait jamais contempler Dieu directement en l'absence de tout support (sensible ou spirituel), car Dieu, en soi, est indépendant des mondes ... la contemplation de Dieu dans les femmes est la plus intense et la plus parfaite » (cité in : Roger Garaudy, *l'Islam habite notre avenir*, éditions Desclée De Brouwer, 1981, p. 163), et si comme le dit Rodin dans « La main de Dieu », la beauté féminine n'est qu'une preuve ontologique de l'existence de Dieu, l'artiste, surtout quand c'est d'une femme qu'il s'agit, ne peut être athée sans qu'il ne donne, par le même fait, la preuve qu'il est indigne de ce qu'il prétend être. Nous demandons pardon à ceux qui croient qu'une beauté telle que Nédia Feni puisse provenir d'une simple évolution d'une paramécie. Quant à ceux qui croient en la parenté qui pourrait exister entre l'homme et une variété de singes, nous partageons avec eux cette croyance. Avec cette différence, toutefois, qu'ils la considèrent, eux, dans une perspective évolutionniste d'après laquelle le singe aurait évolué vers son actuelle configuration humaine alors que nous la considérons, quant à nous, dans la perspective coranique de « régression » selon laquelle Dieu aurait punit un groupe d'homme en les transformant en singes. Cette perspective qui demeure jusqu'à nos jours non étudiée peut fournir, pour les sciences paléontologiques, de sérieuses hypothèses à vérifier.

La réponse est d'ordre socio-historique. En effet, la photo qui nous a suggérée cette réflexion est un reflet de la réalité sociopolitique tunisienne, et la tonalité éthico-religieuse en Tunisie diffère de celle de l'Allemagne en particulier et de l'Europe en général.

Lorsqu'il s'agissait d'interroger les textes de Kant et de Hegel, il n'était nullement nécessaire de recourir à la spécificité éthico-religieuse tunisienne, vu l'homologie apparente et claire entre les deux conceptions quant à savoir ce que c'est qu'être libre en art. Mais s'agissant de Nietzsche, les nuances entre les deux conceptions éthico-religieuses doivent être prises en considération, afin de garantir à notre jugement le minimum requis de clarté. Car, ne se pourrait-il pas que ce que cherchait Nietzsche, impasse après impasse et maison après maison dans tous les systèmes philosophiques occidentaux et en quête duquel il est monté jusqu'aux moments les plus reculés de l'histoire de la pensée humaine, se trouve intégralement conservé dans le musée éthico-philosophico-religieux tunisien ?

► 6 ◀

Dans le livre II de son « gai savoir », Nietzsche constate que « le plus grand des événements récents «la mort de Dieu», le fait, autrement dit, que la foi dans le dieu chrétien a été dépouillée de sa plausibilité, commence déjà à jeter ses premiers ombres sur l'Europe »⁽¹⁾.

Commentant cette constatation de Nietzsche, Heidegger précise, pour l'endiguer dans le terrain où elle fut constatée : « De cette phrase, il ressort que le mot de Nietzsche sur la mort de Dieu concerne bien le Dieu chrétien »⁽²⁾.

Pour Nietzsche, donc, Dieu est vivant. Il en est même brulé par ses lumières dont il s'est révélé à lui à travers quelques-uns de ses noms et de ses attributs. Mais il ne trouvait pas, le pauvre, les maîtres qui détiennent la « science des manifestations divines » et les « méthodes de repérer le divin » aussi bien dans le cosmos que dans la psyché.

(1) Nietzsche, *Le gai savoir*, Paris, Gallimard, 1950, p. 284, traduction d'Alexandre Vialate. Le même passage est traduit par Wolfong Brokmeier ainsi: « Le plus important des événements récents – le fait que “Dieu soit mort”, que la foi dans le Dieu chrétien ne soit plus digne de foi – commence déjà à jeter sur l'Europe ses premières ombres ». Cf. M. Heidegger, *Le mot de Nietzsche : Dieu est mort*, in : *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, Gallimard, 1962, p.p. 172 - 219.

(2) M. Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part* (op. cit.), p. 178.

Aussi et surtout, ne trouvait-il pas le système éthico-moral qui, par sa correspondance au Moi cosmique et son adéquation avec la nature humaine, exhale les senteurs du divin.

C'est ce qu'il voulait faire entendre par son cri strident : « je cherche Dieu ! Je cherche Dieu ». Et puisqu'on ne peut chercher que ce que nous croyons exister, cette parole de Nietzsche « Dieu est mort », ne doit pas être interprétée, comme le croirait un vulgaire et plat athée, comme une simple et superficielle négation de l'existence de Dieu, mais plutôt, comme impuissance de la métaphysique occidentale à résoudre les problèmes qui se posent à celui, pour qui l'immensité du suprasensible⁽¹⁾ se trouve, par un signe ou un autre, à un degré ou un autre, révélée.

Nietzsche n'était pas un vulgaire athée. Au contraire, « il cherchait à préserver de la destruction nos facultés religieuses et morales, il veut nous rendre Dieu, du fond d'une religiosité profonde et originelle dont nous aurons l'expérience vivante. Non pas de Dieu de l'Eglise et de la théologie, mais ce grand inconnu auquel il a de bonne heure élevé des autels et qu'il a juré de servir »⁽²⁾.

Ce que nous enseigne Nietzsche c'est qu'à travers leurs subtiles constructions conceptuelles, les philosophes ne nous ont fourni que des dieux en papier ... des faux dieux. Ni dieu de Kant ni dieu de Hegel ne lui semblaient dignes des tours sur lesquels ils furent érigés. Seul le vrai Dieu pouvait le convaincre et le contenter. « Lorsque je suis venu auprès des hommes, nous confie Nietzsche dans son style, je les ai trouvés assis sur une vieille présomption. Ils croyaient tous savoir, depuis longtemps, ce qui est bien et mal pour l'homme. Toute discussion sur la vertu leur semblait une chose vieille et fatiguée, et celui qui voulait bien dormir parlait encore du «bien» et du «mal»

(1) Dans son interprétation du mot de Nietzsche « Dieu est mort », Heidegger nous semble bien toucher le point où se trouve concentré ce qu'il y a d'essentiel dans l'œuvre de Nietzsche lorsqu'il précise : « Le domaine où se situe l'essence et l'avènement du nihilisme, c'est la métaphysique elle-même – étant convenu que par métaphysique nous n'entendons pas une doctrine ou une discipline particulière de la philosophie, mais la structure fondamentale de l'étant dans son entier, dans la mesure où ce dernier est divisé en monde sensible et monde suprasensible, et où celui-ci détermine celui-là ». Chemins qui ne mènent nulle part (op. cit.), p. 182.

(2) Friedrich Wurzbach, préface à « La volonté de puissance » de Nietzsche, Paris, Gallimard, 1947, p. 15. L'attribut « primitive » devant être entendu au sens de « originelle », afin d'éviter toute confusion avec l'appréhension qui lui est donnée par les ethnologues.

avant d'aller se coucher. J'ai secoué la torpeur de ce sommeil lorsque j'ai enseigné personne ne sait encore ce qui est bien et mal : - si ce n'est le créateur ! Mais c'est le créateur qui crée le but des hommes et qui donne son sens et son avenir à la terre : c'est lui seulement qui crée le bien et le mal de toutes choses. Et je leur ai ordonné de renverser leurs vieilles chaires, et, partout où se trouvait cette présomption, je leur ai ordonné de rire de leurs grands maîtres de la vertu, de leurs saints, de leurs poètes et de leurs sauveurs du monde »⁽¹⁾.

Il est clair donc que Nietzsche ne visait, dans sa quête de dévoilement des fondements de la métaphysique occidentale en vue de rendre visible au regard philosophique occidental le crépuscule de ses idoles, que les « faux maîtres » qui n'ont du « créateur » et de son message qu'une connaissance erronée. Ceux qui, au contraire, partageaient sa soif de l'authentique divin sans prétendre s'y substituer, il les a au contraire toujours honorés : « mes ancêtres, nous dit-il, Héraclite, Empédocle, Spinoza, Goethe »⁽²⁾.

Et c'est sa soif de trouver pareils ancêtres qui l'a mené jusqu'aux origines de la philosophie, en quête de la source commune où s'abreuvent Héraclite, Thalès et Empédocle.

Mais jusqu'où sommes-nous laissés entraînés ? Toute la philosophie de Nietzsche ne serait qu'une quête du vrai créateur ? Nietzsche n'aurait pour maîtres que les mystiques de la période présocratique ? Voilà ce qui suffit à l'exposer à être traité par les « progressistes-modernistes-démocrates » tunisiens d'« obscurantiste-arriéré-rétrograde ». Le pauvre il ne lui manquait que ça ! Retournons à notre photo !



Dans cette photographie, avons-nous dit, l'enjeu est la liberté de l'expression artistique. La projection d'un film où il était question de « l'Être divin », du « Créateur », de ce en quoi les trois religions abrahamiques croient en commun ; mais duquel ils ont des lumières et des connaissances différentes. La photo décrit un enjeu qui s'est déroulé en Tunisie. Et la Tunisie est un pays où règne une sensibilité

(1) Nietzsche, Ainsi parlait Zarathoustra, Paris, Mercure de France, 1958, p. 182.

(2) Nietzsche, La naissance de la philosophie à l'époque de la tragédie grecque, Paris, Gallimard, 1938, p. 19.

éthico-religieuse islamique. Formellement au moins. L'antagonisme dont il s'agit dans la photo concerne donc la diffusion d'un film par une chaîne télévisée qui vise une société musulmane. Mais n'est-il pas nécessaire, avant ou après ou au même temps que de juger la chaîne télévisée en question pour l'outrage qu'elle a commis vis-à-vis du sentiment et de la croyance religieuse des tunisiens, de faire passer le film en question devant le tribunal de l'art ? Car ce serait bien ridicule de prétendre défendre l'art là où il n'y a pas art et bien lâche de figoler des manœuvres politiques sous couvert de l'art.

Comme dans tous procès, pour juger d'une chose, il faut qu'il y ait : 1- des références ; 2- des faits.

La référence à laquelle nous ferons recours dans notre tentative d'évaluation est composée de quatre éléments, dont deux sont d'origine occidentale et deux autres d'origine islamique.

Ceci n'est pas dû au manque des critères d'évaluation de l'art dans la civilisation islamique où la règle était plus de vivre l'art et de le produire que d'en discuter. Au contraire, le fondement même du message mohammadien consiste en une œuvre d'art qui est venue convaincre de par sa rhétorique, sa poétique, ses métaphores, ses allégories et sa charge de vérité, un peuple, dont l'art poétique a atteint un degré de raffinement jusqu'alors inconnu parmi les descendant de la lignée ismaïlienne de la descendance abrahamique⁽¹⁾. Et c'est peut-être de ce musée, où cet art garde jaillissante sa source, que Roger Garaudy n'a pu sortir depuis son « L'Islam habite notre avenir »⁽²⁾.

(1) Ce qui explique le lien entre religion et civilisation. Puisque depuis le message abrahamique, la civilisation se trouve prospère là où Dieu choisit d'envoyer ses prophètes et ses messagers.

(2) R. Garaudy, *L'Islam habite notre avenir*, Ed. Desclée de Brouwer, 1981. Car ne s'y trouvent-ils pas réunis tous ce que contient ce verset:

« nous croyons en Dieu,

à ce qui nous a été révélé,

à ce qui a été révélé à Abraham, à Issac,

à Jacob et aux tribus,

à ce qui a été donné à Moïse et à Jésus,

à ce qui a été donné aux prophètes de la part de leur seigneur.

Nous n'avons de préférence pour aucun d'entre eux ». Sourate II, 136, cité in: *L'Islam habite...* (op. cit.), p. 219.

Ne s'y trouve-t-il pas sauvegardé l'outil même qui fait jaillir en l'homme l'art :

« A la recherche du Graal de Jamschid j'ai parcouru le monde.

Pas un jour ne me reposai. Pas une nuit ne dormis.

Mais quand j'entendis du maître la description du Graal de Jamschid,

Notre recours aux références occidentales pour évaluer le film en question n'est donc pas dû à la carence en art en pays d'islam. Ce choix est tout simplement dû à notre souci de trouver un terrain commun combien petit soit-il entre les deux protagonistes de notre photo. Les deux références occidentales, nous irons les chercher chez Hegel et chez Heidegger. Le premier étant le philosophe moderne qui a le plus sondé la question « Qu'est-ce qu'une œuvre d'art ? », et le second parce qu'il est le philosophe qui est allé le plus loin dans la recherche de « l'origine de l'œuvre d'art ». Quant aux deux références islamiques, nous les demanderons, comme l'enseigne Nietzsche, auprès de Dieu tel qu'il se fait connaître dans sa Parole à laquelle les musulmans croient ainsi qu'auprès des hommes extatiques⁽¹⁾ musulmans qui détiennent leurs savoirs directement de Lui⁽²⁾. Car, comme c'est la manière de représenter l'Être divin qui est la cause de tous ce que cette photographie reflète, nous ne pouvons pas ne pas nous référer à la majesté divine elle-même, comme étant la première concernée par ce litige. Elle qui connaît l'art plus que le plus génial des artistes et qui est meilleure créatrice que n'importe laquelle de ses créatures. Ne se nomme-t-il pas : المصور، الباري، الخالق، (Créateur, Producteur, Formateur, Inventeur) ? Qui peut prétendre connaître Dieu comme il se connaît lui-même ? Qui peut juger d'une création donnée comme le créateur ?

Quant aux faits de ce procès, c'est au film en question que nous poserons la question : qu'y a-t-il en toi de l'art pour que tu mobilises tant de « modernistes-progressistes-démocrates-artistes » à ta cause ? Comment procéderons-nous ? Nous essaierons de suivre un procédé simple et naïf. Un procédé au goût de Nietzsche⁽³⁾, des

De ce Graal qui résume l'univers, voici : c'est moi-même.

Pendant des années mon cœur a désiré le Graal de Jamschid,

Mais il portait en lui ce qu'il cherchait ailleurs », Ruzbehan de Chiraz, in: L'islam habite notre avenir (op. cit.), p. 201.

Ne s'y trouve-t-il pas enfin sauvegardé l'explication de la vérité de l'existence telle que l'exprime Djâlal ad-Din ar-Roumî :

« Nous sommes comme la flûte, notre musique vient de Toi...

Nous sommes des lions blasonnés sur des étendards qui flamboient.

Ton souffle invisible nous déploie sur le monde ». Ibid., p. 192.

(1) au sens que donne Heidegger à cette notion.

(2) Votre savoir, vous le recevez mortel de mortel, alors que le nôtre nous le recevons, disent ce type de savants, de l'Eternel qui ne meurt point.

(3) Cf. Nietzsche, Naissance de la philosophie à l'époque de la tragédie grecque

grecs présocratiques et des poètes du Sahara qui ont vu Dieu dans son discours : nous demanderons en premier lieu à Hegel et à Heidegger de nous éclairer à propos de ce que c'est qu'une œuvre d'art et qu'elle pourrait être l'origine de l'œuvre d'art. Après quoi, nous irons demander à Dieu, en lequel les tunisiens croient, de bien vouloir nous fournir quelques lumières sur ce qu'il est. Ensuite, nous irons voir la manière dont le film en question a exprimé l'« Être » en question pour juger si dans cette expression il y'a ou non art. À la tâche donc.

► 8 ◀

Pour Hegel, « l'art est une forme particulière sous laquelle l'esprit se manifeste, car il peut, pour se réaliser, revêtir d'autre formes encore. La manière particulière dont l'esprit se manifeste constitue essentiellement son résultat »⁽¹⁾. Car selon Hegel, « l'homme s'est toujours servi de l'art comme d'un moyen de prendre conscience des idées et des intérêts les plus élevés de son esprit »⁽²⁾. L'art est donc pour Hegel une création de l'esprit et non pas de la nature. Et il n'y a d'art pour Hegel que dans la mesure où l'esprit s'empare de la nature pour se la représenter et la reproduire par une expression qui porte son empreinte.

Quand on parle d'esprit chez Hegel, on en parle comme d'un rapport à l'idée. C'est pourquoi Hegel nous dit que « le contenu de l'art est constitué par l'idée, représentée sous une forme concrète et sensible »⁽³⁾ et que « la tâche de l'art consiste à concilier, en formant une libre totalité, ces deux idées : l'idée et sa représentation sensible »⁽⁴⁾. C'est donc l'épreuve qui consiste à réussir, par des moyens concrets et une expression sensible, à interpréter un contenu idéal, donné par une forme matérielle qui le symbolise et l'exprime, qui fait qu'une œuvre soit digne d'être considérée comme œuvre d'art. « Concernant le concept du beau et de l'art, nous dit Hegel, nous insisterons une fois de plus sur son double aspect : celui de contenu, de fin, de signification d'une part, celui d'expression, de

(op.cit.), p. 17.

(1) Hegel, Introduction à l'esthétique (op. cit.), p. 19.

(2) Ibid., p. 12.

(3) Ibid., p. 139.

(4) Ibid.

manifestation, de réalité, de l'autre, il existe entre ces deux aspects, selon Hegel, une interpénétration telle que l'extérieur, le particulier n'a sa raison d'être qu'en tant qu'expression de l'intérieur, il n'y a rien d'autre dans l'œuvre d'art que ce qui se rapporte au contenu et sert à l'exprimer »⁽¹⁾. Et il n'y a art pour Hegel que tant que l'expression est en adéquation avec son idée. C'est-à-dire tant que l'artiste réussit à trouver pour l'idée dont il possède une représentation, une expression qui lui convient.

Or, dans le film que la chaîne télévisée a diffusé et qui a irrité tant de musulmans tunisiens au point de les pousser à se manifester et à agresser ceux qui soutiennent la chaîne responsable de sa diffusion, l'idée consiste en ceci : Dieu parle. Ce qui donne lieu à un projet artistique, à deux sous idées : concrétiser l'Être divin et donner une idée de ce à quoi la Parole divine pourrait ressembler.

1- En ce qui concerne la parole, il va sans dire que toute parole prononcée contient un message. Deux composantes constituent donc la parole : la locution et le locuteur. En termes artistiques, l'épreuve consiste donc, pour ce cas, à trouver, à créer et s'il le faut à inventer le langage artistique nécessaire pour revêtir la parole et la voix divine de l'expression qui leur convient. « Wahla » (وَحَلَّة) ! Oui, il s'agit bien d'une « wahla ». Et il n'y a pas d'art sans « wahla ».

2- De même, en ce qui concerne l'Être divin (الذَّاتُ الإِلَهِيةُ), donner de cet Être l'expression qui rend compte de sa vérité, c'est ce que l'artiste doit résoudre. Et c'est seulement le moyen, l'astuce, la création de l'imagination, bref : le tour d'esprit par lequel il parvient à exprimer convenablement par une construction sensible l'Être divin, qui peut nous dire jusqu'à quelle mesure, dans son produit, il y a art et artiste. C'est lors de pareilles épreuves que l'art nous promet l'intarissable générosité de ses flots qui ne demandent que les esprits en mesure de recevoir les inspirations qu'il chuchote aux oreilles de ceux qui sont prédisposés à entendre son langage.

Or, l'artiste doit, pour exprimer une chose dans un produit artistique, la connaître dans sa vérité. S'il s'agit d'une chose sensible, il n'est artiste que s'il parvient à atteindre sa vérité suprasensible. Aussi, s'il s'agit d'une vérité suprasensible, il n'est artiste que par sa capacité d'appréhender les noumènes par l'Idée et de nous les exprimer dans

(1) Hegel, Leçon d'esthétique (op. cit.), p. 19.

des représentations sensibles. Car, comme nous dit Hegel, il faut que l'idée soit exprimée dans sa vérité.

Pour exprimer la vérité de la parole et de la voix divines, l'artiste se doit donc d'aller les chercher dans leur source, afin de se les représenter subjectivement en les mâchant par son esprit d'artiste, pour les exprimer par la suite dans une œuvre artistique qui en reprend le baume.

Or, où serait-il possible, pour un artiste pris par le désir d'exprimer ces trois vérités telles que la conception éthico-religieuse islamique les présente, d'aller s'en informer ? A ce niveau, une précision s'impose.

► 9 ◀

La philosophie islamique, de par ses formes d'expression, n'a rien de l'aspect compact qui caractérise la philosophie occidentale. La réponse aux questions : comment raisonne-t-on, comment devrait-on agir et comment acquérir les facultés de la perception suprasensible, sont dans la philosophie occidentale, toutes les trois exprimées dans un discours unique où la logique, la philosophie théorique, la philosophie pratique et l'esthétique se malmènent et se débattent dans une grande confusion⁽¹⁾. Alors que dans la pensée islamique chacun de ces quatre domaines évolue librement, en harmonie avec son objet.

Les logiciens (علماء المنطق), les savants qui exercent leurs entendements pour interroger la nature (علماء الطبيعة), les spécialistes de la philosophie pratique (الفقهاء) et ceux dont la volonté tend à connaître l'absolu (الصوفيّة) autrement nommés (العارفين بالله) savent, chacun, où se placer par rapport à la source commune de la vérité, pour recevoir ce qui convient à ses besoins cognitifs lors de l'effrangement de la connaissance. Il est clair, dès lors, que s'agissant des vérités concernant le divin, l'artiste musulman doit la chercher auprès de Dieu lui-même, chez ses prophètes et chez un type d'hommes, auxquels Dieu s'est fait connaître⁽²⁾, c'est-à-dire, le

(1) dont l'œuvre de Nietzsche n'est qu'une démonstration et l'ontologie de Heidegger un diagnostic précis.

(2) « J'étais un trésor voilé, nous dit Dieu dans un genre de parole connu en sciences islamiques sous le nom de "Hadîth qudusî", j'ai voulu me faire connaître, j'ai alors créée des créatures. Et c'est par moi qu'ils sont parvenus à me connaître ».

Coran, les dits du Prophète et les témoignages des théosophes. Qu'y trouve-t-on ?

« Dis : Lui, Dieu est Un ; Dieu l'Impénétrable ; Il n'engendre pas ; il n'est pas engendré ; nul n'est égal à lui ! », Nous dit Dieu⁽¹⁾. « Dieu ! Il n'y a de Dieu que lui : le Vivant ; celui qui subsiste par lui-même ! Ni l'assoupissement, ni le sommeil n'ont de prise sur lui ! Tout ce qui est dans les cieus et sur la terre lui appartient ! Qui intercédéra auprès de lui, sans sa permission ? Il sait ce qui se trouve devant les hommes et derrière eux, alors que ceux-ci n'embrassent, de sa Science, que ce qu'il veut » nous informe-il ailleurs⁽²⁾. « Il est Dieu ! Il n'y a de Dieu que lui. Il est celui qui connaît ce qui est caché et ce qui est apparent. Il est celui qui fait miséricorde, le Miséricordieux. Il est Dieu ! Il n'y a de Dieu que lui ! Il est le Roi, le Saint, la Paix, celui qui témoigne de sa propre véridicité. Le Vigilant, le Tout-Puissant, le Très-Fort, le Très-Grand. Gloire à Dieu ! Il est très éloigné de ce qu'ils lui associent ! Il est Dieu ! Le créateur ; celui qui donne un commencement à toute chose ; celui qui façonne. Les Noms les plus beaux lui appartiennent. Ce qui est dans les cieus et sur la terre célèbre ses louanges. Il est le Tout-Puissant, le Sage », nous éclaire Dieu, dans une autre sourate⁽³⁾.

Tous ces versets disent, tout en la présentant à l'imagination, la même chose : nul étant ne peut être comparé à l'Être divin et nulle créature ne peut être comparée au créateur.

Voilà comment, à travers quelques fragments, Dieu nous révèle quelques aspects de son Être. Voilà comment Dieu se présente formellement à ses créatures.

Ces quelques versets, arbitrairement choisis dans le texte coranique, suffisent croyons-nous à rendre compte de l'écart entre la vérité de l'Être divin, tel que la croyance islamique ainsi que l'imaginaire tunisien le conçoivent, et la manière dont il est représenté dans le film en question, où parmi toutes les allégories et les métaphores, on n'a pu trouver que l'image d'un vieillard pour symboliser la majesté divine. Y'a-t-il chose plus contradictoire qu'un «*ṣamad*» (صمد) qui vieillit ?

(1) Sourate « Le culte pur », traduction de D. Masson, Dār al kitāb al-lubnānī.

(2) Sourate « La vache », verset: 255.

(3) Sourate « Le rassemblement », versets: 22, 23 et 24.

Il faut être musulman ou atteindre les horizons auxquels Hegel est parvenu pour goûter toute la laideur que cette proposition suppose. Car comme le remarque ce philosophe: « c'est le divin qui constitue le cintre autour duquel se rangent les représentations de l'art. Mais conçu comme unité et universalité, le divin n'existe que pour la pensée, il est une entité dépourvue de forme et échappant par là au travail figuratif de la fantaisie ... il n'y a donc pas place ici pour l'art plastique dont la fonction consiste uniquement à produire des figures données de la vie la plus concrète. Et seule la poésie lyrique est capable, dans son élan vers Dieu, de célébrer sa puissance et sa gloire »⁽¹⁾.

Y'a-t-il dans le film en question le minimum requis d'art pour exprimer cette puissance et cette gloire ? La réaction des tunisiens suite à sa diffusion suffit à nous y répondre. Qu'en est-il maintenant de la parole ainsi que de la voix divine ?

► 10 ◀

Dans le film, la majesté divine se trouve chargée d'un scénario. Un scénario est le produit d'un scénariste. Ce qui signifie que nous sommes devant un film qui met sur la langue de Dieu ce que le scénariste pense et croit ! Un véritable renversement de tous les principes. Un véritable écroulement de tout l'ordre sur lequel la vérité est fondée. Toute la crise de la métaphysique occidentale s'y trouve présente. L'Être et l'étant se trouvent dans des rangs renversés. L'être de l'Être dont seul l'Être possède la vérité se trouve attribué à l'Être par l'étant. Que trouve-t-on dans la conscience religieuse des tunisiens à ce propos ? « S'il nous avait attribué quelques paroles mensongères nous l'aurions pris par la main droite, puis nous lui aurions tranché l'aorte et nul d'entre vous n'aurait été capable de s'y opposer »⁽²⁾ nous dit Dieu. Autrement dit, il n'est pas permis, même au prophète, de faire dire à Dieu ce qu'il n'a pas dit et celui qui le tente risque de s'exposer à ce que Dieu lui tranche l'aorte !

(1) Hegel, *Leçon d'esthétique* (op. cit.) p. 140. Quand on sait que c'est un public juvénile que ce film cible, on peut imaginer quels dégâts pour l'imagination, quelle déviation pour la représentation et quelle altération de la rectitude du dogme religieux ce film peut causer. Sans parler du dégoût qu'aurait éprouvé Hegel qui ne connaissait pas encore le septième art.

(2) Coran, Sourate « Al-hāḩa », versets: 44, 45, 46 et 47.

Si l'on sait que dans une autre sourate Dieu nous dit : « nous avons créé l'homme ; nous savons ce que son âme lui suggère ; nous sommes plus près de lui que la veine de son cou »⁽¹⁾ ... si on sait cela, nous saurons que Dieu est plus proche de l'homme que la veine de son cou. Dieu nous informe à travers ces deux métaphores, que l'artiste, admis à la « majesté divine » (الحضرة الإلهية), en serait renvoyé s'il attribue au créateur ce qu'il n'a pas dit.

« حبل الوريد » - l'aorte - comme « الوتين » - la veine du cou -, symbolisent selon les théosophes musulmans « العارفين بالله », la proximité « القرب » et le dévoilement « الفتح » et leur coupure symbolise la rupture du lien avec le divin « السلب », le voile « الحجاب » et le renvoi de la cité divine « الطردعن مطالعة الحضرة الإلهية ». Et il s'agit là d'un grand chapitre de la théosophie et du mysticisme islamiques⁽²⁾.

Si l'on veut traduire ces propos dans une terminologie heideggerienne, nous obtenons ceci. Voilà ce que nous dit Dieu, auquel les tunisiens croient, en termes heideggeriens : « L'œuvre d'art, nous dit Heidegger, ouvre à sa manière l'être à l'étant. L'ouverture, c'est-à-dire l'éclosion, c'est-à-dire la vérité de l'étant adviennent dans l'œuvre. Dans l'œuvre d'art, la vérité de l'étant s'est mise en œuvre. L'art, c'est la mise en œuvre de la vérité »⁽³⁾. Mais qu'est-ce que c'est que la vérité pour Heidegger? Pour lui, la vérité est une « éclaircie »⁽⁴⁾, une « ouverture »⁽⁵⁾ par lesquels « l'être se refermant sur soi est ainsi éclairci. Il ordonne la lumière de son paraître dans l'œuvre. La lumière du paraître ordonnée en l'œuvre, c'est la beauté. La beauté est mode de séjour de la vérité en tant qu'éclosion »⁽⁶⁾.

(1) Coran, Sourate «Kāf», verset: 16.

(2) L'un des objectifs essentiels des méthodes d'éducation spirituelle en Islam (طرق التربية الروحية) consiste à rendre clair ce qui rapproche de la majesté divine (الحضرة الإلهية) et ce qui en éloigne, ce qui fait accepter dans la cité divine et ce qui en expulse, ce qui favorise le dévoilement du Vrai (الحق) et ce qui rend le voile plus épais, ce qui engendre et favorise les dons divins et ce qui a pour conséquence de les empêcher. C'est pourquoi, la chose que les théosophes musulmans craignent le plus c'est le retour du voile après l'« ouverture » الحجاب بعد الفتح.

(3) Heidegger, L'origine de l'œuvre d'art (op. cit.), p. 30.

(4) Ibid., p. 41.

(5) Heidegger, Le signe vers l'essence de l'AAHOIA, in: Chemins qui ne mènent nulle part (op. cit.), p.p. 38 - 115.

(6) L'origine de l'œuvre d'art, op. cit., p. 43.

On comprend donc que celui qui attribue à l'origine de toute lumière et la source de tout éclaircissement⁽¹⁾ ce qu'il n'a pas dit ne le fait que parce qu'il en est rompu, parce qu'il en est éloigné et voilé. Ce qui, déjà, dit tout sur son statut d'artiste. Car tout artiste authentique trouve à sa disposition, dans les milliers de versets, ce qui correspond aux significations qu'il voudrait mettre sur les langues de ses acteurs pour communiquer ce qu'il voudrait des vérités qui concernent l'Être divin.

Qu'en est-il maintenant de la majestueuse voix divine ?

Puisque dans une création artistique, avons-nous dit, l'œuvre n'est que la mise en œuvre de la vérité à laquelle le produit artistique n'est qu'une ouverture. Et puisqu'à travers son art, l'artiste nous dévoile l'être de l'étant dont il se propose de nous fournir une présentation, cet interprète du suprasensible qui, parce qu'il est dans le dévoilement, et par la faculté qu'il a de goûter par l'esprit, a pour tâche de traduire les vérités qu'il puise dans le monde suprasensible dont il détient le code pour ceux qui y sont voilés. Et c'est auprès de pareils maîtres que nous devons nous renseigner sur ce à quoi ressemble la glorieuse et majestueuse voix divine.

Ces hommes auprès desquels nous devons aller chercher ce type singulier de vérités sont ceux auxquels fût accordée, en termes heideggériens, la proximité-à-l'Être. Ce sont, toujours en termes heideggériens, ceux qui furent destinés par l'Être lui-même à l'ek-sistence⁽²⁾.

Les hommes, pour qui cette proximité dans l'éclaircissement du «là» se stabilise et auxquels Dieu octroie les lumières nécessaires pour y demeurer sans ne plus en craindre l'éclipse, sont, dans la croyance religieuse des tunisiens, de deux types : « الأنبياء » (les prophètes) et

(1) Dans l'une des allégories coraniques à travers lesquelles Dieu se fait connaître, nous lisons dans la sourate « La lumière » : « Dieu est la lumière des cieux et de la terre ! Sa lumière est comparable à une niche où se trouve une lampe. La lampe est dans un verre ; le verre est semblable à une étoile brillante. Cette lampe est allumée à un arbre : l'olivier qui ne provient ni de l'orient ni de l'occident et dont l'huile est près d'éclairer sans que le feu la touche. Lumière sur lumière ! Dieu guide, vers sa lumière, qui il veut. Dieu propose aux hommes des paraboles. Dieu connaît toute chose ». Coran, Verset : 35.

