



HAL
open science

Pourquoi le terrorisme ?

Fethi Benslama

► **To cite this version:**

Fethi Benslama. Pourquoi le terrorisme? : Conférence inaugurale. La psychanalyse interprète du temps présent, UFR Etudes psychanalytiques, Université Paris-Diderot, Feb 2017, Rome Sapienza Università di Roma, Italie. hal-04132549

HAL Id: hal-04132549

<https://hal.science/hal-04132549>

Submitted on 19 Jun 2023

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.

Fethi Benslama

Pourquoi le terrorisme ?

Conférence inaugurale

Colloque: La psychanalyse interprète du temps présent
Rome, 17, 18, 19 février 2017

Je voudrais, pour commencer, remercier vivement Maurizio Balsamo, qui a pris à bras le corps le projet d'organiser cette rencontre avec nos collègues des universités italiennes, projet auquel je tenais personnellement depuis longtemps. Il en a suggéré le thème et mis en œuvre l'organisation à Rome avec le concours du département d'Études psychanalytiques de l'Université Paris Diderot, dont il fait partie. C'est une chance pour notre Département d'avoir à travers Maurizio un tel lien avec la psychanalyse en Italie. J'aimerais aussi, au nom de mes collègues de Paris, saluer nos amis italiens ici présents et leur dire notre grand plaisir d'être avec eux dans ce lieu pour quelques jours de travail ensemble, dont nous attendons une stimulation pour nos réflexions et un développement de notre collaboration future.

*

Ce titre : « Pourquoi le terrorisme ? », je dois le dire, m'a été soufflé par Laurie Laufer, à un moment où je cherchais un intitulé à cette intervention du début de notre rencontre ; intervention qui devait selon l'idée de Maurizio Balsamo et du comité d'organisation, porter sur le terrorisme comme l'une des manifestations angoissantes de notre époque. J'ai accepté instantanément la suggestion pour deux raisons. La première est que ce titre situe mon propos dans le sillage freudien de *Varum Krieg ?* (1932)¹, comme vous l'avez sans doute perçu. Ce texte, qui répond précisément à une question de son temps, portée par Albert Einstein pour la Société des Nations (SDN), condense, malgré sa brièveté, une approche où les enseignements de la psychanalyse s'articulent avec l'histoire, l'anthropologie et le politique. Contrairement à ce que Michel Foucault dit dans son cours intitulé : *Il faut défendre la société* (1976)² – essai incontournable par ailleurs sur la guerre –, Freud ne propose pas une théorie totalisante qui assujettirait les conflits politiques à un systématisme psychologique. La résorption du politique dans le psychique est le fait, ou plus exactement le méfait, d'une partie des postérités de Freud et de Lacan.

La réponse de Freud au « Pourquoi la guerre ? » présente une problématisation complexe qui introduit entre droit et violence, la logique des pulsions dans la culture, au regard de *l'au-delà du principe de plaisir*³ (1920), autrement dit de l'enjeu de la jouissance⁴. Il compose avec agilité des interconnexions de savoirs dont je me suis inspiré constamment pour penser la guerre civile à l'intérieur de l'islam et le terrorisme qui sévit en son nom. Empruntant le terme de *synapsie* au linguiste Émile Benveniste⁵, pour désigner des compositions nominales dont la conjonction forme une agglomération

¹ Sigmund Freud, « Pourquoi la guerre ? » (1933), *Œuvres complètes*, XIX, Paris, PUF, 1995, pp.67-81.

² Michel Foucault, *Il faut défendre la société* (1976), EHSESS, Seuil, Gallimard, Paris, 1997.

³ Sigmund Freud, « Au-delà du principe de plaisir », *Œuvres complètes*, XV, pp. 273-338.

⁴ Cf. l'analyse d'Alain Vanier de ce texte et le rapprochement qu'il fait entre Freud et Benjamin quant à la théorie de la violence. Alain Vanier, « Droit et violence », *Bloc-notes de la psychanalyse*, n°18, 2003, pp. 91-114.

