

Hérésie ou barbarie

Anoush Ganjipour



Hérésie ou barbarie

Anoush Ganjipour

Crier à la crise serait recourir à un geste banalisé, tant le phénomène renvoie à une régularité qui qualifie notre temps historique, temps moderne. Pour qu'elle avance et passe d'une époque à l'autre, il faut que les crises interviennent dans notre histoire comme si c'était sa norme. Or plus les crises pullulent dans notre monde, plus leur normativité devient triviale, cache leur fondement critique et leur fonction même, en donnant l'impression qu'elles naissent et disparaissent sans que les unes ni les autres aient une signification particulière pour notre temps, sans nous interpeller particulièrement, sans modifier sensiblement le cours de l'histoire peu importe si celle-ci va dans le sens du progrès ou du déclin désormais. Aujourd'hui, le citoyen du monde passe d'une crise à l'autre au rythme de son scrolling, alors que des crises il ne tient véritablement compte qu'à leur malheureux impact sur son niveau de vie – impact, il est vrai, de plus en plus régulier. Massacres, guerres, génocides, drames migratoires, pandémies ou cataclysmes peuvent l'impliquer ou l'affecter plus ou moins ; mais pour passer pour des crises dans leur conception ordinaire, ils devraient se traduire en termes financiers ou en langage du marché. En est le dernier exemple la « crise pétrolière » actuelle.

Pourtant, sans être réductible à ses effets financiers, ce qui se passe, depuis le 7 octobre 2023, au Proche-Orient et en Occident et, de proche en proche, dans le monde entier a la signification d'une crise pour nous. Cette affirmation est le point de départ du forum al-Zman et de notre programme de recherche. On ne peut lui accorder ce rôle toutefois qu'à condition de répondre aux trois questions qu'elle recèle : qu'est-ce qu'une crise ? Quelle est la spécificité de celle que nous traversons ? Qui sommes-nous ?

Si, au sens propre, la crise reste irréductible à sa simple traduction financière, elle n'en opère pas moins un certain type de traduction. Elle a lieu lorsque le nombre des victimes, l'ampleur du désastre ou la quantité des dégâts se traduisent en un saut qualitatif dans les consciences. La réalité des faits, avec son ton sec, avec son éclat cruel, vient marquer un seuil dans la manière dont nous concevons le monde et nous y rapportons. Elle donne, de la sorte, une intensité inouïe, une actualité fatidique aux questions que ce monde ou nos rapports à celui-ci nous posent. Plus possible de les négliger ou refouler, de chercher à les contourner par des compromis avec le *statu quo* ; impossible désormais d'y répondre par des ajustements provisoires. A l'état critique du monde fait pendant l'état critique de notre conscience et de notre pensée. Il y a crise lorsqu'un court-circuit se produit entre les deux états.

La sortie de cette situation nécessite donc de trouver le courage de confronter nos questions fondamentales ; sans les laisser en suspens, de les formuler d'abord sans ambages et d'y porter des réponses claires en tranchant dans un sens ou dans un autre. Autant dire que, toute crise, pour être telle, constitue un *moment* du questionnement. Moment qui devient un tribunal en ce qu'il engage pleinement la décision, le choix et le jugement de ceux qui sont questionnés ; moment que tout un chacun traverse comme s'il était traduit devant le tribunal de l'histoire, quoiqu'avec un petit h !

Le vrai enjeu et le vrai risque d'un tel *moment*, nul ne les a mieux perçus que ceux qui ont vécu les grandes crises du passé, comme ce fut le cas de Hannah Arendt. Une crise fait directement dépendre, disait-elle, la grande catastrophe à venir d'un choix primordial dans le présent. Le choix, de la part des questionnés, de faire comme avant, de faire comme si rien ne s'était passé, c'est-à-dire vouloir toujours répondre aux questions portées à l'état critique, à incandescence, par des idées toutes faites, par des préjugés, par des formules

prêtes-à-porter. Ou, au contraire, se rendre à l'évidence que cette manière de traiter des questions produira des effets exactement inverses ; que ce serait la meilleure façon de préparer les conditions de possibilité de la grande catastrophe et d'en aggraver les conséquences¹.