(2) La notion d'ek-sistence, correspond parfaitement au mode d'être que les théosophes musulmans désignent par « al-jadhb » et « al-idjtibā' ». En soi, ce mode d'être constitue, en mysticisme musulman, un chapitre à part depuis sa téléologie jusqu'aux méandres de son acheminement.

« الأولياء » (Les élus de Dieu)⁽¹⁾. Ces derniers sont les héritiers des mystères des premiers. Et c'est ce type de savants que le sceau des prophètes entend par sa remarque « العلماء ورثة الأنبياء » (Les savants sont les héritiers des prophètes)⁽²⁾. Voyons donc, à travers quelques maîtres du suprasensible, comment la perception de la voix divine nous est décrite. Car nous devons en avoir une idée pour qu'il nous soit possible de juger si, dans la manière dont elle fût exprimée dans le film en question, il y'a art.

Dieu nous décrit, dans deux sourates⁽³⁾, l'effet qu'a eu sur son prophète la réception de sa Parole. Cette sorte de fièvre ; cette sorte de condensation du fluide nerveux jusqu'au relâchement des organes ; ce frisson, dont tout le corps du prophète se trouve habité aux moments de la révélation, n'est pas comme le croyait Dostoïevski une simple épilepsie⁽⁴⁾. C'était bel et bien, comme il est décrit dans ces deux sourates du coran, l'effet de la réception de la majestueuse voix. Son effet se manifestait même après que le prophète s'en fût accoutumé. « Nous devinions les moments où le prophète recevait la révélation à la rougeur de son visage ainsi qu'à la sueur qui l'enveloppait », nous témoignent quelques-uns de ses compagnons.

Quel aspect la voix divine pourrait-elle avoir ? Nous pouvons en avoir aussi une percée auprès de quelques héritiers du prophète. « Lorsque la majesté divine (الحضرة الإلهية) fût révélée à l'imām Ash-shādhulī, lit-on dans les écrits des mystiques musulmans, il ne pût la

(1) La notion de «awliya'» (أولياء) peut bien être comprise au sens que donne Heidegger à « ceux qui ont été élus par l'Être à l'Ek-sistance ». cf. M. Heidegger, Lettre sur l'humanisme, A. Francke, Berne. Mais il faudrait, toutefois, pour que l'analogie ait une plus grande chance de rectitude, ajouter: « tout en profitant de son assistance ». Car c'est chose connue chez les théosophes musulmans qu'il y a deux types de dévoilement: « le dévoilement des étant » (فتح الأكوان) et « le dévoilement divin » (الفتح الرباني). Le premier type de dévoilement pouvant mener à l'égarement et au satanisme; seul le second type de dévoilement mène, outre l'éclairement des mondes, à l'éclairement divin. Les conditions, les règles et les méthodes de ce type de volonté représentent, parmi les sciences de la religion islamique, un savoir à part connu sous le nom de: « sciences de la vérité » (علوم الحقيقة).

(2) Dit du prophète.

(3) D. Masson traduit les noms de ces deux sourates par: « Celui qui s'est enveloppé » et « Celui qui est revêtu d'un manteau ». Nos compétences linguistiques étant à peine au-dessus du moyen, nous ne pouvons que présenter les titres des dites sourates dans leur langue originale: al-muzammil المزمّل et al-mudaththar المدثر.

(4) Cf. Dostoïevski, L'idiot.

supporter et demanda à Dieu de lui rendre le voile. Les voix du Vrai lui répondirent alors qu'il n'en était pas question et qu'il doit plutôt demander à Dieu de lui donner la puissance nécessaire pour qu'il puisse la supporter. Ce que l'imām Ash-shādhulī fit, et depuis, s'il en fût voilé le temps d'un sourcillement, il aurait passé à trépas par l'effet de la séparation »⁽¹⁾.

Une autre percée sur ce que peut être la majestueuse voix divine, nous est donnée par sidī Ibrāhīm Riāhī :

« Auparavant, avant que le voile ne soit levé ;
je croyais que c'était moi qui te louais et te priais ;
jusqu'à ce que, par le dévoilement,
les choses me furent manifestées dans leur vérité ;
je sus alors que tu es prière, prié et prieur »⁽²⁾.

Encore une autre percée nous est offerte par sidī Abdela·zīz Dabbāgh: « celui qui entend en lui le discours divin, nous témoigne-t-il, il le reçoit par toutes les particules de son être. Son goût se trouve alors raffiné à tel degré que la perception de toute voix humaine le dégoûte jusqu'au vomissement. Celui qui vit cet état, doit, conseille Dabbāgh, s'isoler trois jours, pendant lesquels il s'abstient d'ouïr toute voix humaine »⁽³⁾.

Où en est le film en question de ces vérités ? Qu'aurait été le jugement de Nietzsche sur ce film s'il lui eut été donné de le voir et s'il disposait des vérités dont dispose le philosophe musulman ? « De l'air ... de l'air ... » : aurait-il sans doute crié. Car il ne s'y agit, bel et bien, que d'un massacre aussi bien pour l'imagination que pour l'art.

Mais quoi, dira-t-on, n'y aurait-il pas un tant soit peu d'art ? Ce scénario, ce dialogue, ce montage, ce mixage, ce décor, ce doublage ... n'auraient pas la moindre chance à être considérés comme art à quelque égard que ce soit ? Nous ne pouvons répondre à cette question par la positive qu'en quittant le terrain de la philosophie. Car celle-ci n'admet pas les circonstances atténuantes quand il s'agit de son altesse vérité.

(1) Cf. alī Ḥrāzīm, Jawāhir al ma·ānī wa bulūgh al-amānī, Dār al-djīl, Beyrouth, Liban.

(2)

إخال أني ذاكر لك شاكر	لقد كنت قبلا قبل أن يكشف الغطاء
بأنك ذكر ومذكور وذاكر	فلما تجلّى الأمر أصبحت موقنا

(3) Al-ibrīz min kalām sidī Abdela·zīz.

D'après ce que nous venons de dire, la photo nous montre une situation qui décrit un antagonisme entre des concitoyens, dont les uns soutiennent la liberté d'expression pour un art qui n'aurait droit à ce titre qu'en lui accordant les faveurs des circonstances atténuantes et d'autres qui les lui refusent. Mais en quoi consiste cet art pour lequel les progressistes-modernistes-démocrates revendiquent le droit de cité ?

Pour répondre à cette question, nous devons interroger des sciences moins rigoureuses que la philosophie. Des sciences qui évoluent en deçà du domaine des essences et des vérités. La sociologie par exemple.

En effet, Duvignaud va dans ce sens jusqu'à considérer l'évocation d'une quelconque « essence de l'art » comme une mystification. Ce n'est pas le lieu de discuter pareille hypothèse, ni de sonder ce qu'elle représente de commun avec la position durkheimienne vis-à-vis de la philosophie⁽¹⁾.

Nous voulons juste, faute de pouvoir trouver dans les classiques de la philosophie une justification pour le film en question, aller chercher cette justification dans la sociologie.

« La pratique de la sociologie de l'art, nous dit Duvignaud, consiste à préciser des concepts opératoires qui ne soient ni des présupposés intellectuels ni des définitions dogmatiques, mais des outils servant à l'analyse sans en définir préalablement les termes ou les contenus »⁽²⁾.

Ces concepts opératoires, Duvignaud se propose d'aller les chercher dans les « points d'imputation »⁽³⁾ des œuvres d'art dans les cadres sociaux : « c'est au point d'intersection, nous dit Duvignaud, entre les attitudes créatrices et les fonctions de l'art dans des cadres différents que se situe la sociologie de la création artistique »⁽⁴⁾.

Quel est donc ce « point d'imputation » où le film, qui a causé la tension dont la photo nous rend compte, prend sa racine ?

Dans la séquence litigieuse du film en question, il s'agit, avons-nous dit, d'une conversation entre Dieu et un enfant. Rien de plus normal. Nous conversons avec Dieu même quand nous l'ignorons.

(1) Jean Duvignaud, *Sociologie de l'art*, Paris, P.U.F., 1972, p. 13.

(2) Ibid., p. 41.

(3) Ibid., p. 29.

(4) Ibid., p. 59.

C'est la matière même dont le cœur humain bouillonne, qu'il en soit conscient quand il s'agit d'un croyant⁽¹⁾, ou inconscient quand il s'agit d'un non croyant. Où est le problème donc ?

Le problème, d'après une petite enquête sociologique que nous avons menée⁽²⁾, consiste au fait que la conception du divin dont-il s'agit dans les séquences en question est indigne de Dieu tel que l'imaginaire religieux des tunisiens le conçoit. Ce qui nous place devant un problème de sensibilité qui met l'une devant l'autre deux conceptions du divin.

Mais une conception du divin ne peut pas être isolée d'une conception qui doit forcément en découler, et qui englobe toute la conception qu'on aurait du monde. Quelle est donc cette conception du monde où ce film, qui a offensé la conception qu'une large partie des tunisiens ont du monde, trouve son « point d'imputation » ?

(1) « Ni mes cieux ni ma terre n'ont pu me contenir, seul le cœur de celui qui croit en moi a pu m'abriter », nous dit Dieu dans un « *Ḥadīth kudusī* ». Hegel considère l'édification des temples et des églises comme préparation de la maison de Dieu, comme étape de l'évolution de l'art par laquelle celui-ci édifie la demeure qui n'attend que l'avènement de l'esprit. Cf. Introduction à l'esthétique. Pour le musulman, les temples, les cavernes, les mosquées ... ne sont que des lieux où Dieu invite ses fidèles pour célébrer son culte. On y trouve toute sorte de croyants. Alors que seule une espèce de croyants, ceux qui sont destinés à sa proximité, arrivent à sentir et contempler toutes les sortes dont Dieu se manifeste aux cœurs de ceux qu'il choisit à sa proximité (حضرة قربه). Et c'est le cœur humain ainsi éveillé qui, en théosophie islamique, est considéré comme étant la vraie maison de Dieu. Les théosophes musulmans distinguent entre ceux qui croient en Dieu seulement par la croyance et ceux qui croient en lui par la connaissance. Et c'est là un genre de savoir qui n'a rien à avoir avec la connaissance rationnelle. Car c'est « la faculté du goût » qui y est investie et non pas « l'entendement ». Pour ce qui concerne cette faculté, toute une phénoménologie est consacrée pour la connaissance de cette faculté dans le cadre de ce que les théosophes musulmans appellent « les sciences du goût » (العلوم الذوقية).

Pour les théosophes musulmans, seuls ceux – dont la sensibilité est élevée jusqu'à pouvoir discerner le monde en Dieu et Dieu dans le monde et distinguer, par le cœur, entre les manifestations du sublime (التجليات الجلالية) et celle du beau (التجليات الجمالية) – peut prétendre au statut d'artiste.

(2) Vu la contrainte du temps, nous avons opté pour une enquête, qui procède par raccourci. Il n'était pas question d'arrêter un questionnaire, de choisir un échantillon et d'en traiter les réponses, car il fallait saisir l'événement dans le vif. Nous nous sommes contentés de nous entretenir avec un nombre de personnes qui nous ont paru être offensés par la conception du divin exprimée dans le film. Les entretiens, nous les avons interrompus, lorsque nous nous sommes rendu compte que le contenu des réponses devenait semblable.

Il est clair qu'il ne peut s'agir que d'une conception du monde où l'étant ne trouve sa raison d'être que dans un autre étant. Une conception du monde où l'Être est absent. Une conception du monde où l'homme se trouve rompu de son créateur et n'en dispose d'aucune lumière. Bref, une conception du monde caractérisée par ce que Heidegger considère comme un «dépouillement du divin». «Le dépouillement des dieux, nous dit Heidegger, c'est l'état d'indécision par rapport à Dieu et par rapport aux dieux »⁽¹⁾. Le dépouillement du divin, c'est l'état où se trouvait la civilisation occidentale lorsque Nietzsche constata que « Dieu est mort ». Une époque où la technologie et l'industrie progressaient d'une manière déchainée au même temps que l'éthique et la morale européennes gisaient dans la plus obscurcie des stagnations, exprimant ainsi un décalage jusqu'alors inconnu entre la raison théorique et la raison pratique. Puisque « si Dieu, comme cause suprasensible et comme Fin de toute réalité, est mort, si le monde suprasensible des idées a perdu toute force d'obligation et surtout d'éveil et d'élévation, l'homme ne sait plus à quoi s'en tenir, et il ne reste plus rien qui puisse l'orienter »⁽²⁾.

Mais comment ça « il ne reste plus rien qui puisse «orienter » ? Est-ce à dire que l'homme européen est resté sans guide ? Personne n'aurait pris les commandes pour continuer l'organisation des peuples européens et leur gouvernance ? « Si Dieu (au sens du Dieu chrétien) a quitté sa place dans le monde suprasensible, cette place quoique vide, demeure. La région vacante du suprasensible et du monde idéal peut être maintenue. La place vide, nous répond Heidegger, demande en quelque sorte à être occupée de nouveau, et à ce que soit remplacé par autre chose le Dieu qui en a disparu. De nouveaux idéaux sont érigés »⁽³⁾. Quelle est cette « autre-chose » qui aspire à usurper la place de Dieu en matière de création des valeurs ?

Nous ne croyons pas apporter du nouveau en disant qu'il ne peut s'agir que de la subjectivité responsable du déicide, de l'altération des messages et, pour parler comme Spinoza, de la falsification des Livres sacrés⁽⁴⁾.

(1) Heidegger, L'époque des conceptions du monde, in: Chemins qui ne mènent nulle part (op.cit.), p. 70.

(2) Ibid., p. 179.

(3) Ibid., p. 185.

(4) « Nous voyons, nous dit Spinoza, les théologiens inquiets pour la plupart du

Cette subjectivité n'a accompli le déicide que pour usurper la place de Dieu. Et ne voulait cette place que pour ériger de nouvelles valeurs et de nouveaux idéaux. Et ne voulait ériger ces nouvelles valeurs et ces nouveaux idéaux que pour son propre intérêt.

L'histoire événementielle nous informe que cette subjectivité responsable de ce déicide se nomme Juda⁽¹⁾. Nietzsche nous démontre que la puissance coupable de ce déicide n'est autre qu'Israël⁽²⁾. Et Marx, après une longue et époustouflante analyse de la formation sociale qui caractérise l'émergence des temps modernes, nous dit que la force sociale responsable de ce déicide n'est autre que le juif »⁽³⁾. Mais s'agit-il là de ressusciter des inimités antisémites ou d'évoquer d'anciennes histoires de ségrégation ?

Voilà ce qui est parfaitement opposé à notre propos⁽⁴⁾. Tout ce que nous-nous proposons, c'est de lire une photo qui décrit une situation tendue entre des tunisiens progressistes-modernistes-démocrates et des tunisiens islamistes, à cause du soutien que portent les tunisiens progressistes-modernistes-démocrates à une chaîne télévisée qui a diffusé un film où Dieu est présenté d'une manière indigne de Dieu tel qu'il se fait connaître à ses créatures dans la religion en laquelle les tunisiens croient. Pas plus. Et c'est notre souci de comprendre la

moyen de tirer des Livres sacrés, en leur faisant violence, leurs propres inventions et leurs jugements arbitraires et de les abriter sous l'autorité divine ; en aucune matière, ils n'agissent avec moins de scrupule et plus de témérité que dans l'interprétation de l'Écriture, c'est-à-dire de la pensée du Saint-Esprit ». Spinoza, Traité théologico-politique, in: Œuvres de Spinoza, T. II, Paris, G. Flammarion, 1987, p. 137.

(1) Judas Iscariote, nous informe Larousse, livra Jésus à ses ennemis pour trente deniers.

(2) Cf. Nietzsche, notamment: La volonté de puissance.

(3) « Quelle était en soi la base de la religion juive? Le besoin pratique, l'égoïsme ... le dieu du besoin pratique et de l'égoïsme c'est l'argent. L'argent est le dieu jaloux d'Israël, devant lequel nul autre dieu ne doit subsister. L'argent abaisse tous les dieux de l'homme et les change en marchandise ». Marx, Œuvres philosophiques, Alfred Castes, 1952, p. 209.

(4) Etant nous-mêmes sémites, nous ne pouvons pas être antisémites. Aussi, la religion islamique étant destinée à l'humanité toute entière, elle ne saurait privilégier un peuple au dépend d'un autre. « L'être juif » est un mode d'être qui peut caractériser un arabe comme un israélite, un asiatique comme un européen. Car, dans tous les peuples et chez toutes les races et toutes les ethnies qui ont connu les religions monothéiques, nous trouvons ceux qui substituent leurs désirs et leurs intérêts aux authentiques enseignements révélés par Dieu.

dite tension que la dite photo reflète qui nous a révélé la conception du monde où le film trouve son point d'imputation comme étant « la conception nihiliste du monde ».

Mais, comme toute conception du monde, le nihilisme exige pour son avènement, outre les présupposés théoriques qui y sont à l'œuvre théoriquement, une puissance sociale qui la concrétise. Sinon, comment une conception du monde pourrait se déployer dans le monde sans y trouver la force qui en serait la porteuse. Cette force, Marx nous l'indique : « Le juif s'est émancipé à la façon juive, non seulement en se rendant maître du marché financier, mais parce que, grâce à lui et par lui l'argent est devenue une puissance mondiale, et l'esprit pratique juif l'esprit pratique des peuples chrétiens. Les juifs se sont émancipés dans la mesure même où les chrétiens sont devenus juifs »⁽¹⁾. Et c'est dans cette perspective – la perspective de rendre les tunisiens juifs – que le film, qui a causé la tension dont la photo nous rend compte, trouve son point d'imputation. Et ce qui se laisse lire à travers cette photo ne serait ainsi qu'une résistance qu'une partie des tunisiens oppose aux programmes de la subjectivité qui, après avoir déployé sa conception du monde en occident, travaille, à travers ses agents interposés, à l'installer dans un milieu dont le terrain est ontologiquement différent.

Heidegger ne s'arrête pas à ce niveau dans son exploration phénoménologique des visions du monde. Il constate que « pour cette lutte entre visions du monde, et conformément au sens de cette lutte, l'homme met en jeu la puissance illimitée de ses calculs, de ses planifications et de sa culture universelle »⁽²⁾. Là Heidegger attire notre attention sur un côté du déploiement du nihilisme qu'il n'évoque qu'en passant. Il ne pouvait s'y attarder vu que c'était une réflexion philosophique qu'il se proposait. Aussi ne pouvait-il pas ne pas l'évoquer pour que rien ne manque à la totalité globale du regard philosophique. Le mot d'ordre de ces puissances ayant intérêt à éterniser le nihilisme, à le propager et à le sauvegarder à travers tant d'organisations et d'agents qu'ils enfantent, financent, soutiennent et orientent ; c'est « l'établissement de valeurs de dévalorisation, de renversement, nouvelle instauration de valeurs, et enfin de compte et surtout, de la position autrement valorisante du principe de toute

(1) Marx, Œuvres philosophiques, op. cit., p. 207.

(2) Heidegger, L'époque des conceptions du monde, op. cit., p. 85.

institution de valeurs »⁽¹⁾. Car la cause pour laquelle ces forces luttent c'est « une situation lui permettant d'être l'étant qui donne la mesure à tout étant et arrête toute les normes »⁽²⁾. C'est à ces forces qu'il incombe, depuis trois siècles en Europe, de concevoir les droits de l'homme et non au créateur de l'homme, c'est l'affaire de ces forces d'indiquer les styles de vie aux créatures et non pas leur créateur, c'est à ces forces qu'il faut laisser le chemin libre pour agir jusqu'à sur les goûts, les sensibilités et les phobies ; c'est à elles seulement qu'il incombe le droit de légiférer et d'arrêter la loi⁽³⁾ et les tunisiens n'ont qu'à, bon gré mal gré, s'y incliner.

C'est dans cette perspective que nous devons comprendre l'état de mobilisation qui prend tous les médias tunisiens dès que vient l'idée - à une instance politique, législative, académique - d'évoquer les sources religieuses comme référence parmi d'autres sources pour créer les valeurs et concevoir des lois. Cela déclenche le même feu rouge qu'avait déclenché le discours de Nicolas Sarkozy à Rome lorsqu'il a commis cette grave erreur d'évoquer les « racines chrétiennes de la France »⁽⁴⁾. Suite auquel, le grand maître du grand orient de France, Jean Michel Quillardet « s'est ému publiquement de la menace implicite sur la laïcité⁽⁵⁾ que recelaient

(1) Heidegger, *Le mot de Nietzsche ...*, op. cit., p. 186.

(2) Heidegger, *L'époque des conceptions du monde*, op. cit., p. 85.

(3) C'est essentiellement à ce niveau que particulièrement l'islamisme et le marxisme sont le plus proches l'un de l'autre. Abstraction faite de l'influence qu'a eue l'évolutionnisme qui, de nos jours, ne jouit plus du même degré de scientificité dont il jouissait à l'époque de Marx ; abstraction faite aussi des analyses faites par Marx et Engels du judaïsme, du christianisme et du bouddhisme, et qui, comme le précise Michel Foucault ne sauraient être appliquées à l'islam (cf. M. Foucault, *Dits et écrits*, T. II, Paris, Gallimard, 1994), les principes du marxisme et les principes de l'islam se recoupent dans bien de conceptions et de visions du social.

(4) Ce qui, pourtant, représente une vérité historique. Cf. Alexandre Adler, *Les nouveaux francs-maçons*, in: *Le point*, n. 1845, 24 Janvier 2008.

(5) A consulter aussi bien les sources de la pensée laïque que l'histoire des pays où elle s'est fait sentir comme besoin et condition de progrès, nous trouvons trois conditions ontologiques qui furent à l'origine de sa justification : 1- La contradiction de plus en plus importante entre les dogmes chrétiens et les vérités scientifiquement vérifiées. 2- La contradiction entre la constitution naturelle et biologique de l'homme et quelques aspects des principes éthico-moraux du christianisme. 3- Les conséquences de la présence de l'institution ecclésiastique et du clergé comme corps organisé et organisant tous les aspects de vie sociale, politique, intellectuelle et scientifique des sociétés chrétiennes. Alors que pour les sociétés musulmanes : 1- Jamais jusqu'à nos jours la science ne s'est trouvée

de tels propos »⁽¹⁾. Il est impossible pour une sociologie de l'art, qui se propose de comprendre la logique de la production ainsi que de la diffusion artistique en Tunisie postrévolutionnaire, de négliger cet antagonisme entre des conceptions et des subjectivités qui se traduisent ensuite par des antagonismes de volonté. Car, comme le soutient Duvignaud, « comme une œuvre d'art se situe à la fois par rapport aux intentionnalités d'une époque, d'un individu ... de sentiments et d'émotions, il faut donc, pour mesurer l'enracinement de la création imaginaire, définir doublement cette dernière par rapport aux attitudes artistiques conscientes ou implicites, et par rapport à la fonction que l'art exerce dans un type particulier de société »⁽²⁾.

Quelle sont les intentionnalités qui orientent l'art et lui assignent sa fonction en Tunisie actuellement ? Quelles sont les attitudes conscientes ou implicites qui y œuvrent à travers l'art et dans quel objectif ? Dans quelles visions du monde, les tendances, les modes et les créations artistiques qui produisent et se produisent dans le contexte tunisien, trouvent-elles leurs enracinements ? En produisant, ces tendances sont-elles conscientes de ce qui les produit ? Voilà des questions qu'il faudrait non seulement poser, mais surtout savoir comment y répondre, si nous voulons vraiment savoir qui au juste façonne l'imaginaire des tunisiens, leur assigne leurs idéaux et stylise

en contradiction avec les dogmes religieux. 2- La nature humaine ainsi que les exigences de la vie sociale se trouvent en parfaite harmonie avec les principes du dogme islamique. Les quelques principes, qui semblent ne pas convaincre quelques esprits, ont pour seul tort qu'ils plaident pour une société intrépide quant aux questions de la pureté de la descendance, pour le minimum requis de bonnes mœurs et pour préserver le mieux possible contre le vol et le cambriolage. Ces principes étant, quant à leur application, astreints à des conditions si rigoureuses qu'il faudrait être si pervers et de mœurs si dissolues pour craindre d'y être sujet. Rien ne justifie l'aspect cruel dont on voudrait les caractériser, puisque quelle raison d'être aurait un châtiment qui ne dissuade pas et qui au contraire requiert l'aspect de vacances? 3- La religiosité islamique ne connaît ni clergé ni une quelconque institution ecclésiastique. Et toutes les tentatives de comparer les ulémas et les savants musulmans au clergé ne peuvent être qu'inconséquentes. Car de tous points de vue, on ne trouve dans les rapports et le mode de vie des ulémas musulmans que les caractéristiques de la vie civile. Tous simplement, parce que s'agissant de l'islam, on ne peut parler que d'une religion civile et, à son propos, il ne s'agit que d'une religion laïque par définition. Car le recours à la religion n'y est fait que comme se ferait tout recours aux théories, aux pensées et aux idées pour s'en faire éclairer.

(1) Les nouveaux francs-maçons, article précité.

(2) Sociologie de l'art, op. cit., p.p. 58 - 59.

leurs opinions. Car il suffit de lire toute cette imagerie dont les murs de nos villes sont bombardés, il suffit de déchiffrer les signes dont regorgent les spots publicitaires qui ponctuent nos émissions audiovisuelles, rien qu'à regarder ces émissions télévisées qu'on nous importe sans méditer l'esprit dont elles sont animées ni la région qu'elles voudraient atteindre chez leurs consommateurs, rien qu'à reconstruire toutes les étapes qui ont préparé le terrain à l'actuel paysage médiatique en Tunisie, pour estimer à sa juste valeur la notion heideggerienne de « centrale de domination »⁽¹⁾. Desquelles centrales, la subjectivité qui a intérêt à ce que le nihilisme règne « s'entoure chaque fois d'un rayon de disponibilité où elle puisse à tout moment puiser en toute sûreté pour y assurer sa sécurité »⁽²⁾. Non pas seulement sa sécurité, mais aussi la continuité de son déploiement. Car, « des conditions de «conservation et d'accroissement» sont posées avec les valeurs en tant que points de vue »⁽³⁾. Et qu'importe que le prix de cette conservation et celui de cet accroissement soit payé par des contribuables qui refusent cela même qu'ils se trouvent astreints à financer la conservation et l'accroissement, pourvu que « l'acte créateur, autrefois le propre du Dieu biblique, devient la marque distinctive de l'activité humaine dont les actions finissent par devenir celles des actionnaires »⁽⁴⁾.

► 12 ◀

C'est, entre autres, dans cette perspective que la diffusion du film en question et en arrière-plan dans la photographie dont nous nous proposons la lecture, doit être envisagée. Perspective où l'art « apparaît sans artistes, par exemple en tant que corps, en tant qu'organisation ... en quelle mesure l'artiste n'est qu'un degré préliminaire. Le monde comme œuvre d'art s'enfantant soi-même... »⁽⁵⁾. À travers cette perspective, ce qui se passe dans la photo se prête bien à cette lecture : *la préparation du terrain tunisien au nihilisme, à travers*

(1) Cf. Le mot de Nietzsche: Dieu est mort (op. cit., p. 190).

(2) Ibid., p. 197.

(3) Ibid., p. 188.

(4) Ibid., p. 182.

(5) Nietzsche, Volonté de puissance, aph. 796, in: Le mot de Nietzsche (op. cit.), p. 198.

la diffusion d'un film qui exprime une conception nihiliste du divin, s'achoppe à une résistance.

Or s'achopper signifie être arrêté par une difficulté. Une difficulté ne peut être une entrave que pour un mouvement. Et il n'est possible de parler de mouvement que dans la mesure où il y a une force qui l'effectue. Quelles sont ces forces qui, quelques mois après le 14 – 1 – 2011, se sont mobilisées pour défendre le droit du film en question à la liberté de l'expression ?

Ces forces se disent progressistes-modernistes-démocrates. Si ces forces sont libres ou si elles sont déterminées par une quelconque transcendance qu'une quelconque subjectivité étrangère adopte, voilà ce qui nécessite une investigation à part entière. Pour ce qui concerne notre lecture de la photo dont nous nous proposons la compréhension, nous nous contentons de nous interroger qu'est-ce que le progressisme ? Qu'est-ce que c'est que le modernisme ? Et qu'est-ce que c'est que la démocratie ?

► 13 ◄

En principe, la démocratie est un choix organisationnel, un régime politique dans lesquels un peuple donné exerce sa souveraineté, ou bien directement, sans l'intermédiaire d'un organe représentatif – dans le cas des démocraties directes –, ou bien à travers des représentants élus par un suffrage universel – dans le cas d'une démocratie représentative–. C'est ça le principe.

Mais quand le principe démocratique porte au pouvoir des forces dont l'existence représente un frein pour le déploiement du nihilisme, faut-il se tenir aux principes ? Faut-il rester conséquent avec les principes auxquels on prétend se référer lorsque les conditions nécessaires à la conservation et à l'accroissement de la condition nihiliste s'avèrent encore insuffisamment établies ?

En réponse à cette question, quelques gestes et quelques réactions, de la part de ceux qui détiennent le pouvoir en occident, ont trahi, à propos de la révolution tunisienne, ce qui auparavant ne se faisait et ne se déclarait que dans les coulisses.

Le 11 – 1 – 2011, Michelle Alliot-Marie propose le savoir-faire des forces de sécurité françaises pour aider, non pas le peuple tunisien à s'affranchir du régime despotique qui l'asservissait, mais pour aider le régime à étouffer la voix du peuple. Dans « le Monde »

du 2 – 2 – 2011, François Fillon reconnaît que le ministère des affaires étrangères françaises avait autorisé la livraison de grenades lacrymogènes à la police tunisienne. Quelques jours après les propos de François Fillon, un tunisien – nous disons bien un tunisien –, et pas n'importe quel tunisien – puisqu'il s'agit du ministre des affaires étrangères tunisiennes, dans un gouvernement nommé après la révolution –, prononce le 7 – 2 – 2011 un discours élogieux à propos de la même responsable française qui se proposait d'étouffer la même révolution qu'il était supposé représenter.

Trois gestes politiques, lourds en significations historico-stratégiques. Plusieurs questions jusque-là mal posées ou posées à travers des paradigmes qui leurs sont mal appropriées, trouvent, grâce à ces quelques saillies politiques, des horizons adéquats pour leurs réponses.

La phénoménologie de l'installation des dictatures, le mécanisme de construction des compradors, le discours double que tiennent les élites politiques et intellectuelles occidentales quant aux présumés principes des droits de l'homme et de la liberté ... autant de questions que la position de la diplomatie française envers la révolution tunisienne a aidé à mieux discerner.

Tout se passe, pour cette diplomatie, comme s'il s'agissait de deux types d'hommes, dont l'un ne peut prétendre à ce titre – le titre d'homme – qu'en tant que serviteur de l'autre.

Deux types de démocraties dont l'une n'a de droit à l'existence qu'en tant qu'écho aux modèles que « les centrales de domination » arrêtent pour l'autre. C'est pourquoi, une année après la révolution tunisienne, après que les urnes aient dit leur mot sur les représentants du peuple à l'assemblée nationale constituante, « Freedom house », entre autres organes des centrales de domination, trouve nécessaire d'installer une constituante parallèle. Car, voyez-vous, les tunisiens ne savent pas ce qui leur convient ! Est-il question de laisser l'esclave se révolter contre les conceptions de ses maîtres et aller chercher ailleurs, que dans les cadres qu'ils lui assignent, une vision du monde librement choisie : ou bien une démocratie à la mode de l'occident « nihilisé » ou bien mieux vaudrait restaurer une dictature qui saurait étouffer la voix de ce peuple qui tend à l'affranchissement et à la dignité⁽¹⁾. Voilà au fond ce qu'une version de démocrates

(1) C'est seulement dans ce sens que nous pouvons trouver pour la notion de

tunisiens dit, quand elle soutient des expressions artistiques et médiatiques, à travers lesquelles « les centrales de domination », agissent sur l’imaginaire des tunisiens et les structures symboliques qui déterminent leurs goûts, afin de consolider en eux la condition nihiliste.

