



HAL
open science

Une subversion radicale du shî'isme originel

Thierry Lamote

► **To cite this version:**

Thierry Lamote. Une subversion radicale du shî'isme originel : La transformation du Guide divin en “ juriste-théologien ”. Recherches en psychanalyse, 2014, Psychanalyse et interdisciplinarité – II / Psychoanalysis and Interdisciplinarity - II, 2 (18), pp.188-196. 10.3917/rep.018.0188 . hal-01504941

HAL Id: hal-01504941

<https://hal.science/hal-01504941>

Submitted on 14 Jun 2017

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Une subversion radicale du shî'isme originel

La transformation du Guide divin en « juriste-théologien »

A Radical Subversion of the Original Shi'ism

The transformation of the Divine Guide into a "jurist-theologian"

[En ligne] 26 décembre 2014

Thierry Lamote

Résumé :

Comment le shî'isme, traditionnellement mystique, initiatique et quiétiste, a-t-il pu aboutir à la révolution iranienne qui porta Khomeini au pouvoir ? Après avoir exploré les sources shî'ites du khomeinisme, nous envisagerons la place et la fonction du « juriste-théologien » à partir de la théorie lacanienne du lien social. Nous découvrirons alors que là où l'on tend à voir la domination d'un maître autoritaire ne règne en réalité que le savoir théologico-juridique « rationnel » : un savoir sans maître, qui prétend tout régenter.

Abstract:

How did Shi'ism, which was traditionally a mystical form of quietism and initiation, culminate in the Iranian revolution that brought Khomeini to power? After investigating the Shi'ite origins of Khomeinism, we look at the place and the function of the "jurist theologian" using the Lacanian theory of the social bond. We discover that where there is a general tendency to see the dominance of an authoritarian master, there actually reigns a "rational" brand of theological and juridicial knowledge: a knowledge without a master, and which claims to rule over all.

Mots-clefs : shiisme, prophète, imâm, point de capiton, discours du maître, discours universitaire

Keywords: shi'ism, prophet, imam, quilting point, discourse of the master, discourse of the university

Plan :

La matrice du shî'isme

« Discours » et lien social

Le discours shî'ite originel

Basculement de l'imâm en place de maître

De l'Occultation au khomeynisme

À l'orée des années 1970, lorsque fut publiée sa monumentale étude *En islam iranien*¹, Henri Corbin pouvait encore soutenir que le shî'isme, bien différent en cela selon lui du sunnisme, possédait les ressources doctrinales requises pour maintenir l'écart entre le pouvoir politique

et l'autorité spirituelle : contrairement au calife, ontologiquement étranger au « *Ta'wil* » (qui ouvre un accès au sens originel de la Révélation), l'imâm illustre en effet pour l'orientaliste « une destination non politique de l'islam ». ² Comment ce courant traditionnel-

lement quiétiste de l'islam, plus préoccupé d'initiation mystique et d'enseignement ésotérique que de questions temporelles, a-t-il pu aboutir au mouvement politico-religieux qui porta Khomeyni au pouvoir ? La révolution iranienne doit-elle être envisagée comme une solution symbolique visant, en réhabilitant le discours du maître et ce qui semble être une figure consistante de l'autorité, à faire barrage à l'hégémonie de l'idéologie du marché telle qu'elle commençait à s'installer dans les derniers temps de la dictature du Shah ? À partir de la théorie lacanienne des « discours »³ dont nous aurons soin d'explicitier chaque articulation, nous tenterons de discerner, parmi les menues variations de la socialité qui ont émaillé l'histoire sh'ite, les divers indices qui annonçaient cet événement majeur bien longtemps avant sa survenue. Nous découvrirons alors que là où l'on tend à voir la domination d'un maître autoritaire ne règne en réalité que le savoir théologico-juridique : un savoir invasif, livré à son propre déploiement, régentant tout le champ politique.

La matrice du sh'isme

À la mort du Prophète Muhammad (an 11 de l'hégire) se posa la question de sa succession. Une majorité de musulmans soutint qu'il n'avait pas désigné son successeur et opta pour le mode traditionnel d'élection d'un chef⁴ : un conseil composé de ses compagnons et de membres influents de quelques puissantes tribus mekkoises assigna donc à un sage issu de sa tribu (Quraysh) la charge d'élire le nouveau Guide de la communauté. C'est ainsi qu'Abû Bakr devint le premier calife, divisant immédiatement la toute jeune religion musulmane en deux tendances principales : une branche qui accepta son califat, et une autre où se regroupèrent les partisans de Alî, cousin et gendre du Prophète.⁵