Le choix engage alors jusqu'au sens même des questions auxquelles la crise nous confronte. C'est le moment où choisir entre le juste et l'injuste coïncide on ne peut plus et se confond avec la décision sur le sens de l'un et de l'autre. Non pas seulement sur les moyens d'éviter la perte ou d'atteindre le salut, mais un tel choix porte du même coup sur le sens du dilemme et de ses termes. Il est, on le voit, aussi objectif que subjectif. C'est qu'en temps de crise, tout choix sur des questions, toute décision sur leur sens ou sur leurs réponses constituent *eo ipso* un choix existentiel, une décision à prendre sur le sens qu'on donne à sa propre vie.

* * *

De quelles questions s'agit-il précisément ? L'interrogation nous conduit à la spécificité de la crise qui est la nôtre, celle qui s'étale entre le 7 octobre et la guerre actuelle menée par les États-Unis et Israël contre l'Iran. Or, cette crise est intimement liée à *l'islamique*, au *juif* et au *chrétien* ; et à tous les éléments divers, hétérogènes, voire contradictoires, y compris séculiers, qui viennent historiquement s'associer à chacun de ces trois adjectifs. Plus exactement, elle implique *l'islamique* et le *juif* de près et, de loin, comme sa toile de fond, le *chrétien*.

Si l'on adopte cette optique, la crise devient autrement lisible : elle tient au rapport qu'entretiennent, aujourd'hui, l'islamique, le juif et le chrétien avec le politique au sens moderne du terme. Rapport se déclinant certes en trois

¹ Hannah Arendt, *La crise de la culture*, Gallimard (Folio), p. 225.

modalités différentes, mais qui, dans tous les cas, est une construction à l'intérieur des temps modernes et à travers un long processus historique. Or s'il se trouve au fondement de cette crise, c'est parce que c'est un rapport lui-même profondément critique.

D'abord, il y a ceci que, dans un champ de conflit couvrant depuis Gaza jusqu'à Paris, Berlin et New York en passant par Jérusalem, Beyrouth et Téhéran, jamais le rôle surdéterminant du religieux ne s'était révélé de façon aussi claire dans la guerre et la paix et dans la politique. Le préfixe « sur » ne saurait plus induire en erreur, et c'est justement l'une des conséquences de cette crise. Car celle-ci s'avère une crise aussi bien théologique que politique, surtout quant aux deux religions plus directement concernées, c'est-à-dire l'islam et le judaïsme. Ce qui apparaît comme leur confrontation explosive exprime avant tout la relation, devenue problématique, éminemment critique entre le théologique et le politique au sein de chacune des deux religions.

Mais une grande leçon de cette crise – je viens d'y faire allusion – est le dévoilement du caractère inadéquat de la référence au religieux et au judaïsme, à l'islam mais aussi au christianisme comme autant de religions, pour expliquer un phénomène somme toute récent lequel, ondulant et multidimensionnel, ne cesse de nous échapper, et qui surtout nous échappe dès l'instant où l'on veut interroger son imbrication avec le politique et le social. Je préfère le désigner par les trois termes : *l'islamique*, le *juif* et le *chrétien*. Ce qui nous rappelle avant tout la signification différente que le concept de religion prend au sein de l'islam, du judaïsme et du christianisme, nonobstant leur fond monothéiste commun ou le paradigme abrahamique de culte qu'ils partagent.

Plus globalement, faire usage de ces adjectifs substantivés nous aide à mieux démêler des dimensions cachées du phénomène et à cerner leur interconnexion. Ensemble, ils forment un dispositif conceptuel plus dynamique

et approprié peut-être, nous permettant de saisir comment le fait islamique, juif ou chrétien dépasse le simple cadre d'une croyance ou un culte, d'une théologie, d'une forme de vie, d'une appartenance identitaire ou même d'une tradition intellectuelle pour embrasser tout cela à la fois.