⁵ Emile Benveniste, « Formes nouvelles de la composition nominale », *Bulletin de la société de linguistique*, 61 (1966), fasc. 1, pp. 82-95.

signifiante⁶, je propose d'appeler *synapsies épistémiques* l'établissement de conjonctions entre des faits cliniques et une situation politique, ou bien entre un événement historique et des remaniements dans des structures anthropologiques, qui ont des conséquences sur le plan clinique. Par exemple, l'offre de radicalisation islamiste véhiculée par internet à partir du milieu des années 2000, va entrer en connexion avec les perturbations de l'adolescence et capter certains jeunes en difficulté ou souffrant de troubles psychopathologiques, de sorte que leurs symptômes sont enveloppés par un discours jihadiste, les conduisant sur des terrains de guerre dans certains cas. Ainsi une invention technique, le numérique et ses applications, aux conséquences anthropologiques majeures, crée des incidences entre politique et clinique. Une réflexion localisée sur les rapports entre pulsion et technique trouverait ici matière à des explorations.

La deuxième raison de l'acquiescement à ce titre est plus simple : l'interrogation sur les causes du terrorisme au nom de l'islam a été à l'origine de mon premier essai en 1988 : *La Nuit brisée* (Ramsay). Sa sortie a coïncidé avec la publication des *Versets sataniques* de Salman Rushdie et de sa condamnation à mort par une fatwa de l'imam Khomeiny. La terreur religieuse était déjà installée depuis de nombreuses années sur toute l'aire islamique, et la fatwa n'avait fait qu'explicitement son motif fondamental : « venger la divinité » pour reprendre le mot de Montesquieu dans *L'Esprit des lois* (1777)⁷. On retrouve une justification du même registre dans le « nous avons vengé le prophète », lancé par les auteurs de l'attentat contre les journalistes de Charlie Hebdo à Paris, en janvier 2015. Dès le départ, la question « pourquoi le terrorisme ? » était donc sous-tendue par cette autre question : *que se passe-t-il pour que l'appel à venger la divinité trouve autant de résonance, qu'arrive-t-il aux Musulmans avec leur Dieu, pour qu'à un moment bien déterminé de l'histoire, la terreur se répande en son nom ?*

Trente années après, on peut dire que le « pourquoi » a été porté par beaucoup de travaux dans le domaine des sciences sociales et politiques, même si ce n'est pas dans les termes de « venger de la divinité ». Bon nombre d'entre eux ont projeté des éclairages puissants, mais très rarement sur le front de la vie psychique, comme si les forces dans l'histoire n'étaient pas supportées par des sujets mobilisés par l'angoisse de Dieu, mais par des zombies agissant par des idéologies sorcières. J'ai tenté récemment une lecture historico-politique et clinique de l'engagement de jeunes dans le jihadisme et dans l'autosacrifice⁸. Cependant, je me suis aperçu ces derniers temps, que toutes ces approches, toutes les synapsies dégagées, y compris celles que j'ai proposées, sont marquées par un parti pris thanatologique, un point de vue catastrophiste sur ce qui se passe dans le monde musulman, comme si seule la pulsion de mort le

⁶ Par exemple des compositions telles que « clair de lune » ou « modulation de fréquence » sont des synapsies formant des connexions signifiantes entre deux termes.

⁷ Montesquieu écrit : « Le mal est venu de cette idée, qu'il faut venger la divinité. Mais il faut faire honorer la divinité, et ne la venger jamais. En effet, si l'on se conduisait par cette dernière idée, quelle serait la fin des supplices ? Si les lois des hommes ont à venger un être infini, elles se régleront sur son infinité, et non pas sur les faiblesses, sur les ignorances, sur les caprices de la nature humaine. Un historien de Provence rapporte un fait qui nous peint très bien ce que peut produire sur des esprits faibles cette idée de venger la divinité. Un Juif, accusé d'avoir blasphémé contre la sainte Vierge, fut condamné à être écorché. », *L'Esprit des lois* (1777), Livre XII, Chap. IV, Belin, 1817. <https://books.google.fr/books>.

⁸ Fethi Benslama, *Un furieux désir de sacrifice, le surmusulman*, Seuil, 2016.

gouvernait. Cela correspond à l'appréhension quasi planétaire de l'islam et de la condition des musulmans, y compris souvent par eux-mêmes et dans leur propres pays. Comment en effet, penser autrement avec toutes les expéditions militaires des grandes puissances, la belligérance entre Etats voisins, les guerres civiles, les massacres et les génocides, les attentats-suicides quotidiens, sans parler d'autres catastrophes urbaines, écologiques, démographiques, etc. Bref, le temps présent de l'aire islamique apparaît comme celui d'un désastre où la mélancolie du musulman alterne avec sa fureur.