Les alides attribuaient aux descendants du Prophète le droit exclusif de guider la communauté. Ils soutenaient que non seulement Muhammad avait à diverses reprises

clairement désigné Alî comme son héritier, mais qu'en outre élire le successeur du Prophète selon le mode traditionnel était « contraire à l'esprit du Coran » : les imâms, élus par Dieu, devaient être choisis sur la base de leur proximité avec le Prophète. Or Alî, en plus d'être son cousin germain (le lien familial le plus sacré de l'islam), était marié à Fâtima, la fille de Muhammad : ce double lien, à la fois symbolique (le lien sacré du cousinage) et génésique (la descendance de Alî était, par Fâtima, du même sang que le Prophète), en faisait le seul Guide légitime. Le groupe des alides formera donc la première « faction »⁶ de la religion islamique : rejetant le califat de Abû Bakr, ils firent de Alî leur premier « imâm » – signifiant majeur de la pensée sh'ite. Ce désaccord originaire autour de la légitimité du chef laisse ainsi apparaître un Réel⁷ par lequel se manifesterait l'antagonisme fondamental de la communauté musulmane : les divers courants de l'islam seront autant de façon de le traiter symboliquement. Dès lors qu'il sera nommé (« *imân* », la foi), ce Réel va générer la notion religieuse centrale de « *ilm* », la « Science initiatique » : cette capacité exceptionnelle à pénétrer (et à transmettre) la dimension cachée de la révélation divine.

Pour le courant majoritaire de l'islam, qui deviendra le sunnisme, cette qualité requise pour la guidance des musulmans relevait des *qualités manifestes* et reconnues du Guide, lequel pouvait donc être élu sur le mode traditionnel. Le groupe minoritaire des « proto-sh'ites » soutenait au contraire que le Guide, choisi par Dieu, devait être élu sur la base de certaines *qualités non manifestes* transmises par ses liens génésiques avec le Prophète.

« Discours » et lien social

L'imâm occupe donc une position « axiale » dans le sh'isme : il est le Guide par lequel s'ouvre un accès à tout ce qui, de Dieu, est connaissable – c'est pourquoi sa parole touche au sacré. Mais incarne-t-il pour autant une figure du maître ? Il ne nous semble pas – du

moins pour ce qui concerne le sh'isme originel. En réalité, l'imâm apparaît indissociable du prophète (et de sa parole prophétique). Ils forment ainsi un binôme équivalent au couple primordial de signifiants ($S_1 - S_2$) dont Lacan fait le support minimal du langage et du lien social⁸ : soit la dyade « signifiant-maître (S_1) / signifiant secondaire (S_2) » qui est à la base de l'écriture du « discours du maître ».⁹ Formalisé par Lacan dans son séminaire *L'envers de la psychanalyse*, ce discours donne une écriture de la définition classique du signifiant : « Le signifiant [S_1] est ce qui représente un sujet [$\$$] pour un autre signifiant [S_2] » :

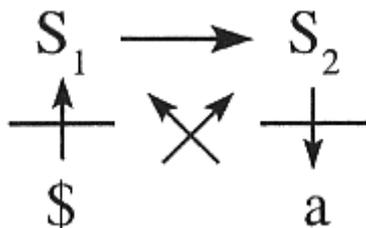


Figure 1 : Mathème du « discours du maître »

Ajoutons que chaque lettre de ce mathème est à lire sur le fond matriciel des quatre places ci-dessous (« S_1 » en place d'agent, « S_2 » en place d'autre, etc.) :

agent	autre
vérité	production

Figure 2 : Tableau des quatre places

Plutôt que d'en appeler à l'image bien connue de la « pierre couverte d'hiéroglyphes »¹⁰ formulée par Lacan dans les *Quatre concepts fondamentaux* pour illustrer sa définition du signifiant, empruntons l'exemple proposé par Slavoj Žižek¹¹ de ces feuilles médicales, exposées au pied du lit des patients dans certains hôpitaux, sur lesquelles sont notés divers détails de l'état du malade. Ces annotations techniques sont autant de S_1 qui représentent le sujet ($\$$) ; mais pour qui (ou quoi) le représentent-ils ? Visibles par tous, ils