En ce qui concerne notre crise, le dispositif peut nous servir à distinguer de manière plus explicite le palimpseste chrétien se cachant derrière l'État, la nation, la société et la politique des modernes, et à rendre compte de la permanence de son action. Grâce à lui, nous devrions revenir sur la participation – soit historique, soit à un niveau archéologique – du juif et de l'islamique à de tels concepts ou composantes de la modernité ; reprendre, mais sous un angle nouveau, la question récalcitrante de leur compatibilité avec ceux-ci, ses limites et ses modalités.

Il faut se demander comment le nationalisme, concept récent, s'est articulé au juif et à l'islamique. Le colonialisme et la résistance décoloniale, l'immigration et l'exil, l'intégration et le séparatisme, l'antisémitisme, l'antisionisme ou l'islamophobie, eux non plus ne se rapportent tant au judaïsme et à l'islam en tant que religions, traditions etc. qu'au juif et à l'islamique en tant qu'adjectifs.

Ce qui singularise la crise actuelle est qu'elle nous pose, sans exception, les questions qui touchent ainsi, tout d'abord et tout droit, au juif et à l'islamique. La décision qu'elle nous contraint à prendre concerne elle aussi le sens de telles questions et les réponses que nous y apporterons. Nous n'avons plus de choix : tout est mis en question, et rien n'est plus inadéquat, plus caduc, surtout plus contreproductif que de négliger leur signification désormais critique et que de croire y répondre en brandissant sans relâche les mêmes arguments qu'avant.

Qu'est-ce qu'un État-nation juif ? Qu'est-ce qu'un État-nation musulman ? Qu'est-ce que le judaïsme, au-delà d'une idéologie nationaliste ? Qu'est-ce que l'islam autre qu'une obsession totalitaire, une idéologie métanationale ? Qu'est-ce qu'un juif ? Qu'est-ce qu'un musulman ? Qu'est-ce qu'un goy ? Qu'est-ce qu'un non-musulman ? Et même celles-ci : que signifie exactement l'adjectif *juif* ? Que signifie l'adjectif *islamique* ? Nous y percevons l'enchaînement des signifiants qui nous sont déjà familiers, cependant que la crise, telle une mutation sémantique, a fait comme si leur identité se réduisait à une quasi-homonymie !

* * *

Sur le long questionnaire qui se déploie ainsi, une question se distingue toutefois du fait qu'elle ressortit à la crise d'une façon essentielle, c'est-à-dire en participant de son essence même qui est une essence temporelle. Elle renvoie en effet au rapport que l'islamique, le juif ou encore le chrétien entretiennent au temps et au temporel. Ce qui veut dire qu'elle a partie liée avec le messianisme dans ses trois modalités islamique, juive et chrétienne. Question qui, d'emblée, se pose à nous dans ces termes : où en sommes-nous aujourd'hui, dans cette crise, au cœur de la guerre en cours, avec les messianismes juif, chrétien et islamique ? Ils sont d'autant plus mis en question qu'ils viennent s'entrecroiser les uns avec les autres et tous avec le régime moderne et séculier de temporalité pour constituer cette crise en tant qu'un moment historique, un moment dans notre histoire commune à nous tous, les contemporains.

La même guerre, chez ses gagnants comme chez ses perdants, provoque d'ores et déjà, et comme son effet immédiat, une crise dans leur conception du futur messianique. Le sioniste religieux interprète l'offensive victorieuse de

l'État juif comme un seuil décisif franchi vers l'établissement imminent du règne messianique. Le messianiste shi'ite, naguère convaincu de la mission messianique de la République islamique, découvre maintenant dans la possibilité réelle de la défaite de cet État même le signe divin le plus clair de la fin du temps et la promesse de l'arrivée victorieuse du Sauveur, son Imâm caché. Pour l'évangélique américain, la victoire de l'État d'Israël et l'effondrement de l'État iranien sont tous les deux au service du plan divin dans sa dernière phase, contributions juive et musulmane au chaos final dont la formidable coïncidence fait signe au retour proche du Roi messie !