A l'occasion d'un voyage récent à Florence et d'une méditation devant les arts de ce qu'on a appelé la *Renaissance*, un changement de perspective s'est précisé, qui n'efface pas certes les fléaux que je viens de mentionner, mais qui me conduit à un autre point de vue, liant la terreur et la violence du terrorisme islamiste à une période de *renaissance du monde musulman*, que je qualifierai d'extraordinaire et d'inédite par son ampleur.

Un fait a retenu particulièrement mon attention devant les œuvres d'arts de la Renaissance, ce sont les remaniements systématiques qui affectent les scènes originaires du christianisme, notamment dans ce qui touche le corps de Dieu sur le plan pictural ; ce qui suppose nécessairement des réinterprétations du récit religieux et une subversion des dogmes de l'église. Il est frappant de voir comment, en passant des représentations figées du Christ et de son entourage, celle d'une sainteté iconique et stéréotypée qui prévaut, disons jusqu'au 13^{ème} siècle (je n'entre pas ici dans les querelles sur les dates), se produit avec le quattrocento, une mise en mouvement, une animation des corps et des expressions, comme si un dégel avait atteint les sources de la passion. Je pense par exemple à tous ces tableaux de la descente du Christ de la croix, aux modulations de son visage et à celle des protagonistes de ces scènes. On pourrait reprendre pour ce passage vers la Renaissance, les termes de Rodin, attribuant aux représentations de l'Antiquité *la sage sérénité* et *les tourments de l'âme* à l'œuvre de Michel-Ange⁹. Ceux qui ont produit ces peintures et ces sculptures ont peint et sculpté aussi des pensées et des états d'âmes de leur temps. Or, ces œuvres sublimes dans les musées, où nous pouvons lire parfois l'horreur de la transgression dans l'acte même de les créer, sont concomitantes, comme on le sait, de développements scientifiques, culturels et économiques nouveaux ; et en même temps, on l'oublie souvent, de guerres religieuses épouvantables, d'exactions et de supplices dont l'horreur n'est pas moindre que les images que diffuse aujourd'hui DAECH. En pleine Renaissance, et bien plus tard encore, à Paris ou à Florence, on découpait et brûlait les corps des femmes et des hommes pour hérésie. D'ailleurs, le mot de Montesquieu « venger la divinité » est illustré par l'évocation du supplice d'un Juif, en 1748, accusé d'avoir blasphémé contre la sainte Vierge et qui fut condamné à être écorché.

Ce que je voudrais souligner ici, c'est la synapsie où se conjuguent les remaniements des scènes originaires religieuses, la terreur, et les révolutions technoscientifiques, culturelles et économiques. Je l'appelle « synapsie *basale* », parce que les articulations signifiantes en jeu, affectent ce qui fait fondement dans les représentations et les émotions morales collectives. Sous l'effet de la conception scientifique et matérialiste du monde qui s'installe, le Dieu ne se

⁹ Auguste Rodin *L'Art, entretiens réunis par Paul Gsell Grasset*, Grasset, Paris, 1911, pp. 253-286.

retire pas purement et simplement, il se réveille du sommeil dogmatique, et ce réveil se mire dans les angoisses et les tourments de ses nouvelles figurations sublimes d'un côté, et de conduites furieuses et ravageantes d'un autre côté.

Sans établir une analogie iconique entre la Renaissance européenne et la situation actuelle du monde musulman, si l'on veut bien se détacher un moment de l'emprise catastrophiste et faire un détour, la face cachée du monde musulman présent est bien celle d'une renaissance au 20^{ème} siècle, qui affecte tous les domaines de la civilisation. Émancipation des femmes de la réclusion domestique, développement des institutions du savoir culminant dans des centaines d'universités, afflux considérable de richesses – et pas seulement de rente pétrolières, mais aussi d'échanges commerciaux et de génie industriel –, extension des soins médicaux à l'origine de l'explosion démographique, émergence d'une importante élite de scientifiques, d'écrivains, d'artistes producteurs de connaissances et de perceptions du présent et du passé, élaboration de nouveaux systèmes de droits par les Etats postcoloniaux où les lois théologiques sont minoritaires : voilà rapidement la réalité qu'éclipse l'appréhension thanatologique actuelle du monde musulman. Bien évidemment, la Renaissance ici comme là est un lent processus qui n'inclut ni intègre toutes les populations, il laisse au bord du Moyen-âge une multitude qui ne peut accéder ni matériellement, ni spirituellement au nouvel ordre. Certes, les ressorts de la renaissance du monde musulman proviennent des emprunts massifs des inventions occidentales. Cependant, sans se laisser aller à une symétrie caricaturale, la renaissance européenne a elle-même bénéficié de découvertes transmises par les Musulmans, depuis la Grèce, l'Inde et Babylone ; le monde arabe ayant des avancées très importantes sur l'Europe dans bien des domaines, jusqu'à la fin du Moyen-Âge.