s'adressent à ceux (infirmiers, médecins, etc.) qui possèdent le savoir requis pour les interpréter en y accolant les signifiants (S_2) qui leur conféreront une signification. Il serait erroné d'en déduire que ces signifiants représentent le sujet pour un autre sujet : ces S_1 ne représentent pas simplement le malade pour les soignants, mais plutôt pour la batterie des signifiants médicaux grâce auxquels l'équipe médicale pourra les interpréter. Le S_1 , le « signifiant-maître », est un « signifiant asémantique » : ne renvoyant en lui-même à aucune signification, il nécessite, pour trouver rétroactivement son sens, d'en passer par les signifiants (S_2) de l'autre. Plus exactement, le S_1 commande au savoir (S_2) de l'autre (c'est pourquoi le signifiant-maître est en place d'agent du discours, en haut, à gauche), lequel S_2 , en retour, lui confère une signification : le mouvement même par lequel le S_1 rassemble et ordonne ce savoir (qui, sans lui, explose en une multitude inconsistante), lui permet de trouver réflexivement son sens. L'un ne va donc pas sans l'autre : sans le S_2 , le S_1 n'a pas de sens, il reste muet, ne référant qu'à son propre lieu d'inscription vide ; sans le S_1 , le S_2 s'éparpille en une prolifération de signifiants, désordonnée et inconsistante. Le S_1 excède ainsi sa visée initiale (par exemple indiquer au médecin l'état du malade) pour inscrire le sujet, via le signifiant binaire (S_2), dans le vaste réseau symbolique de l'Autre : il représente au final le sujet auprès du grand Autre – la longue chaîne du savoir médical, dans notre exemple. Cet excès se reduplique d'ailleurs dans la partie inférieure du mathème, puisque l'articulation « $S_1 - S_2$ », échouant à représenter adéquatement le sujet (dans notre exemple, le sujet n'est pas seulement malade, il est aussi bien autre chose – père, époux, professeur, etc.), produit un reste (en bas, à droite) : l'objet a , ce bout de réel qui résiste à se résorber dans le signifiant et rappelle que le sujet ne se dissout pas dans les signifiants qui le représentent. Mais ce ratage est ici masqué par le fait que tous les éléments qui le composent s'y inscrivent à la place qui semble leur être « naturellement » attribuée –

le maître (S_1 , le signifiant performatif) est en place d'agent, le signifiant secondaire est du côté de l'autre, le reste de l'opération signifiante (l'objet a) choit en place de « produit », etc. Or non seulement cette coïncidence participe à la performativité du maître (dont elle masque du même coup l'imposture : en réalité le maître ne maîtrise rien, il reste divisé et impuissant – $\$$), mais elle fait en outre de ce discours, dans lequel tout sujet s'inscrit à chacun de ses actes de parole, la matrice de tous les autres discours qui structurent le lien social. Revenons au binôme « prophète/imâm ».

Le discours shîite originel

Malgré les efforts des savants shîites pour tenter de « rééquilibrer » les rapports prophète/imâm, voire pour donner une légère prévalence au premier (probablement en une mise en acte prudente de la *taqiyya*, l'arcane de la « garde du secret », visant à aménager des semblants de compromis avec les dogmes de l'orthodoxie sunnite pour mieux protéger certains points ésotériques de la doctrine), l'imâm n'en reste pas moins le cœur de la dévotion populaire et de la pensée savante : son statut ontologique d'exception en fait « le Seuil qui permet le passage à la Science divine, Science contenue dans les messages apportés par les prophètes législateurs »¹², mais dont seule son interprétation est capable de révéler la vérité ésotérique – par laquelle le *mu'min* (vrai croyant) se distingue du *muslim* (soumis à la littéralité du texte). Comment l'imâm s'est-il trouvé inscrit à cette place prééminente ? Intéressons-nous tout de suite au tout premier imâm : Alî, le père de tous les imâms. Que se produisit-il lorsque Muhammad dit à ses fidèles lors de son discours à Ghadîr Khumm, peu avant sa mort : « Que celui qui me considère comme l'objet de sa *walâya* prenne maintenant 'Alî comme objet de sa *walâya* »¹³ ? Ces paroles eurent des effets relevant de l'intervention du « point de capiton ».

Le « point de capiton » est utilisé en matelasserie : il s'agit de ce qui relie la couche