Ce bouleversement nouveau, introduit dans les schémas temporels des trois messianismes, n'est toutefois qu'un effet de surface comparé au profond ancrage de la crise en cours dans la vision messianique du monde. Car la crise dans tel ou tel messianisme est une chose ; la crise messianique en est une autre. Et c'est bien le cas de la nôtre. Au sens où notre temps est celui dans lequel juif, musulman, chrétien, Iranien, Gazaoui, Palestinien, Arabe, Israélien deviennent chacun l'antéchrist de l'autre. Cette crise est au fond celle de tous ceux qui se découvrent l'antéchrist de leur prochain.

Voici l'essence messianique de notre crise. Mais voici qui nous reconduit à la conception originaire de la crise dans le cadre des religions abrahamiques. Dès lors notre crise se présente sous les traits d'une crise abrahamique par excellence. Crise qui annonce l'imminence du Jugement final. La grande décision qu'elle requiert se résume alors dans l'acte de se convertir. La conversion vient s'imposer comme condition *sine qua non*, et la seule, du salut².

² Sur le rapport entre la crise messianique au sens biblique et la conversion, voir Reinhart Koselleck, « Crise », trad. par R. Renault, *Tracé*, n° 44 (2023), pp. 143-182. Dans le cadre islamique, il reste essentiellement le même ; voir Fred M. Donner, *Muhammad and the Believers, At the Origins of Islam*, Cambridge, Harvard University Press, 2010.

On se demande pourquoi cette insistance messianique sur la conversion, insistance partagée par les trois traditions religieuses abrahamiques, toutes les trois monothéistes et chacune exclusiviste à sa façon ; insistance aussi bien théologique que politique. N'est-ce pas qu'en fin de compte toute conversion abrahamique consiste à choisir son antéchrist ?

Chose étonnante, mais sans doute à cause de son caractère messianique, la crise d'aujourd'hui reproduit le même schéma archaïque. Elle traverse ses sujets en les confrontant au même choix, au même dilemme. En effet, deviennent sujets de cette crise tous ceux qu'elle appelle à se convertir. Musulmans et juifs, par filiation ou par culture, pratiquants ou incroyants, modernes voire ultramodernes, la crise leur a assigné à tous leur identité musulmane ou juive comme à travers un acte de conversion. Incontournable, le choix initial a été tyranniquement simple : soit se convertir, soit nier l'existence de la crise.

« Nous » faisons partie de ceux qui ont choisi de ne pas nier la crise en assumant son effet subjectivant. Seulement, il nous a d'emblée apparu que le vrai choix se cachait derrière la simplicité innocente de l'autre terme du dilemme ; que c'est précisément autour de lui que se concentrent à la fois tout le péril et tout le salut qu'une crise comme celle-ci nous réserve. Car, à quoi se convertir ? Toute la question est là !

A la série des préjugés qui s'associe aux adjectifs le juif et l'islamique ? A la conception dominante de l'islam et du judaïsme comme religions, aux formes discursives qui se sont historiquement imposées à leurs théologies ou à leurs traditions intellectuelles ? Ou encore à la vision du monde adoptée par la majorité de ceux qui portent le nom de juif ou musulman ? Dans ce cas, la conversion ne voudrait dire autre chose que choisir la voie facile de répondre aux questions par des réponses déjà prêtes, fournies dans le passé et par les ancêtres. Croire à la parole reçue comme clef de déchiffrement de la crise, à

l'avenir déjà promis de celle-ci ; croire dans ses tréfonds à un Messie divin qui devra apparaître sur les décombres comme seul Sauveur. Croire à tout cela, en vérité pour contourner la crise, pour mieux oublier ses enjeux concrètement critiques, oublier tout simplement la critique pour se réfugier derrière la parole hégémonique transmise au nom de la tradition, de la mémoire collective, si ce n'est au nom d'une révélation primordiale. Conçue dans ce sens lui-même traditionnel et lié aux messianismes abrahamiques, la conversion recèle quelque chose de fondamentalement belliqueux : se convertir pour faire communauté, faire camp, faire front. Et l'objectif ultime, nous le connaissons déjà : avec les membres de sa communauté et à côté d'eux, désigner l'ennemi ; conformément à leur choix, choisir son antéchrist.