Le choc colonial du 19^{ème} siècle a insaturé la domination et l'indignité que l'on sait, mais il est également à l'origine de la renaissance du monde musulman, qui s'est approprié les instruments du vainqueur à son profit. Il est vrai que ces instruments qui portent tant de remèdes, recèlent aussi les tourments du retrait du divin, sous le retrait du Dieu chrétien. Mais ce Dieu qui se retire, ne laisse pas moins son empreinte chrétienne dans son retrait même. *La sécularisation*, et plus encore lorsque qu'on use du concept de *laïcité* dans son opposition archéologique au clérical, n'est pas un pur effacement du religieux, mais un absentement peuplé par la présence de l'absent. C'est là que réside la hantise identitaire de l'islamisme, terrifié par cette renaissance séculière dans laquelle il voit une christianisation et un blasphème en même temps.

La synopsis dont je suis entrain de faire apparaître les articulations, repose sur une lecture où le terrorisme islamiste, en corrélation avec le remaniement des scènes originaires de l'islam, est impulsé par le processus de renaissance du monde musulman. Si j'ai évoqué au début de mon propos, la simultanéité de la parution de mon propre essai et la fiction littéraire de Rushdie (septembre 1988), c'est parce qu'il y avait une autre coïncidence fondamentale entre eux. Il s'agissait ici comme là, à travers des genres et des styles différents, d'un retour sur le récit des origines de l'islam. Au même moment, et jusqu'à aujourd'hui encore, de nouveaux discours sur ce récit avaient pris une ampleur sans précédent dans le monde musulman, empruntant toutes sortes de supports et de publications. Par exemple, il y eut

Le Coran en bande dessinée de Youssef Seddik, paru en 1989, qui était un inédit total comme mode de narration et de représentation¹⁰. Il fut condamné par un grand nombre d'autorités religieuses. Ce qui constituait le point commun de ces discours, consistait en une relecture des origines de l'islam, certes à divers degrés, mais qui procédaient tous, comme s'ils s'étaient donné le mot, d'un même constat implicite : *le mythe des origines nécessite de nouvelles interprétations et transfigurations*. Il se passait comme si un déplacement par rapport aux scènes originaires collectives s'était produit subrepticement et que l'on y répondait de toutes parts par des tentatives de les replacer autrement ou de se repositionner vis-à-vis d'elles, à travers de multiples accès narratifs et réflexif. Ce déplacement des signifiants originaires était concomitants de la diffusion de la terreur, et doublement : d'une part la terreur que je qualifierai de *basale* ; c'est une terreur qui surgit lorsque les bases symboliques, imaginaires, réelles d'une communauté ne paraissent plus tenir la même place, et d'autre part *un terrorisme réactif à la terreur basale* qui s'exerce à l'égard de ceux qui sont accusés d'avoir touché ou démenagé les métaphores fondatrices. C'est là que se situe la réaction du fondamentalisme d'une manière générale, et du cas particulier de l'islamisme : il veut réduire physiquement la luxation de l'origine comme un organe.