L’observateur de la manière dont se déroulent les événements en Tunisie depuis le 14 – 1 – 2011, peut, pour peu qu’il reprenne le déroulement des interactions politiques et qu’il les place dans leurs contextes, remarquer l’existence d’un véritable « appareil idéologique » organiquement lié à la conception occidentale du monde dans sa version nihiliste. Cet appareil idéologique, dans une large partie de sa constitution, est le même sur lequel s’appuyait le pouvoir corrompu de la dictature à laquelle le 14 – 1 – 2011 espère avoir mis fin.

Pour ne pas déborder les limites de notre propos, voilà ce que la campagne médiatique qui a suivi la diffusion du film, et dont la photo que nous nous proposons de lire n’est qu’un écho, semble dire : Peu importe le peuple, pourvu que la conception nihiliste de la démocratie ait droit de cité.

Peut-on parler de démocratie lorsqu’une minorité veut importer le produit fini d’une expérience démocratique ontologiquement spécifique, pour l’imposer à un peuple qui voudrait en construire un modèle qui reflète ce qu’il y a en lui d’ontologiquement différent ? Peut-on, sans leur faire violence, faire endosser aux tunisiens les mêmes présupposés socio-historico-culturels que ceux qui avaient été confectionnés par la réalité judéo-chrétienne dans sa version française ? Un modèle démocratique et une conception de la modernité que les tunisiens réussiraient à élaborer librement, ne pourraient-ils pas présenter quelques éléments positifs pour aider les démocraties ainées à surmonter leurs conditions nihilistes ?

Ce n’est pas le lieu de développer ces questions. Nous nous limitons pour ce qui nous concerne à avancer ce constat : le fait que les progressistes-modernistes-démocrates tunisiens aient soutenu la diffusion d’un type d’expression dans un genre d’art par une espèce de chaînes télévisées, ne les rend pas pour autant plus démocratiques que d’autres tunisiens. Car l’être de la démocratie n’a rien à voir

«dignité» le sens qui explique le fond de ce qui s’est passé en Tunisie le mois de Janvier 2011.

avec l'acculturation et l'assimilation. Et le tunisien peut bien être démocrate tout en restant tunisien. Sinon qu'y aurait-il de différent entre un démocrate nihiliste et un démocrate non nihiliste ?

Quant au modernisme, comment nous serait-il possible de savoir, qui a le droit de se dire moderne, dans un contexte où ce qualificatif se trouve symboliquement coté et duquel tout le monde se pare ? Il faut bien qu'un minimum de lumière nous soit fourni sur le concept de modernité pour que « ce – que – c'est – que – être – moderne » soit tiré de la confusion où il se trouve chaque fois que nous voulons connaître qui est moderne dans cette mosaïque d'acteurs que présentent la société politique et civile actuellement active en Tunisie.

Plusieurs pistes s'offrent à celui qui veut réduire la modernité à son concept ; selon qu'il s'agit de reconstruire la logique de son historicité, de suivre la dialectique des tournures philosophiques par laquelle la raison occidentale a résolu les antinomies que lui posait sa réalité métaphysique ou qu'on voudrait observer ses manifestations dans l'un ou l'autre du vécu occidental.

Par ses profondes observations de l'ordre socio-économique de son époque, Marx nous donne de la condition moderne l'explication suivante : « Les conditions bourgeoises de production et d'échange, le régime bourgeois de la propriété, la société bourgeoise moderne, qui a fait surgir de si puissants moyens de production et d'échange, ressemblent au magicien qui ne sais plus maîtriser les puissances infernales qu'il a évoquées. L'histoire de l'industrie et du commerce n'est autre que l'histoire de la révolte des forces productives modernes contre les puissances infernales qu'il a invoquées. L'histoire de l'industrie et du commerce n'est autre que l'histoire de la révolte des forces productives modernes contre les rapports modernes de production »⁽¹⁾. De même, Nietzsche s'insurge contre « Le plébeïsme de l'esprit moderne, qui est d'origine anglaise, qui fit éruption sur son sol natal avec la violence d'un volcan de boue et avec cette éloquence grossière, trop relevée, trop tapageuse, qui a jusqu'ici caractérisé les discours des volcans »⁽²⁾. Weber se propose d'analyser les rapports entre le développement des possibilités techniques et

(1) Marx, Le manifeste du parti communiste, Union générale d'édition, 1962, p.p. 25 – 26.

(2) Nietzsche, La généalogie de la morale, Paris, Gallimard, 1971, p. 25.

les formes modernes de rationalisation des domaines politique, juridique et administratif.

Nietzsche comme Marx et Weber étaient, chacun à sa façon, indignés contre les horizons qui se présentaient devant une Europe industrielle et technologique, débridée d'un contrôle philosophico-moral à même de suivre son rythme. Une Europe ayant pour seuls maîtres les actionnaires et les banquiers.

Chacune des pistes marxiste, nietzschéenne et wébérienne, ainsi que celles des théoriciens de l'école de Frankfort, peut nous fournir une réponse pour ce que c'est que la modernité dans sa version occidentale. Mais personne, n'est allé dans sa réduction eidétique plus loin que Heidegger.

Dans l'une de ses enquêtes, Heidegger réduit la vérité des manifestations de la modernité à ces questions : « quelle est, sur quoi repose l'essence de la science moderne ? Quelle acception de l'étant et de la vérité fonde cette essence ? »⁽¹⁾.

Après avoir posé ces deux questions, Heidegger assure que « si nous réussissons à toucher le fond métaphysique qui fonde la science en tant que moderne, il doit être alors possible d'entrevoir à partir de lui l'essence de tous les temps modernes »⁽²⁾. Et à partir de là, Heidegger conclut – après un minutieux procédé comparatif entre les présupposés métaphysiques des sciences antiques, médiévales et modernes – que « la métaphysique des temps modernes commence et déploie son essence en ceci qu'elle cherche l'absolument indubitable, le certain, la certitude »⁽³⁾. Lequel commencement, Heidegger trouve son origine chez Descartes qui, soucieux d'atteindre une vérité à l'abri de tout scepticisme, la trouve dans l'ego cogito.

Du moment où, par le fait qu'il pense, il est certain qu'il existe, le sujet trouve, sur cette base, l'indubitable sur lequel il commence à édifier son monde. « Le se-savoir soi-même, explique Heidegger, devient ainsi le sujet par excellence. Dans le se-savoir soi-même se rassemble toute science, et son connaissable. C'est le rassemblement du pouvoir, comme la montagne est le rassemblement des monts. En tant qu'un tel rassemblement, la subjectivité du sujet est, conclut

(1) Heidegger, L'époque des conceptions du monde (op. cit.), p.70.

(2) Ibidem.

(3) Heidegger, Le mot de Nietzsche (op. cit.), p. 196.

Heidegger, co-agitatio (cogitatio), cons-scientia, conscience »⁽¹⁾. Et dans la mesure où la métaphysique moderne est fondée sur le « je » qui pense, toute la modernité dans toutes les manifestations de son déploiement serait le produit d'une subjectivité bien déterminée: la subjectivité judéo-chrétienne.

Or dans la photographie, les subjectivités dont il s'agit sont des subjectivités tunisiennes. Les démocrates-progressistes-modernistes qui défendent la chaîne qui a diffusé un film où l'idée de Dieu est non conforme à Dieu tel qu'il se définit dans les sources référentielles de la religiosité tunisienne, sont des modernistes tunisiens. Mais peut-on être moderniste tunisien, en se référant intégralement à une modernité fondée sur une subjectivité judéo-chrétienne ? Une subjectivité tunisienne part-elle, dans la représentation qu'elle se fait de sa propre conscience, des mêmes présupposés métaphysiques dont une subjectivité judéo-chrétienne part ? Trouve-t-on, le long de l'histoire de la pensée tunisienne, un seul philosophe, penseur ou artiste pour lequel les dogmes islamiques auraient présenté les achoppements qu'avaient causés les dogmes judéo-chrétiens pour les savants et les philosophes occidentaux ?

Même lorsqu'ils ont découvert l'occident moderne au 19^e siècle, les penseurs tunisiens quoiqu'ils en étaient éblouis, inféraient la modernité occidentale au fait qu'ils ont réussi plus que nous à observer des principes que pourtant notre dogme islamique conseille, concluant ainsi que la décadence des musulmans est due au fait qu'ils contredisent dans leurs pratiques sociopolitiques les principes et les dogmes auxquels ils prétendent croire.

Jamais le philosophe et l'artiste musulman n'a éprouvé le mal de patrie comme l'exprime Kant, le reconnaît Hegel et en souffre Hölderlin. Car tout simplement, le musulman dispose de ce qui lui permet de vivre dans le monde tout en gardant bien établis les liens avec l'originelle patrie.

Dès qu'ils se trouvent dans le besoin de se faire éclairer par le divin, dans leurs vocations législatives comme dans leurs destins ek-statiques⁽²⁾, aussi bien le faqih الفقيه (celui qui comprend) que le théosophe العارف بالله ou encore le physicien عالم الطبيعة trouvent indemne et authentiquement sauvegardé le nécessaire pour illuminer

(1) Ibid., p. 200.

(2) Au sens que donne Heidegger à ce terme.

les uns dans leurs interrogations du monde physique et social et les autres dans leur acheminement vers l'Absolu. Car chacun des deux mondes, quoique ne faisant qu'un, est régi par des lois et des règles qui lui sont propres. La raison العقل et le goût الذوق sont, en philosophie islamique, deux facultés distinctes dont l'une sert à explorer le sensible et l'autre le suprasensible. Alors que ce qui distingue la modernité occidentale, c'est justement qu'elle émane d'une subjectivité boiteuse qui, quoique consciente de la spécificité du suprasensible, ne trouvait pour l'explorer que les principes d'une faculté qui lui est impropre.

Si donc l'être moderne s'avère possible selon un modèle autre que celui de la subjectivité judéo-chrétienne, la photographie en question pourrait alors se prêter à cette lecture : *des tunisiens (démocrates-en-sens)-(moderniste-en-un-sens)-progressistes, sont agressés par d'autres tunisiens qui ont de la démocratie et de la modernité une conception différente de celle qu'une composante de la subjectivité judéo-chrétienne a produite.*

Il reste un autre attribut qui est lui aussi en jeu dans la définition des acteurs sociaux qui soutiennent le droit d'une chaîne télévisée donnée à diffuser ce qui bien lui semble : le progressisme. Car les individus que nous voyons agressés dans la photographie se disent, ou ont été soutenus par des forces qui se disent, démocrates-modernistes-progressistes. Et comme avec les deux autres attributs, il faut que nous nous interrogeons qu'est-ce que c'est qu'être progressiste ?

Pour simplifier, restons dans l'espace intellectuel français. Celui qui influence plus que tout autre espace occidental la réalité intellectuelle et politique tunisienne.

Aux origines de l'emploi de l'attribut « progressiste » dans la pensée sociopolitique française, nous trouvons le moment où Durkheim, soucieux de trouver pour l'éducation morale un substitut à la morale chrétienne, fit recours à la science.

Ce qui détermina Durkheim dans ce travail est une réalité bien déterminée qui peut être résumée par ce constat : depuis Galilée, à mesure que la science progressait, ses résultats se trouvaient en contradiction avec les vérités du dogme chrétien et de la morale chrétienne. Et vu qu'une société ne peut fonctionner et vivre sans morale, Durkheim trouva nécessaire de substituer à la morale chrétienne une morale qui serait en harmonie avec les nouvelles

certitudes scientifiques. Cette nouvelle morale fondée sur les vérités scientifiques, Durkheim l'appelle « la morale du progrès ». Depuis, est dit « progressiste » celui qui, pour se faire guider dans son comportement social et sa conduite individuelle, se réfère, au lieu de la morale chrétienne, à ce que la science agréée. C'est la solution qu'une subjectivité juive a trouvé pour résoudre l'un des problèmes que l'historicité judéo-chrétienne avait rencontré. Et ce sont les principes qui concourent à la mise en œuvre de cette solution que Durkheim nomme l'idéologie du progrès.

Il est clair, dès lors, qu'une faille est à l'œuvre dans l'« être-progressiste » selon le mode occidental. Cette faille n'est autre que le désaccord de plus en plus affirmé entre le lobe théorique et le lobe pratique de la raison occidentale. Et c'est dans cette faille que sont venues siéger les individualités dont Marx nous a tant averti, puisque « les individus qui exercent le pouvoir dans ces conditions doivent donc, nous prévient Marx, outre que leur pouvoir doit se constituer en Etat, donner à leur volonté d'Etat, comme loi, une expression dont le sens est toujours déterminé par les conditions de cette classe, comme le prouve très clairement le droit privé et le droit pénal »⁽¹⁾. C'est aussi dans cette faille que loge le nihilisme dont Nietzsche nous a tant prévenu. Lequel nihilisme permet, à ceux qui en profitent et y trouvent la condition de leur domination, d'agir sur toutes les lois et d'arrêter les « conceptions du monde » et les « droits de l'homme » comme bien leur semble. Ce n'est aussi que grâce à cette faille que les « centrales de dominations » réussissent à mobiliser toute la société internationale pour détruire toute volonté de puissance qui pourrait proposer pour l'humanité une conception du monde qui pourrait représenter la moindre menace pour la condition nihiliste où sévit l'occident contemporain.

Comment libérer l'homme occidental de cette soumission ? Voilà le lieu où, depuis des siècles, la pensée occidentale se débat. Kant espérait la solution dans la « volonté libre », Hegel dans « l'esprit absolu », Marx dans la « conscience de classe », Nietzsche la cherchait à travers la démystification des faux dieux et le crépuscule des fausses idoles...

(1) Marx, L'idéologie allemande, in: Œuvres, T. III. Paris, Gallimard, 1982, p. 1233.

Ce qu'il y a de remarquable dans les différentes réactions des penseurs occidentaux vis-à-vis du progrès, c'est que si les uns ont choisi de progresser en s'affranchissant de la religion, d'autres, conscients du fait que sans Dieu l'homme risque de perdre son « être-homme », se sont engagés à chercher les vestiges du divin dans l'histoire la plus reculée de la pensée humaine.

C'était le vœu de Nietzsche lorsqu'il est allé chercher « un médecin pour la civilisation occidentale » chez les grecs présocratiques. C'est aussi dans le même but que Heidegger assigne à sa quête la tâche de trouver « un abri où l'homme puisse habiter dans la vérité de l'Être ». Et si Heidegger a pris la peine de retourner vers les grecs pour les interroger sur sa condition « d'homme du vingtième siècle », ce n'était que dans l'espoir de tomber sur cette recette ou ce mystère qui permet à l'homme d'acquérir « un regard porteur de lumière »⁽¹⁾ pour qu'il devienne apte « à porter le regard sur le divin »⁽²⁾. C'est le souci de trouver dans les langues ce qu'il y a en elle de sauvegardé et à même de l'aider à rétablir dans son authenticité originelle le lien avec le divin, que Heidegger se propose, en plein siècle de l'idéologie du progrès, de régresser vers les langues anciennes pour qu'il puisse « s'ouvrir pour l'homo humanus, rendu à cette pauvreté extatique du «berger», la dimension de l'Indemne où la trace du sacré est à nouveau visible » Pour qu'alors, il « devienne possible, dans cette ouverture du sacré, une approche du divin »⁽³⁾.

Mais ce parti pris par Heidegger d'aller se ressourcer auprès des anciens, n'est-il pas une forme d'arriération qui risque de donner à la pensée de celui qui le choisit un aspect rétrograde ?

(1) Selon la traduction que fait Heidegger de l'expression employée par Platon dans son allégorie de la caverne. Cf. *Le signe vers l'essence de l'AAHOIA*, op. cit., p. 103.

Ibidem. Sachant que le prophète Mohamed était analphabète, nous ne pouvons pas ne pas remarquer la parenté entre le thème auquel s'intéresse Heidegger dans le dit texte et le domaine qui nous est ouvert par le dit du prophète: « Craignez le regard du croyant ! C'est par une lumière de Dieu qu'il regarde ». Au même thème, Dieu fait allusion dans maints versets coraniques tels que « celui auquel Dieu n'offre pas de lumière n'aura jamais de lumière ». Et c'est encore du même thème qu'il s'agit, à propos de la réponse, par laquelle le théosophe al-Ghazālī répondit à ceux qui lui ont demandé comment a-t-il acquis «les sciences de la vérité»: « C'est une lumière que Dieu jette dans le cœur » leur répondit-il.

(2) Heidegger, *Le signe vers l'essence ...* (op.cit.), p. 79.

(3) Cf. l'introduction de Roger Munier à «Lettre sur l'humanisme» (op. cit, p. 18).

Au contraire nous dit Heidegger, « en retournant proprement au cœur de l'histoire nous mettons, nous dit-il, entre nous et le présent la distance qui, seule, procure l'intervalle permettant de prendre l'élan nécessaire pour sauter par-dessus notre propre présent, c'est-à-dire pour le prendre comme mérite d'être pris tout présent en tant que présent, c'est-à-dire comme quelque chose qui doit être surmontée. Le retour véritable dans l'histoire est le commencement décisif de toute futurition authentique. Aucun homme, depuis la place et à la place où justement il se tient, n'a jamais sauté par-dessus lui-même. Et chacun sait ce qui se passe si nous n'apprenons pas à le comprendre »⁽¹⁾.

Ainsi considéré, le retour aux sources ainsi que la consultation des classiques représentent pour la raison pratique ce que représente le cristallin pour la vue : rendre le discerné plus clair au discernement. A quelle fête de la pensée aurait assisté Heidegger s'il lui eut été donné de s'abreuver aux sources de ces miraculeux habitats du sacré que sont l'ultime Texte révélé et la tradition de l'ultime messager du Sacré !

Pris dans ce sens donc, le fait de consulter l'ultime révélation offerte par Dieu à ses créatures, le fait aussi de profiter des conseils du prophète ou de s'instruire auprès de la manière dont les classiques ont interprété le divin, est lui aussi un choix progressiste. Il est même plus progressiste que tous les choix-progressistes. Car la source vers laquelle il retourne pour se faire éclairer est une source neutre, désintéressée, trans-classiale, trans-ethnique et transhistorique. Une source devant laquelle les hommes sont tous sur le même pied d'égalité et où chaque siècle peut trouver les lumières qui lui correspondent.

Il est clair donc qu'il y a plusieurs formes de concevoir le progrès, plusieurs manières de se définir comme progressiste, dont la plus authentique est selon Heidegger celle qui nous fournit la possibilité de progresser tout en restant tourné vers le divin. Car le progressisme sur le mode du détournement du divin est la condition inaugurale du nihilisme, cause de toutes les catastrophes.

Ainsi, la situation tendue que nous voyons dans cette photographie présentée à la une de l'un des quotidiens tunisiens, peut dès lors se lire comme suit : *des tunisiens (démocrates-en-sens)-(progressistes-*

(1) Heidegger, Le signe vers l'essence de l'AAHOIA (op. cit.), p. 26.

en-un-sens)-(modernistes-en-un-sens) sont agressés par d'autres tunisiens qui pourraient-être des (démocrates-en-un-autre-sens)-(modernistes-en-un-autre-sens)-(progressistes-en-un-autre-sens), parce que ces premiers soutiennent le droit d'une chaîne télévisée donnée de diffuser un film où Dieu est présenté dans une forme indigne de l'idée de Dieu telle que Dieu la définit et la présente dans la religion à laquelle les tunisiens croient. Malla wahla !

Mais quel est le sens du progressisme-modernisme-démocratie auquel se réfèrent les tunisiens qui soutiennent la liberté d'une chaîne télévisée à diffuser un film qui blasphème la conception du divin en laquelle les tunisiens croient ?

► 14 ◀

En fait, ce n'est autre que le sens que l'équilibre des forces qui règle le jeu des subjectivités judéo-chrétiennes avait produit et continue de produire à travers l'expérience métaphysique occidentale. Un modernisme-progressisme-démocratisme-conséquence-de- la mort-de-dieu.

Un sens où une conception des droits de l'homme et une conception de la démocratie sont érigées en uniques conceptions universellement valables par des forces dont Marx et Nietzsche ont pourtant passé leurs vies à dénoncer le danger qu'ils présentent pour l'humanité.

Ces forces – qui ont tout englouti sur leur chemin depuis le christianisme jusqu'au prolétariat, passant par les cultures locales – se mobilisent à ce moment où nous sommes de l'histoire contre des cultures qui voudraient proposer des modèles de modernité, des conceptions des droits de l'homme et des visions du monde qui fondés sur une subjectivité autre que la subjectivité judéo-chrétienne. Ainsi, ces forces veulent éterniser et « universaliser » la crise de la métaphysique occidentale. Car comme le soutient Heidegger, « Descartes n'est surmontable que par le dépassement de ce qu'il a fondé lui-même, par le dépassement de la métaphysique moderne, c'est-à-dire en même temps de la métaphysique occidentale »⁽¹⁾.

Heidegger parle de dépassement. C'est un enrichissement que propose la subjectivité islamique. Car ce que la métaphysique islamique promet pour la métaphysique occidentale, fondée depuis

(1) Heidegger, L'époque des « conceptions du monde » (op.cit.), p. 90.

Descartes sur la seule rationalisation du sensible, ce sont les données objectives fournissant les certitudes nécessaires pour une possible rationalisation du suprasensible. Ce qui ouvre la voie devant un « questionnement plus originel du sens, c'est-à-dire de l'horizon de projection et ainsi de la vérité de l'être, questionnement qui se dévoile du même coup comme la question de l'être de la vérité »⁽¹⁾. Car voilà des siècles que la raison théorique continue en occident allègrement son exploration du monde sensible, alors que la raison pratique ainsi que l'intuition du suprasensible se débattent dans la plus grande des confusions.

Dans cette condition, le contingent de l'humanité occidentale – qui, lors d'une fulgurante manifestation de l'Être, se trouve saisi du sublime étonnement que seule « les signes de Dieu » (التَّجَلِّيَّاتِ الإِلَهِيةِ) peuvent provoquer – est condamné à se contenter, pour seule subsistance dont l'éveil de l'âme donne besoin, des seuls paradis artificiels. Car peut-on trouver, ailleurs qu'après de Dieu, la « substance » (المدد) dont Lui seul peut pourvoir les âmes qui ont connu en leurs consciences le midi de sa présence? Voilà la plus urgente des questions qui se pose actuellement à la métaphysique occidentale. Question d'autant plus essentielle que le nihilisme « manifeste une telle importance de profondeur que son déploiement ne saurait entraîner autre chose que des catastrophes mondiales »⁽²⁾. Dans ce cadre, disons-le en passant, il est bien clair que ce n'est pas le nucléaire iranien qui est à l'origine de la nouvelle catastrophe mondiale qui s'annonce et pour laquelle, les centrales de domination mobilisent les pauvres brebis occidentales et dont seuls les petits-fils des responsables du déicide chrétiens profitent. Loin de là, c'est dans les intérêts de la subjectivité, ayant profit à perpétuer la conception nihiliste du monde, que la vérité du gouffre auquel on prépare l'actuel occident « nihilisé » doit être cherchée.

Mais occupons-nous de nos oignons ! Retournons à notre photo !

► 15 ◀

Dans la photographie, nous pouvons remarquer, sur le visage du (modernistes-progressistes-démocrates)-(en-un-sens), les marques

(1) Ibidem.

(2) Heidegger, Le mot de Nietzsche (op.cit.), p. 180.

d'une agression. Le (moderniste-progressiste-démocrate)-(en-un-sens) ainsi que les témoins qui ont assisté à l'incident, parlent d'un coup de tête qui lui fut donné par un islamiste. Arrêtons-nous-y quelques temps.

Pour comprendre la vérité du coup de tête en question, nous pouvons appeler à la rescousse un autre coup de tête, puissions-nous, à travers ce qu'il y a de commun entre les deux coups de tête, atteindre, en les réduisant à une pensée analogique, la vérité du coup de tête donné au (progressiste-moderniste-démocrate)-(en-un-sens) que nous voyons dans la photo.

Le coup de tête auquel nous comptons nous référer pour établir notre analogie est loin de tout enjeu politique, puisque le cadre dans lequel il fut donné est un cadre où le politique n'est perceptible qu'à travers les voiles épais derrière lesquels il se niche. Pour être plus précis, c'est un domaine où les brebis tendent docilement leurs bras au politique pour recevoir leurs doses sans le moindre soupçon des intentions politiques. Qu'y a-t-il de plus neutre et de plus apolitique que le football ? C'est là que nous irons comparer le coup de tête, dont (le progressiste-démocrate-moderniste)-(en-un-sens) porte la trace, avec le coup de tête donné par Zidane à Materazzi lors de l'une des finales de la coupe du monde de football. Qu'y a-t-il de commun entre les deux coups de tête ?

Qu'on nous permette, afin de pouvoir schématiser, quelque liberté par rapport aux faits.

Lors d'une finale de la coupe du monde de football, Materazzi chuchote à Zidane quelques propos. Aussitôt reçus, Zidane y répond par un coup de tête qui envoya Materazzi au sol. De même – lors d'un rassemblement, où des tunisiens, qui soutiennent la liberté d'une chaîne télévisée à diffuser un film où Dieu est présenté d'une manière indigne du Dieu auquel les tunisiens croient, étaient simultanément présents avec des tunisiens qui dénoncent pareil outrage – un islamiste donne un coup de tête à un (progressiste-moderniste-démocrate)-(en-un-sens) qui le fit tomber.

Après le match, Zidane explique son coup de tête par quelques propos blasphématoires que Materazzi lui aurait chuchotés. L'islamiste tunisien, aurait expliqué son coup de tête par le fait que le (progressiste-démocrate-moderniste)-(en-un-sens) soutienne la

liberté d'une chaîne télévisée à diffuser, pour un public musulman, un film qui blasphème la conception qu'il a de Dieu.

Dans les deux cas, il s'agit d'un blasphème. Dans les deux cas, on y répond par un coup de tête.

Qui doit-on soutenir : celui qui blasphème ou celui qui répond au blasphème ? Qui doit-on blâmer ?

Mais le problème n'est pas là. Ou, pour être plus précis, le problème n'est pas entièrement là. Car, qui peut mettre en question le fait que c'est celui qui se défend du blasphème qu'il faudrait plutôt soutenir (blasphémer étant conçu comme un traiter-un-étant-de-ce-qu'il-n'est-pas) ? Où réside donc l'entier du problème ?

La question « Où réside ? », demande une réponse qui doit nous indiquer un lieu, une habitation ou une adresse ; c'est-à-dire le lieu où réside le problème qui consiste au fait qu'un propos blasphématoire reçoit pour toute réponse un coup de tête.

Un blasphème, nous dit Larousse, est « parole, discours qui insulte violemment la divinité, la religion et, par extension quelque'un ou quelque chose de respectable ». La religion, la divinité et les choses respectables, font partie de la définition du sacré. Sacré est, selon le petit Robert, « qui appartient à un domaine séparé, interdit et inviolable ... et fait l'objet d'un sentiment de révérence religieuse ». Un blasphème n'est blasphème que parce qu'il touche au respectable et à l'inviolable et à l'interdit.

Ainsi, aussi bien Materazzi que le (progressiste-moderniste-démocrate)-(en-un-sens) qui soutient la liberté d'une chaîne télévisée à diffuser un film qui contient des séquences blasphématoires pour la conception que les tunisiens ont de Dieu, ont tous les deux reçu un coup de tête, parce qu'ils ont agressé leurs agresseurs en atteignant à ce qu'ils considèrent comme sacré. C'est là que réside l'énigme des deux coups de tête : tous les deux ont été donnés à des personnes qui ont touché ce qu'il y a de sacré chez les personnes qui les leurs ont donnés.

Chacun des deux coups de tête nous a rendu compte d'une chose. Zidane nous a, par le réflexe et l'immédiateté de son geste, rendu compte du fait qu'il y a encore en France des personnes pour qui l'honneur passe avant l'or ! Chose devenue si rare qu'on risque de ne plus trouver que lorsque nous voulons consulter le dictionnaire sur ce que signifie « noble » ou « aristocrate ». Ainsi, privant son

équipe d'un titre que tous les quatre ans un pays remporte, Zidane lui a offert un qui peut-être sera le premier et le dernier à être remporté. Car ce qu'il y a d'étonnant dans le geste de Zidane consiste en ceci : comment, après deux siècle de manœuvres et de planifications pour rendre nihiliste en occident même l'oxygène de l'air, le réflexe de Zidane fut possible ?

Quant au coup de tête donné en Tunisie par un islamiste à un (moderniste-progressiste-démocrate)-(en-un-sens), c'est d'une autre chose qu'il nous a rendu compte : les agents et les instruments à travers lesquels les forces du nihilisme œuvrent.

En effet, jamais les associations, les personnalités nationales, les intellectuels, les activistes de la société civiles, les universitaires, les chaines télévisées, les radios, les partis politiques, le syndicat, les journaux, les revues ... ne se sont autant mobilisés.

Les interviews, les analyses, les documentaires, les débats, les informations, les discussions se travaillaient et se concevaient en vue d'une même orchestration : «La liberté de l'expression est sacrée», «La liberté de l'art est sacrée», «La liberté de la presse est sacrée». Toutes les émissions radiophoniques, tous les programmes télévisés, les articles de journaux, les éditoriaux, les discours et les proclamations de toutes sortes, n'avaient pour thème que la sacralité de la liberté de l'expression.

Les mises en scène, les décors, les montages, les musiques, l'éclairage, le choix des personnalités invitées, les horaires des émissions ... ne servaient qu'une seule cause : graver dans l'esprit, l'imaginaire et la croyance des tunisiens le fait que la liberté de l'art et la liberté de l'expression sont sacrées.

A force de dire et de redire que la liberté de l'expression est sacrée, à force de rappeler que la liberté de l'art est sacrée, à force de démontrer et de prouver que la liberté des chaines télévisées de diffuser ce qui leur plaît est sacrée, nous nous sommes doutés si c'est la religion ou la liberté de l'expression qui est plus sacrée. Une confusion entre le statut du propre et celui de la métaphore commençait à s'emparer de la structure logique de notre langage.

Est sacré, normalement, ce qui est hors d'atteinte, ce que personne ne peut atteindre et en arabe signifie le pur المقدّس. Qui a intérêt à ce que cette mise hors d'atteinte soit usurpée de son authentique et légitime dépositaire pour être accordée à la presse et à l'expression ? Et puis

ces dernières sont-elles vraiment pures à ce point ? Et à ce point désintéressées ? Quel est l'objectif de cette violence symbolique à laquelle on soumet les tunisiens, en voulant forcer leurs catégories et leurs entendements à la plus dangereuse des transmutations pour toute culture, toute conscience et toute identité ?

Les touches qui caractérisent la manœuvre ne peuvent pas avoir un autre objectif que de garantir les conditions nécessaires pour le déploiement du nihilisme en Tunisie.

Dépouiller Dieu de ses attributs et de ses fonctions pour les accorder à des forces qui seront désormais la source de toutes les valeurs et les concepteurs de toutes les règles. Voilà ce dont le coup de tête, donné par un islamiste tunisien à un (moderniste-progressiste-démocrate)-(en-un-sens), nous a rendu compte.

Lorsque la machine médiatique fonctionne et déploie le discours et les contenus des (modernistes-progressistes-démocrates)-(en-uns-sens), il est fréquent d'entendre, lorsqu'il s'agit de la liberté de l'expression, des expressions sur ce mode : dans les pays développés se trouve ceci, dans les pays européens on fait cela, dans les démocraties occidentales telle ou telle chose est une évidence, dans les pays européens il n'est pas permis... Le modèle démocratique occidental y est considéré, non pas comme une expérience qui peut enrichir la nôtre et lui fournir des exemples utiles pour l'édifier d'une manière qui soit en harmonie avec son milieu, mais plutôt comme un programme à exécuter comme on exécuterait des instructions, même quand l'acculturation et l'aliénation en seraient le prix.

