

Iran, entre le règne de l'idéologie et l'éclipse de l'utopie

Une lecture critique à partir de Paul Ricœur

Azadeh Thiriez-Arjangi

CRAL-EHESS

Abstract

This article examines contemporary Iran through key categories of Paul Ricœur's thought, in dialogue with Arendt, Marx, Weber, and Daryush Shayegan. By clarifying the dynamics of violence and the impasses of religious power, I interpret the Islamic Republic in terms of a reign of ideology and an eclipse of utopia. Through a hermeneutic approach to secularization and mobilizing Shayegan's account of the "time of distress," I highlight the historical conditions of ongoing transformations. Finally, I foreground the decisive role of collective responsibility in the possibility of a non-repetitive liberation from political evil.

Keywords: *Iran, Islamic Republic, Ideology, Utopia, Evil, Tragic, Power, Violence, Domination, Religion, Faith, Atheism, Arendt, Marx, Weber, Shayegan.*

Résumé

Le présent travail interroge l'Iran contemporain à partir des catégories de la pensée ricœurienne, en dialogue avec Arendt, Marx, Weber et Daryush Shayegan. Il propose une lecture de la République islamique comme règne de l'idéologie et éclipse de l'utopie, en éclairant la logique de la violence et les impasses du pouvoir religieux. À travers une approche herméneutique de la sécularisation et l'analyse shayeganienne du « temps de la détresse », il met en évidence les conditions historiques des transformations en cours. Enfin, il souligne le rôle décisif de la responsabilité collective dans la possibilité d'une libération non répétitive du mal.

Mots-clés : *Iran, République islamique, idéologie, utopie, tragique, mal, pouvoir, violence, domination, religion, foi, athéisme, Arendt, Marx, Weber, Shayegan.*

Études Ricœuriennes / Ricœur Studies, Vol 16, No 2 (2025), pp. 57-76

ISSN 2155-1162 (online) DOI 10.5195/errs.2025.722

<http://ricœur.pitt.edu>



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-Noncommercial-No Derivative Works 3.0 United States License.

Pitt

Open
Library
Publishing

This journal is published by [Pitt Open Library Publishing](http://pitt-open-library-publishing.org).

Iran, entre le règne de l'idéologie et l'éclipse de l'utopie

Une lecture critique à partir de Paul Ricœur

Azadeh Thiriez-Arjangi

CRAL-EHESS

Introduction

Henri Corbin commence ainsi *L'homme de lumière dans le Soufisme iranien*¹:

L'orientation est un phénomène primaire de notre présence au monde. Le propre d'une présence humaine est de se spatialiser dans un monde autour d'elle, et ce phénomène implique une certaine relation de l'homme avec le monde – son monde –, cette relation étant déterminée par le mode même de sa présence au monde.

Les quatre points cardinaux – est et ouest, nord et sud – ne sont pas des choses que rencontre cette présence, mais des directions qui en expriment le sens : son acclimatation à son monde, sa familiarité avec lui. Avoir ce sens, c'est être orienté dans le monde.

Ces lignes énoncent d'emblée l'intention théorique qui sous-tend cette réflexion : interroger la situation politique d'un pays du Sud à partir des catégories conceptuelles élaborées par un philosophe du Nord, en l'occurrence celles de Paul Ricœur. Un tel déplacement n'a rien d'évident. Il ne s'agit ni d'un geste de transposition, ni d'un exercice d'application, mais d'un exercice d'interprétation critique où la pensée se mesure à l'écart des mondes qu'elle prétend éclairer. Si l'enjeu premier du texte semble consister à appliquer une pensée à un contexte, la démarche vise aussi à éprouver, à travers cette confrontation, la capacité critique et la plasticité universalisante de la philosophie ricœurienne.

Ce texte est issu d'un cheminement fragmenté, traversé de reprises et d'hésitations ; désormais et ce malgré les bouleversements politiques et sociétaux qu'a connus l'Iran depuis l'assassinat de Mahsa Jina Amini, les horizons de l'avenir y paraissent toujours aussi indéterminés et douteux.