supérieure d'un matelas à sa couche inférieure, introduisant entre le dessus et le dessous les nouages minimaux nécessaires à empêcher le glissement indéfini de l'un sur l'autre. Lacan employa ce terme pour imaginer les effets de l'entrée en fonction du père¹⁴ : celui-ci introduit les signifiants primordiaux permettant d'agencer le signifiant et le signifié en un certain rapport, grâce à quoi non seulement la chaîne signifiante ne se trouve pas complètement en dérive par rapport à la « masse amorphe » du signifié (ce qui permet aux interlocuteurs de partager un halo de significations communes), mais elle se charge en outre d'une multitude de nouvelles significations. « *Walâya* » est l'un des signifiants majeurs de la pensée shîite : il est le principal des cinq Piliers de l'islam – celui « qui détermine la validité de tous les autres Piliers et leur acceptation par Dieu »¹⁵. Dans le champ de la religiosité islamique, l'ensemble des croyances, des pratiques et de la liturgie tire son sens sacré de son lien à la *walâya*, qui est la manifestation la plus extraordinaire de la Lumière sacrée qui habite les élus de Dieu. Tous les éléments constitutifs de la sacralité islamique n'ont donc de valeur que dans la mesure où ils apparaissent comme des épiphénomènes de la *walâya*. Lorsque ce signifiant surgit dans la phrase prononcée par Muhammad, ses multiples significations sont depuis longtemps inscrites dans la conscience religieuse islamique : il n'y introduit en lui-même rien de nouveau – ce qui est bien la principale spécificité du point de capiton. Pourtant, son surgissement inopiné change en un instant le statut de Alî : celui qui aurait pu ne rester qu'un simple fidèle (certes, le premier d'entre tous), brutalement élevé à la dignité de la Chose sacrée, devient l'objet de la vénération des croyants. Le point de capiton (« *walâya* ») accomplit soudain ce tour de passe-passe de transmuter toutes les qualités de Alî pour en faire des manifestations de son élection divine : ses paroles et ses actes cessent d'être de simples anecdotes pour devenir des moments-clés de l'histoire sacrée, chargés de significations ésotériques en attente de déchiffrement. Et ce « virage du champ entier de la signification »

qui a d'un seul coup modifié le statut ontologique de Alî va également emporter avec lui de puissants effets performatifs : les adeptes exposés à ces paroles du prophète vont se voir immédiatement subjectivement « épinglés » dans ce discours – ils défendront dès lors Alî comme l'un des éléments les plus précieux et les plus sacrés de leur dévotion. En contrepartie, le pouvoir performatif de ses propres paroles aura comme effet rétroactif de soutenir le Prophète dans sa place de maître : celui dont la parole fondatrice, autoréférente, ne se rapporte qu'à son propre acte d'énonciation. Nous pouvons, maintenant, restituer à chacun la place qu'il occupe dans le discours shîite originel. Muhammad est celui par qui s'expriment les signifiants-maîtres (S_1) de la Révélation divine. Mais ce texte, tel qu'il est révélé au prophète, demeure énigmatique tant que l'on en reste à sa dimension manifeste, à sa *Lettre*. Pour produire l'ensemble des significations sous-jacentes à la parole prophétique, il faut insuffler à sa *Lettre l'Esprit* qui lui manque, c'est-à-dire qu'il est nécessaire d'en appeler à l'interprétation (*tawîl*) de l'imâm : seule la profonde connaissance des choses sacrées qu'il tire de sa *walâya*, de la Lumière divine qui l'habite, autorise l'imâm à faire émerger le sens ésotérique (le seul qui ouvre un accès aux choses divines) de la Révélation prophétique. Autrement dit, pour resituer le lien social shîite originel dans le cadre du discours du maître : l'homme Muhammad y vient en place de $\$$ (il reste un petit sujet, divisé et défaillant), tandis que le signifiant « Prophète » et les paroles prophétiques qui le représentent dans sa fonction sociale s'inscrivent à la place du S_1 , lequel ordonne au S_2 (le réseau des significations générées par l'interprétation de l'imâm) d'en faire émerger le sens ésotérique sacré requis pour l'initiation des croyants. Le résultat de l'opération est l'objet a , l'objet (Réel) fondamentalement manquant qui marque les limites du symbolique, et dont l'enseignement de l'imâm ne pourra (chez son adepte) que raviver l'absence en en renvoyant la jouissance à la prochaine étape de l'initiation. C'est donc

précisément cet objet toujours-déjà absent produit par le travail inlassable de l'imâm qui soutiendra et aiguillonnera le désir des « croyants initiés » au long de leur parcours initiatique.