Il serait utile donc d'aller jeter un coup d'œil sur la manière dont la production du sacré et la liberté de l'expression se conçoivent en occident, puisse la destination qu'on nous propose nous devienne un tant soit peu claire.

► 16 ◀

Suite aux boucheries de Gaza (2008), une journaliste tunisienne, correspondante du quotidien « Assabah », nous rapporte, qu'elle a demandé, lors d'un voyage aux Etats unis, aux responsables d'une chaîne télévisée américaine locale : pourquoi n'avaient-ils pas assuré une couverture médiatique pour l'agression militaire israélienne sur la population de Gaza ? A laquelle question, les responsables de la dite chaîne répondirent qu'ils en avaient bel et bien préparé une dont

ils n'ont pu diffuser qu'une seule partie à cause de la grande pression que le lobby sioniste leur a imposée.

Dans le même pays où la liberté de l'expression passe pour être emblématique, une œuvre cinématographique, d'une valeur artistique insoupçonnée⁽¹⁾, se trouve soumise à toute sorte de contraintes et de persécutions, rien que parce qu'elle a présenté « la passion du Christ » dans un produit artistique qui gêne les sionistes. Son réalisateur, pensait, pourtant, le produire dans un pays démocratique où la quasi-totalité de la population confesse la religion chrétienne. Aussi, dans un autre pays démocratique, où la démocratie et la liberté de l'expression sont supposées être sacrées et religieusement respectées, des chaînes télévisées telle que « al-Manar », des artistes tel que « Dieudonné », des penseurs tel que « Roger Garaudy » sont harcelés, censurés et opprimés.

Dans ces restrictions, imposées à la liberté de l'expression dans ces deux pays symboles du « monde libre » et de la liberté de l'expression, il y a quelque chose de commun : il est interdit de toucher aux « mythes fondateurs de l'Etat d'Israël ». Il y est permis de toucher à tous les dieux, d'atteindre toutes les valeurs sauf aux intérêts de l'Etat d'Israël ainsi qu'aux valeurs qui concourent à sa gloire. C'est sacré ! c'est même plus sacré que tout autre sacré. C'est un sacré, sur l'autel duquel doivent être sacrifiés n'importe quel autre type de sacré ; bref : seul ce sacré est sacré !

Comment l'occident est venu à cette transmutation de toutes ses valeurs ? Comment est-il venu à ce coup d'Etat sur son sacré ? Nietzsche et Marx ont, entre autres, rendu assez clair ce processus. Mais dans leurs analyses, il y a un domaine qui est resté sous-analysé, voire non-analysé. Un domaine, dont l'exploration, peut pourtant rendre plus lucide le mécanisme de déploiement, en occident, du nihilisme.

Ce domaine consiste en la personnalisation ainsi qu'au détail de ce que Marx et Nietzsche avaient globalement exposé. Le démontage de ce mécanisme ainsi que la détection de ses rouages, sont en effet d'autant plus importants qu'il se laisse trahir à l'œuvre en Tunisie par des moyens semblables à ceux par lesquels il a réussi à installer l'occident dans le nihilisme. Car les mêmes moyens, déployés pour

(1) Bien sûr d'une autre trempe et d'un autre statut que « Persepolis » et « Ni rabbi ni sidi ».

accomplir le déicide chrétien, sont à l'œuvre pour reproduire le déicide musulman.

Heidegger en était conscient, et a tout résumé par son emploi de la notion de « centrales de domination ». Mais nous ne pouvons pas demander au philosophe autre chose que de nous indiquer l'essentiel. La sociologie du quotidien de Lefebvre, la description des manipulations symboliques de Baudrillard, les questionnements historiques de Garaudy ont peut-être contribué à saisir et à interroger les significations de ce que ces « centrales de domination » produisent, arrêtent et conçoivent ; mais il ne reste pas moins nécessaires de personnaliser les organisations, les agents réels, les structures à l'œuvre et les plans qui sont producteurs, concepteurs et exécuteurs de toutes ces productions et de toutes ces manipulations.

Comment les sionistes, sans se laisser soupçonner, recrutent-ils les personnalités influentes dans le monde ? Quelles sont les techniques, les pédagogies et les institutions à travers lesquelles ils arrivent à les charmer ? Par quelles sortes d'endoctrinement parviennent-ils à les couper de leurs cultures originelles pour, par la suite, leur faire adopter leur conception du monde en vue de les instrumentaliser ? Quelles sont les organisations qui, sous couvert de « perfectionnement de soi », de « bien faisances » et de « distraction », recrutent, encadrent, et orientent imperceptiblement vers des objectifs sionistes ? Voilà des questions sérieuses que tout penseur libre, soucieux de sortir de la fange nihiliste, dans laquelle les déicides réitérés, ainsi que les successives altérations des saintes révélations, le condamne ; puisse-t-il du moins, sauvegarder ce qui demeure jusqu'ici indemne.

Pourquoi pareilles recherches sont jusqu'à nos jours restées à l'état embryonnaire ? Pourquoi à peine amorcée, une recherche qui se propose d'explorer ce domaine se trouve-t-elle avortée ? Pourquoi ne se sont-elles pas formées des « centrales de contre-dominance », des centrales de sauvegarde, qui préserveraient les cultures et les peuples de l'asservissement et de l'aliénation ? Il est difficile d'expliquer pareille carence par l'absence d'une conscience avertie et consciente de l'ampleur du problème. Les analyses de Marx, de Nietzsche et de Heidegger suffisent à le prouver.

A notre sens, cette carence s'explique plutôt :

1- Par le fait que contrairement à l'aspect franc, isolé, non organisé et dépourvu d'une idée juste et précise de l'adversaire que seule

une personnalisation peut fournir, les « centrales de domination » travaillent d'une manière cachée et imperceptible, avec des structures permanentes, des plans savamment arrêtés et sournoisement exécutés. Ils conçoivent tout, au compas et à l'équerre, à l'ombre... dans les sous-sols, et ne passent à l'acte que quand ils sont certains que rien n'a été laissé au hasard.

2- Vers la fin du 19^e siècle, une année environ après la parution de « l'Etat d'Israël » de Herzl, dans l'une des rares saillies où il laisse trahir sa subjectivité fondatrice de conception du monde, Durkheim répond, à ceux qui, à son époque, expliquaient la montée des taux du suicide par le religieux, en ces termes : « Si d'ailleurs ceux qui voient dans une restauration religieuse l'unique moyen de nous guérir étaient conséquent avec eux-mêmes, c'est des religions les plus archaïques qu'ils devraient réclamer le rétablissement. Car le judaïsme, dit-il, préserve mieux du suicide que le catholicisme et le catholicisme que le protestantisme»⁽¹⁾. Toute subjectivité qui pourrait nuire à cet objectif de ramener les chrétiens à la judaïsme ou résister aux intérêts de l'Etat d'Israël est désormais cible de la «show-dog». Et tout un arsenal de techniques et de procédés, depuis l'empoisonnement jusqu'à la magie noire et la magie rouge, y est employé, pour qu'aucun projet sérieux ne vienne résister à la judaïsation, non seulement de l'occident mais aussi du monde musulman.

Ces deux raisons, entre autres, expliquent à notre sens, l'échec de toute autre conception de trouver les supports organisationnels à même de mettre une sourdine à la conception sioniste du monde. Et c'est bien là, à notre sens, un domaine fertile pour l'histoire et la sociologie des organisations secrètes que de repérer ces centrales de domination, afin d'en analyser les logiques et les stratégies et discerner les objectifs.

Mais cela dépasse les limites d'une simple lecture d'une photographie. Retournons-y !

(1) Emile Durkheim, Le suicide, Paris, P.U.F., 1960, p.432. Durkheim pense la succession des religions monothéistes dans une perspective évolutionniste. Il serait pourtant plus commode de penser cette succession dans la perspective d'une succession d'altération et de rétablissement du message original. Contrairement à l'idée d'une religion authentique que Dieu rétablit chaque fois qu'elle se trouve altérée, Durkheim croit en une religion nationale à laquelle devraient revenir toutes les religions ultérieures.

La situation tendue, que notre photo décrit, s'est déroulée, avons-nous dit, lors d'un procès qui devrait juger les motifs de la diffusion, par une chaîne télévisée, d'un film qui offense ce qu'une large frange des tunisiens considère comme sacré.

Offenser consiste en un agir. Tout agir consiste en une action. Et toute action, comme le précise Weber, est, selon l'intentionnalité qui la fonde, dotée d'une certaine rationalité.

Une action, nous dit Weber peut être rationnelle par rapport à une valeur, par rapport à un but ou simple reproduction d'une coutume. Tous le travail des médias, n'est en ce sens qu'un agir. Un agir médiatique. Une chaîne télévisée diffuse, informe, discute, présente, analyse, divertit... En une heure de consommation médiatique, le téléspectateur moyen peut passer par divers états d'âmes et diverses sensations et divers états d'esprits. Quel agir peut avoir pareilles influences ? Quelle action peut prétendre avoir telle emprise sur l'opinion ? Une action médiatique méthodiquement orientée peut réaliser ce que ni les guerres ni les colonisations ne peuvent réaliser. Rien d'étonnant donc à ce qu'un domaine aussi influent soit rationnellement employé par les « centrales de domination »⁽¹⁾ dans

(1) Il était clair, juste après le déclenchement des événements du 14. 1. 2011, que ceux qui commandaient Abdelwahheb Abdallah ont, à l'abri de tous soupçon, continué, et continuent jusqu'à maintenant, à tenir les commandes de l'espace médiatique tunisien. Qui sont-ils ? Comment s'organisent-ils ? Comment recrutent-ils ? Comment forment-ils ? Comment procèdent-ils pour acculturer et aliéner ceux qu'ils retiennent comme conformes au profil qui leur convient ? Voilà ce qui ferait le sujet d'une intéressante investigation. Aussi, une reconstruction du trajet, qui a mené vers un type de produit télévisuel qui favorise le nihilisme, peut être le sujet d'un intéressant travail concernant l'histoire de l'R.T.T. A ceux qui reprochent à ce type de recherches d'être fondé sur des présupposés qui soutiennent la théorie du complot, il faudrait répondre : et alors ? N'est-ce pas une vérité à vérifier comme toutes les autres vérités ? N'est-ce pas une hypothèse à vérifier comme toutes les autres hypothèses ?

En principe un complot n'est rien d'autre qu'un plan, un programme rationnellement arrêté en vue de poursuivre une stratégie dont des acteurs bien déterminés profitent. Scientifiquement parlant, rien n'empêche d'analyser, en termes de stratégie d'acteurs, le complot dont, depuis un quart de siècle, notre paysage médiatique est, méthodiquement et avec une grande subtilité, sujet. On connaît bien la subjectivité qui s'accapare des commandes du domaine médiatique dans tout le monde. C'est cette même subjectivité qui a façonné la réalité médiatique de la Tunisie de l'avant 14. 1. 2011, et c'est cette même subjectivité qui continue à la façonner dix-sept

leur poursuite des objectifs qu'elles se fixent et qu'elles poursuivent. Un programme médiatique, savamment préparé par des insinuations soigneusement glissées et des débats intentionnellement guidés, peut faire passer d'une rive à l'autre une opinion et d'une sensibilité à l'autre un goût. La capacité des médias à entériner les schismes, que les « centrales de dominations » sèment en vue de déstabiliser les consensus sociaux et provoquer les discordes, est désormais connue et vérifiée⁽¹⁾. L'adage tunisien « un mot le matin, un mot le soir transforme le blanc en noir » en résume tout l'effet.

Mais discernons encore un peu plus cet effet : à quel effet concourt ce type de médias ? En diffusant pour les enfants tunisiens un film où Dieu est présenté d'une manière contraire à la conception que les tunisiens ont du divin, en vue de quel but œuvre la chaîne télévisée que les (modernistes-progressistes-démocrates)-(en –un-sens) soutiennent ?

L'un des phénoménologues de l'action nous le dit d'une manière bien précise : agir, en vue de transformer, « la structuration de toute connaissance concernant notre monde-de-la-vie dans ses multiples articulations »⁽²⁾, afin que « des typicalités du monde-de-la-vie » viennent substituer à d'autres, de telle sorte que dans une société donnée, « ce qui jusqu'à présent avait été considéré comme allant de soi devient questionnable »⁽³⁾. Tous les schèmes générateurs des catégories, qui structurent aussi bien l'imaginaire que les goûts et les croyances du sens commun, se trouvent, sur le canevas médiatique, livrés à de subtiles manipulations desquels même Dieu et le sacré ne sont épargnés.

Où voudrait-on nous mener par cet agir ? La destination est désormais claire. Au temps de Marx et de Nietzsche, cette destination n'était perceptible qu'à des esprits qui ont la profondeur de ceux de Marx et Nietzsche. Mais de nos jours, il faudrait être aveugle ou aveuglée pour ne pas voir cette destination avec toute l'insolence des manœuvres déployées. C'où on nous mène ne nous offre pas plus que deux choix : ou bien avaler la pilule du nihilisme et accepter –

mois après le 14. 1. 2011, et c'est cette même subjectivité qui manipule les progressistes-modernistes-démocrates pour que son règne sur les médias perdure.

(1) A propos des schismes-mogenèses et des manières de mettre les choses en désordre dans des perspectives cybernétiques et manipulatrices, cf. Gregory Bateson, *Vers une écologie de l'esprit*, Paris, Seuil, 1977.

(2) Alfred Schutz, *Éléments de sociologie phénoménologique*, Paris, L'harmattan, 1998, p. 109.

(3) Ibid., p. 104.

sous couvert de modernité et de progrès – la conception sioniste du monde ; ou bien installer le désordre et la discorde. Nous n'avons pas le droit de poursuivre une modernité qui rime avec notre histoire et notre métaphysique. Nous n'avons pas le droit de créer notre propre modèle de progrès qui soit culturellement et politiquement indépendant.

Il est facile de deviner si une telle ou telle chaîne est instrumentalisée en vue de la poursuite de ces objectifs. L'analyse du contenu des programmes, ce qu'il y a de continu dans une programmation et ce qui n'est qu'épisodique, le recrutement ainsi que la formation et la biographie des animateurs, qui sont les dirigeants et les pourvoyeurs de fond de telle ou telle chaîne, tel ou tel journal... sont autant de fenêtres par lesquelles se montrent le type de mobile et de rationalité qui guident tel ou tel outil médiatique.

Il n'est d'ailleurs plus besoin de grande subtilité pour atteindre la transcendance à laquelle les prolongements de Murdoch et Kabâchi sont assujettis. Car le sens commun, par la grille d'indexicalité⁽¹⁾ qui lui est propre, et par ce qu'il possède de sens pratique, étonne parfois par sa manière de réduire, lors des rencontres dans les cafés, aux bureaux ou en famille, les messages médiatiques à leurs supports intentionnels. Et c'est dans ces milieux qu'on entend parler, dans un langage simple et commun, de programmes sionistes de manipulation de l'opinion, de projets d'abrutissement, de matraquage médiatique... bref, c'est dans ces milieux qu'une large partie de l'opinion considère que la chaîne télévisée, dont les (progressistes-modernistes-démocrates)-(en-un-sens) tunisiens soutiennent la liberté de diffuser un film qui offense le sacré des tunisiens, n'est qu'une « chaîne-agent ». Un « util », dirait Heidegger, dont ce dasein qu'est le sionisme se sert pour que les tunisiens deviennent plus prédisposés au nihilisme. Pour que les tunisiens cessent d'avoir Dieu, auquel ils croient, comme sacré et source de valeurs et le remplacent par ce que leur conseillent les « centrales de domination ».

Pour être plus précis, des (progressistes-modernistes-démocrates)-(en-un-sens), qui soutiennent la dite chaîne, la photo nous montre deux, dont un porte sur le visage les marques du coup de tête dont on a parlé. Qui est-il ?

(1) au sens que donnent les ethnométhodologues à cette notion.

Nous savons qu'il s'agit d'un Professeur à la Faculté de droit de Tunis, et qu'il s'agit d'un « droit-de-l'hommiste », et qu'il a mené des recherches subventionnées par telle ou telle fondation, qu'il était encouragé par tel ou tel ami(e) pour rédiger tel ou tel livre. Nous savons aussi qu'il est /fut marxiste-léniniste ; qu'il fut encadré, dans la préparation de sa thèse, par Luc Ferry. Nous savons qu'il s'appelle Hamadi Redissi ; qu'il a reçu telle ou telle éducation ; suivi telle ou telle formation ; avait été marqué/influencé par telle ou telle personne... tous ces vécus, avec ce qu'ils supposent d'existenciaux, toutes ces informations pour utiles qu'elles soient, ne sont pas suffisantes pour nous répondre : qui est Hamadi Redissi. Car ce qui nous intéresse dans cette question, c'est cette partie dans l'être-Hamadi-Redissi qui a rendu possible l'agression qu'il a subie et dont la photo nous rend compte. Comprendre ce que la photographie représente est conditionné par la connaissance de ce que Hamadi Redissi est.

Cette agression, Hamadi Redissi ne l'a pas subie par ce qu'il a telle ou telle physionomie, parce qu'il est originaire de telle ou telle région, parce qu'il supporte tel ou tel club sportif... Si l'on nous accorde quelques libertés par rapport aux faits, c'est parce qu'il se trouvait parmi ceux qui soutenaient la liberté d'une « chaine-télévisée-util » de diffuser un film qui agresse la croyance des tunisiens qu'il fut agressé.

L'enjeu était donc idéologique et politique, car on n'atteint à un sacré que pour y substituer un autre.

Qui est donc Hamadi Redissi pour qu'il soit, lors d'un enjeu politico-idéologique donné ayant la Tunisie pour scène, objet d'une éventuelle agression.

Pour répondre à cette question, l'analytique existentielle de Heidegger fournit à la sociologie du vécu l'une des méthodes les plus sûres. Parmi les notions que Heidegger retient comme opérationnelle pour sonder « l'entièreté structurale de l'être », nous trouvons celle de « souci ». Et c'est dans cette notion que nous nous proposons d'aller chercher ce que Hamadi Redissi est.

Pour savoir ce que Hamadi Redissi est, nous irons donc questionner son souci. Et son souci, nous irons le chercher dans ses écrits.

A ses écrits nous ne nous intéresserons qu'en tant que révélateurs de son souci. Ce n'est donc pas le lieu de les soumettre à une analyse à part entière, puisque nous ne comptons nous y arrêter qu'autant qu'ils nous aideront à lire la photo, autant qu'ils nous permettront de comprendre qui est Hamadi redissi pour qu'on l'agresse.

Le souci de Hamadi Rdisi, comme échantillon des (progressistes-modernistes-démocrates)-(en-un-sens), peut être trouvé à plusieurs endroits de ses écrits. Plusieurs idées et démarches peuvent y être retenues à titre d'indices. Pour ce qui nous intéresse nous en choisirons cinq. 1- la confusion entre islam et musulmans ; 2- la notion de « tableau à double entrées » ; 3- la notion d'« exception islamique » ; 4- la manière dont il y est fait recours à l'histoire ; 5- l'usage dont il y est fait des sciences sociales et humaines.

Comment se révèle le souci de Hamadi Redissi à travers ces indices ? C'est ce à quoi nous chercherons accès par ce survol.

1- Le lecteur ne peut pas manquer de remarquer la tendance de Hamadi Redissi, dans tous ces écrits, à traiter l'Islam non pas comme une pensée, une Idée ou une conception, mais comme s'il s'agissait d'un individu ou d'une personne : « l'Islam est dans le désarroi parce qu'il a perdu son identité rigide... »⁽¹⁾ ; « Au XIXe siècle, date de l'entrée forcée de l'islam dans les temps modernes, la pensée politique de l'islam s'est dotée d'un nouveau vocabulaire »⁽²⁾ ; « l'islam ignore la bourgeoisie en tant que classe unifiée »⁽³⁾ ; « l'islam a bien une politique : c'est la charia contre le droit du sultan à faire ce qu'il veut »⁽⁴⁾ ... l'islam fait ceci, l'islam fait cela, l'islam croit, l'islam pense ... Tous ces modes d'approche, peuvent-ils, scientifiquement parlant, avoir un sens ? Quand on prend l'«Islam» pour les « Musulmans », les « Musulmans » pour le « Musulman », « Islam » pour « Islamiste » et « Islamiste » pour « Islamistes » et « Islamismes » pour « Islam » ... ne risque-t-on pas de se trouver dans la plus parfaite des confusions entre les approches et les méthodologies d'approche ? interroge-t-on de la même manière un texte et un comportement ? Un comportement et

(1) Hamadi Redissi, La tragédie de l'islam moderne, Paris, Seuil, 2004, p. 11.

(2) Hamadi Redissi, Les politiques de l'islam moderne, Paris, l'Harmattan, 1998, p. 14.

(3) Hamadi Redissi, L'exception islamique, Paris, Seuil, 2004, p. 152.

(4) Hamadi Redissi, Le pacte de Najd, Paris, Seuil, 2007, p. 318.

une histoire se laissent-ils, pour être compris, réduire aux seules références dogmatiques de leurs acteurs ?

En soi, l'Islam est une œuvre d'art, une parole, un message de Dieu pour l'humanité à travers un prophète, un recueil de paroles divines et un recueil des paroles du prophète ; l'Islam n'est qu'un la-devant, une chose se reposant sur soi. Confondre entre Islam, terre d'Islam, sociétés islamiques et histoire des peuples musulmans, c'est comme vouloir appliquer les méthodes de la physique optique à l'anatomie ou à la physiologie de l'œil. Les conséquences de cette confusion traversent les écrits de Hamadi Redissi de bord en bord.

A travers cette confusion, à mesure que Hamadi Redissi évolue dans ses exposés, tout est bon pour donner de l'Islam une peinture la plus obscure qui soit. Par tous les moyens, l'Islam doit être sujet aux mêmes structures ontologiques qui ont déterminé la religion chrétienne dans ses rapports avec l'histoire de la philosophie et de la politique occidentales. Que les faits soient sélectionnés dans des fragments déracinés de leurs supports événementiels, ou que les principes et les idées critiqués soient extraits de leurs cadres de référence sans souci de l'art ou de la science au sein desquels ils avaient été développés, que les propos critiqués soient émis par des savants fonctionnarisés ou des savants libres, importe peu pour Hamadi Redissi pourvu que cela sert à prouver que l'Islam est indigne de fournir pour la raison des principes qui pourraient la guider dans son effort d'organiser le social et le politique. C'est ce souci que le deuxième des indicateurs, que nous avons retenu dans ses écrits, nous rend encore plus clair.

2- Le tableau à double entrée : Par cette notion empruntée à Hilary Putman, Hamadi Redissi critique la tendance des islamistes à « confier les questions techniques à la science tandis que la culture est soumise à un tribunal différent »⁽¹⁾. Par cette notion empruntée à la science comptable, Hamadi Redissi dénonce le fait que les islamistes distinguent entre les productions technico-scientifiques et les manifestations socioculturelles de la modernité. « La modernité, dit-il, place les musulmans devant une triple option, devant trois postures discursives : s'occidentaliser, se replier et concilier les contraires »⁽²⁾. Avoir à l'égard des produits de la civilisation occidentale un comportement critique – qui différencie entre les

(1) Hamadi Redissi, *L'exception islamique* (op. cit.), p. 36.

(2) Hamadi Redissi, *L'exception islamique* (op. cit.), p. 37.

réponses apportées par la pensée occidentale aux problèmes qui lui ont été posés dans les trois cercles différents du savoir théorique, pratique et esthétique – est pour Hamadi Redissi une mauvaise posture. Savoir si les problèmes, que l'histoire de la métaphysique judéo-chrétienne avait posés à l'historicité occidentale, ne se trouvent pas, dans le cadre de la métaphysique islamique, résolus, est pour Hamadi Redissi un islam ventriloque⁽¹⁾. Se demander si, en Islam, ne se trouve pas sauvegardé ce par quoi il est possible de cimenter la faille, à travers laquelle le nihilisme a frayé en Europe son chemin, est pour Hamadi Redissi une question indigne de se poser. Se demander quelle différence la spiritualité politique en islam présente-t-elle par rapport à la spiritualité politique judéo-chrétienne, et qu'y a-t-il de commun entre elle et la rationalité politique dans sa version occidentale moderne, est considéré par Hamadi Redissi une manière de « s'enfermer dans une confusion entre spirituel et temporel relevant du passé de l'humanité »⁽²⁾. La vocation, qu'attribue Nietzsche au philosophe comme étant « un frein sur l'histoire » ou encore un filtre, est, pour Hamadi Redissi, « un conflit exégétique » qui « rend l'islam méconnaissable ». Bref : tant que les musulmans ne se laissent pas intégralement assimiler par l'expérience socioculturelle occidentale, tant qu'ils n'adoptent pas les mêmes réponses données à des questions que d'autres exigences ontologiques ont posées, les musulmans, pour Hamadi Redissi, restent une misérable exception.

3- « L'exception islamique » est, pour Hamadi Redissi, ce constat selon lequel, « parmi les grandes cultures extra-européennes, l'islam est l'un des dernier « type anthropologique », sinon le dernier à résister à cet « héroïsme de la raison » dont parle Husserl, qui incite les non-européens à s'eupéaniser »⁽³⁾. Mais peut-on parler d'« héroïsme de la raison » quand on adopte des formules que la raison avait produites pour des problèmes qu'on n'a pas ? Est-ce vrai que toutes les cultures non européennes se sont eupéanisées ? Qu'est-ce que c'est qu'un « type anthropologique » ? Est-ce que c'est le sens philosophique qui y est sous-entendu ? Mais alors, quand on sait que la philosophie ne traite que de l'universel et ne s'intéresse à

(1) Hamadi Redissi, *Tragédie de l'islam moderne* (op.cit.), p. 49.

(2) Hamadi Redissi, *Les politiques en Islam* (op.cit.), p. 15.

(3) Hamadi Redissi, *L'exception islamique* (op.cit.), p. 10.

l'homme que dans ce qu'il a de global et de commun à tout humain, le recours à cette idée de Husserl serait déplacé. Ou alors, c'est le sens que donnent les anthropologues à cette notion, afin de distinguer les sociétés dites primitives des sociétés historiques, qui est entendu par Hamadi Redissi ? Dans ce cas, les sociétés islamiques, vu qu'elles sont des sociétés à écritures, sont plutôt des civilisations historiques, c'est-à-dire, des sociétés à histoires qui présentent des exemples de civilisations singulières. Et puis, à ce que nous sachions, Husserl n'était pas aussi plat que Hamadi Redissi le croyait. Lorsqu'il a quitté le judaïsme, ce n'était pas pour l'athéisme ou le nihilisme qu'il l'avait fait, mais parce qu'il a cru trouver dans le christianisme protestant ce qui répond à son esprit de philosophe. Mais alors que pourrait faire un pauvre musulman si Luther, le fondateur de la modernité religieuse en Europe, fut à son époque traité de « chrétien musulman » tellement il était influencé par les principes de l'islam et l'aspect laïque de la religiosité islamique ? Par l'héroïsme de quelle raison doit-il délaissier cela même qui est au fondement de ce à quoi on l'invite à adhérer ? Ne doit-il pas cribler, comparer, filtrer et freiner l'invitation avant qu'il ne se décide ?⁽¹⁾ Ne s'agit-il pas là aussi d'une forme de l'héroïsme de la raison ? N'est-ce pas en ces actes de la raison que, justement, consiste la pensée libre ?

Ce n'est pas le lieu de suivre les sept éléments que compte Hamadi Redissi pour nous exposer les composantes de ce qu'il nomme «l'exception islamique». Nous nous contentons toutefois de remarquer que si «exception islamique» il y a, la plus originelle de toutes les exceptions, celle à laquelle se réduisent toutes les autres réductions, consiste en ceci : en islam nous trouvons authentiquement sauvegardée la parole de Dieu ainsi que les enseignements et les éclaircissements du prophète qui nous l'a transmise et initiée. Bien sûr, ce n'est pas par la méthode historique qu'on parviendrait à goûter cette merveille. Seuls des êtres qui portent les oreilles assez

(1) C'est dans ce sens que Nietzsche considère le philosophe comme « frein sur la roue du temps »: Naissance de la philosophie à l'époque de la tragédie grecque (op. cit.) p. 186. Un peu plus loin Nietzsche précise que « dès qu'un goût exigeant gouverne l'instinct de la connaissance, la beauté affirme à nouveau sa puissance » (p. 187). Dans le même sens Nietzsche croit que « la dignité suprême du philosophe se montre en ce qu'il bride les écarts de l'instinct de la connaissance, le maîtrise, le ramène à l'unité » (p. 188).

près de soi, des êtres dans l'«ouverture»⁽¹⁾ et le « dévoilement », des êtres sortis de soi et assez libres, pour qu'on puisse les intimider et les assimiler par quelques cachoteries qui n'ont d'éclat que pour des esprits superficiels ou intéressés, peuvent goûter ce qu'en islam peut être considéré comme exception.

4- Du point de vue méthodologique, le recours à l'histoire diffère selon les besoins qu'on en a pour le type de problématique qu'on se propose de comprendre, ainsi que selon le statut ontologique du domaine de l'enquête. La démarche de la philosophie de l'histoire diffère de celle de l'histoire de la philosophie, les méthodes de l'histoire sociale se distinguent de celles de la sociologie, et les outils de celle-ci ne peuvent se confondre avec les techniques de l'historien qui, à son tour, se trouve obligé à accommoder sa démarche selon les types d'époques, les types de durées, les types de sociétés et les types d'individualités. Ces principes élémentaires de toute démarche scientifique des sciences de l'histoire, sont, comme peut le constater tout lecteur de ses écrits, ignorés par Hamadi Redissi. Les méthodes appropriées pour l'histoire des idées y sont confondues avec les techniques propres à l'histoire des faits⁽²⁾; des individualités historiques, structurellement différentes, sont réduites l'une à l'autre sans le moindre discernement comparatif – cf. par exemple, le lieu et le type de questionnement où est cité l'historien juif Flavius Josèphe—. En deux pages, le lecteur se trouve invité à passer d'Adorno à Ibnu Sīrīn, d'Ibnu Sīrīn à Max Weber, de ce dernier à Tahānawī, de Tahānawī à Mawardī sans savoir quel fil conducteur doit-il garder en vue.

Pour répondre à une question aussi intéressante que celle de savoir « pourquoi le monde arabe n'a-t-il vu réussir une bourgeoisie nationale ? »⁽³⁾, Hamadi Redissi se limite à interroger des faits endogènes qui le mènent ainsi à proposer pour réponse cela même qu'il fallait expliquer. Le fait qu'un ministre sioniste s'est introduit dans le gouvernement tunisien juste la veille de la colonisation, le fait que la banque marseillaise de crédit soit l'acteur principal de la faillite de l'Etat tunisien, le fait qu'au moment où des capitaux tunisiens dans les domaines du textile, des chéchias, des maroquineries...,

(1) au sens que donne Heidegger à cette notion.

(2) Cf. Les politiques en Islam, p.p. 23-43.

(3) Cf. L'exception islamique, p.p. 130-150.

ont été menés à la banqueroute, dès qu'ils ont atteint le niveau d'accumulation requis pour l'industrialisation, toutes ces données sont totalement ignorées par Hamadi Redissi. Les facteurs et les acteurs exogènes de la faillite de plusieurs capitaux tunisiens, aussi bien à la période moderne qu'à la période contemporaine, ne peuvent-ils pas contribuer à donner des réponses pour savoir pourquoi argent, pouvoir et sociétés sont, dans le monde arabe, toujours dysfonctionnellement articulés ? Le mécanisme interne du système qui fait qu'une économie ou une décision politique soit extravertie ; le rôle décisif des subjectivités exogènes consistant à trouver, parmi les locaux des agents assez assimilés, pour devenir, après qu'ils les lient par un pacte d'intérêt, des gardiens de leurs intérêts communs ; les procédés et les organisations par lesquels une subjectivité donnée parvient à charmer les intellectuels, les hommes d'affaire et les dirigeants pour en faire des agents qui lui seraient organiquement liés ; tous ces faits empiriques et réels, de l'ordre du vécu et de l'agir stratégique, ne sont d'aucune importance pour Hamadi Redissi pour qui tout se résume en cette formule simple : si nous sommes sous-développés, c'est parce que nous continuons à être musulmans !