J'ai longuement analysé la portée des *Versets sataniques*¹¹, au moment du trouble mondial que la fatwa avaient déclenché¹². Je voudrais y revenir aujourd'hui dans un après coup qui a connu une intensification du terrorisme depuis trente ans, parce que cette œuvre montre comment les remaniements des scènes originaires collectives sont en étroite corrélation avec l'émergence du terrorisme. Il arrive que l'art et la littérature émettent un flash de vérité sur le temps, plongé dans la brume du présent. Quel est l'éclair du roman de Rushdie ? Il reprend un épisode relatif à une faille dans le récit des origines de l'islam, quand le prophète invoque une interférence dans la transmission du Coran, où Satan aurait usurpé l'identité de l'ange Gabriel pour lui révéler de faux versets. Il justifiait ainsi un passage coranique qu'il avait lui-même énoncé, dans lequel il pactisait avec les divinités féminines préislamiques, au détriment du Dieu Un et absolu. Le démon parlant à la place de l'ange et abusant le prophète, témoignait en fait de la vulnérabilité de l'homme Mahomet, au moment où il fut tenté par un arrangement politique pour obtenir la paix avec ses ennemis polythéistes dans sa propre communauté. Cet incident de communication divine a été rapporté par les historiographes musulmans, mais il fut censuré dans tous les récits canoniques, refoulé par la tradition, méconnu donc par la grande majorité des Musulmans, sauf par une minorité de savants. Or, le roman de Rushdie prend appui sur cet incident de la transmission coranique, pour composer le scénario d'un doute généralisé : *et si tout le récit prophétique n'était qu'une histoire satanique ?* A partir de cette supposition fictive, il développe un renversement total de la fable de la sainteté, en une chronique romanesque du mal et de la débauche, à travers 584 pages où la déraison et la dérision se donnent libre cours. Le roman commence par la chute des principaux personnages musulmans sur Londres, à la suite de l'explosion de leur avion. Il campe ainsi la migration du récit des origines, son exil violent dans le monde moderne. Les personnages du roman souffrent de

¹⁰ Youssef Seddik, *Si le Coran m'était conté*, Alef, Paris, 1989.

¹¹ Salman Rushdie, *Les Versets sataniques*, Christian Bourgois éditeur, 1989.

¹² Fethi Benslama, *Une fiction troublante*, Éditions de l'Aube, La Tour d'Aigues, 1994.

personnalités multiples, ils portent souvent des noms hybrides occidentaux et musulmans, ils sont schizoïdes et confus, en prise avec les tourments de l'identité, ils miment des bouts du récit de vie de Mahomet dans une histoire inintelligible de fureur et d'extravagance. Tel est le flash que produit Rushdie quant au démenagement de la métaphore de l'origine islamique.

Cette diaspora d'hommes et de femmes errant dans *Les Versets sataniques* est certes parodique, mais elle s'avère comme l'ombre portée d'une réalité que je rencontrais, au même moment, dans ma consultation de la protection de l'enfance dans la banlieue nord de Paris. Celle de jeunes que l'on retrouve aussi à Alger ou à Tunis, car le tourment identitaire dans la modernité n'a pas besoin de grands déplacements géographiques. Ils constituent la masse de ceux qu'on appelle aujourd'hui « les radicalisés ». Ils sont salafistes intempestifs ou compassés, parfois de brusques convertis, portant les signes corporels et vestimentaires supposés de l'époque du prophète, sinon du prophète lui-même, proférant des bribes de Coran ou de hadiths comme des consignes d'un manuel de sports martiaux. A travers leurs grimaces et leurs mises en scènes, ils installent des simulacres où ils peuvent se sentir contemporains de l'origine. Il ne s'agit pas seulement d'identification à la figure prophétique, ils sont le corps vivant du prophète. Si dans l'islam Allah est incorporel, les musulmans tourmentés par l'angoisse de Dieu, deviennent eux-mêmes les sculptures hagiographiques de Mahomet. Certes, là où ils veulent vénérer, ils blasphèment en se transformant en idoles de chair ; mais qu'importe, il y a nécessité de se transfigurer, car ils vivent l'espace social sécularisé comme un monde satanisé. Le combat qu'ils mènent est celui d'un guerrier dont le moi fidèle aux ancêtres, lutte contre le moi impie moderne, à coup de prière, de psalmodies et de quête halal. Nul doute qu'il y a autant de clinique dans la littérature et que littérature dans la clinique. Il se passe comme si ces femmes et ces hommes, souvent jeunes, qui veulent incarner le récit des origines, actualiser ses potentialités épiques et héroïques, le font pour lutter contre un doute cruel qui a atteint les *fiducia ratiocinandi*, pour reprendre cette notion chez Saint Augustin, qui désigne Dieu en tant que fondement de la raison¹³. C'est précisément de là que part le roman de Rushdie : un renversement et un détournement du récit de ce fondement.