Basculement de l'imâm en place de maître

Cette répartition des fonctions et des places dans le discours shîite originel (en S_1 , le texte prophétique révélé qui commande l'interprétation ; en S_2 l'imâm-interprète) va changer lorsque viendra le moment de donner un fondement doctrinal à la nouvelle religion en établissant ses dogmes et ses textes canoniques. Les 5^{ème} et 6^{ème} imâms, considérés comme les « fondateurs » du shîisme imâmite¹⁶, semblent être les architectes de ce tournant discursif. Muhammad al-Bâqir, 5^{ème} imâm, reconnu pour sa grande piété, sa vaste science et son enseignement à caractère ésotérique, va en effet tout d'abord élaborer, dans leur forme pour ainsi dire définitive, certains des principaux éléments doctrinaux du shîisme imâmite : « le couple Alliance sacrée / Dissociation sacrée (*walâya / Barâ'a*) [...] ; le devoir de la garde du secret (*taqiyya*) ; être descendant de Fâtima, détenir la connaissance (*'ilm*) et un texte explicite de l'investiture (*nass*) transmis par l'imâm précédent comme critères fondamentaux de l'imâmât ; l'égalité du rang de l'imâm et du Prophète dans la transmission des traditions sacrées ; enfin, l'élaboration systématique du droit spécifiquement shîite »¹⁷. Puis son fils Ja'far al-Sâdiq, le 6^{ème} imâm, réputé dans la tradition musulmane comme le plus grand savant de son temps, qui n'eut (tout comme son père) aucune activité politique, prendra la relève pour se consacrer lui aussi essentiellement à « consolider les fondements de la doctrine qu'il représentait et qu'il semble avoir cherché à systématiser plus que tout autre imâm »¹⁸. L'activité doctrinale de ce savant fut telle, qu'il est généralement reconnu comme le vrai élaborateur du droit shîite imâmite, bien souvent nommé « droit ja'farite ». Sous l'impulsion de Muhammad al-Bâqir et de Ja'far, via l'introduction des nouveaux signifiants-

maîtres (S_1) qu'ils vont produire pour régenter les pratiques et réorganiser le réseau de significations (S_2) de ce qui était en train de devenir la religion shīite, l'imâm va donc quitter sa place d'interprète du texte prophétique (sa place d'*autre* du Prophète, en S_2), pour prendre les rênes du discours (en place d'*agent*, S_1). En cohérence avec ce glissement de leur position discursive, l'un et l'autre vont exiger de leurs élèves qu'ils mettent méthodiquement par écrit les enseignements des imâms – lesquels s'inscriront ainsi parmi les signifiants-maîtres dont les adeptes auront à faire l'exégèse –, pour constituer les premiers recueils des traditions shīites. Ce repositionnement de l'imâm en place de maître sera consolidé avec l'apparition, essentiellement sous l'imamat de Mûsa al-Kâzim (le 7^{ème} imâm, fils de Ja'far), d'« une nouvelle classe d'hommes d'influence : les agents de l'imâm, responsables de l'organisation hiérarchique des fidèles »¹⁹. C'est qu'en effet, le shīisme connaît à cette période une remarquable expansion, non seulement du nombre de ses fidèles, mais (concomitamment) de la somme considérable des dons reçus – assez considérable en tout cas pour rendre nécessaire l'apparition de cette nouvelle élite de représentants de l'imâm répartis sur le territoire (désormais vaste) du shīisme. Une stratification s'ébaucha ainsi dans la socialité shīite, procédant de l'installation de l'imâm en position de maître et du vidage consécutif de l'espace du savoir, appelé à être occupé par les divers gardiens de l'orthodoxie. Pour bien comprendre les enjeux de cette ré-articulation des deux pôles ($S_1 - S_2$), nous devons donner un rapide aperçu de ce qui représente l'une des élaborations les plus abouties du discours du maître : le modèle sociétal réalisant pour Hegel la pointe de l'Idée de l'État, à savoir cet État « organiquement développé » vers lequel devait tendre la monarchie parlementaire.

Présenté par Hegel dans ses *Principes de la philosophie du droit*²⁰, cet État se compose de trois strates : la société civile où s'affrontent féroce-ment les innombrables intérêts individuels ; un premier niveau institutionnel –