L'incohérence, voire le chaos méthodologique, conséquences d'une prise de partie passionnée, empêchent les développements de Hamadi Redissi d'accorder l'information historique au questionnement approprié. Et surtout, lui rend impossible, une auto-objectivation, lui permettant de savoir, si la même subjectivité qui est à l'œuvre dans la répétition de la réalité extravertie des sociétés arabo-musulmanes, ne serait pas à l'œuvre dans la production d'un type d'intellectuels arabes qui, pour des causes qui restent à discerner, s'allient à la source même de l'extraversion qu'ils critiquent. Autrement, comment pourrait-on expliquer le fait, qu'à un type d'intellectuel et de chercheurs, tous les moyens d'encouragement et de soutiens sont accordés, alors que d'autres se trouvent cibles et victimes de la « show-dog » ? N'est-il pas alors légitime de remarquer le fait que les manœuvres qui étaient à l'œuvre, à la fin du 19^e siècle⁽¹⁾, pour préparer le terrain à la colonisation de la Tunisie, portaient de la même adresse et se concevaient par la même subjectivité qui a fait le régime corrompu avant le 14 Janvier et conspire actuellement

(1) entre des sionistes tunisiens de l'époque et la banque lyonnaise de crédit.

pour que l'expérience démocratique en Tunisie échoue ? Ces faits, ne sont-ils pas à eux seuls d'une valeur heuristique assez intéressante pour qu'elles soient prises en considération par Hamadi Redissi qui se présente comme politologue ? Car si l'idéologique et le théorique sont d'une certaine importance dans l'explication des faits politiques, jamais ils ne peuvent à eux seuls rendre compte de la manière dont se font les alliances, se conçoivent les stratégies et se confectionnent les programmes pour garantir les intérêts, imposer les dominations et maximiser les profits. Bref, le Dr. Hamadi Redissi serait bien dupe s'il croit que la conception de la modernité-progrès-démocratie, à laquelle l'équilibre de force entre les différents acteurs et les différentes subjectivités occidentales avait abouti après la deuxième guerre mondiale, est un simple reflet des beaux discours humanistes et rationnels de la philosophie de la lumière. Car comme il est assez clair chez Heidegger, l'humanisme dont il s'agit se limite au seul « homme animalis »⁽¹⁾ et la rationalité dont il est question se limite comme dirait Weber à la rationalité par rapport aux intérêts où les valeurs n'y sont admises que tant qu'elles servent les intérêts de ceux qui ont intérêt à ce que l'homme humanus soit sacrifié à l'homme animalis.

Le désordre méthodologique qui caractérise les écrits de Hamadi Redissi ne se limite pas à la manière d'interroger, d'analyser et de disposer des faits ainsi que des théories historiques. L'emploi qu'y est fait des méthodes des sciences sociales et humaines s'en trouve aussi influencé.

5- L'emploi chaotique des résultats ainsi que des démarches des sciences humaines et sociales est la chose qui se prête le plus facilement à l'observation dans les écrits de Hamadi Redissi. Il ne se passe pas deux ou trois pages sans qu'on en trouve un exemple. Nous nous contentons, dans ce survol, d'évoquer quelques-uns.

« Selon Max Weber, nous dit Hamadi Redissi, l'islam est un féodalisme de bénéfice »⁽²⁾. Ce que dit Weber, à propos de la réalité d'une société musulmane en une période bien déterminée de son histoire, y est considéré comme valable pour caractériser une religion ! Quelques lignes après, à propos du capitalisme européen, nous lisons : « Le miracle dont il est question n'est pas du tout celui

(1) M. Heidegger, Lettre sur l'humanisme (op.cit.), p. 53.

(2) Hamadi Redissi, L'exception islamique (op. cit.), p. 130.

que la philosophie moderne exalte du génie de Hegel à l'oubli de l'être selon Heidegger. Il s'agit, selon Jones, d'un miracle qui articule l'environnemental, l'économique et le géographique.... »⁽¹⁾ ! C'est quoi cet imbroglio ?! Un peu plus loin, dans le même contexte, nous nous trouvons devant une diarrhée de renvois à en perdre tout repère. Entre la page 136 et la page 137, il est fait recours à Nietzsche, André Gunder-Frunk, Barry K. Gilles, Samir Amin, Wallerstein, K. N. Chaudhuri, Janet Abu-Lughod, F. Braudel, W. H. Mc Neil, Wilkinson et Oswald Spingler.

Dans un travail scientifique, le chercheur doit partir d'une question claire pour établir des hypothèses claires ; chercher, parmi les méthodes, celles qui conviennent le mieux à la problématique dont il se propose l'investigation ; avoir sur les différentes méthodologies qui s'y prêtent un regard critique, afin de s'assurer de la commodité entre les attirails conceptuels qu'elles lui fournissent et les exigences de sa recherche ; savoir le lieu où ce concept ou l'autre s'avèrent inopérants, où se trouve les limites d'une notion ou d'une idée quant à ce qu'il y a de spécifique au terrain, à l'historicité ou à l'individualité qu'il se propose d'analyser ... Aucune trace de toutes ces démarches techniques qui fondent tout travail scientifique qui se respecte ne se trouve présente dans les écrits de Hamadi Redissi. Pire encore, il se permet de prendre des airs de créateur de notions et de concepts comme ceux de « charia dure » et « charia molle ». – cf. La tragédie de l'islam p.p. 105 à 117 où, l'étudiant de première année en théologie, ne manquerait pas de remarquer la confusion qu'y est faite entre « charia » et « fiqh » ; autrement dit entre une « Idée »⁽²⁾ et la compréhension qu'on peut en avoir à un moment donné de l'histoire par /pour un modèle donné de société –.

De part en part, à travers tous les écrits de Hamadi Redissi, on ne trouve que deux idées qui se répètent et pour le soutien desquels il se réfère à une armature de théories et de paradigmes mal digérés où il se débat sans la moindre maîtrise : 1- L'islam est mauvais et cause de décadence. 2- Nous devons rompre avec l'islam et adopter l'expérience occidentale, sans restriction et avec toutes ses

(1) Ibidem.

(2) au sens que donne Heidegger à la notion d'« Idée ». Cf. Le signe vers l'essence de l'AAHOIA (op.cit.), p.p. 66 - 78.

manifestations historiques, parce que l'islam est incompatible avec la modernité.

Toute l'argumentation de Hamadi Redissi n'est que formulation et reformulation de ces deux idées. Selon lui, la modernisation ainsi que le progrès et la démocratie sont incompatibles avec l'islam. Ce qui revient à dire que la seule possibilité d'être progressiste, moderne et démocrate, c'est d'être assimilé, acculturé et aliéné.

Le tunisien, d'après Hamadi Redissi, doit se laisser acculturer, assimiler et aliéner par un modèle d'historicité dont les agents et les acteurs avaient évolué selon des structures et des antagonismes qui lui sont ontologiquement étrangers. Nos acteurs socio-historiques, nos agents économique-politiques et nos vérités anthropologico-philosophico-théologiques doivent, pour que nous espérions être progressistes et modernes, être forcés à prendre les formes de la moule de l'occident « judaïsé » et « nihilisé », sinon (يالطيف علينا).

Ainsi dégagé, le souci, qui travaille tous les écrits de Hamadi Redissi, nous rend possible d'avoir, sur ce que ce dernier est, une idée assez claire.

Les contours du sens, dans lequel Hamadi Redissi est (progressiste-moderniste-démocrate), nous est maintenant suffisamment clair pour que nous puissions proposer, pour notre photographie, sans que nous craignons commettre une grande erreur, la lecture suivante : *un (acculturé-assimilé-aliéné) tunisien, est agressé par un islamiste tunisien, parce qu'il soutient la liberté d'une chaîne télévisée de diffuser un film qui offense le sacré des tunisiens ainsi que l'image par laquelle Dieu se fait connaître à ses créatures à travers l'islam.*

Si Hamadi Redissi est conscient de tous les enjeux et de tous les objectifs en vue desquels, sous couvert de liberté de l'expression, de modernité et des droits de l'homme, une subjectivité bien déterminée, œuvre ; si Hamadi Redissi sait qu'en occident même, plusieurs conceptions de la liberté, de l'humanisme et du progrès, sont en lutte, quoique dans un équilibre de force inégal entre les diverses transcendances qui les expriment ; si l'anti-islamisme de Hamadi Redissi n'est qu'une conséquence d'une représentation de l'esprit librement prise, ou s'il n'est qu'un résultat de l'éblouissement qu'éprouvent les esprits superficiels devant tous ce qui paraît luire ; s'il n'y a que la vérité seule qui dicte à Hamadi Redissi ses partis pris théorico-politiques ou s'il est totalement ou en partie déterminé

par le « m'as-tu vu », la quête de la notoriété et le vouloir plaire à ses maîtres ... toutes ces questions pourraient, en nous rendant plus clairs les différents existentiels qui les concernent, contribuer à nous donner une idée encore plus précise de ce que Hamadi Redissi est. De toutes ces questions, qui peuvent nous fournir des éclaircissements supplémentaires sur ce que pourrait être Mr. Hamadi Redissi, nous n'en retenons qu'une : sachant qu'être-conséquent-avec-ses-convictions et être-en-harmonie-avec-ses-principes sont des modes d'être requis pour tout intellectuel authentique, quelle aurait dû être la réaction du Pr. Hamadi Redissi au coup de tête qui lui fut donné ?

► 19 ◀

Cette question a deux mérites en un. Car elle ne nous permet de savoir si Hamadi Redissi est ou non conséquent avec soi-même qu'en nous révélant, au moins, l'un des piliers en profondeur qui fondent son être-Hamadi Redissi.

Hamadi Redissi fait sien, avons-nous dit, toutes les idées et les réponses auxquelles la dialectique historique occidentale a abouti. La conception du sacré en est une. Il adopte avec force et véhémence la thèse de Durkheim⁽¹⁾.

Nous laisserons de côté la question de savoir si un juif et un musulman peuvent aboutir à la même vision du sacré ; plus précisément, si le fondement métaphysique et le stock de connaissance dont dispose un musulman et celui dont dispose un juif peuvent les conduire à une réaction identique envers le sacré. Nous voulons seulement savoir ce que devrait être la réaction de Hamadi Redissi, s'il était conséquent avec soi-même et avec ses principes, au coup de tête qui lui fut donné par un islamiste lors de ce vécu où nous le voyons dans la photographie.

Les leçons, données par Durkheim à la Sorbonne au cours de l'année 1902-1903, sont à plusieurs égards un échantillon de l'action menée par une « subjectivité » bien déterminée en vue d'exploiter les conditions socio-économico-politiques de la France de la troisième république, pour y parachever l'installation du nihilisme.

(1) Cf. Le mystère du sacré, in: La tragédie de l'islam moderne (op.cit.), pp. 63 - 66.

Dans ces leçons, nous est présentée toute la finesse et la subtilité par lesquelles Durkheim profite des difficultés que trouvait la subjectivité chrétienne à adapter ses dogmes au nouvel essor des découvertes scientifiques et à donner de la nature humaine l'anthropologie et l'encadrement adéquats, pour fonder ce qu'il appelle « une morale laïque »⁽¹⁾.

Par « morale laïque », Durkheim entend une morale « qui s'interdit tout emprunt aux principes sur lesquels reposent les religions révélées, qui s'appuie exclusivement sur des idées, des sentiments et des pratiques justifiables de la seule raison ; en un mot, nous dit Durkheim, une éducation rationaliste »⁽²⁾.

Laissons de côté la question de savoir si c'est à la rationalité des financiers et des multinationales que nous devons nous confier pour trouver cette morale rationnelle ou bien si c'est à une espèce de rationalité pure et indépendante de toute transcendance et de toute subjectivité que nous devons la chercher.

Nous laissons aussi de côté les questions que soulève Kant concernant les limites de la raison ainsi que celles qui consistent à savoir si une subjectivité juive peut faire de sorte que la maxime pratique qu'elle conçoit soit profitable pour toute l'humanité.

De même, nous laisserons de côté la question de savoir si, rationnellement parlant, les religions révélées peuvent ou non, en matière de morale et de raison pratique, être considérées de la même façon.

Toutes ces questions, celle aussi qui concerne la lecture durkheimienne de Kant, dépassent les limites de cet essai.

Tout ce que nous voulons savoir c'est le lieu que Durkheim avait choisi comme dépositaire du sacré pour qu'il nous serve de critère pour déterminer ce que devrait être la réaction du Professeur Hamadi Redissi au coup de tête qui lui fut donné par un islamiste.

« Si les symboles religieux, nous dit Durkheim, s'étaient simplement superposés du dehors à la réalité morale, il n'y aurait en effet qu'à les retirer pour trouver à l'état de pureté et d'isolement une morale rationnelle, capable de se suffire à elle-même »⁽³⁾.

(1) E. Durkheim, *L'éducation morale*, Paris, P.U.F., 1963.

(2) Ibid. p. 3.

(3) Ibid., p. 7.

Tellement l'écart était grand entre le monde réel et la morale religieuse dans les sociétés occidentales, Durkheim a cru qu'il suffisait, pour qu'une morale rationnelle émerge, de retirer le religieux. Comme si cette morale allait se formuler de soi. Mais un peu plus loin, Durkheim reconnaît qu'il faut qu'il y ait un effort de la pensée pour formuler cette morale qu'il propose pour substituer à la morale jusqu'alors en vigueur chez les français. « Il faut, en un mot, résume Durkheim, découvrir les substituts rationnels de ces notions religieuses qui pendant si longtemps ont servi de véhicule aux idées morales les plus essentielles »⁽¹⁾.

Ces substituts rationnels sont nécessaires pour trouver un nouveau fondement pour le nouveau sacré qui, jusque-là, avait les principes religieux du christianisme pour référence. « Le domaine de la morale est comme entouré d'une barrière mystérieuse qui en tient à l'écart les profanateurs ... c'est un domaine sacré »⁽²⁾. Pour Durkheim, il fallait donc détrôner le christianisme du siège qu'il occupait comme source de valeurs et source fondatrice de morale car pour lui « tant que religion et morale sont intimement unies, ce caractère sacré s'explique sans peine ... comme dépendance et une émanation de la divinité, source de tout ce qui est sacré » et, en bon Rabbín du rationalisme, Durkheim précise que « quand on entreprend de laïciser l'éducation morale, il ne suffit pas de retrancher, il faut remplacer »⁽³⁾.

Par quel sacré Durkheim proposa-t-il de remplacer le Dieu chrétien qui n'était plus convainquant pour expliquer les questions qui se posaient aussi bien à la raison théorique qu'à la raison pratique des français du début du vingtième siècle?

Par un développement analytique, à travers lequel Durkheim montre que les trois éléments constitutifs de la morale (la règle, la discipline et l'autorité) ont leur fondement dans la société dont ils émanent, le fondateur de la laïcité morale française conclut qu'« à moins que le système des idées morales ne soit le produit d'une hallucination collective, l'être auquel la morale attache nos volontés et dont elle fait l'objectif éminent de la conduite ne peut être que l'être divin ou l'être social. Nous écartons, dit-il, la première comme n'étant

(1) Ibid., p. 8.

(2) Ibidem.

(3) Ibid., p. 9.

pas du ressort de la science. Reste, dit-il, la seconde qui, comme nous le verrons, assure-t-il, suffit à tous nos besoins et à toutes nos aspirations »⁽¹⁾.

Ainsi écarté, l'« être divin » doit céder la place à l'« être social ». Il n'est plus besoin de Dieu pour régler la société. C'est la société érigée en Dieu qui règle ses individus. La société est « dans un cas, comme le Dieu jaloux et redouté, le législateur sévère qui ne permet pas que ses ordres soient transgressés ; dans l'autre, c'est la divinité secourable à laquelle le croyant se sacrifie avec joie. Et la société doit ce double aspect et ce double rôle à cette seule et unique propriété en vertu de laquelle elle est quelque chose de supérieur aux individus. Car, pense Durkheim, parce qu'elle est au-dessus de nous qu'elle nous commande, qu'elle est une autorité impérative »⁽²⁾.

Ce n'est pas le lieu de se demander comment un Dieu peut être déterminé dans sa volonté et orienté dans son savoir par la publicité, les médias et les intérêts des groupes dominants ; ni comment une partie de Dieu peut être en lutte contre une autre partie de son être. Aussi ce n'est pas le lieu de montrer que le rapport que fait Durkheim entre le social et le sacré n'est valable que pour la communauté juive qui est la seule des trois religions monothéistes, comme nous le dit la bible et le Coran, qui troque les enseignements de Dieu par ceux qu'aux Rabbins et aux Cohens avaient semblé bon.

Tout ce que nous voulons savoir consiste en ceci : étant donné que pour la morale laïque, comme l'enseigne son fondateur, il n'y a de Dieu que le social et il n'y a de sacré que la société, Hamadi Redissi n'aurait-il pas été plus conséquent avec ses principes si, au lieu de suivre son agresseur auprès de la justice, s'était contenté d'un sobre «louange à la société dans tous ces états et pour tous ce qu'elle me fait »!?

Suivons Durkheim dans ses enseignements et consentons à comprendre le Dieu durkheimien dans sa version tunisienne ! Qui est cet islamiste qui a agressé le Professeur Hamadi Redissi ?

(1) Ibid., p. 52.

(2) Ibid., p. 78.

A gauche, nous voyons sur la photographie, dans un petit cercle, la photo d'un jeune barbu. Il y est dit qu'il s'agit de l'agresseur de Hamadi Redissi. Qui est-il ?

La connaissance de ce que ce jeune barbu est, ne nous est pas moins importante pour l'idée que nous aurons de la photographie que nous nous sommes proposés de lire. Car si ce n'était ce jeune barbu, la photographie que nous avons vue affichée à la une du quotidien tunisien « le Maghreb », n'aurait pas été.

Dans le dit numéro du dit quotidien, il n'est rien dit en ce qui concerne le dit jeune barbu.

Il est peu probable que ce soient le désordre méthodologique, la confusion théorique ou l'inconséquence épistémologique dont Hamadi Redissi fait preuve dans ces écrits, qui auraient déterminé ce jeune barbu à l'agresser. Car dans le domaine cognitif, les comptes se règlent d'une manière différente de celle dont elles se font dans d'autres.

Normalement, un artiste dont on aurait offensé le sacré, répond par les mêmes moyens dont il a été offensé. Aussi, un intellectuel ne peut compter que sur sa plume, aussi bien pour défendre que pour critiquer. Car l'intellectuel, comme le savant et l'académicien, ne doit être agressif, sous peine de perdre l'être de ce qu'il est supposé être, qu'envers leurs subjectivités respectives qu'ils doivent continuellement forcer à l'auto-objectivation la plus rigoureuse.

L'agresseur de Hamadi Redissi ne peut être donc qu'une personne qui, pour répondre à une agression morale, n'a pour tout moyen que la force musculaire.

Quoi de plus normal ? Quelle société peut prétendre n'être composée que d'intellectuels ? Et puis ce n'est pas la faute à la société tunisienne si la religion qu'y règne résiste à la « nihilité ». Ce n'est pas la faute à la société tunisienne, si malgré tous les plans arrêtés en vue de faire tarir les sources du religieux, l'islam continue encore à convaincre les masses. Aussi, ce n'est pas la faute à la société tunisienne si, malgré toutes les manipulations médiatiques, le sacré religieux continue à déterminer la volonté d'une partie de la société. L'observation la plus superficielle et la description la plus hâtive suffisent à mettre en relief les types de stratégies médiatiques,

éducatives, culturelles et sécuritaires qui ont été arrêtés pour que d'autres conceptions du monde viennent s'emparer du tunisien. Cela n'a pas empêché qu'une large partie des tunisiens continuent à se référer à l'islam, à deviner ceux qui en ont peur et à le défendre contre les multiples conspirations par lesquelles les « centrales de domination » œuvrent pour l'extirper de leurs cœurs et de leur imaginaire.

Mais de quelle frange des tunisiens est l'agresseur de Mr. Hamadi Redissi ?

Si, au début de cet essai, nous avons anticipé la réponse en disant qu'il s'agissait d'un islamiste, c'est parce que dans le petit cercle où nous le voyons dans la photographie il apparaît barbu et portant une calotte sur la tête. Mais, croyons-nous, nous limiter à dire qu'il s'agit d'un islamiste rien que parce que nous le voyons barbu et calotté, ne saurait contenter la curiosité sociologique cherchant à savoir qui est l'agresseur de Hamadi Redissi, surtout quand on prend en considération le fait que son agression fut dénoncée par tant d'islamistes.

De quel type d'islamistes est donc ce jeune barbu et calotté ? Car après presque un siècle de « nouvelle éducation », de manipulation médiatique et de modes idéologiques de toutes sortes, la société tunisienne a pris l'aspect d'une « salade tunisienne » finement morcelée : gauche/ droite ; islamistes/ anti-islamistes ; sahéliens / sfaxiens ; cette région-ci/ cette région-là ; clubistes /espérantistes ; gauches-en-un-sens / gauches-en-autre-sens ; islamistes-en-un-sens/ islamistes-en-un-autre-sens ; syndicalistes/ affairistes ; syndicalistes/ fonction publique ... un véritable régal pour ceux dont le règne est ontologiquement dépendant des schismes ainsi que de l'enracinement du nihilisme.

Se contenter donc de dire qu'il s'agit, concernant le jeune barbu calotté que nous voyons encadré dans la photographie, d'un islamiste laisse inexpliquée la question de savoir du quel, parmi les types d'islamistes, est-il. Car il y a des islamistes qui ont fermement condamné ce qu'il a fait, alors que d'autres l'ont approuvé. Il y'a des islamistes actuellement au gouvernement et d'autres qui leur sont opposés. Nous trouvons des islamistes qui cherchent à déstabiliser l'embryon d'expérience de gouvernement islamique et complotent pour qu'elle soit avortée. On trouve même des islamistes qui,

contrairement aux dogmes de l'Islam, traitent de renégats d'autres musulmans pour le simple fait qu'ils ne sont pas pratiquants et d'associationnistes des musulmans qui s'intéressent à l'islam plutôt comme guide de perfectionnement de soi et repère pour la quête spirituelle.

De quel type d'islamistes est donc l'agresseur du Professeur Hamadi Redissi?

Répondre que c'est d'un « salafite » (سلفي) qu'il s'agit, serait donner pour réponse cela même qu'il faut discerner. Car « salafite » est un attribut dont peuvent être qualifiés tous ceux qui se ressource, pour se faire guider dans la vie et pour avoir telle ou telle conception du monde, dans des références antérieurement placées à l'échelle de l'histoire. « Salaf » (السلف) désigne, en langue arabe, les classiques ; ceux qui nous ont devancés, ceux qui ont vécu avant nous, ceux qui sont d'une époque avant la notre. Est dit « salafite », en langue arabe, celui qui s'y réfère, celui qui les prend pour modèle, celui qui y retourne pour en demander réponse et éclaircissement.

Hegel est en quelques sortes « salafite » lorsqu'il cherche chez Aristote, Platon et Kant ce sur quoi il puisse fonder son système. Nietzsche est lui aussi, à quelques égards, « salafite » lorsqu'il retourne dans sa quête philosophique jusqu'aux présocratiques et exprime tant d'admiration pour les idées et les manières de Talès, d'Héraclite et de Parménide. Heidegger est « salafite » quand il frappe, chaque fois qu'il veut s'interroger sur l'être d'un étant, la porte du latin et du grec ancien, qu'il considère comme précieux musées de l'être. Aussi Rousseau est « salafite » quand il adopte, pour modèle politique, un système conçu cinq siècles avant l'ère où nous sommes et exprime son goût à porter le caftan – cf. *Rêveries d'un promeneur solitaire* –.

Le « salafite » qui a agressé Hamadi Redissi doit donc être un « salafite-en-un-sens ». Un sens qui doit, en soi, être sujet d'une enquête théorico-historico-théologico-politique qui dépasse les limites de notre modeste essai, mais que nous pouvons toutefois en faire une brève esquisse ne serait-ce qu'à titre d'hypothèse.

A travers quelques entretiens, que nous avons menés auprès de quelques jeunes « salafites », nous nous sommes parvenus à réunir quelques éléments qui, loin de pouvoir prétendre aux qualités des données scientifiques rigoureuses, peuvent toutefois nous fournir

le minimum requis d'information à même de nous aider à élaborer des hypothèses qui peuvent nous faciliter la compréhension du sens selon lequel l'agresseur de Hamadi Redissi est « salafite ».

Les remarques, auxquelles nous avons abouti par nos entretiens, peuvent être résumées par les formulations suivantes : 1- Une connaissance très superficielle des principes de la religion islamique. 2- Une grande importance est donnée par ces « salafites » aux aspects extérieurs de celui qui, pour eux, est un vrai musulman (la barbe, le « *ḵamīš* », la calotte, le « *‘ūd al-arāk* »...). 3- Le plus important de la religion islamique, c'est-à-dire les versets coraniques et les dits du prophète où il est question des conseils, des techniques et des procédures constituant les méthodes du perfectionnement de soi et d'éducation spirituelle, est non seulement ignoré, mais tenu pour superflu par les jeunes « salafites » avec lesquels nous nous sommes entretenus. 4- Les sources de l'islam doivent, pour eux, être consultées, non pour que la raison s'éclaire des lumières de la parole divine et des conseils de son prophète, en vue d'avoir un meilleur discernement des choses et de pouvoir résoudre ce que l'existence peut présenter d'ambigu, mais pour être observée à la lettre.

Au lieu de partir des vrais défis que nous pose notre vécu, pour aller s'informer de la manière dont le prophète et ses compagnons se sont servis de la révélation pour résoudre leurs problèmes et vivre leur historicité, le « salafite » s'en informe pour s'y figer.

Le recul des « salafites » vers les classiques n'est pas envisagé en vue de prendre l'élan comme l'enseigne Heidegger, l'Imām ‘alī⁽¹⁾ et les théosophes musulmans⁽²⁾, mais pour s'y figer.

Être figé, c'est l'impression que nous avons eue du mode d'être musulman selon lequel les jeunes « salafites » avec lesquels nous nous sommes entretenus conçoivent le modèle du musulman.

C'est une évidence qu'être figé et être mort présentent une certaine similitude. Ils ne sont pas sans se partager quelques modes d'être. Le mort, comme le figé, sont tous les deux incapables de mouvement. Le mort, comme le figé, sont inertes et ne peuvent avancer. La

(1) « Éduquer vos enfants pour un ethos autre que le votre car ils sont fait pour une époque autre que la votre », disait l'imām Alī.

(2) « بِسَيْرِ زَمَانِكَ سِرْ » : Suivez l'allure de votre époque, conseillent les mystiques musulmans.

régression, comme la décomposition, sont ce que le mort et le figé ont de commun entre eux.

Cette impression, que nous avons eue, d'être devant une conception de l'islam qui l'immobilise à une période donnée de l'histoire, une conception qui étouffe ainsi l'interminable jaillissement sémantique qui permet à tous ceux qui savent entendre et apercevoir le divin d'y trouver les lumières dont ils ont besoin ; l'impression d'être devant une pareille conception nous a décidé à demander à quelques jeunes « salafites » quelle est leur référence en pareille conception de l'islam⁽¹⁾.

Plusieurs parmi eux nous ont cité le nom de « Mohamad Ibnu Abdelwahhab », ce qui nous rend encore plus clair le sens, selon lequel le jeune barbu et calotté que nous voyons dans la photographie, est « salafite ». Car étant donné que dans les milieux des islamistes tunisiens, la référence fréquente aux écrits d'Ibnu Abdelwahhāb est une caractéristique des islamistes wahabis, nous pouvons alors conclure que le « salafite » dont il s'agit est un « wahabite ».

Tous ceux qui, pour une raison ou une autre, se trouvent en conversation avec des « wahābī » ne peuvent manquer de remarquer le fréquent usage qu'ils font de la notion de « Bid'a » (بدعة).

« بدعة » est le mot arabe qui exprime l'innovation, la nouvelle création et la nouvelle invention. Afin de mieux saisir le sens de cette notion et sa réelle signification pour les classiques de la théologie islamique, nous croyons que quelques précisions seront utiles.

Pour les savants classiques de l'islam, le domaine du rituel et des pratiques, qui ont été indiquées par Dieu et son prophète concernant la manière dont Dieu veut être adoré (العبادات : 'ibādāt), est invariable et ne peut être sujet d'aucun changement ni d'aucune nouvelle invention. Ce domaine qui fut enseigné par Dieu et son prophète est à jamais fixé et ne saurait-être sujet d'aucune nouvelle invention. Quant au domaine des relations sociales et publiques, quelques principes sont censés être invariables vu qu'ils précisent des choses qui épargnent l'humanité maints égarements et ne peuvent être changées sans que l'organisation publique et sociale ne s'en trouve influencée. Hormis ces quelques principes peu nombreux par ailleurs,

(1) Nous avons suivi la même démarche que celle qui nous a permis d'appréhender les réactions vis-à-vis de la diffusion de « Persepolis ».

les portes sont largement ouvertes à « toutes sortes » de création et d'innovation dans le cadre de l'« Ijtihād »⁽¹⁾.

L'expression « toutes sortes » doit ici être entendue dans le sens de « dans tous les domaines », car en ce qui concerne les nouvelles créations et les innovations de toutes sortes et dans tous les domaines, elles ne sont admises d'après les savants musulmans que tant qu'elles ne nuisent pas à l'homme et à la condition humaine. Tant que, selon les termes de Heidegger, l'« homme humanus » n'est pas sacrifié à l'« homme animalis ». D'où, la distinction qui est faite dans ce domaine entre « l'innovation louable » (بدعة حسنة) et « L'innovation blâmable » (بدعة سيئة) ; le critère de distinction entre le louable et le blâmable étant ce qui est dans l'intérêt de l'homme et le bien de la condition humaine.

Or pour les « wahabites », toute création ne peut être que « nuisante » et religieusement blâmable. D'après eux, les sources religieuses sont consultées, non pour assister la raison dans sa progression dans l'histoire, mais, au contraire, pour nous figer au niveau de progrès de l'époque dont le prophète et ses compagnons étaient témoins.

Ainsi, les lumières du coran et les leçons de la sunna se trouvent immobilisées, momifiées et ensevelies à la période de la réception de la révélation. Et par le fait qu'ils lui ôtent la possibilité d'être compris selon les exigences du moment historique, les « wahabites » privent l'islam de ce qu'il y a en lui de vivant : les lumières de la signification. Car un message n'est vivant que tant qu'il signifie pour celui qui le lit, et dès qu'on se contente de ce qu'il avait signifié pour d'autres lecteurs à d'autres époques de l'histoire pour d'autres exigences et d'autres manifestations, nous ferons comme si nous étions vis à vis d'un texte mort, ce qui contredit le premier impératif coranique : lis !

Certes, comme le précise le théosophe Hasan al-Bâqîlî, le théologue n'apporte pas une nouvelle « sharī'a » mais en propose une nouvelle compréhension (العالم لا يأتي بشرع جديد ولكن يأتي بفهم جديد للشرع). Et dès qu'on ferme la porte à cette nouvelle compréhension, nous

(1) A propos de l'«Ijtihād», Garaudy nous dit, confirmant l'avis de Mohammed Iqbâl: «“Le principe du mouvement”, dans la pensée islamique, écrivait Mohamed Iqbâl, c'est l'”ijtihād” »; l'effort pour découvrir, en chaque moment de l'histoire, les moyens de résoudre les problèmes toujours nouveaux que pose cette histoire, dans le sens de la "voie juste" que nous désigne le message éternel ». Roger Garaudy, L'Islam vivant, Alger, Maison des Livres, 1986, p. 35.

contribuons par le même fait à une forme masquée de déicide. Car qu'est-ce que refuser de vivifier la religion sinon la figer ? Et qu'est-ce que figer sinon tuer ?