Je relève cette phrase stupéfiante dans l'avant dernière page des *Versets sataniques*, qui en dit long sur le désir et la culpabilité de toucher au mythe des origines sacrées, quand l'auteur fait dire à son principal personnage : « (...) **et il pensait enfin à lui-même qui allait mourir pour les vers qu'il avait écrits, mais n'arrivait pas à trouver sa condamnation à mort injuste** ». La fatwa semble avoir pris à la lettre la prédiction de ce châtement par l'auteur lui-même. C'est dire la crainte qui accompagnait l'écriture de ce roman. Toute une génération intellectuelle, écrivains, poètes et artistes dans le monde musulman, vit sur le qui-vive, sous l'affut de tueurs, qui sont parvenus à les atteindre dans bien des cas. J'ai esquissé ailleurs un mémorial textuel pour certains d'entre eux¹⁴. D'autres vivent encore dans l'épouvante et la réclusion forcée. Cette

¹³ Lettre encyclique fides et ratio du souverain pontife Jean-Paul II, aux évêques de l'église catholique sur les rapports entre la foi et la raison. Fides et Ratio, http://lerda.org/index.php/Fides_et_Ratio, 30 janvier 2017.

¹⁴ Fethi Benslama, « Le mouton qui blasphème », *La guerre des subjectivités en islam*, Éditions Lignes, 2014, pp. 123-133.

génération intellectuelle est celle d'un temps du soupçon, elle veut enlever le récit des origines à la garde de ses archontes et revendique son partage par chacun. C'est ainsi que Rushdie a justifié son entreprise :

« Peut-être seront-ils [les musulmans] aussi d'accord pour reconnaître que le tapage fait autour des *Versets sataniques* n'avait au fond qu'un but : savoir qui devrait détenir le pouvoir sur le grand récit, l'Histoire de l'Islam, et que ce pouvoir doit appartenir en part égale à tout le monde. Que, même si mon roman n'en avait pas la compétence, il représentait une tentative, qui n'était pas moins importante de raconter à nouveau l'Histoire. Que, si j'ai échoué, d'autres devront réussir, parce que ceux qui n'ont pas le pouvoir de raconter à nouveau cette Histoire qui domine leur vie, de la penser, de la déconstruire, d'en plaisanter, et de la changer au fur et à mesure que les temps changent, sont véritablement impuissants, parce qu'ils ne peuvent penser de manière nouvelle »¹⁵.

Ce que Salam Rushdie mettait en scène, c'est la subjectivité des Musulmans de son temps en prise avec la terreur de l'origine soupçonnée, retournée, détournée. Lorsque des ébranlements affectent le socle des récits originaires, la chape des refoulements constitutifs d'une communauté se fissure et laisse échapper des flammes d'obscurité et des délires incandescents. Dans cette condition, prolifèrent des sujets qui veulent réparer les fondations, tandis que d'autres aspirent à en construire de nouvelles ; mais que l'on veuille restaurer ou substituer, la terreur basale se répand, et ils se trouvent alors parmi la masse des individus en perdition, ceux qui se détacheront pour s'offrir eux mêmes en holocauste aux soubassements ébranlés.

Il arrive que l'on mentionne la traduction du mot *Al-Qaïda* en arabe, qui signifie littéralement *la base*. On croit généralement qu'il s'agit de la référence à un camp militaire virtuel pour une organisation sans territoire, une base intersidérale en quelque sorte à l'instar de celle des sciences fiction. Pourquoi pas ? Mais voici la justification théorique de cette notion de « base », que donne Abdallah Azzam, le père spirituel de Ben Laden, cofondateur de l'organisation : **« (...) quand un homme a vendu sa vie à Allah, en appelant à s'attacher à lui, s'enroule autour de cet homme un groupe d'élus ; ce groupe devient la base dure (*al-qa'ida aṣṣalba*) pour la communauté musulmane, d'où il affrontera l'époque de l'ignorance qui l'entoure »¹⁶.**

Commentaire de ce passage : *Vendre sa vie à Dieu*, cette expression désigne dans le vocabulaire du jihad, l'homme qui veut devenir un martyr. Il constituerait, selon Azzam, le noyau d'une base inébranlable, qui fait face à « l'époque de l'ignorance » (*jāhilyya*) ; cette notion signifie dans la tradition les temps d'avant l'islam. En somme, le martyr se porte sur la frontière entre non-origine et origine, pour fermer le passage entre elles, colmater la brèche qui s'est ouverte dans la clôture originare. Il se forme autour de lui une foule, non pas celle du chef, mais *la foule du martyr*, de l'homme mort en sacrifice pour la

¹⁵ Salman Rushdie, "Mille jours en ballon", *Libération*, 13/2/92.