Le présent et le passé portent en eux une préoccupation si dense qu'elle dérobe férocement l'avenir. Nous imaginons toujours un futur frileux, promis à advenir sans nul espoir de résurrection. Quoi de plus brutal que la violence de ce sentiment d'avenir détourné qui étouffe chaque instant de la vie de l'individu ! Ce sentiment, nous l'avons déjà vu se manifester dans d'autres expériences totalitaires, mais chacune demeure irréductiblement singulière et douloureuse. Par exemple, en 1949, après la publication du *1984* de Georges Orwell en Italie, le philosophe italien Benedetto Croce dévoile la grisaille démesurée de ce roman : « la réalisation d'un univers totalitaire signifierait l'extinction de la pensée, donc de la vie humaine telle qu'elle existe sur cette planète depuis le début de l'histoire². » Le totalitarisme ne peut donc qu'être une

¹ Henry Corbin, *L'homme de lumière dans le soufisme iranien* (Saint-Vincent-sur-Jabron : éd. Présence, 1971), 12.

² Enzo Traverso, « VII. L'apogée du débat : la guerre froide, » *Le totalitarisme, le XX^e siècle en débat*, (Paris : Le Seuil, 2001), 431.

chute, « car le genre humain lui-même s'effondrerait sans aucun espoir de résurrection³. » Ces observations rejoignent la définition que Croce donne du fascisme dans son article de 1944 : « *Chi è fascista ?* »

— Gardons l'espoir, malgré tout ! Osons un avenir rayonnant et joyeusement différent ! —

C'est dans cette optique que nous situons un certain échange conceptuel entre les écrits de Ricœur et une perception de l'Iran sous la République islamique. Il s'agit moins de confronter deux mondes étrangers que de tenter une mise en intrigue philosophique, où les expériences du passé, les jours anciens, les mémoires enfouies et les blessures non apaisées continuent de façonner un imaginaire collectif marqué par l'angoisse et le nihilisme. Il s'agit d'un travail mené aux frontières déplacées et brouillées d'une vie digne, d'une vie bonne avec les autres, d'une vie respectueuse de soi et des autres.

La question directrice de ce travail est dès lors la suivante : comment, à partir de la pensée ricœurienne, configurer une réflexion philosophique sur l'Iran contemporain qui reste une scène tragique ou plutôt une succession de tragédies répétitives ?

Tout en assumant quelques raccourcis théoriques, cette lecture refuse d'attribuer une aura de fatalité à la double causalité géopolitique et historique qui traverse l'Iran contemporain. Le dialogue engagé avec Ricœur ouvre, me semble-t-il un mode de déchiffrement à la fois inédit et éclairant de la situation socio-politique et historique de l'Iran d'aujourd'hui. Il constitue un instrument de réflexion précieux pour en commenter la complexité sans en simplifier les tensions. Laissons dès lors les inflexions de la philosophie ricœurienne orienter notre parcours interprétatif selon deux grands axes : le premier portera sur le mal politique et le tragique religieux ; le second s'attachera à examiner la sécularisation, entre Dieu sauveur et l'Histoire.

Mal politique et tragique religieux

La révolution, l'instauration du totalitarisme religieux et son durcissement progressif, la guerre, la criminalisation de la désobéissance religieuse, les exécutions de masse, les sanctions dévastatrices, le refus de la liberté d'expression, etc., font partie de réalités qui peuvent, chacune à leur manière, rejoindre les expériences ayant conduit Paul Ricœur à formuler son *Paradoxe politique* : « Rationalité spécifique, mal spécifique, écrit-il, telle est la double et paradoxale originalité du politique. La tâche de la philosophie politique est d'explicitier cette originalité et d'en élucider le paradoxe ; car le mal politique ne peut pousser que sur la rationalité spécifique du politique⁴. »

Mal politique

La soif de démocratie et les processus avortés de démocratisation en Iran, amorcés il y a plus d'un siècle, témoignent du profond malaise politique de ce pays. Pour en comprendre les raisons, il convient de garder à l'esprit la singularité de sa situation géopolitique, marquée d'un

³ Benedetto Croce, « La Cité du Dieu athée, » 1944, cf. Traverso, Enzo, *Le totalitarisme, le XX^e siècle en débat*, 431.