Or c'est bien ce que les « wahabites » font en voulant réduire : l'éthique islamique à l'éthos d'une époque donnée de l'histoire des sociétés musulmanes, la tradition du prophète au siècle dont il était témoin et le message coranique à la lecture qui lui était proposée lors des premiers épisodes de l'histoire de l'islam.

Si l'emploi que les « wahabites » font de la notion de « Bid'a » (بدعة) était limité au niveau des questions qui méritent un certain effort de réflexion et une connaissance approfondie des sciences de la religion islamique, on aurait expliqué leur parti pris à refuser toute innovation et tout effort de la raison, pour entendre et comprendre les lumières divines et prophétiques, par la peur qu'ils pourraient avoir de ne pas être de ceux en qui se trouve réunis les réquisits de pouvoir comprendre le divin ; ou, selon l'expression de Heidegger, de ne pas être de ceux qui sont à la hauteur de « regarder dans le divin ». Loin de là, le problème c'est que les disciples de « Mohammed ibn-Abdelwahhab » considèrent comme « Bid'a » (بدعة) des choses qui se trouvent même dans le coran et la sunna, comme le « dhikr », l'amour du prophète, les méthodes de perfectionnement de soi ayant pour but d'amincir les voiles qui empêchent d'apercevoir les choses dans leurs vérités ... Pire encore nous les voyons commettre des actes strictement contraires à l'esprit et aux sources de l'islam, comme le fait de traiter d'hérétiques des personnes qui ont, des textes religieux, des lectures qui leur sont différentes, ou le fait d'intimider les gens pour qu'ils épousent leur conception de l'islam. Ce qui rend légitime la question de savoir s'ils ne sont pas eux même une « Bid'a » (بدعة) en islam. Peut-être même, l'une des plus dangereuses « innovations blâmables » que l'histoire de l'islam ait connu.

La question est d'autant plus légitime que dans la mosquée « Azzaytouna », les prieurs étaient maintes fois étonnés de voir les « wahabites » les empêcher de réciter « Mu'aḳabāt : المعقبات » (quelques prières facultatives que depuis des siècles, les musulmans, dans toutes les mosquées, avaient l'habitude de lire après la prière principale).

La question de savoir si ce n'est pas le « wahabisme » qui, parmi toutes ces écoles et ces doctrines qui caractérisent aussi bien la

richesse que la profondeur et la tolérance de la civilisation de l'islam, est bel et bien une « innovation blâmable », se révèle encore plus importante quand on sait la position qu'ils ont du « dhikr »⁽¹⁾.

Plusieurs éléments concourent à prouver que la notion de « création blâmable » (بدعة سيئة) se trouve bien vérifiée dans le cas du «wahabisme».

Les discordes que les « wahabites » sèment dans toutes les mosquées où ils sont présents, dans chaque famille où ils réussissent à recruter un enfant, le rejet total dont ils ont été sujets par les savants musulmans de tous les pays musulmans sont tous des indices qui ne font que rendre plus certain le fait que, dans le cadre des rites islamiques comme dans celui des différentes manières de concevoir l'islam, le « wahabisme » est une « mauvaise création ».

Mais si c'est bien d'une innovation blâmable qu'il s'agit, quelle est la subjectivité qui en serait responsable ?

Pour répondre à cette question, nous trouvons dans l'enquête historique, que le Professeur Hamadi Redissi consacre à la genèse du rite « wahabite », de précieuses données.

Dans « Le pacte de Najd », le Professeur Hamadi Redissi nous fournit un témoignage de l'entretien qui a eu lieu entre le fondateur du « wahabisme », « Mohammad Ibnu Abdelwahhâb » et « Ibnu Saoud ».

Lors de cet entretien, le premier dit à son interlocuteur : « réjouis-toi également des honneurs, de la gloire et de la puissance qui t'attendent, pourvu que tu adhères au credo de l'unicité divine proclamé par tous les prophètes, du premier au dernier (il n'est de dieu que Dieu) ; celui qui s'y tient et le met en œuvre est assuré de dominer la terre et les hommes »⁽²⁾.

(1) Quand on sait que le «dhikr» est conseillé par le coran – nombreuses sont les sourates qui le conseillent comme le verset 28 de la sourate «Le tonnerre», où il y est dit « الَّذِينَ آمَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ » « ceux qui croient ; ceux dont les cœurs s'apaisent par l'invocation de Dieu ; c'est par l'invocation de Dieu que s'apaisent les cœurs » ; ou encore le verset 36 de la sourate «Les lumières» où Dieu nous dit à propos du dhikr : « فِي بُيُوتٍ أَذِنَ اللَّهُ أَنْ تُرْفَعَ وَيُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ يُسَبِّحُ لَهُ فِيهَا بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ » « Dans Les maisons que Dieu a permis d'élever, où son nom est invoqué, où des hommes célèbrent ses louanges à l'aube et au crépuscule » – on ne peut que s'étonner du fait que les « wahabites » considèrent l'invocation de Dieu comme « Bid'a » (بدعة).

(2) Hamadi Redissi, Le pacte de Najd, Paris, Seuil, 2007, p. 39.

Dans un autre passage, « Ibnu Abdelwahâb » dit à son allié : « je te propose un pacte selon lequel tu combattras au service de la religion : la chefferie et l'imamat [la direction] t'appartiennent à toi et à ta descendance, l'autorité et le califat en matière religieuse me revenant à moi et ma descendance pour toujours »⁽¹⁾.

Ce qui ne peut passer sans attirer l'attention dans ces deux passages, c'est la question suivante : d'une condition modeste qu'il était, et désapprouvé aussi bien par son entourage familial que par les habitants de « 'uyayna », son village natal, sur quoi comptait « Ibnu Abdelwahhâb » pour pouvoir garantir à son allié la gloire et la prospérité qu'il lui promettait ?

Si on prend en considération à l'époque l'activité des juifs européens dans la région du moyen orient sous couvert d'activité diplomatiques, si nous tenons compte de la similarité entre les moyens dont nous parle Laurence d'Arabie dans « Les sept piliers de la sagesse » et ceux dont nous parlent Mr. Hamgar⁽²⁾ dans « Mémoires de Mr. Hamgar », si l'on tient compte des conditions dans lesquelles le président américain Roosevelt est décédé, suite à ses entretiens avec le troisième roi saoudite⁽³⁾, et si on prend en considération la remarque de Hamadi Redissi concernant la disparition des documents qui peuvent nous informer sur la genèse du « wahabisme » : « pour des raisons mal connues, nous dit Hamadi Redissi, les sources arabes critiques sur le wahabisme sont éparpillées ou non disponibles, comme si une main invisible travaillait à les retirer du domaine public »⁽⁴⁾ ; si on prend en considération toutes ces données, l'hypothèse selon laquelle le « wahabisme » serait une œuvre de « schismogenèse » serait plausible.

Dès lors il devient clair que le « wahabite », qui prêche un islam figé, ne fait pas autre chose que son concitoyen occidentalisé qui milite pour s'en débarrasser : tous les deux œuvrent pour un déicide musulman. Tous les deux travaillent à ce que les sociétés islamiques deviennent, comme leurs sœurs chrétiennes après le déicide

(1) Ibid., p. 41.

(2) Un agent secret des services de renseignement britannique. Ce qui à son tour pose la question de savoir comment depuis quelques siècles les sionistes disposent des institutions étatiques des nations européennes, pour réaliser leurs projets.

(3) Ibid., p. 214.

(4) Ibid., p. 7.

chrétien et l'« enjuivement »⁽¹⁾ des sociétés chrétiennes, favorables au nihilisme. Tous les deux, « le wahabite agresseur » comme « l'européanisé agressé », ne sont ainsi que deux doigts d'une même main. La même peut-être dont Hamadi Redissi a senti la présence quand il était intrigué par la disparition de quelques documents qui concernent le « wahabisme ».

► 21 ◀

L'observateur des événements, des tractations, des alliances, des types de pressions politiques et des manières dont ces pressions se font en Tunisie, dix-sept mois après la révolution du 14 – 1 – 2011, ne peut pas manquer de se souvenir des développements Heideggériens concernant le fait qu'un « Dasein » donné, selon la « préoccupation »⁽²⁾ qui l'oriente, a toujours besoin d'« utiles », qu'il doit avoir à portée de la main selon le mode de la « conjointure » et celui du « dé-loignement », en vue de la réalisation de ce à quoi il œuvre.

Pour Heidegger, l'installation d'un « util »⁽³⁾, le changement de place d'un autre, la dotation-d'-espace d'un troisième, l'ôter-la-place de cet « util » ou de l'autre, nous montrent comment « chaque attribution de place répond au caractère d'util de l'utilisable, c'est-à-dire que, conformément à sa conjointure, elle répond à son appartenance à un utilisation »⁽⁴⁾. Ce rangement « place par place, d'un utilisation comporte à sa base, comme condition de sa possibilité, le vers quoi en général à l'intérieur duquel la série entière des places est assignée à un ensemble d'util »⁽⁵⁾.

Rien qu'à observer ce qui se passe dans les espaces médiatique, politique et intellectuel tunisiens, pour se rendre compte de l'important dispositif d'« utiles » qu'un certain Dasein a réussi à concevoir et à mettre en disponibilité ainsi que du doigté dont il les orchestre.

(1) selon l'expression de Marx. Cf. supra.

(2) Cf. M. Heidegger, L'entourance du monde ambiant et la spatialité du Dasein, in: Être et Temps, Paris, Gallimard, 1986.

(3) Ibidem.

(4) Ibid., p. 142.

(5) Ibidem.

Actuellement, il n'y a pas d'instance médiatique, il n'y a pas une institution financière ni éducative qui ne soit tenue et orientée par les agents de ce Dasein.

Savoir si ces agents sont conscients ou non du fait qu'ils en sont manipulés, et comment ce Dasein œuvre pour que la véritable transcendance dont il émane et la réelle subjectivité qui le fonde restent à l'ombre, voilà qui dépasse nos modestes possibilités.

On ne peut toutefois nous empêcher de nous interroger : comment, malgré la convergence et la grande similitude entre les contenus théoriques des conceptions islamistes et marxistes des choses, le Dasein en question parvient à faire des marxistes tunisiens, des « utiles » sûrs qu'il instrumentalise dans sa guerre contre l'embryonnaire expérience démocratique tunisienne? Aussi, comment réussit-il à mobiliser des modernistes-progressistes-démocrates tunisiens contre un gouvernement qui, pourtant, était conduit au pouvoir par la logique des urnes ? Et, pour finir, comment ce Dasein arrive à dresser des islamistes-en-un-sens contre des islamistes en-un-autre-sens en un moment où l'enjeu essentiel est de savoir si, dans le monde arabe, les principes de l'islam sont ou non capables de s'adapter avec les conditions qui fondent l'Etat moderne et les valeurs authentiques de la démocratie et des droits de l'homme.

Parmi les vérités, que la chute de quelques Etats arabes a rendues évidentes, c'est le grand pouvoir qu'avait le Dasein en question sur les dirigeants des dits Etats. Et le très peu de documents objectifs, rendus public après les changements survenus en Tunisie comme en Egypte et en Lybie, montrent bien que le rôle qu'assignait ce Dasein aux chefs de ces Etats consistait en ceci qu'ils doivent tenir leurs peuples respectifs inertes pour qu'il puisse lui poursuivre ces trois objectifs : 1- Virer une grande partie des richesses de ces peuples dans des banques bien déterminées⁽¹⁾. 2- Imposer des politiques

(1) L'en-tête de la banque Rothschild figurait dans la quasi-totalité des effets bancaires trouvés aux palais présidentiels au nom des familles au pouvoir en Tunisie avant le 14-1-2011. Jusqu'ici, l'enquête en vue de connaître les responsables de la corruption en Tunisie s'est arrêtée au président Ben Ali ainsi qu'aux familles qui lui étaient proches, parentes ou alliées. Aucun organe, aucun journal, aucun programme télévisé, aucune des organisations de la société civile, aucune personnalité nationale ou académique n'a pensé à porter le regard vers la grande influence qu'avaient sur l'ambiance dans le palais de Carthage les juifs tunisiens et quelques notoriétés du sionisme français. Tout concourt pourtant à prouver que

culturelles et éducatives à même de préparer les sociétés arabomusulmanes à l'avènement du nihilisme. 3- Avoir au pouvoir dans le monde arabe des régimes inoffensifs vis-à-vis des politiques sionistes.

C'est à ces trois intérêts stratégiques que les révolutions arabes risquent de nuire. Et c'est dans le cadre des programmes – qui se conçoivent en vue de porter au pouvoir des régimes qui, sous d'autres apparences et d'autres maquillages, poursuivent leurs rôles de « chiens-de-garde-des-intérêts-de-ce-dasein » – qu'il faut comprendre tous les événements politiques auxquels nous assistons dans les « pays du printemps arabe ».

Quel est cet inlassable et infatigable Dasein qui, pour garantir ces intérêts, est capable de sacrifier la moitié de l'humanité ?

Si les trois modes déterminants de toute « essentialité structurante d'un Dasein » que sont la « préoccupation », le « souci » et l'« intérêt », nous permettent de saisir « le projet du monde »⁽¹⁾ ainsi que la « configuration »⁽²⁾ qu'une certaine subjectivité œuvre en vue de donner à une réalité donnée ; si on prend en considération, comme le note Heidegger, que « la transcendance est donc le cadre à l'intérieur duquel le problème du fondement doit être abordé »⁽³⁾ ; et si on admet que « la transcendance désigne l'essence du sujet, elle est la structure fondamentale de la subjectivité »⁽⁴⁾, il devient bien clair, pour tous ceux qui savent discerner le subjectif qui s'affaire à l'ombre de l'objectif, que la même transcendance fondatrice de

c'est là que réside le degré zéro de l'histoire entière de la corruption du régime Ben Ali, depuis la falsification des législatives de 1992 jusqu'aux cargaisons de cartouches et de bombes lacrymogènes venues de France, passant, bien sur, par les milliards de milliards virés aux banques sionistes.

De même pour la Lybie où, la photographie du professeur de philosophie français Bernard Henry Levy posant à côté d'un char de la milice de Kadhafi, résume tout. Comment, par quelle mystification et sous quels masques, pareilles individualités se permettent-elles de venir nous donner des leçons sur les droits de l'homme, la démocratie et les conventions internationales, voilà ce qui étonne. Mais ce qui étonne par-dessus tout, c'est comment parviennent-ils à duper nos (démocrates-progressistes-modernistes)-(en-un-sens).

(1) Cf. Heidegger, Ce qui l'être-essentiel d'un fondement ou « raison », in: Chemins qui ne mènent nulle part (op.cit.), p. 90.

(2) Ibidem.

(3) Ibid., p. 62.

(4) Ibid., p. 63.

la subjectivité qui a fini par donner à la modernité occidentale sa configuration nihiliste est actuellement à l'œuvre en Tunisie, pour qu'aucun modèle différent et concurrent de modernité ne vienne menacer l'actuelle mondialité régnante.

Cette transcendance, au même temps qu'elle fonde la subjectivité du Dasein sioniste, le trahit et le dévoile à travers mille et un existentiels qui le caractérisent car, comme le précise Heidegger, « la transcendance peut en général demeurer voilée comme telle et n'être connue que par une interprétation « indirecte ». Mais, même alors, elle est pourtant dévoilée, parce que c'est elle justement qui permet à un existant d'éclorre dans la constitution fondamentale de l'être-dans-le-monde, et c'est là que s'atteste le dévoilement de la transcendance par soi-même »⁽¹⁾.

A travers ce regard dans cette perspective et ainsi considérée, notre photographie, à travers l'éclosion de ce vécu qu'elle nous présente, ne fait que dévoiler comment et ce par quoi la transcendance sioniste œuvre en vue de maintenir son règne en Tunisie.

Mais ne sommes-nous pas laissés aller un peu loin dans notre emploi de l'outillage nietzscho-marxo-heideggérien à propos de l'assimilation du monde par la transcendance sioniste ? Il nous serait bien permis de soutenir cette hypothèse tant que nous en restons au niveau des généralités, mais dès qu'une simple lecture d'une photographie nous fait conclure que les dits progressistes-modernistes-démocrates tunisiens ne sont que des « utiles » entre les mains des sionistes, nous devons apporter des preuves⁽²⁾. Et puisque les attributs « progressistes, modernistes, démocrates » sont tous d'ordre théorique, c'est dans les productions théoriques de ceux qui aiment à se parer de ces attributs qu'il faudrait trouver ces preuves, et non pas dans d'éventuels rapports avec telle ou telle organisation, telle ou telle ambassade ou tel ou tel service de renseignement.

(1) Ibid., p. 105.

(2) Dans son article «La pédagogie des lumières ou la réforme du système éducatif tunisien», publié dans le collectif «Les Etats arabes face à la contestation islamique» chez A.Colin en 1997, Hélé Béji, nous dit, à la page 259 à propos de la plus grande catastrophe qu'ait connu notre système éducatif depuis l'antiquité: « La refonte considérable du système éducatif ne fut possible que grâce à la rencontre de deux hommes, le président Ben Ali et le professeur Charfi». Ce témoignage de Hélé Béji nous dit long sur ce que nous sommes en propos, mais nous préférons nous limiter à ce qui encore est en Tunisie à l'œuvre dans la création de la réalité socio-économico-politique.

Schématisons. L'hypothèse, dont nous nous proposons la vérification, est la suivante : sachant que seule une subjectivité libre peut avoir des choses une conception qui soit fondée en toute autonomie sur les seules exigences de sa réalité propre, de son historicité propre et de sa propre rationalité ; et étant donné que le fait de ne pas être intimidé, de ne pas faire sien ce que d'autres pensent pour soi, de ne pas être manipulé par telle ou telle mode médiatique ou intellectuelle, de n'adopter que ce qu'on aurait soumis à l'examen de sa propre raison ... sont tous des existentiels inhérents à des subjectivités libres ; et puisque, comme le soutient Heidegger, « seule la liberté peut faire que pour la réalité humaine un monde règne et se mondifie » ; il nous faut non seulement prouver que le progressisme-modernisme-démocratie à la Hamadi Redissi est une sorte d'aliénation et d'assimilation, ceci, la plus superficielle des lectures de ses écrits le dit en toute clarté, mais qu'il concoure en outre à la réalisation des mêmes objectifs que poursuit le sionisme.

A l'étape où nous en sommes donc, ce que nous voulons vérifier c'est que ce mode d'être progressiste-moderniste-démocrate est un mode d'aliénation et d'instrumentalisation par le sionisme.

Mais puisque c'est d'une vérification d'hypothèse qu'il s'agit, pour la vérifier, nous ne pouvons nous contenter d'une seule personnalité. Car quoi que la photographie ne nous présente qu'un seul moderniste-progressiste-démocrate, pour vérifier jusqu'à quelle mesure nous pouvons considérer les (modernistes-progressistes-démocrates)-(en-un-sens) comme étant des « utiles » instrumentalisés par le Dasein sioniste, il est toujours utile de consulter une autre personnalité qui aurait la même configuration et qui obéit à la même programmation. Cela nous aidera à vérifier si le cas de Hamadi Redissi n'est qu'un cas isolé, ou s'il s'agit d'un phénomène pour la production duquel des stratégies démagogico-pédagogiques et des structures organisationnelles entières sont arrêtées.

A cet effet, c'est le doyen Sadok Belaid que nous choisirons. Nous irons consulter son « Islam et droit » afin de voir ce qu'il y a de commun avec le souci de Hamadi Redissi, et si, derrière ce commun partagé, quelques projets nihilistes dont la transcendance sioniste serait le fondement ontologique ne s'y trouvent pas aux aguets. Commençons par Hamadi Redissi.

Le lecteur de Hamadi Redissi peut facilement remarquer la fréquente présence de termes qu'il puise dans le lexique de l'expérience religieuse judaïque : « j'impute l'anachronisme de l'Islam – du désir du halal à la pratique de terreur – à l'omniprésence d'un « sacré » fascinant, il captive celui qui croit au mystère, effrayant, il tétanise celui qui a peur de son « shaddai », son Dieu terrible »⁽¹⁾.

Cette totalité structurante, qu'est le vivre tout en obéissant à Dieu qui passe par toute une gradation qui va de la peur à la convoitise et à l'amour, est réduite par Hamadi Redissi à un mode d'être religieux exprimé en termes spécifiques à l'expérience religieuse judaïque.

Aussi, les musulmans, qui dans leur vécu religieux expriment un certain extrémisme, sont-ils considérés par Hamadi Redissi comme des « zélotes »⁽²⁾.

Pareil recours à la religiosité juive, pour la prendre comme étalon explicatif de quelques manifestations caractérisant la religiosité islamique, pose bien des questions sur la source qui a inspiré pareil recours. Surtout lorsqu'aucun besoin méthodologique ni contextuel ne l'exige.

Ailleurs, Hamadi Redissi nous dit : « L'islam pacifié, réconcilié avec le monde, pourrait rompre avec l'exception théologico-politique s'il cessait de se surestimer par rapport aux religions rivales, car, par définition, une religion « terminale » ne peut pas être en même temps « universelle, unique et à part », coupée de ses racines bibliques »⁽³⁾.

Dans cette citation, Hamadi Redissi ne nous donne aucune information sur ce qu'il entend par « racines bibliques ». Cette précision est pourtant si essentielle pour l'historien des religions qu'elle est non seulement aux sources ontologiques des trois religions abrahamiques, mais à cela même qui a rendu le message mohammadien nécessaire afin que Dieu rétablisse ce qui dans la bible fut altéré.

Si par « racines bibliques », Hamadi Redissi entend, comme le soutiennent les orientalistes israélites, que le coran soit non pas un message révélé par Dieu, mais une simple reformulation faite par le prophète Mohammad des données bibliques, ce serait obéir aux

(1) La tragédie de l'Islam moderne (op.cit.), p. 19.

(2) Ibid.

(3) L'exception islamique (op.cit.), p. 200.

mêmes directives durkheimiennes que nous avons citées plus haut dans cet essai.

Aussi, si Hamadi Redissi entend par « racines bibliques » de l'islam la bible dont nous parle Spinoza dans son traité éthico-politique, nous préférons nous abstenir de toute discussion.

Mais si par les « racines bibliques » que l'islam pourrait avoir, Hamadi Redissi entend la source commune de laquelle proviennent aussi bien la bible que le coran et qui n'est autre que la majesté divine, ce serait dire un truisme. Puisque la croyance à tous les maillons de la chaîne des prophètes depuis Adam jusqu'au prophète Mohammed est une partie du dogme musulman.

Dans un autre endroit, Hamadi Redissi s'exprime en ces termes : « Les acteurs du religieux sont en compétition pour la domination du « champ de la grâce », celui qui structure le salut de l'âme ... ils harangent les foules dans les mosquées, contrôlent secrètement les mœurs, propagent des idéaux de « la plus belle des religions », montent au créneau contre les athées, les hérétiques, les libres penseurs, les francophones, les « sionistes », les « droit-de-l'hommes », les renégats vendus à l'occident, les libertaires, les homosexuels, les femmes, les prostituées, les démocrates, les gauchistes ... »⁽¹⁾.

Nous ne voulons pas nous arrêter sur ce que Hamadi Redissi pourrait entendre par « penseurs libres », par « gauchistes », par « droit-de-l'homme », ni sur le fait que tous ces attributs ne contredisent en rien le fait d'être islamiste. Aussi, n'est-ce pas le lieu de montrer qu'être islamiste ne contredit en rien le fait d'être francophone pour le simple fait que la prière du vendredi, dans des milliers de mosquées dans le monde, est faite en langues française et anglaise.

Quant à ces imams « zélotes » qui harangent les foules, pourquoi pas ? Il serait gentil, pour plaire à Hamadi Redissi, de leur demander d'encourager de temps en temps l'athéisme, l'hérésie, la prostitution et le sionisme !

Une question se pose pour le lecteur de cette citation : l'indignation contre l'atteinte au sionisme est-elle passagère et contingente ou s'agit-il d'une prise de partie délibérément choisie ?

Dans le site web « écrivains maghrébins », nous trouvons sous le titre « entretien avec Hamadi Redissi » le passage suivant : « A l'âge médiéval, Maimonide a dénombré 613 lois juives. Le Coran règle

(1) Ibid. p. 209.

moins la vie, près de 200 versets sur plus de 6000. Elles ont été alourdies par le droit islamique qui a saturé l'espace de la vie si bien que la tradition juridique a été elle-même sacralisée. Non le vrai problème est la résistance aux temps modernes. Les juifs vers le XVII^e siècle ont accompli un véritable Aufklärung (illuminisme) grâce notamment à Moses Mendelssohn. Et même en Israël aujourd'hui, les prescriptions légales sont à la carte, le pouvoir politique étant laïc. Avez-vous entendu parler, nous interroge Hamadi Rdedissi, d'un juif arrêté parce qu'il ne fait pas le sabbat ! Le cas de l'Islam est différent, observe-t-il».

Dans ce paragraphe qui ne dépasse pas quelques lignes, pas moins de six fautes sont commises. 1- Depuis quand l'analyse statistique est devenue une référence pour mesurer l'aptitude des maximes pratiques à régler la vie ? 2- Serait-il convenable de parler de sacralisation à propos de traditions juridiques qui comptent parmi ses représentants l'imām Malīk qui déclina la proposition de Hārūn ar-Rachīd d'ériger son système juridique en système d'Etat, et ne cessait de répéter lors de ses leçons qu'il donnait à proximité du tombeau prophétique : « ما منّا إلا رادّ ومردود عليه إلا صاحب هذا القبر »⁽¹⁾ ? Est-il correct de qualifier de « sacralisé » un patrimoine juridique dont un autre représentant n'avait de cesse de répéter : « رأيي صحيح »⁽²⁾ ? Nous est-il permis de parler de sacralisation à propos d'une référence qui compte parmi ses maîtres l'imām Aḥmad ibnu Ḥanbal qui disait : « حرام على من »⁽³⁾ ? 3- quant à l'aufklärung des juifs dont nous parle Hamadi Redissi, nous ne savons pas ce qu'il en entend au juste. Si par l'aufklärung des juifs, c'est au rejet des juifs de l'authentique message mosaïque qu'il est fait allusion, les juifs seraient alors les premiers à l'accomplir, car

(1) Quoi que nos compétences linguistiques ne puissent nous le permettre, nous proposons de traduire ce dit de l'imām Malīk ainsi: « Nous pouvons tous nous tromper sauf celui qui gît ici ».

(2) De même pour la parole de l'Imām Shāfi'ī: « Ma thèse est juste sans qu'elle ne soit totalement immunisée des erreurs, comme la thèse d'autrui est fausse tout en pouvant contenir une part de vérité ».

(3) Cette parole de l'imām Ibnu Ḥanbal peut être traduite ainsi: « Il n'est pas permis à celui qui ignore mon argument de fonder sur ma parole son jugement ». L'argument (الدليل) étant chez les fuḳahā', le verset coranique ou le dit du prophète qui légitime le jugement et l'autorise.

c'est du vivant du prophète Moïse que les juifs ont déjà substitué à Dieu un Veau⁽¹⁾. Mais si c'est le fait de s'émanciper de ce par quoi les rabbins et les cohen ont substitué l'authentique Thora que Hamadi Redissi désigne par l'aufklärung des juifs, la comparaison avec le cas des musulmans serait illégitime car il est bien normal pour un philosophe qui aurait perdu les lumières de l'authentique message divin de ne pas être convaincu de ce que l'arbitraire de la tradition produit. 4- Lorsque Hamadi Redissi nous demande si nous avons entendu parler d'un juif arrêté en Israël parce qu'il ne fait pas le sabbat, il est clair que c'est au fait que dans quelques pays musulmans il est interdit de manger, de boire ou de fumer pendant le mois de Ramadan d'une manière ostentatoire que Hamadi Redissi fait allusion. Nos connaissances actuelles ne nous permettent pas de savoir jusqu'à quelle mesure nous est-il scientifiquement légitime de comparer le statut du jeûne du mois de Ramadan en islam avec la tradition judaïque d'observer le sabbat. Aussi, philosophiquement parlant, nous ne comprenons pas pourquoi, dans une société où la quasi-totalité de la population est musulmane et eut égard aux effets que la vue du boire et du manger ou l'odeur du tabac puissent avoir sur une personne qui jeûne, ceux qui ne jeûnent pas ne seraient-ils pas appelés à respecter ceux qui le font. N'est-ce pas parmi les règles du vivre en commun et du comportement civique? Mais si c'est un éloge et une propagande pour l'Etat d'Israël que Hamadi Redissi voudrait faire par cette comparaison, il lui faudrait alors nous répondre, lui le juriste, droit-de-l'homme et laïc, comment pourrait-il nous expliquer les crimes mythiques commis par Israël. Si c'est le salut de cet Etat colonisateur qui les explique, il faudrait alors que ce farouche défenseur de la laïcité nous explique, comment un Etat colonial puisse prétendre être laïc alors que sa légitimité coloniale est fondée sur des considérations religieuses. Mais Hamadi Redissi est-il une exception parmi les modernistes-progressistes-démocrates à inviter les musulmans à imiter les juifs? C'est ce que nous essaierons de vérifier en interrogeant « Islam et droit » du doyen Sadok Belaid.

(1) C'est-ce que nous trouvons dans la Bible comme dans le Coran.

Chez le doyen Belaid, il n'y a rien de la confusion des méthodes ni du désordre des connaissances qui caractérisent les écrits de Hamadi Redissi. Le lecteur d'« Islam et droit » ne peut qu'admirer la clarté de l'exposé, la souplesse de l'articulation et la subtilité du style. Mais en vue de quel objectif, le doyen Sadok Belaid utilise-t-il toutes ces qualités méthodologiques ? C'est en posant cette question que les erreurs scientifiques de notre éminent juriste se révèlent d'une manière surprenante.

Les limites de cet essai ne nous permettent que d'en présenter le strict nécessaire. Juste le nécessaire pour montrer que chez le doyen Sadok Belaid, nous retrouvons le même souci qui motive la réflexion de Hamadi Redissi, à savoir ramener l'expérience juridico-religieuse islamique au modèle judéo-chrétien, pour qu'elle soit susceptible du même traitement qu'avaient mérité le judaïsme et le christianisme et préparer le terrain arabo-musulman à un déicide musulman.

La démarche du doyen Sadok Belaid diffère de celle de son collègue. Il reconnaît sans le moindre doute que « du point de vue de l'authenticité et de la certitude du texte révélé au prophète, il n'y a donc aucune mesure entre la Torah et le Coran »⁽¹⁾. Le drame dont Spinoza nous rend compte à propos du rapport des juifs avec le divin n'a donc, selon le doyen Sadok Belaid, aucune raison d'être quant à l'historicité religieuse islamique. Pour lui, le Coran est resté, tel qu'il fut révélé, à l'abri de toute altération. Où est donc le problème ?

Le problème c'est que le doyen Sadok Belaid cherche par d'autre moyen à « judaïser » l'histoire du rapport des musulmans avec le divin. Et c'est à travers la comparaison qu'il s'efforce de faire entre l'œuvre des « fuḡahā' » musulmans et ce que les rabbins et les Cohen ont fait subir à l'authentique Torah, qu'il procède en vue d'atteindre cet objectif. Ce qui le fait commettre des fautes structurales et inadmissibles aussi bien sur le plan historique que sur le plan scientifique. Car, comme toute science, la théologie a ses principes et ses règles ; et comme toute théologie, la théologie islamique se fonde sur des vérités qu'on ne peut changer sans que la religion dont elle est science ne s'en trouve ontologiquement altérée.

(1) Sadok Belaid, *Islam et droit*, Tunis, Centre de publication universitaire, 2000, p. 34.

Dans ce qui suit, nous proposons de présenter quelques fautes que nous avons trouvées commises dans « Islam et droit ». Des fautes que ni l'épistémologie du fiqh ni l'histoire des sciences ni la théologie islamique ne peuvent admettre ou passer sans s'y arrêter.