corporations et autres communautés professionnelles administrées par des individus qui ne visent pas simplement leur intérêt privé – dont l'objectif est de subordonner ces divers intérêts particuliers à des intérêts supérieurs (ceux des corporations, compatibles avec ceux de l'État) ; et enfin les institutions publiques qui garantissent le libre jeu des intérêts particuliers tout en veillant au « maintien de l'intérêt général de l'État et de l'élément légal dans ces droits particuliers ». À la stratification complexe de la société civile, il faut donc ajouter celle des institutions publiques constituées de fonctionnaires exécutifs et de leurs instances de tutelle organisées en collèges, convergeant « au sommet dans les conseils qui ont un contact avec le monarque »²¹. Comment cet ensemble d'intérêts effroyablement hétérogènes tient-il, au point de former le Tout organique tant admiré par Hegel ? Par l'intervention du monarque – non pas parce qu'il serait le mieux habilité par ses qualités objectives (caractère, formation, idéaux) à soutenir l'instant de la décision, mais précisément parce que son intervention échappe au cadre objectif des « habilitations capacitaires »²². Il s'agit-là, nous dit Hegel, de l'apparition dans le processus d'une pure « singularité », à entendre quasiment dans son sens contemporain, c'est-à-dire comme ce qui contrevient à la rationalité du processus (délibératif). L'ensemble du fonctionnement complexe de la machinerie étatique, dont les missions sont fondées en raison et les tâches menées à bien grâce aux capacités objectives des individus qui la composent, s'ordonne, s'organise et se rassemble donc en un Tout cohérent par le détour d'un « saut irrationnel »²³, comme le dit fort justement Žižek : l'intervention excentrée et autoréférente du monarque, dont la décision ne se fonde que sur le pur acte d'énonciation d'un « *Je veux* »²⁴ subjectif qu'il signe de son nom. Le monarque est alors bien ce signifiant-maître (S_1) dont l'intervention *subjective* la chaîne et ordonne le savoir (objectif), sans cela éparpillé, de l'*autre* (les diverses strates de la bureaucratie, en S_2). N'est-ce pas, à son niveau le plus élémentaire, ce qui se passa pour le shīisme ?

Lorsque l'imâm vint s'inscrire en place de maître, immédiatement, en S_2 , une organisation hiérarchique s'est mise en place – composée notamment de savants religieux et de docteurs de la Loi se présentant « comme les gardiens de l'orthodoxie doctrinale », porteurs, dès lors, dans la structure, du savoir rationnel et objectif. Bien entendu, nous n'avons pas affaire ici à l'État bien organisé de Hegel, avec sa constitution, ses principes supérieurs, et les garde-fous que sont les institutions – c'est pourquoi l'influence du maître tendit à s'atténuer dans les zones périphériques, autorisant ainsi l'apparition de groupes d'intérêts privés qui mettaient en péril son autorité. Ce qui nous intéresse néanmoins, c'est que l'imâm (comme le monarque hégélien) maintenait malgré tout l'écart entre S_1 et S_2 : entre le signifiant performatif de l'autorité symbolique (qu'il représentait), et le champ du savoir objectif (des gardiens de la doctrine). Que se passa-t-il lorsque survint l'Occultation du douzième imâm, Muhammad *al-Madî al-Qâ'him* ?

De l'Occultation au khomeynisme

Le onzième imâm, al-Hasan al-Askarî, passa sa vie (comme son père, le dixième imâm) en résidence surveillée, dans le camp militaire de Sâmarrâ, où il mourut jeune. Des rumeurs affirmaient qu'il n'avait pas laissé de fils, aussi sa mort divisa-t-elle les fidèles en plus d'une douzaine de schismes. La tradition imposa pourtant l'idée – devenue l'un des principaux articles de foi du shîisme duodécimain – qu'il avait laissé un fils nommé Muhammad : c'est lui qui incarnera *al-Mahdî* (« le Bien Guidé »), le « Messie » eschatologique. Muhammad serait né en l'an 256 de l'hégire. Au décès de son père, en 260, alors qu'il était encore très jeune (4 ou 5 ans), il entra dans ce que la tradition imposera comme l'« Occultation mineure » : il resta caché durant près de 70 années lunaires, ne se manifestant auprès des fidèles que par l'intermédiaire de quatre Représentants successifs. Mais au terme de ce premier temps d'« Occultation », il fit savoir par une lettre

adressée à son quatrième et dernier Représentant alors mourant, qu'il n'aurait désormais plus de représentant, que tout individu s'en faisant prévaloir serait un imposteur, et qu'il ne se manifesterait à tous qu'à la Fin du Temps : cette annonce marque le début de l'« Occultation majeure », qui dure encore et ne prendra fin qu'à l'avènement du *Qâ'im* (l'Imâm debout), lorsque le douzième imâm reviendra pour vaincre les forces de l'ignorance et de l'injustice. Si l'on en reste à nos mathèmes, au moment de l'Occultation majeure, l'imâm (S_1) passa sous la barre – il coïncida dès lors avec la vérité indicible. Par le jeu de permutations des petites lettres propres au fonctionnement des mathèmes, le S_2 prit alors les commandes du lien social, engageant un changement de discours – l'on passa du discours du maître au discours universitaire, dans lequel le savoir (S_2) est en place d'agent :

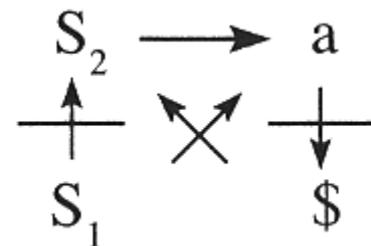


Figure 3 : Mathème du « discours universitaire »