⁴ Paul Ricœur, *Histoire et vérité*, 261.

côté par l'abondance des ressources en énergies fossiles, et de l'autre par sa proximité régionale avec l'ancienne Union soviétique et avec Israël. À ces facteurs s'ajoute également l'interprétation dogmatique du chiisme⁵ par le clergé, érigée en instrument de légitimation idéologique et de propagande au service du régime.

Le texte « De la philosophie au politique » rédigé par Ricœur en 1987, mérite une attention particulière quant à la compréhension du mal politique en Iran. Il constitue, à bien des égards, un instrument théorique adéquat et offre ainsi un ensemble d'éléments à la fois fondamentaux et nécessaires pour appréhender le mal politique en Iran. Dans ce texte Ricœur insiste sur la rigueur conceptuelle d'Arendt qui différencie précisément pouvoir, force, violence et autorité. Les différentes analogies entre les écrits d'Arendt et l'interprétation ricœurienne de ce texte, qu'on peut appliquer au régime de la République islamique, s'avèrent précieuses. Néanmoins, avant d'esquisser cette comparaison sommaire et, par conséquent, de placer la situation politique iranienne au même niveau que les autres systèmes totalitaires connus et discutés par Arendt et Ricœur, il convient d'exprimer certaines réserves quant à la légitimité même d'une telle assimilation⁶.

L'interrogation axiale de Ricœur sur ce sujet porte sur ce qui, chez Hannah Arendt, fait tenir ensemble la philosophie et la politique. Cette question conduit d'emblée à l'ouvrage d'Hannah Arendt, *Les Origines du totalitarisme* (1951) écrit à la suite des expériences totalitaires du XXe siècle. Ricœur y voit l'explication du totalitarisme dans une sorte d'inexplicable qui est la mise sous tutelle de l'individu par le système totalitaire. Ainsi, le philosophe place cette hypothèse à la limite du pensable. « Un système qui rend les hommes superflus – c'est-à-dire de trop – ne peut reposer que sur un concept entièrement nouveau, sans précédent, du pouvoir⁷. » En rompant avec la quasi-totalité de la tradition de philosophie politique, de Platon à Weber, pour laquelle le rapport politique demeure un rapport entre gouvernants et gouvernés, analysable en termes de commandement, d'obéissance et, en dernière instance, de domination⁸, Arendt élabore, en effet, une conception du pouvoir d'une profonde originalité.

C'est au cœur de cette conception arendtienne du pouvoir que se trouvent les clés de compréhension de l'un des traits caractéristiques de la République islamique, à savoir l'injonction faite à la population de se conformer à la morale islamique. Dans la même ligne d'interprétation, la surveillance constante des comportements individuels vise précisément à produire cet effet de

⁵ Cette interprétation a fait échouer la révolution constitutionnelle iranienne qui s'est produite de 1905 à 1911. Elle fut la première révolution de ce genre dans le Moyen-Orient et elle a eu pour conséquence la constitution du parlement iranien. Il faut aussi noter que cette révolution a eu lieu suite à la fondation de Dar ol-Fonoun en 1851 par l'Amir Kabir. Dar ol-Fonoun qui aujourd'hui pourrait être appelée une école polytechnique fut la première institution de l'enseignement supérieur en Iran.

⁶ Voir Azadeh Thiriez-Arjani, « La république islamique en Iran : les contours d'une idéologie religieuse » dans *Revue des deux cités Société, Droit, Politique et Religion* (Louvain : Presses Universitaires de Louvain, numéro 12, 2023), 271-93 : Cet article étudie entre autres cette comparaison, notamment en ce qui concerne des caractéristiques communes de ces régimes quant à l'usage de la propagande idéologique et de moyens arbitraires et brutaux comme instruments de répression de toute forme d'opposition.

⁷ Paul Ricœur, *Lectures 1*, 16.

⁸ Selon Hanna Arendt « La domination, c'est pour Arendt une interprétation falsifiée et falsifiante du pouvoir, entendu comme pouvoir de l'homme sur l'homme. » Cf. Bernard Quelquejeu, « *La nature du pouvoir selon Hannah Arendt* », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 85/3 (2001), 520.

superfluité. L'individu y est réduit à un simple agent d'obéissance religieuse, évalué et jugé selon sa conformité à la norme islamique. L'accès à l'éducation, à l'emploi et à la reconnaissance sociale se trouve ainsi conditionné par le degré de soumission à ce critère.