C'est en prenant la conversion dans un tel sens que ceux-là mêmes, qui dénonçaient l'injustice du puissant impérialiste ou colonisateur, ont cherché refuge non pas simplement dans la tradition islamique, mais derrière ses voix hégémoniques, assourdissantes parce qu'adosées à la terreur, au pouvoir. Nous avons vu comment, au nom de la résistance, ils ont adopté ses lectures les plus réactionnaires sources de toutes sortes d'injustices. Ou alors les mêmes, qui nous rebattaient les oreilles, dans leurs discours et dans leurs cours, avec les vertus du geste radicalement autocritique des prophètes d'Israël, les mêmes se sont métamorphosés, à la suite de cette crise, en apologistes de moins en moins pudiques de tout ce que l'État d'Israël a commis de pire. Ils voulaient faire perdurer la voix critique au sein de leur communauté ; à travers leur conversion, ils sont devenus le simple écho, sinon l'amplificateur des clameurs et des voix les plus stridentes qui y dominent, y compris lorsqu'elles expriment des penchants fascistes.

* * *

Notre choix à nous est un autre. Il n'est pas question, cela vient d'être dit, de rester indifférent à l'injonction de la crise, au péril et à la promesse messianiques que celle-ci porte en elle. Or l'erreur fatale à éviter nous semble résider précisément là. Que, dans l'urgence de la crise, l'on oublie le choix principal : quel sens donner à la conversion elle-même ? Question qui nous a conduit au constat suivant : à la prendre dans son sens ancestral et consacré, la conversion va de pair avec la catastrophe, avec la barbarie qui consiste en la chasse à l'envi des antéchrists, de tout le monde identifié à tour de rôle aux nazis.

Nous sommes donc ceux qui, avant de nous convertir, avons décidé de nous arrêter devant la question « qu'est-ce que la conversion ? », afin de la reformuler à la lumière de la crise. Et, par-delà nos orientations, nos positions ou nos parcours, quel que soit notre rapport au juif et à l'islamique, nous sommes arrivés à la même conclusion : il n'y a qu'un choix salutaire et c'est de redéfinir la conversion en retournant comme un gant son sens dicté par les traditions abrahamiques. En clair, la seule conversion digne des enjeux de cette crise ne serait selon nous ni plus, ni moins qu'une « anti-conversion ». La bifurcation décisive se fait sur ce point, entre ceux qui, propulsés par la crise, décident de se convertir et ces autres qui prennent le chemin oblique de l'anti-conversion comme pour déjouer la poussée apocalyptique de la crise.

Pris dans ce sens, l'anti-conversion n'est pas la simple négation de la conversion. Elle ne s'identifie pas à l'apostasie ni non plus à l'athéisme. Elle n'est ni tout à fait le retour au juif et à l'islamique, ni leur rejet. Par le mouvement oblique qu'elle performe, l'anti-conversion diagonalise cette dichotomie, elle vise à désactiver les frontières entre le dedans et le dehors. Nous nous donnons pour tâche, en deçà et au-delà de toute autre, de réinventer le lien que nous avons chacun au juif ou à l'islamique. Oui, mobiliser les traditions intellectuelles

juive et islamique, tenter de nous les réapproprier même, non pas tant pour y trouver refuge que pour y chercher de nouvelles ressources. C'est ainsi que le choix de l'anti-conversion s'impose à nous, c'est-à-dire comme geste approprié d'une pensée libre, pleinement libre, et à la fois engagée dans cette crise.

La comparaison de la tradition juive et la tradition islamique, le fait de les convoquer ensemble, de les mettre l'une à côté de l'autre, l'une face à l'autre : nous adoptons toutes ces démarches volontiers, non pas pour faire d'une tradition l'instrument de guerre contre l'autre, mais plutôt pour introduire le conflit à l'intérieur de chacune. Celui qui, seulement au nom de l'une des deux, critique l'autre, qui fait appel au juif pour dénoncer l'islamique ou à l'inverse, celui-là fait une conversion. Pour celui qui choisit la voie de l'anti-conversion, la critique d'une tradition ne va pas sans celle de l'autre tradition, au sens où il introduit le juif dans l'islamique et vice-versa, comme si l'un était le levier de l'autocritique chez l'autre.