L'effet immédiat de ce refoulement du maître sous la barre, c'est-à-dire la perte de l'écart entre S_1 et S_2 que le maître soutenait à partir de sa position d'agent du discours, touche directement au rapport à la Loi (laquelle, affirmait Lacan, a toujours à voir avec le Signifiant-maître, S_1) : celle-ci, dès lors qu'elle ne régenta plus le savoir (S_2) depuis le point d'extériorité de l'agent du discours, l'infiltra de l'intérieur, au point que le savoir se mit à prétendre coïncider avec la Loi. Tirons-en deux conséquences : tout d'abord, l'on peut dire ici avec Kafka que la Loi (symbolique) *n'existe pas* – non pas, comme le commente pertinemment Žižek, parce que la loi serait réduite « à une chimère imaginaire et vide », mais au contraire parce qu'elle est alors transformée « en un Réel

impossible, un vide qui néanmoins fonctionne, exerce une influence, produit des effets, courbe l'espace symbolique ». ²⁵ La Loi, une fois subsumée sous la barre, fait donc d'autant plus ressentir ses effets de réel – hors symboliques donc non-dialectiques, non interprétables (la Loi est alors prise à la lettre). C'est ensuite le savoir lui-même qui subit les effets de cette permutation : dès lors que n'est plus maintenu l'écart entre l'autorité symbolique (S_1 , en place d'agent) et le registre du savoir objectif fondé sur les habilités capacitaires réelles des juristes et des théologiens (S_2 , du côté de l'autre), dès le moment, en somme, où manque le point d'exception qui totalise le savoir de l'extérieur, alors « le savoir "devient fou", indique Žižek, la neutralité propre au savoir prend un air de malfaisance, son indifférence même provoque chez le sujet, dans l'absence du "capitonage", l'effet d'un impératif surmoïque ». ²⁶ C'est en ce S_2 « décapitoné » – sans maître et sans point de référence extérieur susceptible de le totaliser et de le borner –, qui s'est emparé

des rênes du discours, que l'on doit positionner le juriste-théologien (*walâyat al-faqîh*) de la doctrine khomeyniste, par laquelle s'est concrétisée la double mutation du shî'isme, politique et religieuse, qui couvait depuis de longs siècles. ²⁷

Les imâms historiques se vouaient en effet à une initiation de type mystique fondée sur l'interprétation ésotérique de la Révélation ; le juriste-théologien, au contraire, revendique un savoir « rationnel » qui n'est, selon le khomeynisme, que la manifestation objective de la Loi divine. La principale conséquence en a été un changement dans l'attitude politique du Guide : contrairement aux imâms historiques qui prônaient le quiétisme, laissant la gestion des choses temporelles aux califes, le juriste-théologien est spontanément porté à régenter le politique : il se voue à appliquer son savoir théologico-juridique rationnel (sa connaissance « objective » des choses sacrées) au Réel lui-même ($S_2 \rightarrow a$) pour le mettre au pas de l'ordre divin.

Bibliographie :

- Amir-Moezzi, M.-A. (2007). *Le guide divin dans le shî'isme originel*. Paris : Verdier.
- Amir-Moezzi, M.-A. (2011). *Le Coran silencieux et le Coran parlant*. Paris : CNRS Editions.
- Amir-Moezzi, M.-A. & Jambet, C. (2004). *Qu'est-ce que le shî'isme ?*. Paris : Fayard.
- Corbin, H. (1999). *En islam iranien*. Paris: Gallimard.
- Hegel, G. W. F. (1999). *Principes de la philosophie du droit*. Paris : Flammarion.
- Lacan, J. (1973). Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse. *Le séminaire, XI*. Paris : Seuil.
- Lacan, J. (1975). Les écrits techniques de Freud. *Le séminaire, I*. Paris : Seuil.
- Lacan, J. (1981). Les psychoses. *Le séminaire, III*. Paris : Seuil.
- Lacan, J. (1991). L'envers de la psychanalyse. *Le séminaire, XVII*. Paris : Seuil.
- Žižek, S. (1983). Le stalinisme : un savoir décapitoné. *Analytica, 33*. Paris : Seuil.
- Žižek, S. (2008). *La parallaxe*. Paris : Fayard.
- Žižek, S. (2010). *Quatre variations philosophiques sur le thème cartésien*. Paris : Germina.