En second lieu, Ricœur propose une lecture sur le soupçon de la nostalgie à travers laquelle il oppose le caractère de la pensée nostalgique à celui d'une pensée résistante, au double sens politique et philosophique du terme. Ce point est particulièrement éclairant pour comprendre l'hostilité du régime de la République islamique à l'égard de l'héritage préislamique de l'Iran. Sur un autre plan, la pensée nostalgique des Iraniens vis-à-vis de cet héritage et leur insistance pour le maintenir malgré la répression, relèvent précisément de l'expression de *pensée résistante*. Le soupçon de la nostalgie provient donc du pouvoir dont la survie dépend incontestablement de son succès à annuler l'héritage passé préislamique du pays ; car cette mémoire est jugée incompatible avec l'orientation politique et idéologique imposée par le clergé au pouvoir. Il en résulte deux rapports distincts à la nostalgie : du point de vue du régime, la pensée nostalgique est suspecte parce qu'elle met en péril la légitimité du pouvoir ; du point de vue du peuple, elle devient au contraire une ressource symbolique et affective, un lieu de résistance où se maintient la possibilité d'un autre rapport au passé et, peut-être, d'un autre avenir.

Ricœur s'attarde ensuite sur la distinction fondamentale qu'Arendt établit entre *pouvoir* et *violence*. « La violence, écrit-il, n'est pas un abus de pouvoir et le pouvoir n'est pas fondamentalement, l'usage légitime de la violence⁹. » Le pouvoir ne peut exister que lorsque l'action commune s'inscrit dans un lien institutionnel reconnu et partagé. Le pouvoir pour Arendt est, en effet, la « capacité d'agir de concert » et non pas le pouvoir sur autrui. En prenant en compte cette conception du pouvoir comme capacité d'agir de concert ainsi que l'écart qui sépare le pouvoir-en-commun de la domination, Ricœur en vient à s'accorder avec Arendt pour soutenir que l'autonomie du politique réside dans le fait que le pouvoir, avant d'être un système de domination, se définit d'abord comme possibilité d'une action commune qui implique une mémoire partagée, un projet commun et un vouloir-vivre ensemble. À l'inverse, la violence surgit lorsque les individus se dérobent à ces liens horizontaux de l'agir ensemble.

Le pouvoir procède de l'agir en commun. Or l'action en commun n'existe qu'aussi longtemps que les acteurs l'entretiennent. Le pouvoir existe quand les hommes agissent ensemble ; il s'évanouit dès qu'ils se dispersent. La violence est l'exploitation même de cette faiblesse par un projet instrumental à court terme¹⁰.

La distinction nette et constante entre pouvoir et violence, que Ricœur identifie comme un lieu privilégié de la pensée arendtienne, permet également d'éclairer la réalité profonde du régime iranien. En soulignant le but de cette distinction entre pouvoir et violence chez Arendt, qui est de « séparer les concepts, de batailler contre les confusions tant dans le discours que dans l'action¹¹ », Ricœur nous offre un chemin particulièrement fécond pour déchiffrer la structure politique de la République islamique.

Le Guide suprême non seulement est le commandant en chef, mais il nomme aussi directement le chef du système judiciaire du pays. Le président de la République islamique, le

⁹ Paul Ricœur, *Lectures 1*, 17.

¹⁰ *Ibid.*, 18.

¹¹ *Ibid.*, 20.

président du parlement ainsi que tous les députés et une grande partie des élus doivent être préalablement jugés éligibles selon les critères fixés par le *Conseil des gardiens de la Constitution*, dont les membres sont eux-mêmes désignés par le Guide. Le *Guide suprême* concentre en effet entre ses mains l'ensemble des leviers du pouvoir. Les élections ne sont que des procédures de désignation.