¹⁶Cité par Assef Malyh, « Azzam sa doctrine et son influence sur Hamas et sur Al-Qaïda », <http://www.muslm.org/vb/showthread.php?407310>. 21.01.2017

restauration de l'origine. Et qu'est-ce qu'un homme mort qui sépare la non origine de l'origine, sinon pour la psychanalyse *le père originaire*? Telle est la portée du mot *Al-Qaïda* et de la terreur basale : redonner corps à l'origine par des pères morts, là où le père des origines manque à sa place. Rappelons que ceux qui s'engagent dans le jihad, doivent adopter un nouveau nom qui commence toujours, quelque soit l'âge du candidat, par *Abou*, lequel désigne dans la langue arabe le père. Jamais dans l'histoire de la tradition islamique l'appellation « père » n'a été autant conférée à ceux qui n'ont ni fils ni fille, dont beaucoup sont adulescents. Qu'est-ce que cette fabrique paternelle du jihadisme ? Nous sommes en droit de penser que si l'offre jihadiste de devenir *père pour et par la mort* trouve tant de jeunes demandeurs, c'est que le remaniement des scènes originaires réanime le spectre du père mort et l'aspiration à lui donner lieu.

Dans les dernières pages des *Versets sataniques* qui en compte 584, subitement, la folle histoire de l'origine retournée s'arrête. Le principal héros qui porte un nom hybride occidental-latin-indou-musulman (Changez Chamchawala Saladin), dont je rappelle que le roman rapporte les tribulations de sa personnalité éclatée, revient en Inde pour assister à la mort de son père et l'assister dans sa mort. Je cite le passage suivant : « **Tomber amoureux de son père après de longues décennies de colère était un sentiment serein et beau ; quelque chose qui redonnait la vie, qui la renouvelait, avait envie de dire Saladin, mais ne le fit pas, parce que cela lui sembla vampirique : comme si en suçant cette nouvelle vie il faisait, dans le corps de Changez, une place pour la mort. Il se tut, et, pourtant, Saladin se sentait d'heure en heure plus près de ses multiples moi anciens et rejetés, ces Saladin – ou plutôt *Salahuddin* – alternatifs, qui s'étaient détachés de lui au fur et à mesure, qu'il avait fait différents choix dans la vie mais qui, apparemment, continuaient à exister, peut-être dans les univers parallèles de la théorie des quanta** »¹⁷.

Un peu plus loin, toujours au chevet de son père agonisant : « **Si seulement il avait pu être cet homme-là pendant toute sa vie, se prit à souhaiter Saladin. Comme il était difficile de retrouver son père au moment où l'on n'avait plus qu'à lui dire adieu.** »

Voici le tout dernier moment du père : « **Tu veux que je baise ma vitre, Abba ?** » demanda-t-il ; et Changez secoua la tête et gargouilla : « **Non** ». Bien plus tard, Salahuddin prit conscience que cela avait été la dernière parole de son père »¹⁸.

Ainsi le dernier mot d'Abba, le père en hindi comme en Arabe, aura appartenu à la racine étymologique du mot père qui signifie en arabe : refuser (a.b.â). Le mot de la fin du père a été *non* ou *père*, à entendre aussi comme père du *non*¹⁹.

¹⁷ Op. Cit, p. 560

¹⁸ Op. Cit, p. 567

¹⁹ Je me permets ce jeu de mot, dans la mesure où le nom du père en arabe (et en islam) est non. Je fais référence à ce passage de Jacques Lacan dans le séminaire *Le Sinthomme*. "Le complexe d'Edipe est comme tel un symptôme. C'est en tant que le Nom-du-Père est aussi le Père du nom que tout se soutient, ce qui ne rend pas moins nécessaire le symptôme. *Le Sinthomme*, Livre XXIII (1975-1976), p. 9, 18 novembre 1975.

Et voici la conclusion de l'aventure satanique de ce récit : **« Maintenant, tu peux enfin arrêter de jouer. Oui, cela ressemblait au début d'une nouvelle phase, dans laquelle le monde serait solide et réel, et dans laquelle il n'aurait plus la large silhouette d'un père entre lui et la tombe inévitable. Une vie d'orphelin, comme celle de Mahomet ; comme celle de tout le monde. Une vie illuminée par une mort étrangement radieuse, qui continuait à briller, dans son esprit, comme une sorte de lampe magique »²⁰.**

Il s'agit, on ne peut plus clairement, d'une réidentification au prophète, après une longue errance qui l'a « satanisé », autrement dit après une violente désidentification à sa sainteté, retrouvée *in fine* à partir du père mort. C'est cette retrouvaille qui le place *comme tout le monde*, dit-il.