Notes :

- ¹Corbin, H. (1991). *En islam iranien*. Paris : Gallimard, (4 tomes).
- ²Amir-Moezzi, M.-A. & Jambet, C. (2004). *Qu'est-ce que le shî'isme ?*, Paris : Fayard, p.17.
- ³« Discours » n'est pas ici à entendre au sens usuel de « développement oral fait devant un auditoire », mais dans celui de « modalité de lien social » : il réfère aux « structures » symboliques qui, sous-tendant tout acte de parole, agencent les relations des sujets entre eux (en les répartissant en des places différenciées) et leur permettent d'assumer les conséquences du renoncement pulsionnel qu'implique le vivre-ensemble.
- ⁴Amir-Moezzi, M.-A. (2011). *Le Coran silencieux et le Coran parlant*, Paris : CNRS Editions, p. 27-61.
- ⁵Amir-Moezzi, M.-A. & Jambet, C. (2004). *Op. cit.*, p. 27-28.
- ⁶Le substantif « shî'isme » a été construit par antonomase à partir du terme « Shî'a », que l'on peut traduire par « faction » ou « parti », d'où « Shî'a Alî » : « parti d'Alî ».
- ⁷À entendre dans le sens de ce qui échappe au symbolique : ce que Lacan nomma « objet a », le reste irréductible de toute opération signifiante.

⁸La linguistique nous apprend que les signifiants n'ont de valeur que différentielle : chaque mot ne se définit qu'avec d'autres mots. De ce renvoi indéfini d'un mot à l'autre, l'on peut déduire qu'un signifiant isolé (S_1) ne signifie rien : il ne produit de la signification qu'articulé à (au moins) un second signifiant (S_2) : $S_1 - S_2$. D'où le principe de la solidarité du couple primordial de signifiants (*pas de S_1 sans S_2 : $S_1 \rightarrow S_2$*), qui fonde et le « discours du maître » (matrice du lien social), et (nous le démontrerons) le lien Prophète/imâm (*pas de Prophète sans son interprète*).

⁹Ici comme dans toute culture, outre le discours du maître, trois autres discours (les discours universitaire, hystérique et analytique) coexistent, qui rendent le lien social habitable par les sujets (lorsque le social se fige en un discours unique annihilant tous les autres, c'est que l'on a basculé dans le totalitarisme). Néanmoins, chaque culture, même lorsque les quatre discours cohabitent, s'ordonne selon la prévalence d'un discours sur les autres : la socialité grecque antique s'organisait ainsi sous la modalité du discours du maître, tout comme la socialité sh'ite originelle.

¹⁰Lacan, J. (1973). Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse. *Le séminaire, XI*, Paris : Seuil, p. 181.

¹¹Žižek, S. (2010). *Quatre variations philosophiques sur le thème cartésien*. Paris : Germina, p. 61-62.

¹²Amir-Moezzi, M.-A. (2007). *Le guide divin dans le sh'isme originel*. Paris : Verdier, p.175.

¹³Amir-Moezzi, M.-A. & Jambet, C. (2004). *Op. cit.*, p. 134.

¹⁴Lacan, J. (1981). Les psychoses. *Le séminaire, III*. Paris : Seuil.

¹⁵Amir-Moezzi, M.-A. & Jambet, C. (2004). *Op. cit.*, p. 137.

¹⁶*Ibid.*, p. 61.

¹⁷*Ibid.*, p. 63.

¹⁸*Ibid.*, p. 65.

¹⁹*Ibid.*, p. 69.

²⁰Hegel (1821). *Principes de la philosophie du droit*. Paris : Flammarion, 1999, p. 298-375.

²¹*Ibid.*, p. 347-348.

²²Lacan, J. (1975). Les écrits techniques de Freud. *Le séminaire, I*. Paris : Seuil, p. 307.

²³Žižek, S. (1983). Le stalinisme : un savoir décapitoné. *Analytica Volume 33*, Paris : Seuil, p. 65.

²⁴Hegel (1821). *Op. cit.*, p. 336.

²⁵Žižek, S. (2008). *La parallaxe*. Paris : Fayard, p. 59-60.

²⁶Žižek, S. (1983). *Op. cit.*, p. 68.

²⁷Amir-Moezzi, M.-A. & Jambet, C. (2004). *Op. cit.*, p. 181-206.

L'auteur :

Thierry Lamote
Psychologue clinicien, Docteur en Psychologie clinique et psychanalyse, chargé d'enseignement, chercheur associé.

Université Toulouse 2-Le Mirail
5, allées Antonio Machado
31058 Toulouse Cedex 9
France

Référence électronique

Thierry Lamote, « Une subversion radicale du sh'isme originel - La transformation du Guide divin en "juriste-théologien" », *Recherches en Psychanalyse* [En ligne], 18 | 2014, mis en ligne le 26 décembre 2014.

Texte intégral

Droits d'auteur

Tous droits réservés