Il en résulte un projet idéologique clos, sans aucune marge de manœuvre. À cela s'ajoute le fait que l'économique et le social ne peuvent point prétendre à une quelconque autonomie face au règne du Guide suprême. La dimension de l'agir en commun y est inexistante, car la seule action jugée légitime émane de la volonté du Guide. La violence d'État, dans ce contexte, ne vient pas simplement accompagner le pouvoir ; elle le remplace, en lui substituant un régime de contrainte où tout agir collectif est confisqué.

Le pouvoir correspond à l'aptitude de l'homme à agir, et à agir de façon concertée. Le pouvoir n'est jamais une propriété individuelle ; il appartient à un groupe et continue à lui appartenir aussi longtemps que ce groupe n'est pas divisé [...]. La violence [...] se distingue [...] par son caractère instrumental. Sous un aspect phénoménologique, elle s'apparente à la puissance, car ses instruments, comme tous les autres outils, sont tous conçus et utilisés en vue de multiplier la puissance naturelle jusqu'à ce qu'au dernier stade de leur développement ils soient à même de la remplacer¹².

Ainsi, la distinction établie par Arendt entre pouvoir et violence, en tant que possibilité toujours ouverte de l'existence humaine, permet de mieux cerner la nature de la situation politique iranienne¹³.

Le concept d'autorité occupe également une place importante dans la réflexion d'Arendt qui le relie étroitement à la notion de pouvoir. L'autorité vient ainsi compléter la paire conceptuelle *pouvoir-violence*. Selon Ricœur elle manifeste l'étonnante vigilance sémantique d'une pensée qui « se donne pour tâche de séparer les concepts, de batailler contre les confusions tant dans le discours que dans l'action ».

Cela commence, écrit-il, au plan de l'anthropologie fondamentale de Condition de l'homme moderne, avec la trilogie tant de fois évoquée ici entre travailler, œuvrer, agir. Cela continue au plan plus précisément politique, avec notre paire conceptuelle pouvoir et violence, à laquelle il faudra ajouter plus loin autorité, pour ne rien dire des concepts de force et de puissance ; la même chasse aux confusions continue avec l'opposition entre régime totalitaire, régime autoritaire et les variétés de régimes dits « démocratiques¹⁴. »

¹² *Ibid.*, 21.

¹³ Selon Ricœur, avec cette distinction, Arendt vise la quasi-totalité de la philosophie politique y compris Max Weber, pour qui le rapport politique se définit comme rapport de domination entre gouvernants et gouvernés, ce qui s'analyse en termes de commandement et d'obéissance. « Le pouvoir chez ces pacifistes penseurs, reste un pouvoir de contraindre, » écrit Ricœur. Quant à la violence, elle est qualifiée par l'adjectif légitime, poursuit-il avant de rappeler la définition de l'État chez Max Weber : « un rapport de domination de l'homme sur l'homme fondé sur le moyen de la violence légitime, c'est-à-dire sur la violence qui est considérée comme légitime » (Paul Ricœur, *Lectures 1*, 22-3).

¹⁴ Paul Ricœur, *Lectures 1. Autour du politique*, 20.

L'autorité introduit ainsi dans le champ de l'action une médiation qui, idéalement pensable comme délégation, s'autonomise en instance d'exercice direct du commandement. L'effondrement de l'autorité constitue le signe le plus manifeste du recours à la violence. Arendt présente l'autorité¹⁵ comme une instance foncièrement ambiguë dans laquelle se cristallise la fragilité du politique. « L'autorité, écrit-elle, ne réussit à médiatiser le pouvoir indivis, par le moyen d'une instance de gouvernement distincte des gouvernés, donc par le moyen d'une instance hiérarchique, que dans la mesure où cette autorité vient d'ailleurs, de plus loin et de plus haut que le pouvoir lui-même¹⁶. » L'autorité dérive ainsi du pouvoir du peuple et s'oppose à l'usage arbitraire de la violence et de la force comme moyen pour gouverner.

Par l'allusion faite au concept de force, Arendt et Ricœur à sa suite, tracent les frontières entre régimes totalitaires et régimes démocratiques, en révélant que le principe de vérité des démocraties réside précisément dans leur refus d'ériger la force et la violence en fondements de l'ordre politique.