1- Une confusion est déjà présente depuis la définition que le doyen Sadok Belaid adopte des « sources du droit en islam » et ne sera pas sans conséquences sur la conception qu'il propose pour le droit musulman : « Les sources du droit en islam, dit-il, sont le coran, la sunna, le consensus, l'ijmâ et le raisonnement par analogie, Qyias »⁽¹⁾. Quoiqu'il est fait référence, dans cette citation à d'autres auteurs, tels que M. M. Chalabi et Mohamed Said Achmaoui, cela n'empêche que dans le contexte où elle est employée, elle suppose une confusion entre « sources du droit » et les « techniques » dont la « raison pratique islamique » use pour légiférer chaque fois qu'elle se trouve dans une situation sur laquelle rien, ni dans le coran ni dans la sunna, n'est explicitement dit. Il est clair donc que sur ce point le doyen Sadok Belaid confond « sources » et « techniques », « sources du droit musulman » (مصادر الشريعة) et techniques dont la « raison pratique » fait usage pour légiférer (مصادر التشريع).

2- Le long de son livre « Islam et droit », le doyen Sadok Belaid trame son raisonnement sur deux mots dont l'emploi ne doit pas être fait sans qu'une rigoureuse précision ne l'accompagne. Car de ces deux mots dépend, en grande partie, la véracité de ce qu'il pense et la soutenabilité de ce qu'il propose. Ces deux mots sont « la tradition » et « le passé ».

« L'Imām shāfi'ī n'est pas le seul à professer un tel attachement au passé. Au contraire, nous dit le doyen Belaid, cette fidélité est un principe général, un dogme, qui tient sa raison d'être et sa légitimité de la croyance inébranlable en la perfection de « l'âge d'or », de « l'ère de la prophétie ». Pour les fuḡahā' traditionnalistes, plus une tradition se rapproche de cette période, plus elle gagnera en valeur. Cette position de principe a des implications directes sur le contenu du droit islamique et sur la théorie des sources du droit »⁽²⁾. Les notions de « passé » et de « tradition », celle de « passéiste » et de « traditionnaliste » sont fréquemment utilisées dans « Islam et

(1) Ibid., p. 8.

(2) Ibid., p. 13.

droit » et le sens dans lequel elles sont employées donne son code à toute la thèse qu'il soutient.

Du bout au bout de ce livre, ces notions sont prises au sens banal et commun du terme, comme s'il s'agissait de n'importe quel passé et de n'importe quelle tradition.

Or, il se trouve que ce passé et cette tradition n'est pas autre chose que la parole de Dieu ainsi que les dits et les vécus de son prophète. Et tout le respect qu'on trouve, à travers l'histoire de « la raison pratique islamique », exprimé aux anciens, aux classiques, à la tradition et aux générations passées (السلف الصالح) tient sa raison d'être du fait de la solidité du lien qui lie leurs raisonnements et leurs jugements à la parole de Dieu et à la sunna de son prophète.

Pour s'exprimer en langage Kantô-heideggérien, ce que cette tradition a de particulier, consiste au fait, qu'elle constitue l'une des demeures où la « philosophie pratique islamique » abrite et garde authentiquement sauvegardé le message divin ainsi que les enseignements du prophète.

Et il est donc tout à fait normal que ce type de passé et ce type de tradition ne soient pas sujets de la même épistémologie que celle des contes d'«Omni Sisi ».

Aussi est-il nécessaire de préciser que le respect qu'éprouvent les fuḡahā' pour le passé est de deux sortes : un respect pour les sources et un respect pour les techniques et l'intégrité de ceux qui ont su, à leurs époques respectives, traduire les vérités contenues dans ces sources en « conception du monde ».

3- La troisième faute, que nous trouvons commise par le doyen Sadok Belaid dans son livre, est exprimée dans cette citation : « La science du droit, nous dit-il à propos du droit musulman, ne fait pas place à l'intervention de la Raison en tant que source "initiale" des règles du droit ». « Le terme "initial", précise le doyen Belaid, est important. Certes, la raison peut être mise au service de l'activité scientifique du faḡīḥ ; mais elle ne peut sortir des limites de cette fonction »⁽¹⁾.

Ce reproche que le doyen Sadok Belaid croit faire à la « raison pratique islamique » exprime et suffit à lui seul pour exprimer les limites et l'incompétence de notre juriste à disserter aussi bien en matière philosophique qu'en matière de théologie islamique. Car

(1) Ibid., p. 14.

qu'est-ce que cela veut dire « la raison en tant que source initiale des règles de droit » si ce n'est du verbiage ou une pure mystification ? En effet, depuis les organons d'Aristote jusqu'à l'intentionnalité des phénoménologues, passant par « l'analytique de l'entendement pur » de Kant et « l'analytique existentielle » de Heidegger, la philosophie nous enseigne que la raison n'est qu'un outil dont l'homme dispose pour procéder à toutes sortes d'opération mentales, et qu'elle ne peut sortir de ces limites. Car elle ne peut être qu'une noèse pour un noème, un appareil au service d'une « intentionnalité » et un mécanisme pour exécuter les desseins d'une subjectivité.

Or, si on écarte Dieu et ses messagers, comme étant une source régulatrice, éclaircissante et tenant les brides des intentions, des subjectivités et des passions de toutes sortes, qui finiraient par s'emparer de la fonction législative si ce n'est ceux que Marx, Nietzsche et Heidegger à leurs traces ont passé leurs vies à dénoncer ? Mais nous croyons que ces considérations dépassent les limites d'un juriste constitutionnaliste. Car il ne suffit pas de connaître la différence entre l'article 56 et l'article 57 de l'ancienne constitution tunisienne pour avoir les réquisits de penser pareilles questions.

4- La quatrième faute structurale que nous trouvons commise par le doyen Sadok Belaid dans « Islam et droit » et qui est, à notre sens, à l'origine de toutes les autres fautes qu'on y trouve et qui compte par dizaines, consiste en cette idée centrale qui exprime le souci essentiel du doyen Belaid ainsi que celui de la subjectivité qui l'inspire et l'instrumentalise. « La réalité est que les fuḳahā', nous dit le doyen Sadok Belaid, ont construit un système de droit dont ils ont attribué l'origine au texte sacré, mais qui est loin de refléter la teneur ou l'esprit des législations coraniques, comme il est loin de correspondre aux finalités expressément proclamées dans le dernier des messages divins. En effet, les savants traditionalistes ont, dans certains cas fait dire au Coran beaucoup plus que ce qu'il a dit⁽¹⁾ ; dans d'autres cas, ils lui ont fait dire ce qu'il n'a pas dit ;

(1) D'après le doyen Sadok Belaid seul le Coran doit être considéré comme source de législation. Et comme pour les fuḳahā', les enseignements du prophète représentent un deuxième pilier qui après le Coran orientent la raison pratique dans son travail législatif, il est normal que le doyen Belaid trouve dans le corpus des fuḳahā' des enseignements qu'il ne trouve pas dans le Coran. Mais ce fait, contrairement à ce que croit le doyen Sadok Belaid, est en soi conforme aux enseignements du Coran même dont il reconnaît l'autorité, puisqu'on y trouve

dans d'autres cas enfin, ils lui ont fait dire le contraire de ce qu'il a dit. Par la suite, ils ont interdit, d'après le doyen Belaid, tout effort intellectuel libre qui serait susceptible de remettre en cause leurs interprétations et leurs conceptions, et ils ont brandi la menace de l'exclusion et de l'apostasie contre tous ceux qui ne s'aligneraient pas sur leurs dogmes et leurs postulats»⁽¹⁾.

L'étudiant en première année de théologie islamique ainsi que le dernier des connaisseurs de la biographie des fuḡahā' classiques, ne manqueraient de mesurer la dimension des erreurs qui sont commises dans cette citation.

Qu'est-ce qui fait que le doyen Belaid soit disposé à dire, contrairement à toute vérité historique ou scientifique, que « sous couvert de la sharī'a qu'ils ont eux-mêmes créée, les traditionnalistes ont placé leurs doctrines dans la même enceinte que les sources premières. En même temps et de la même manière sournoise, ils ont mis en place les fondements de leur propre autorité quasi-sacrée »⁽²⁾ ?

Notre juriste ne le cache pas. Par cette manœuvre, il veut nous faire avaler cette faute structurelle et ontologiquement insoutenable : « De même, nous dit-il, que le Talmud est avant tout la somme des enseignements des Cohen et des sages juifs, de même la sharī'a est devenue la somme des enseignements des maîtres des grandes écoles de fiqh»⁽³⁾.

expressément dit « Ô vous qui croyez! Obéissez à Dieu! Obéissez au prophète et ceux d'entre vous qui détiennent l'autorité parmi vous » (أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ) (وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ: النساء. 59). L'obéissance au prophète est donc une conséquence de l'obéissance de Dieu et en fait partie.

Quand on sait que le recours à la sunna est recommandé par le Coran, il devient clair qu'il n'y a, dans les propos de Shāṭibī, aucune contradiction et que la présumée contradiction dont le doyen Belaid l'accuse à la page 476 de son dit livre, n'est due qu'à la connaissance insuffisante de l'axiomatique qui organise la logique de la «raison pratique islamique» dans ses déductions et ses inductions qui tournent autour de ce pôle central qu'est la parole de Dieu et de son messager. Ainsi le seul verset coranique où il y est dit: « Obéissez à Dieu! Obéissez au Prophète! Sachez, si vous vous détournez, que seul incombe à notre prophète de transmettre en toute clarté les messages qui lui sont confiés » - sourate, "La duperie réciproque", verset 12, Coran, traduction op.cit. (أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ فَإِنْ تَوَلَّيْتُمْ فَإِنَّمَا عَلَى رَسُولِنَا الْبَلَاءُ الْمُبِينُ: التغابن 12), suffit à lui seul à rendre caduque les conclusions formulées à la page 477 d'Islam et droit.

(1) Ibid., p. 61.

(2) Ibid., p. 20.

(3) Ibid., p. 52.

Cette aberration est à la source de toute la chaîne d'erreurs commises par le doyen Belaid dans son livre dont l'abstraction consiste à soutenir qu' « il s'est passé pour le Coran ce qui s'est passé pour l'Ancien testament ou pour l'Evangile. Les accumulations doctrinales autour des Livres sacrés ont fini par s'interposer entre le message initial et le destinataire de ce message, au point qu'elles ont fini par se substituer à lui »⁽¹⁾.

Ces propos auraient espéré à quelques bribes de vérité si de la Mongolie jusqu'aux Etats-Unis, les musulmans avaient, lors de leurs prières à lire un autre livre que le Coran, et si ce Coran auquel ils croient contenait autre chose que la parole de Dieu, indemne et sauvegardée dans toute son authenticité.

Ces propos auraient aussi espéré être soutenables s'il n'y avait chez les fuḡahā' un principe majeur et fondamental pour « la raison pratique islamique » qui consiste en l'« Argument » (الدليل). Il s'agit de l'obligation où se trouve le faḡīh à avancer la parole divine ou bien le dire ou l'agir du prophète qui l'autorise à soutenir un quelconque avis ou une quelconque thèse. Et jamais, à travers l'histoire du fiḡih, nous n'avons entendu parler d'un faḡīh qui aurait pensé à légiférer sans l'« Argument ». Car c'est une maxime de la « raison pratique islamique » que de refuser toute règle de droit qui n'ait son fondement⁽²⁾ dans le Coran et la Sunna, puisque pour les classiques musulmans, en matière de « raison pratique », « nul n'a jamais le droit de dire d'une chose qu'elle est licite ou illicite si ce n'est en se fondant sur une des sources de la science, constituées par les données contenues dans le Livre de Dieu, ou dans la Sunna, ou fournies par le consensus, ou acquises par le raisonnement analogique »⁽³⁾. Et quand on sait que « dire que le consensus est un argument, ne veut pas dire que le consensus des savants ait le statut de sharī'a, mais seulement, que leurs consensus est une preuve de la rectitude de l'interprétation du Coran et de la Sunna ; de même pour le raisonnement par analogie et le reste des arguments qui fondent la légifération ; ils ne sont tous que des preuves du fait qu'ils ont le jugement divin pour fondement,

(1) Ibid., p. 53.

(2) Outre le fondement logique qui doit être cherché dans la logique, les fuḡahā' exigent un fondement de vérité qui ne peut être fourni que par l'Argument.

(3) Imām Shāfi'ī, La Risāla. Les fondements du droit musulman, Paris, Éditions Sinbad, 1997, p. 53.

et qu'ils ne représentent pas un fondement en soi»⁽¹⁾... quand on sait tout cela, il devient clair que le doyen Sadok Belaid veut soutenir l'insoutenable et comparer l'incomparable. Et Kant dans la « critique de la raison pratique » serait le premier à déceler dans ce que le doyen Sadok Belaid s'efforce de soutenir quelques projets sournois pour lesquels il n'est qu'instrumentalisé. Que pourrait être ce projet ?

Ce projet est assez clair. Il n'est pas besoin d'un grand effort pour s'en apercevoir : ramener, en premier lieu, l'œuvre des fuḡahā' à celle des rabbins et des Cohen pour, en deuxième lieu, faire subir aux sources du sacré musulman le même sort qu'avaient connu les sources religieuses judéo-chrétiennes pour, par la suite, lâcher les brides à la banale raison humaine pour qu'elle dispose, comme bien lui semble de l'interprétation des sources sacrées : «A partir de cet instant, nous dit le doyen Belaid, toute œuvre d'interprétation ou d'explication de la volonté de Dieu ne peut donc être que le produit d'une banale œuvre humaine »⁽²⁾.

Le qualificatif « banale » n'est pas à prendre d'une manière banale. Car l'endroit où il en est fait usage n'est, quoi qu'en pense le doyen Belaid, pas du tout banal. Tout au contraire, Il s'agit d'un endroit où il faudrait être trop banal pour croire que le banal y suffit. Car tout simplement il s'agit de l'endroit où jaillit toute philosophie et toute théologie. C'est l'endroit où sont pensées les conditions qui font que l'éclaircie de l'Être soit possible. L'endroit où se trouvent médités les réquisits nécessaires pour que l'homme soit en mesure de comprendre, d'interpréter et de goûter la parole de Dieu ainsi que les enseignements du prophète. Bref, l'endroit où se vérifie la différence entre la raison philosophique et la raison banale. Et en confondant ces deux types de raisons, en ignorant le type de raison que donne la compagnie des prophètes, le doyen Sadok Belaid exprime déjà les limites de ses connaissances tant philosophiques que religieuses.

حين يُقول علماء المسلمين إنَّ "الإجماع حجة فليس معناه أنَّ الأُمَّة إذا أجمعت على أمر فقد جعلته (1) شرعاً؛ بل معناه أنَّها إذا أجمعت على أمر، فذلك أمانة على أنَّ حكم الله في تلك المسألة هو ما أجمعوا عليه. وهكذا يُقال في قول الصحابيِّ، والقياس، والاستصلاح، والاستحسان، وغيرها من الأدلَّة عند من أخذ بها. فهي عند القائلين بها دلائل على حكم الله، وليست موجبة للأحكام لذاتها".

Mohammad suleymān al-ashḡar, al-wādhīh fī uṣūl al-fīḡh, Oman, dār an-nafā'is wa dār as-salām, 2008, p. 20.

(2) Islam et droit (op.cit.), p. 43.

Lorsque le doyen Sadok Belaid conclut que « le centre de gravité du Message coranique était l'appel à l'adoption de la nouvelle foi, beaucoup plus que la législation pour les affaires terrestres, quotidiennes et banales »⁽¹⁾, que « la préoccupation majeure de la Révélation était l'appel à la nouvelle foi et non pas la législation pour les affaires du monde d'ici-bas »⁽²⁾ et que « toute la question est de choisir, pour la grande interprétation du Message coranique, entre la spiritualité et son universalité, et la temporalité et sa banalité »⁽³⁾, ne contribue-t-il pas à la reproduction du déicide judéo-chrétien ? N'est-ce pas là à un déicide musulman qu'il appelle ? N'est-ce pas là une autre manière de rompre le lien entre l'homme-dans-le-monde et son créateur pour l'asservir à l'arbitraire des « centrales de domination » et aux intérêts des « classes dominantes » ?

Dans « Islam et droit », le doyen Sadok Belaid laisse entendre qu'il veut, par ses analyses, défendre l'Islam contre les accusations de cruauté et de brutalité, dont quelques subjectivités qualifient quelques une de ses sanctions pénales⁽⁴⁾. Aussi est-il clair que le doyen Belaid est soucieux de démarquer l'islam de l'image qui lui est donnée par les fanatiques et les obscurantistes⁽⁵⁾.

Mais le procédé, suivi en vue d'atteindre pareil objectif⁽⁶⁾, risque, à notre sens, de conduire au pire. Car outre la quantité de vérités qu'il froisse sur son chemin, il ouvre grande la porte au nihilisme et va, pour plaire au goût d'une certaine conception de la modernité et à l'arbitraire d'une certaine vision des droits de l'homme, jusqu'à leur sacrifier la parole du créateur. Tout comme si le doyen Sadok Belaid ainsi que ceux par qui il est influencé connaissait mieux ce qui convient

(1) Ibid., p. 98.

(2) Ibid., p. 99.

(3) Ibid., p. 100.

(4) Ibid., p. 329.

(5) Ibidem.

(6) Il y a des vérités et des faits qui, pour un goût sentimentaliste comme pour un esprit superficiel, paraissent d'une certaine cruauté, alors que les esprits profonds et ceux dont le goût garde quelques parentés avec celui des antiques n'y décèlent que grandeur et rationalité. Quelques endroits du droit pénal musulman, comptent parmi ces faits. Les uns y voient un modèle pour préserver la société contre le vol et le brigandage vicieux ainsi que contre le libertinage ostentatoire (car des conditions rigoureuses doivent être réunies pour l'application de telles sanctions), comme pour sauvegarder l'honneur et garantir l'intégrité de la filiation. Alors que d'autres n'y voient qu'un résidu de la brutalité des époques antiques.

à l'homme que celui qui l'a créé ! Condition primordiale pour toutes les mystifications, toutes les exploitations et toutes les manipulations. 5- Dans « Islam et droit » du doyen Sadok Belaid, nous trouvons une autre faute qui, cette fois, nous révèle le niveau réel de sa constitution cognitive en la matière.

Cette faute est décelable dans ce constat que fait le doyen Sadok Belaid : « En somme, nous dit-il, le droit en Islam est l'objet de science, mais non point objet de philosophie »⁽¹⁾.

Cette remarque est une preuve suffisante des limites du doyen Belaid en matière de philosophie en général et en matière d'épistémologie en particulier. Et pour ne pas rester au niveau des généralités, nous proposons, pour le prouver, quelques exemples concrets du rapport entre la religion et la philosophie à travers quelques stations de son histoire. Car il ne s'agit pas là de deviner la différence entre deux articles de la constitution d'un pays, chose à la portée de tout étudiant pour peu qu'il soit studieux.

a- Dans « La grande morale », Aristote intitule le premier chapitre de son livre comme suit « L'enquête éthique fait partie de la politique et doit d'abord traiter de la vertu »⁽²⁾. Pour peu qu'on soit initié aux thèmes que traite la philosophie, on ne peut pas ignorer le fait que l'éthique est un domaine de réflexion présent chez tous les philosophes et dans tous les systèmes philosophiques. La vertu y est, comme le soutient Aristote, l'une des principales questions.

La question qui se pose alors est la suivante : les fuḡahā' auraient à ce point ignoré les questions éthiques et les questions qui concernent la vertu pour que le doyen Sadok Belaid constate que le droit en Islam n'est pas objet de philosophie ?

b- Dès le livre premier de sa « Critique de la raison pratique », Kant précise que « des principes pratiques sont des propositions renfermant une détermination générale de la volonté, à laquelle sont subordonnées plusieurs règles pratiques »⁽³⁾. Faudrait-il conclure des propos du doyen Sadok Belaid que la pensée juridique des fuḡahā' ignore le problème des principes pratiques dont la détermination de la volonté dépend ?

c- Quant à Hegel, nous trouvons clairement dit dans sa « Leçon d'esthétique » : « La philosophie ... pense le vrai, n'a d'autre objet

(1) Islam et droit (op.cit.), p. 11.

(2) Aristote, La grande morale, éditions Arléa, 1995, p. 29.

(3) Kant, Critique de la raison pratique, Paris, P.U.F., 1971, p. 17.

que Dieu ; elle est essentiellement théologie et service divin. On peut, si l'on veut, la désigner sous le nom de théologie rationnelle, de service divin de la pensée. L'art, la religion et la philosophie, nous dit Hegel, ne diffèrent que par la forme ; leur objet est le même »⁽¹⁾. Faudrait-il alors comprendre de ces propos, qu'il s'agit dans la pensée des fuḡahā' d'autre chose que la recherche du Vrai ? Et que par leur œuvre, les fuḡahā' musulmans aspirent à autre chose que fonder une théologie rationnelle ? Dire que le droit en Islam n'est pas objet de philosophie ne revient-il pas à dire que le doyen Sadok Belaid voudrait nous convaincre que les fuḡahā' musulmans ont d'autres soucis que celui de servir la religion de Dieu, la sharī'a de son prophète et le bien de l'humanité ; lesquels soucis Hegel considère comme faisant l'essence de la vocation philosophique ? Les limites de cet essai ne nous permettent pas de nous étendre encore plus sur l'aspect scientifique et philosophique de la pensée juridique islamique. Nous espérons, néanmoins, que les quelques exemples que nous venons de présenter, suffisent à prouver que contrairement à ce que le doyen Sadok Belaid croit, le droit en Islam est à la fois objet de science et de philosophie⁽²⁾. Et que, sur ces deux points au moins, le Professeur Belaid donne la preuve du fait qu'il ignore ce dont il parle.

(1) Hegel, Leçon d'esthétique, T. I, Paris, Aubier-Montaigne, pp. 16 -17 .

(2) Nous croyons que quelques éclaircissements sur ce propos ne seraient pas inutiles. La philosophie islamique distingue entre trois types de raison: «la raison végétative» (العقل المعاشي) qui ne pense que les besoins de sa vie biologique, «la raison totale» (العقل الكلي) qui se soucie des essences et qui est disposé à toute sorte de connaissances rationnelles et la «la raison divine» (العقل الرباني) pour qui la vérité des choses est immédiatement révélée sans avoir besoin des catégories et des schèmes de l'entendement. Le type de connaissances qui caractérise la « la raison divine », est dit (العلوم الوهية) ou encore (العلوم الدنية). Un savoir au-delà de la raison, qui ne fait que traduire les fulgurations et les oracles divins qui lui révèlent les choses dans leur vérité. D'où sa désignation de « science de la vérité » (علم الحقيقة).

En tant qu'objet de science donc, le droit en Islam est l'objet du faḡh dont l'œuvre est connue sous le nom de «sciences du droit» (علوم الشريعة), alors qu'en tant qu'objet de la philosophie, le droit est en Islam l'affaire du ʿārif بالله : le théosophe, qui est en mesure de sonder l'océan des « sciences de la vérité » (علوم الحقيقة).

Un autre degré de distinction peut être fait entre le droit comme objet de philosophie et le droit comme objet de science, en distinguant ceux qui, comme l'imām Shāfiʿī, ont pensé un système de principes rationnels pour déduire, à partir de la parole divine et du vécu prophétique, les maximes pratiques qui organisent la vie individuelle et sociale ; et ceux qui se contentent de connaître les maximes pratiques et leurs sources sacrées sans se soucier des procédés logiques et rationnels qui contribuent à leur création.

A travers les analyses du Professeur Hamadi Redissi et celles du Doyen Sadok Belaid, nous pouvons déceler un souci et une préoccupation qui ne sont pas sans retenir l'attention de ceux qui s'intéressent à la sociologie et à la critique de la connaissance.

L'une des raisons qui peuvent nous expliquer aussi bien le désordre méthodologique que la quantité inadmissibles d'erreurs structurelles qui caractérisent les réflexions des deux juristes consiste, à notre sens, au fait qu'ils partent, dans la lecture qu'ils font de l'histoire de la pensée arabo-musulmane, non pas de la structure significative propre au mode de vérité et de réalité qui l'engendre, mais du produit théorique et conceptuel propre à l'historicité judéo-chrétienne. Autrement dit, si comme le soutient Habermas « la compréhension herméneutique vise un contexte de signification transmis par la tradition »⁽¹⁾, nous trouvons dans les analyses de Hamadi Redissi et celles de Sadok Belaid une faute fondamentale qui consiste à vouloir lire le patrimoine scientifique et institutionnel arabo-musulman à partir d'un contexte de signification qui lui est étranger. Tout se passe comme si l'expérience historique arabo-islamique y était considérée non pas en soi, comme elle s'est ontologiquement constituée à travers sa propre dialectique socio-politico-religieuse, mais d'après un référentiel occidental qui lui fait violence en voulant la réduire à une historicité qui lui est structurellement différente.

Dans pareilles analyses, les savants musulmans (les 'ulamā') se trouvent forcés à s'ajuster aux moules du clergé. Les fuḡahā' sont, contre toute vérité historique et scientifique, forcés à être traités comme les rabbins et les Cohen. La laïcité, que la grande autorité des institutions ecclésiastiques ainsi que les fréquentes contradictions de leur dogme avec les vérités scientifiques avaient rendue nécessaire, est considérée comme contradictoire avec les lumières du Coran et les enseignements du Prophète. Celui qui craint Dieu est comparé au juif qui craint son shaddai. Celui qui veut vivre dans le respect du divin est considéré comme un zélote. Se faire guider par les maximes pratiques de la religion islamique est considéré comme contradictoire avec les principes de l'Etat civil,.... Bref, toute notre réalité sociale, politique, historique et religieuse est appréhendée

(1) Jurgen Habermas, *Connaissance et intérêt*, Paris, Gallimard, 1976, p. 196.

d'après des schèmes et des abstractions non adaptés à notre réalité et à l'être de notre historicité. Des schèmes et des abstractions qui ont toutes les caractéristiques du « concret mal placé »⁽¹⁾ qui, parce qu'il est mal placé, fait violence à notre vérité /réalité sociale ; et parce qu'il lui fait violence, contribue à favoriser les «schismogènes», condition nécessaire pour la genèse des conflits, des tensions et des schismes dans n'importe quel type de société.

Or qui a intérêt à ce que le tissu social soit, dans toutes les sociétés du monde, tendu ? Qui a intérêt à ce que les relations entre les différentes composantes sociales, dont notre société est constituées, soit conflictuelles ? Qui a intérêt à ce que la tension, que décrit la photographie dont nous nous proposons la lecture, soit ? Qui a intérêt à ce qu'une partie de notre société soit montée contre l'autre ? Qui a intérêt à ce qu'un déicide musulman vient s'ajouter au déicide judéo-chrétien ? Qui a intérêt à chasser Dieu de la sphère éthico-législative pour s'en emparer ? Bref, si, comme le montre Heidegger, dans toute constitution, « y est latent le problème de la connexion essentielle entre vérité, fondement et être »⁽²⁾, qui a intérêt à changer les vérités de l'Islam, pour qu'en Tunisie-en-constitution soit installée une « conception du monde »⁽³⁾ et une conception de l'homme où germe le nihilisme ? Qui a intérêt à ce que l'islam demeure figé et, sous

(1) Dans ses réflexions sur les schismogènes, Grégory Bateson pense que « nos catégories – le “religieux”, l’“économique”, etc. – ne sont pas des subdivisions réelles, présentes dans les cultures que nous étudions, mais tout simplement des abstractions que nous fabriquons, pour des raisons de commodité, afin de décrire verbalement ces cultures. Ce ne sont pas des phénomènes “présents”, mais uniquement des étiquettes pour les différents points de vue que nous adoptons dans l'analyse. En maniant de telles abstractions, nous devons éviter le sophisme “du concret mal placé” ». Grégory Bateson, *Vers une écologie de l'esprit*, Paris, Seuil, 1977, p.80 .

(2) Heidegger, *Ce qui fait l'être-essentiel d'un fondement ou « raison »*, (op. cit.), p. 61.

(3) « Le monde comme totalité “est”, d'après Heidegger, non pas un existant, mais cela même d'où la réalité-humaine se fait annoncer avec quel existant elle peut avoir des rapports et comment elle le peut. Que la réalité-humaine “se” fasse ainsi annoncer, à soi-même, de et par “son” monde, cela revient alors à dire, toujours selon Heidegger : dans l'acte de cette venue-à-elle-même, à partir du monde, la réalité-humaine se temporalise comme un Soi, c'est-à-dire comme un existant qu'il lui est réservé d'être, à elle en propre ». Heidegger, *Ce qui fait l'être-essentiel d'un fondement ou « raison »*, (op. cit.), p. 88.

prétexte de « Bid'a » (بدعة), enseveli dans les moules des vécus ancestraux ?

Le diagnostic de Marx, comme celui de Nietzsche et de Heidegger, ne laisse aucun doute sur la nature du Dasein qui seul a intérêt à ce que tous ce que nous venons de citer, soit.

Il reste à préciser un détail pour que notre lecture de la photographie soit encore plus précise et pour que nous puissions l'éplucher jusqu'au dernier grain du paquet de significations qu'elle nous offre :

Etant admis qu'on ne peut considérer comme politiquement et idéologiquement libre⁽¹⁾ qu'une subjectivité qui ne détient sa raison que de soi-même, de sa vérité, de son historicité et de son être tels qu'elle les conçoit à partir d'un acte-de-penser-libre et non à partir d'un « concret mal placé », nous ne pouvons considérer comme libre, ni les (progressistes-démocrates-modernistes) au sens dont Hamadi Redissi et Sadok Belaid sont des échantillons, ni les islamistes au sens dont les salafites-wahabites sont modèles.

Assimilés qu'ils sont, par un sens du modernisme, de la démocratie et du progrès dont ils sont imbibés, nous ne décelons chez les premiers que des représentants et des propagateurs d'une transcendance conçue par le Dasein qui les a produits. Alors que dans les seconds, nous ne trouvons qu'un Islam tel que ce même Dasein, à l'œuvre dans la production des premiers, l'espère : figé et commode pour les manœuvres de l'islamophobie.

Les uns comme les autres concourent à la réalisation du même objectif et des mêmes intérêts, dans le cadre d'une même stratégie savamment arrêtée par un même Dasein, pour lequel, ils ne sont que des « utiles »⁽²⁾.

Quels sont les procédés pédago-psychologiques par lesquels ce Dasein produit ses « utiles » ? Quels sont les cadres organisationnels qui lui servent d'ateliers pour les forger ? Par quelles techniques

(1) Cf. Heidegger, Ce qui fait l'être-essentiel d'un fondement ou « raison », (op. cit.), p.p. 96 - 98.

(2) Pour ceux qui pourraient voir dans ces propos les termes d'une analyse selon la théorie du complot, nous ne voyons pas ce que pourrait être un complot sinon un mode d'être du Dasein où, sociologiquement parlant, un vécu susceptible d'une analyse en termes de stratégies d'acteurs. Ainsi considéré, il est bien légitime que le sociologue, l'historien, le géographe ou le psychologue partent, chaque fois que l'enquête scientifique l'exige, pour la vérification de leurs hypothèses, d'une perspective qui envisage le complot entre autres explications d'agir et de vécu.

et selon quels procédés parvient-il à charmer ses élus pour en faire des « utiles » sûrs, aveuglement assimilés à ses soucis et ses préoccupations ? Voilà une autre « waḥla ». Car il est du propre de l'« utile » de n'être pas conscient de ce en vue de quoi il est produit. Nous nous contentons, pour sortir de cette « waḥla » où cette photographie nous a mis, de dire que nous n'y voyons qu'un : « *util* » *agressé par un « utile », à cause d'une « chaîne-télévisée-util » ; tous, à différents degrés de conscience, d'assimilation et d'engagement, instrumentalisés par un Dasein qui veut que la Tunisie en constitution reste conforme à ses « desseins »⁽¹⁾ et à sa « conception du monde ».*

(1) « Le monde, nous dit Heidegger, porte le caractère fondamental d'un "à dessein"; il le porte en un sens si primordial que, si des cas particuliers se précisent dans la réalité des faits sous des formes telles qu'"à ton dessein", "à mon dessein", "à son dessein", "à tel ou tel dessein", c'est toujours le monde qui fournit à l'avance la possibilité interne de chacun de ces cas ». Heidegger, Ce qui fait l'être-essentiel d'un fondement ou « raison », (op. cit.), p. 88.