On voit comment, dans cette optique, l'anti-conversion cherche à réactiver les traditions intellectuelles juive et islamique. Elle ramène à trier à l'intérieur de chaque tradition et à y faire des choix qui ne vont pas dans le sens de la catastrophe. Au contraire, pour y faire éclore de nouvelles réponses, l'anti-converti multiplie des pas de côté à l'intérieur. S'il tente ainsi de se réapproprier sa tradition, c'est qu'il cherche à l'arracher à ses ornières en la faisant délibérément dévier ; à la réorienter au mépris de sa direction hégémonique imposée par le commun des convertis, génération après génération. Contre la clameur et l'acclamation de ceux-ci, il y enregistre une voix mineure, voix discordante qui est la sienne alors même que nul ne peut nier son appartenance à la tradition.

Un tel choix interne (*haeresis*), une telle invention (*ibdâ'*), une telle déviation (*ilhâd*)³, ne correspondent-ils pas précisément à ce qui a été, depuis toujours, exclu, au nom d'hérésie, des traditions juive et islamique, sans parler de sa vaste histoire chrétienne ? Le péché de l'hérétique consiste en effet à ne pas céder sur son choix interne. Son problème n'est pas comment sortir d'une tradition, d'une religion, d'une doctrine etc. Non seulement un tel choix ne répond pas à sa crise personnelle, mais il porte aussi atteinte à son entière liberté. L'hérétique est plutôt comme un chat, ce qui le gêne sont des portes, des frontières, des cloisons ; il n'aime pas qu'on lui trace *a priori* la trajectoire de ses mouvements.

La conversion est le choix de ceux qui, quelle que soit leur apparence, sont des hommes ou femmes de croyance, des superstitieux même. Ils ont la foi qu'il existe forcément pour eux et pour les leurs une délivrance finale. Ils croient religieusement que, d'ici là, la seule chose qu'il leur reste à faire, c'est de tenir bon contre l'antéchrist, de lui mener combat à l'aide de leurs États, bombes atomiques, bombardiers ou missiles ; à l'aide de tout ceux-ci qui ne sont en vérité que leur *katechon* déguisé ou leurs fétiches. Le vrai libre penseur, en revanche, est celui qui fait l'anti-conversion, l'hérétique. Sa liberté, il l'emploie pour résister à l'unité hégémonique de sa tradition⁴. Son combat à lui, c'est d'y éliminer les éléments qu'il juge contre la vérité et contre le salut de tous ; et, dans cet objectif, il ne cesse de la déconstruire.

Contre l'hégémonie de la voix des convertis, nous assumons le caractère hérétique de nos anti-conversions, par définition éparses et en mode mineur. Celui qui se convertit rejoint la compagnie, la troupe, la foule, même si celle de

³ Les deux principaux chefs d'accusation portés contre les hérétiques dans la tradition islamique.

⁴ Chenu Marie-Dominique, « Orthodoxie et hérésie. Le point de vue du théologien », *Annales. Économies, sociétés, civilisations*. 18e année, N. 1, p. 75.

la minorité. L'anti-conversion, en revanche, marque toujours un écart. La majorité ou la minorité numériques ? L'anti-converti affronte le dilemme non pas sans méfiance. Ce qui compte pour lui, c'est de cultiver, en vrai hérétique, sa voix mineure, dans n'importe quel groupe où il se trouve. Surtout ne confond-il pas la voix mineure avec la voix de la minorité. L'anti-conversion est par définition un geste solitaire. Toute paradoxale qu'elle puisse paraître, la politique de l'anti-converti est, en dernier ressort, une politique du solitaire.

Ce qui fait de tant de voix mineures, solitaires un « nous » ne tient qu'à une conviction. Qu'après tout, le choix fondamental de tous ceux qui sont interpellés par la crise actuelle, par le 7 octobre, par Gaza, par la guerre en cours, ce choix est entre l'hérésie et la barbarie. Refuser la nécessité de l'hérésie sous n'importe quel prétexte, c'est contribuer de fait à la barbarie.