*

Certes, le terrorisme islamiste est un cas particulier parmi bien d'autres dans l'histoire ancienne et contemporaine. Il faudrait vérifier si la synapsie de la terreur basale se retrouve ailleurs. Il me semble que la Renaissance européenne la recèle à travers une double face sublime et terrible. Concernant la révolution française, il y a lieu de penser à une version semblable. Tocqueville a montré dans *L'Ancien régime et la révolution*²¹, comment les remaniements décisifs de l'originaire avaient déjà eu lieu avant 1789, de sorte que l'Être suprême se substituant à Dieu et la terreur, ne tombe pas du ciel, si je puis dire. Il semble que le terrorisme de *Narodnaïa Volia* dans la Russie du 19^{ème} siècle a été précédé aussi d'un chamboulement de l'ordre imaginaire ancien, dont nous trouvons l'intense traduction littéraire avec Dostoïevski, particulièrement dans *Les frères Karamazov* (1880).

Chacun de ces exemples historiques a sa spécificité ; bien sûr les catastrophes qui y surviennent ne sont pas qu'imaginaires. Nous en saisissons les agencements symboliques à travers les discours, comme je l'ai indiqué au début de cet exposé, dans la période qui suit immédiatement la fin du colonialisme pour le monde musulman. Les catastrophes sont aussi terriblement réelles, autrement dit politiques, au sens où « la politique est la poursuite de la guerre par d'autres moyens », selon la formule de M. Foucault, inversant la proposition de Clausewitz²². Mais c'est l'imaginaire qui enveloppe et constitue la puissance communicante et convaincante interindividuelle, puisque les Moi(s) se forment fondamentalement les uns par rapport aux autres par l'imaginaire. Il faut toujours une idéologie, une théorie, un nouveau mythe, voire un délire identitaire qui portent et transmettent cet imaginaire catastrophé, le projette sur le lien social pour fournir un écran de douleur et de préjudice à la communauté humaine transformée. Ce qu'on appelle *islamisme* est né en 1928 avec le mouvement des Frères musulmans, quatre ans après la chute de l'empire ottoman (1924), la fin du Califat et la naissance en Turquie du premier État laïque dans l'aire islamique. C'est là que réside la catastrophe politique, réelle et symbolique, de l'islam contemporain ; catastrophe qui

²⁰ Op. Cit., p. 572

²¹ Alexis de Tocqueville, *L'Ancien régime et la révolution* (1856), Gallimard, Folio Histoire, Paris, 1985.

²² *Il faut défendre la société*, Op.cit., p. 16.

déclenche les remaniements des scènes originaires, puisque le califat est le point culminant de l'édifice de l'islam, le principe de souveraineté, fondé par le prophète. Cette catastrophe est bien celle que tous les mouvements islamistes, des Frères musulmans à Daech, interprètent comme outrage à la divinité qui appelle vengeance et réparation. Mais cette même catastrophe de l'ancien ordre de la communauté est considérée par les élites progressistes comme la véritable renaissance politique des pays musulmans, en tant que pluralité de nations. Nous voyons dès lors apparaître la lutte sanglante actuelle au nom des scènes originaires de la communauté, contre celles de l'édifice de l'État national.

Ainsi, dans ce cas comme dans bien d'autres, les catastrophes s'avèrent, non pas une chute (cata), mais simultanément une levée (ana) : *anastrophes*, pourrait-on dire. Une forgerie telle que « anacatastrophe » qui réunirait en même temps la descente et la montée, existe en langue arabe à travers une racine ('araja), non pas au sens de l'*Aufhebung* hégélienne, mais de *la claudication* et de *l'obliquité*, mots qui proviennent de la même racine. La boiterie comporte le double mouvement de se pencher et de se redresser, tandis que l'oblique est un moyen terme entre la verticale et l'horizontale, ce qui en fait d'ailleurs une représentation du mouvement²³. L'obliquité est peut-être un tracé qui correspond mieux à ce que Tocqueville appelle « Les vrais instincts du temps », traduisons en termes freudiens : *entre Éros et thanatos*.

Fethi Benslama

Paris, le 31 janvier 2017

²³ Ainsi le voyage nocturne du prophète entre Médine et Jérusalem, ensuite jusqu'à Dieu est désigné comme mouvement oblique (m'irâj).