Post-scriptum

Le 3-4-2012, le tribunal décide d'infliger une amende de 2400 dinars contre le directeur de la chaîne télévisée responsable du vécu que nous voyons sur la photographie. Une sanction symbolique comme l'offense dont la dite chaîne fut responsable quand elle a diffusé « Persepolis » pour les enfants tunisiens.

Mais les conséquences de l'offense n'étaient pas seulement symboliques. Il y avait du travail supplémentaire que les forces de l'ordre s'étaient vues dans l'obligation d'encaisser, il y avait des dégâts matériels et physiques que les émeutes ont causés. Et il fallait, pour que justice soit faite, que tout ce travail supplémentaire et tous ces dégâts soient estimés et remboursés par les responsables de la dite chaîne.

Nous n'avons aucune idée des délibérations menées dans les coulisses des instances judiciaires lors du traitement du dossier pénal du directeur de la dite chaîne télévisée. Mais les rumeurs qui circulaient à leur propos, entre collègues dans les bureaux et lors des rencontres amicales en famille, dans les cafés et dans les quartiers, évoquent une grande influence qu'auraient sur nos institutions publiques et étatiques les manœuvres de quelques « centrales de domination » qu'on évoque sans qu'on en ait une connaissance précise.

Toutefois, quelques événements nationaux, les activités de quelques personnalités ainsi que les tournures que prennent quelques affaires politiques révèlent, de temps en temps, l'influence qu'aurait une organisation ou une autre dans la détermination des décisions politiques dans le monde en général et en Tunisie en particulier.

L'une de ces organisations, qui entre diverses autres⁽¹⁾ a pris sa part dans les discussions du tunisien commun, est la Franc-maçonnerie ;

(1) Le tunisien commun peut, dans l'intervalle du temps nécessaire pour fumer une «*shīsha*», passer de l'histoire des religions au commentaire d'un derby, et de là vers la discussion des intentions des partis politiques, après quoi il oriente le débat vers ce qu'il aurait entendu dire à propos du jeûne du Ramadan et les conditions

cette organisation a attiré l'attention des tunisiens par tant de rumeurs qui circulaient à propos de personnalités telles que Mr. Mohammed Ouneis, Mlle Emna Mnif, Mr. Kamel Ltaief ... Et c'est à cette organisation qu'une large partie des tunisiens faisaient allusion par l'expression « le gouvernement caché ».

Le fait que les francs-maçons recrutent dans tous les domaines stratégiques de la vie publique ainsi que dans les articulaires les plus sensibles des Etats, leur rend facile d'imposer leur vision des choses, leurs intérêts et leurs conceptions⁽¹⁾.

Dans la photographie dont nous venons de proposer une lecture, aucun indicateur ne reflète directement l'implication des frères maçons dans la production de la tension qu'elle décrit ; toutefois, la ligne éditoriale du quotidien « le Maghreb », ainsi que la perspective dans laquelle ce quotidien conçoit les principes et les conceptions qu'il défend, ne sont pas sans dénoter une vision du modernisme, du progrès et de la démocratie qui en portent la marque.

Quand on sait que l'argent et l'esprit sont les deux choses qui contribuent le plus à la prospérité et le développement des nations, il n'est pas étonnant alors de voir les penseurs, les écrivains, les hommes d'affaires, les enseignants et les hauts cadres, plus ciblés par les recrutements franc-maçonneriques. Et quand des penseurs de toutes les nationalités et des bourses de tous les pays se ressemblent au sein d'une même organisation, rien d'étonnant alors de la voir acquérir toutes les caractéristiques de ce que Heidegger appelle « centrale de domination ».

La sociologie des organisations secrètes peut trouver dans l'étude des organisations franc-maçonneriques plusieurs thèmes intéressants. L'organisationnel, le cérémonial, les rites initiatiques, le recours à

nécessaires pour que le pèlerinage ou la prière soient acceptés, sans que tous cela ne l'empêche, tout en donnant son avis sur les motifs réels de la campagne contre l'Iran, de commenter les traits de cette « nymphe » qui passe ou les rondeurs de l'autre qui déambule.

L'initié à la sociologie et à l'analyse des mouvements sociaux ne sait pas vraiment à quel outillage conceptuel doit-il se fier pour être certain qu'il dispose des clés nécessaires pour savoir décoder les signes par lesquels il peut savoir si le tunisien est en train de ronfler ou s'il est occupé à préparer une révolution.

(1) En France par exemple, le grand maître de la Grande Loge nationale française, jusqu'à Janvier 2008, parle de « 38000 frères appartenant à des catégories socioprofessionnelles élevées et dotées de capacités de réflexion ». Le Point du 24 Janvier 2008.

l'expression symbolique, les méthodes de perfectionnement de soi, la quête du spirituel ... sont autant de sujets qui pourraient inspirer l'investigation du vécu des loges.

Pour ce qui nous concerne, vue sa parenté avec la question de la liberté artistique ainsi que l'influence qu'il exerce sur nombre de nos intellectuels, nous proposons une brève réflexion sur les principes originels de la franc-maçonnerie.

Ces réflexions nous étaient suggérées par la lecture d'un article de Michel Maffesoli, paru dans « le Point hors-série, n° 24 », sous l'intitulé « Pourquoi devenir Maçon ? ».

A la page sept de l'article cité, M. Maffesoli précise que « l'importance réelle de la franc-maçonnerie est moins de l'ordre du pouvoir temporel que de la puissance spirituelle ». Cette aspiration à la puissance spirituelle exprime d'après Maffesoli « l'enracinement dynamique de cette nouvelle quête du Graal initiatique. » (p. 8).

Cette quête, Maffesoli la considère comme comprenant le « véritable humanisme » puisqu'elle suppose ce que, d'après lui, « G. Duran nomme «mythème», ces étapes initiatiques où chutes, châtiments et tribulations sont comme autant d'épreuves précédant la «réintégration» et «l'illumination» » (p. 9).

Maffesoli évoque aussi une des idées du rituel maçonnique, celle de « la mort symbolique par laquelle on s'intègre à un ensemble plus vaste, celui de la communauté. «Meurs et deviens», ainsi que l'indique Goethe » (ibidem).

D'après ces idées qu'exprime Maffesoli dans cet article, nous pouvons avoir une idée de la franc-maçonnerie d'après la conception qu'en a un sociologue français qui croit en connaître la vocation réelle. Mais cette conception est-elle conforme à celle que les authentiques méthodologies de perfectionnement spirituelle enseignaient ou n'en serait-elle qu'un simple vestige?

La réponse à cette question ne peut être possible qu'en comparant la conception que nous donne Maffesoli de la franc-maçonnerie à un repère où se trouverait sauvegardé le mystère authentique de l'éducation spirituelle. Et il est évident qu'il n'est possible de trouver ce mystère que Maffesoli est allé chercher dans les loges franc-maçonniques que dans des milieux qui s'en disent héritiers et dépositaires. C'est seulement dans ces lieux que nous pouvons trouver une autre conception des méthodologies de perfectionnement

spirituel à laquelle nous pouvons comparer celle que nous propose Maffesoli.

Dans cette esquisse de comparaison que nous proposons, nous nous abstenons de toute prise de partie et de toute conclusion. Nous nous contentons de donner, à titre comparatif, quelques notions de la conception selon laquelle se déroule l'expérience de perfectionnement de soi dans le cadre des « méthodologies d'éducation spirituelle » dites « les méthodes mystiques » islamiques, puissent-elles nous servir de critère de comparaison avec celles que Maffesoli nous propose.

Il va sans dire que cette comparaison n'a pas le même intérêt pour tous ceux qui prétendent s'intéresser aux « choses de l'esprit ». Car, le besoin affectif, le besoin d'appartenance, le besoin d'enrichir son carnet d'adresse, la quête du spirituel, le besoin de connaître des personnes influentes, la curiosité, le désir de prendre des airs, l'engouement pour le symbolique et le mystère... sont tous des affects et des existentiels qui peuvent expliquer la motivation à fréquenter les lieux où on s'initie aux principes des écoles de perfectionnement spirituel.

De tous ces types de motifs, un seul nous intéresse : celui qui fait qu'à un certain moment de leurs existences quelques personnes sentent que « la volonté de vivre est déjà morte en eux »⁽¹⁾ et commencent par ce fait à « s'étonner de leurs propres existences »⁽²⁾, « à chercher ce qu'il y a derrière la nature et ce qui la rend possible »⁽³⁾ et commencent par ce fait à chercher le mystère qui peut leur justifier leur existence et les convaincre du fait que la vie vaut la peine d'être vécue.

Seul intéresse notre comparaison le motif qui crée en l'homme le besoin de fortifier sa puissance spirituelle puisse-t-il retrouver, à travers toutes ces illusions qui parent l'ontique et toutes ces ténèbres impénétrables qui enveloppent l'ontologique, le vrai lieu où l'ontique comme l'ontologique se trouvent expliqués.

D'après les écoles d'éducation spirituelle en islam, ce lieu n'est autre que l'excellence divine, et tous ceux qui se sont vus arrachés à

(1) selon l'expression de Schopenhauer dans : *Le vouloir vivre. L'art et la sagesse*, Paris, P.U.F., 1956. p. 13.

(2) Ibid., p. 21.

(3) Ibid., p. 16.

eux-mêmes ne l'ont été, pour eux, que par la volonté divine qui, en leur ôtant le désir de la vie selon un mode, ne voulait qu'attirer leur attention à un vivre selon un autre mode.

C'est dans ce sens que les écoles d'éducation spirituelle en islam entendent la notion de « la mort symbolique » dont nous parle Maffesoli. La mort symbolique est pour les théosophes musulmans de deux sortes : 1- ou bien subitement subie par quelques unes des manifestations de l'Être suite auxquelles l'« arraché à soi » (المجذوب) se trouve soudain devant l'immense abîme qui supporte le monde et l'existence ; 2- ou bien atteinte après un parcours initiatique au cours duquel l'initié subit cette mort doucement étape après étape. La vérité de cette mort consiste, en Islam, en ceci : forcer ses désirs personnels, ses penchants naturels et toutes ses velléités à être vécus selon ce qui plaît à l'excellence divine tel qu'il est exprimé dans son Livre et dans les enseignements de son Prophète.

Chaque fois que l'élue se trouve dans un existentiel où sa volonté est contraire à ce qui est conseillé par Dieu et son prophète, et qu'il sacrifie la sienne à celle de son créateur, c'est une petite mort⁽¹⁾ qu'il se donne par le même fait.

Cette suite d'épreuves n'est pas facilement et automatiquement vécue. A chaque épreuve où la volonté du « murīd » se trouve en contradiction avec celle de son Créateur, ce premier se trouve pris par des états d'âmes difficiles à subir avant que sa volonté ne se résigne à se conformer à celle de son « Ami ». Ces états d'âmes sont, chez les shaykh d'éducation spirituelle musulmans connus sous le nom de « أحوال », pluriel de « حال » - état d'âme -. Et chaque fois que le « murīd » parvient à maîtriser les états d'âmes concernant un existentiel donné et qu'il acquiert la puissance nécessaire de les vivre dans la sérénité, ces états d'âmes, une fois maîtrisés, rendent pour lui l'existentiel qui les a provoqués un « مقام » – un rang – ou, pour parler dans un langage fran-maçon, un grade.

(1) C'est dans ce sens qu'il faut entendre le mot de Goethe « meurs et deviens » qui n'est qu'un vestige de la réponse que Dieu donna en réponse à son Messager Daoud, lorsqu'il lui dit – répondant à sa demande « mon Dieu indique moi le chemin qui mène à Toi » – : « ôtes toi à toi-même et viens » (اخلع نفسك وتعالی). Et c'est ce à quoi le Prophète Mohammed aidait ses compagnons à faire en leur conseillant : « Mourez avant que vous ne mourriez ! » (موتوا قبل أن تموتوا).

De « حال » en « مقام » et de « مقام » en « حال », l'élève gravit les différents grades « مقامات » et les différents rangs « مراتب » accompagnant les différents degrés d'épaisseurs voilant le cœur humain de sa Vérité⁽¹⁾. A un certain moment du « فتح » – dévoilement –, le « murīd » « réintègre » l'essence de son être-homme, qui n'est autre chose que la manière dont le divin est composé dans l'humain, et se trouve par ce fait dans une contemplation directe de l'excellence divine telle qu'elle se révèle au rang de la – مشاهدة – aux cœurs de ses élus, à travers les flots de lumière qu'ils voient jaillir du sein de leurs cœurs. Car l'affaire, d'après la « philosophie prophétique » islamique, n'est à son début qu'une intuition depuis un voile épais après quoi elle devient une préence à travers un voile moins épais, lequel, s'amincissant d'avantage donne lieu à un regard qui finit par devenir contemplation⁽²⁾.

Ceux qui se sont vus orienter par le destin à ce genre de savoir qui commence par une sorte d'éveil de l'âme et aboutit à la parfaite connaissance de Dieu⁽³⁾ ne peuvent y parvenir qu'en observant quelques règles. Car comme tous genres d'art et de savoirs, les « sciences de la vérité » – علوم الحقيقة – ont leurs propres règles.

1- La première de ces règles consiste à croire en toute la chaîne de Messagers et de Prophètes envoyés par Dieu à ses créatures sans exception. Car nier la prophétie de l'un d'eux revient à s'opposer à

(1) Une vérité dont la puissance s'est révélée dans le monde,
en le créant ainsi que les voiles,
elle s'est dérobée aux yeux des créatures comme,
elle s'est révélée aux cœurs des connaisseurs polis.

Tous les étant ne lui sont que des voiles
et voiles lui sont devenus toutes les choses finies.
Rien d'étrange à ce qu'elle soit voilée par ses créations,
tout l'étrange c'est qu'elle en soit l'incarnation. – disent certains théosophes musulmans à ce propos –.

(2) Cf. «al-ḥikam al-ʿatāʾiyya» d'«Ibnu ʿatāʾ al-Iskandarī», et «bughyat al mustafid» de «Arbī as-Sāyḥī».

(3) Il est à noter que pour les théosophes musulmans la connaissance de l'être divin passe par quatre niveaux : sa connaissance d'après ses Noms – تجليات الأسماء – , sa connaissance d'après ses actions – تجليات الأفعال –, sa connaissance d'après ses attributs – تجليات الصفات – et sa connaissance d'après son Être – تجليات الذات –. Cette dernière n'étant possible que selon un certain mode. La connaissance de Dieu tel qu'il Est en Soi, étant impossible et hors de portée pour toutes ses créatures s'agit-il même des Prophètes, des Messagers et des Anges qui lui sont les plus proches. Cf. Abdelkarīm Al-Jīālī, «Al insān al kāmīl».

la volonté de celui même qu'on voudrait connaître et rompt ainsi la transmission du « flux jaillissant de l'excellence divine »⁽¹⁾.

2- Se confier à un maître accompli qui aurait expérimenté toutes les épreuves du chemin vers Dieu pour l'assister dans sa quête initiatique. Car dans le domaine de la philosophie prophétique et pour les théosophes musulmans il est une règle que « celui qui n'a pas de maître a Satan pour guide ».

Ces deux règles fondamentales en matière d'« éducation spirituelle » et d'initiation aux « sciences de la vérité » sont essentielles pour que soit transmis, à ceux qui y sont prédestinés, le Graal.

Ce Graal que Dieu passait de Messager en Messager, de Prophète en Prophète et de Saint en Saint pour que sa grâce demeure et subsiste parmi ses créatures, ne contient pas autre chose que le «madad» (مدد), substance dont Dieu nourrit et fortifie l'âme éveillée afin de la préparer à sa connaissance.

C'est par le contenu de ce Graal que, selon les théosophes musulmans, se tiennent cieux et terre et s'ordonne tout l'univers. C'est seulement ce Graal qui peut étancher la soif de ceux qui « ont échappé à leur propre «moi» en ce monde et en l'autre, et ils ont trouvé en échange un autre «Moi». Ils ont sacrifié leur vie limitée dans la soumission et la servitude à l'égard de Dieu, et ils ont trouvé une vie illimitée »⁽²⁾. Et c'est à ce Graal que le théosophe Ibrāhīm ar-Riāhī faisait allusion lorsqu'il conseillait dans son poème :

Ô ! Toi qui m'entends,
si tu éprouves une soif pour le mystère,
viens à Ahmad, celui qui,
de sa coupe abreuve la sève nourricière⁽³⁾.

En mysticisme musulman, le maître qui initie l'une des méthodes d'éducation spirituelle, doit être autorisé à le faire, par un maître qui, lui aussi fut autorisé à initier la méthode de perfectionnement de soi par un autre maître autorisé, jusqu'à ce que la chaîne d'autorisation soit liée au Prophète.

(1) «المدد الفائض من الحضرة الإلهية»

(2) Sultân Valad, Maître et disciple, Paris, Édition sindbad, 1982, p. 113.

(3) Pour les mystiques musulmans, une fois éveillée, l'âme revendique sa subsistance qu'elle ne trouve que dans le «madad» (مدد), une sorte de ravitaillement qui ne parvient aux cœurs de ceux qui le sollicite que par l'intermédiaire de ses Prophètes ainsi que ceux, parmi ses créatures, qu'il a élu pour sa connaissance.

Celui qui n'est pas autorisé, comme celui dont la chaîne d'autorisation n'est pas liée au prophète, ne peuvent ni l'un ni l'autre être admis à initier pareil art.

On voit donc la différence entre le perfectionnement de soi tel qu'il se fait dans les loges des francs-maçons et celui qui est conçu et exercé dans les écoles du mysticisme musulman.

Les premiers se contentent, à partir de certaines grades, des pratiques ascétiques sèches et dépourvues des canaux requis, pour rapporter le «madad» (مدد) nécessaire pour ravitailler le cœur du disciple⁽¹⁾, alors que les seconds exigent que l'initiation soit faite selon la loi et les principes initiés par le Prophète et de lui, transmis au disciple à travers ses héritiers et ses successeurs.

C'est ce qui explique que le dévoilement des premiers se limite à la connaissance des mondes, des étant, des choses cachées et des recettes permettant d'assujettir quelques créatures à leur service (الفتح الكوني), alors que le dévoilement des seconds dépassent tous ces modes de dévoilement pour aboutir à la « la cité divine » (الحضرة الإلاهية).

C'est ce qui explique l'abîme qui sépare le contenu de la philosophie occidentale de la « philosophie prophétique »⁽²⁾ des mystiques musulmans. Puisqu'alors que, jusqu'à nos jours, la première se débat dans des difficultés qui demeurent jusqu'à nos jours irrésolues à propos des questions qui concernent le rapport de l'homme à l'Être et à Dieu⁽³⁾, les théosophes de la « philosophie prophétique » ne

(1) الفيوضات الواردة من الحضرة الإلاهية

(2) C'est le nom que donne Roger Garaudy à la pensée, aux témoignages ainsi qu'aux révélations exprimés par les théosophes musulmans. V. notamment: «Promesses de l'Islam» et «L'Islam habite notre avenir».

(3) Ce témoignage qu'exprime Heidegger dans sa «Lettre sur l'humanisme» est parmi ceux qui expriment le plus ces difficultés: «l'Être – qu'est-ce donc que l'Être ? L'Être est ce qu'Il est. Voilà ce que la pensée de l'avenir doit apprendre à expérimenter et à dire. L'Être» ce n'est ni Dieu, ni un fondement du monde. L'Être est plus éloigné que tout étant et cependant plus près de l'homme que chaque étant, que ce soit un rocher, un animal, une œuvre d'art, une machine, que ce soit un ange ou Dieu. L'Être est ce qu'il y a de plus proche. Cette proximité toutefois reste pour l'homme ce qu'il y a de plus lointain. L'homme s'en tient toujours, et d'abord, et seulement, à l'étant. Sans doute, lorsque la pensée représente l'étant comme étant, se réfère-t-elle à l'Être. Mais en vérité elle ne pense constamment que l'étant comme tel, et non point et jamais l'Être comme tel. Heidegger, Lettre sur l'humanisme, (op. cit.), p.p. 73-75.

Le chapitre, dans lequel sont évoqués les problèmes que soulèvent Heidegger

cessent de nous rapporter les vérités les plus éclairantes sur toutes sortes d'essence, de transcendances, de vécus extatiques ainsi que de leurs téléologies.

La question que se pose Heidegger à propos de la condition de l'ek-sistant : « Mais pour l'homme la question demeure de savoir s'il trouve la convenance propre de son essence, correspondant à ce destin ; car, suivant ce destin, il a, en tant que celui qui ek-siste, à protéger la vérité de l'Être »⁽¹⁾, prouve la pénurie de la philosophie occidentale en matière de ce qui convient à l'ek-sistance et ce qui convient pour guider l'être d'un ek-sistant.

Cette matière que Dieu révélait à ces prophètes et à ses messagers était bien connue à Moïse, à Aggè (-VIe), à Zaccharie (-VIe) ainsi qu'à Malachie (Ve), c'est cette matière que notre seigneur Moïse le Messenger, ainsi que les prophètes Aggè, Zaccharie et Malachie enseignaient aux philosophes présocratiques qui ont tant inspiré Nietzsche et Heidegger après lui. C'est cette matière dont notre seigneur Jésus fut, après Moïse, dépositaire, et dont ses apôtres furent héritiers. Et c'est cette matière que, depuis le Messenger Mohammed, les théosophes musulmans héritaient de « shaykh » à « murīd » jusqu'à nos jours.

Ailleurs que dans ces cadres où s'abrite « la philosophie prophétique », l'homme extatique reste condamné à vivre « la vérité de l'être en tant

dans ce passage, est connu chez les théosophes musulmans sous le titre de « علم – التجليات الإلهية » – la science des modes d'Être de Dieu –. Et la disposition requise pour qu'on ait les réquisits nécessaires pour saisir les propositions qui traitent de pareille science, se nomme chez les théosophes musulmans « مرتبة المشاهدة » – le rang du regard éclairé –. De ce regard, dont ce rang est caractérisé, Dieu n'en fait don qu'à ceux qui parviennent au degré du « الرضا والتسليم » – la bienveillance et l'abandon –, lesquels degrés, les théosophes musulmans considèrent comme caractéristiques de l'homme qui demeure, malgré toutes les épreuves qui lui sont par Dieu destinées, attaché à Dieu et ayant confiance en Lui.

Trois types de savoir sont donc condensés dans cette réflexion de Heidegger, où il se débat dans une situation assez ténébreuse pour qu'il puisse s'en sortir indemne et mieux éclairé : « la science des modes d'Être de Dieu » – علم التجليات الإلهية –, « le savoir qui concerne les caractéristiques des rangs » – علم المراتب – et le savoir qui traite de « la condition extatique et les obstacles qui entravent l'acheminement du disciple vers Dieu » – معرفة الأحوال و عقبات الطريق –.

N'ayant aucune connaissance des modes selon lesquels Dieu se reflète dans l'étant comme par l'existence extatique, Heidegger se trouve obligé de séparer, ou pour être plus précis, Heidegger se trouve indécis quand au rapport entre l'Être et Dieu.

(1) Heidegger, Lettre sur l'humanisme, (op. cit.), p. 73.

que l'éclairement lui-même »⁽¹⁾ dans les limites du « souci » comme contribution formelle à la connaissance métaphysique, ou dans le cadre des rites initiatiques qui aboutissent à un souci d'apprenti sorcier. C'est ce que nous pouvons conclure des propos de Maffesoli quand il parle de productions telles que « Harry potter » et « le seigneur des anneaux » comme étant des prolongements du souci franc-maçonique.

Lorsque Heidegger observe que « la convenance du dire de l'Être comme destin de la vérité est la loi première de la pensée et non point les règles de la logique qui ne peuvent devenir règles qu'à partir de la loi de l'Être »⁽²⁾, il y a lieu d'en tirer deux conclusions :

La première concerne la « conception de l'homme » qui, depuis quelques siècles, se fonde sur des bases où la pensée de l'Être se trouve léguée au second plan sinon vouée à l'ignorance, se contentant ainsi de ce que fournit l'éclairement de l'étant dans le cadre de l'objectivité. Car, si « l'ek-sistence ne peut se dire que de l'essence de l'homme, c'est-à-dire de la manière humaine d'«être», car l'homme seul est, pour autant que nous en ayons l'expérience, engagé dans le destin de l'ek-sistence »⁽³⁾, tant que cette essence de l'homme est tenue séparée de sa demeure naturelle qu'est «la philosophie prophétique», l'homme ek-sistant sera voué par son ek-sistence au nihilisme, au satanisme ou bien à la sécheresse ek-statique.

La seconde concerne un préjugé courant concernant le rapport entre la philosophie occidentale dans sa version hellénique et la philosophie islamique.

Ce préjugé consiste à nier toute originalité à la philosophie islamique, la réduisant ainsi à une simple reproduction de ce que la pensée grecque avait produit.

Ce préjugé à l'œuvre dans les loges franc-maçoniques en vue d'acculturer et d'assimiler des esprits superficiels éblouis par le cortège de symboles, qui donnent aux rites franc-maçoniques une apparence de profondeur, et que Marx appelle « cachotterie de francs-maçons »⁽⁴⁾, doit, pour être discerné, être interrogé sur le

(1) Heidegger, Lettre sur l'humanisme (op.cit.), p. 75.

(2) Ibid. p. 165 s.

(3) Ibid. p. 55.

(4) dans l'une des lettres contenues dans «Critique de l'éducation et de l'enseignement», Paris, Maspero, 1976.

type de pensée dans lequel il ne voit dans la pensée arabo-islamique qu'une reproduction de ce que les grecs avaient produit. Car :

1- Si par ce préjugé, ce sont les sciences de la nature ainsi que la partie logique de la philosophie qui sont considérées, il s'agit alors d'une vérité qui n'est pas spécifique à la seule pensée islamique. Car toutes les civilisations de l'histoire n'ont été possibles qu'en assimilant le savoir des civilisations qui leurs étaient antérieures, à commencer par la civilisation grecque elle-même. Car comme nous le dit l'un de ses meilleurs connaisseurs : « rien de plus absurde, nous dit Nietzsche, que d'attribuer aux grecs une certaine culture autochtone ; ils se sont au contraire assimilé la culture vivante de tous les autres peuples et s'ils sont allés si loin, c'est parce qu'ils ont su ramasser pour le lancer plus loin le javelot que quelque autre peuple avait laissé gisant »⁽¹⁾.

2- Mais si par ce préjugé, c'est la « philosophie pratique », ou ce qui dans la philosophie occidentale est pensé dans le cadre de la métaphysique et de l'ontologie, qui est visé, ce préjugé n'a alors aucune justification. Car la métaphysique comme l'ontologie islamique que nous trouvons dans ce que Garaudy appelle la « philosophie prophétique » n'est que le résultat de ce flot qui jaillit du sein divin, et à travers des ponts invisibles déverse dans ces réceptacles que sont les cœurs des théosophes. Ni Shiblī, ni Dhu Annun al-Maṣrī, ni Sohrawardī, ni Ibnu ʿarabī, ni al-Jīālī, ni Ḥasan al-Baḳṭī, ni Abdelʿazīz ad-dabbāgh, ni khayyām ni ar-Rūmī ne connaissaient le grec. Et s'ils l'ont connu, ce n'est pas par la connaissance rationnelle et l'apprentissage scolastique qu'ils y seraient parvenus. Mais par l'illumination et le divin don (العلم اللدني).

Dire donc que les théosophes musulmans reproduisent ce qui fut dit par les philosophes grecs n'a aucune justification. Et la grande ressemblance qui existe entre quelques textes de la philosophie grecque et les propos des théosophes musulmans s'expliquerait tout simplement par le fait que ces derniers s'abreuvent dans la même source que celle où s'abreuvaient les références originaires des premiers. Une source où on trouve écrit sur chaque atome de l'eau dont elle jaillit : « tout est un »⁽²⁾.

(1) Nietzsche, La naissance de la philosophie ..., (op.cit.), p. 33.

(2) mot de Thalès, cité par Nietzsche dans: La naissance de la philosophie ..., (op.cit.), p. 45.

La différence est grande donc entre la démarche initiatique comme manière de « se relier au monde, se confier aux autres comme autant d'expressions d'une chaîne d'union allégorique décrivant bien que l'on n'est qu'un maillon d'un ensemble complexe »⁽¹⁾, et la démarche initiatique des méthodes d'éducation spirituelle des mystiques musulmans.

Dans la première, la chaîne spirituelle n'est que symbolique et n'a d'existence que dans l'allégorie, alors que la chaîne effective et réellement à l'œuvre n'est qu'une succession d'intérêts matériels et stratégiques pour la réalisation desquels on travaille sur les bleus afin de les y gagner. Ce qui donne lieu à se demander, si c'est dans une logique d'éducation spirituelle que la chaîne maçonnique lie entre eux ses différents maillons ou si cette logique ne viendrait pas en second plan après une logique qui, en vérité, serait la plus importante et qui consiste en une « logique de domination » ? Alors que dans la deuxième, c'est-à-dire dans le cadre des méthodes d'éducatons spirituelles du mysticisme musulman, la suite de maillons, qui attachent le disciple à la source pourvoyeuse en Graal, est au contraire réelle et effectivement fonctionnelle ; elle commence avec le shaykh qui initie et se prolonge jusqu'au Prophète.

Dans celle-ci, point de propagande et encore moins de recrutement. Car ceux que Dieu prédestine à s'engager dans cette voie sont connus par Lui avant même que cieux et terres ne soient créés.

Alors que dans celle-là les recrutements sont faits selon des calculs rationnels et arrêtés dans l'intention d'avoir à portée de la main le plus possible de personnes influentes. Ce qui lui donne plus l'aspect d'une centrale de domination et d'endoctrinement que celui d'une confrérie de personnes qui s'entraident en vue de franchir les entraves semées dans la route vers Dieu.

Tout se passe comme si les francs-maçons voulaient initier par un sacré duquel le sacrement fut enlevé. Ou comme s'ils voulaient maintenir le flux du Graal dans des voix et au sein de chaînes déconnectées de sa source originelle.

Ce sont ces différences, peut être, qui ont fait que Goethe, le franc-maçon auquel se réfère Maffesolli dans son article précité, conclut que « tôt ou tard nous devons professer un Islam raisonnable »⁽²⁾.

(1) Maffesolli, article précité, p. 8.

(2) Goethe, Lettre du 15 juin 1817 à Willmer, cité par: Garaudy, L'Islam vivant,

Ce sont ces différences qui auraient pu déterminer Hegel, auquel se réfère Maffesoli dans le même article, à reconnaître la prophétie du Prophète Mohammed⁽¹⁾. Et ce sont ces différences qui pourraient expliquer le fait que Nietzsche, auquel se réfère Maffesoli toujours dans le même article, et dont on connaît l'acuité de l'intuition, affirme : « à quoi ressemble une religion sémitique affirmative née d'une classe dominante : le code Mohammed, l'ancien testament dans ses parties les plus anciennes »⁽²⁾.

Comment nos (modernistes-progressistes-démocrates)-(en-un-sens) sont-ils venus à n'y voir qu'arriération et obscurantisme ? Aussi, comment les islamistes-salafites-wahabites sont venus à ne voir dans les dimensions spirituelles de l'islam que – بدعة –, C'est là que réside la « wahla ».

Avril 2012

Épigraphe.

(1) Dans « Leçon d'esthétique », Hegel ne cite le nom du dernier Messager de Dieu qu'accompagné de l'attribut « le Prophète ».

(2) Nietzsche, Volonté de puissance, Livre I, T. I, fragment 332.

Table des matières

Avant- propos.....	3
Essai de compréhension d'un vécu politique en Tunisie post-révolutionnaire (« Wahla » ou la tragédie de Hamadi Redissi)	13
Post-scriptum	113