Du point de vue iranien, cette question revêt un intérêt particulier, en ce qu'elle met en lumière la manière dont le régime de la République islamique de nature totalitaire adopte parfois une tournure autoritaire¹⁷ – au sens courant du terme, et non dans l'acception arendtienne –. Il faut avouer que sans cette précieuse lecture d'Arendt la vérité sur la nature du régime iranien pourrait s'avérer trompeuse. Rédigé pendant les révoltes étudiantes, l'article d'Arendt « Sur la violence » a pour toile de fond la guerre du Vietnam et la menace imminente d'un conflit nucléaire. Le contexte historique dans lequel Arendt écrit son article en 1970 présente de nombreuses analogies avec l'histoire récente de l'Iran, notamment avec les quatre décennies qui ont suivi la révolution islamique.

Autrement dit, tout ce qui s'est produit depuis la révolution islamique témoigne d'une violence systémique qui oscille entre autoritarisme et totalitarisme. Cette dynamique s'est manifestée dès la guerre Iran-Irak – l'un des conflits les plus meurtriers de la fin du XX^e siècle –, puis dans la succession d'événements dramatiques qui ont profondément marqué la société iranienne : les révoltes populaires et étudiantes, constamment et brutalement réprimées ; les

¹⁵ La notion d'autorité renvoie chez Arendt à deux phénomènes qu'il nous convient de distinguer. D'une part, ses caractéristiques sont largement tirées d'une phénoménologie de cette relation diffuse dans le corps social qui est appelée communément « autorité ». D'autre part, et c'est sur cela qu'insiste Arendt de façon décisive, l'autorité constitue le principe actif de légitimation du gouvernement et, plus généralement, d'une forme politique. En ce sens, la notion est dérivée explicitement de l'autoritas classique. Cf. Sintomer, Yves, « Pouvoir et autorité chez Hannah Arendt », *L'Homme et la société*, n° 113 (1994), 117-131.

¹⁶ Paul Ricœur, *Lectures 1*, 17.

¹⁷ Dans son ouvrage *L'anti-démocratie au XXI^e siècle. Iran, Russie, Turquie*, Hamit Bozarslan propose une analyse particulièrement stimulante de la nature du régime de la République islamique, en la mettant en perspective avec deux autres configurations politiques contemporaines, la Russie et la Turquie. Pour Bozarslan, la nature profonde du régime iranien demeure difficile à cerner, comme ce fut déjà le cas pour les régimes totalitaires de l'entre-deux-guerres. La thèse de Bozarslan consiste à définir la République islamique comme une forme d'« anti-démocratie » au XXI^e siècle, de la même manière que les totalitarismes ont constitué, au XX^e siècle, une alternative radicale à la démocratie. À l'instar des deux autres régimes mentionnés, la République islamique est portée par un certain ethos anti-occidental et par un défi systémique adressé aux démocraties libérales, défi qui n'a cessé de se renforcer au fil des années. Cf. Hamit Bozarslan, *L'anti-démocratie au XXI^e siècle. Iran, Russie, Turquie* (Paris : CNRS Éditions, 2021).

assassinats programmés d'intellectuels et d'écrivains à la fin des années 1990 ; la participation du régime aux guerres en Syrie et au Yémen ; le financement des groupes terroristes comme le Hamas ; la menace d'un affrontement direct avec les États-Unis sous la présidence de Donald Trump, connue pour son imprévisibilité et sa rhétorique provocatrice – même si le ton guerrier s'est atténué depuis le début de son second mandat à la Maison-Blanche ; enfin, la confrontation ouverte avec l'État d'Israël, devenue réalité depuis juin 2025, ainsi que le conflit persistant autour du programme nucléaire iranien depuis le début des années 2000. Cette liste, inévitablement incomplète, pourrait s'allonger encore tant les formes de la violence se sont multipliées au fil du temps.

Après avoir érigé le clergé chiite en une véritable classe sociale, dotée de privilèges et de prérogatives spécifiques, le régime iranien s'est constamment opposé à tout ce qui pouvait menacer le pouvoir du clergé, notamment en manipulant l'opinion publique. L'un des exemples les plus significatifs de cette stratégie réside dans l'intégration au sein du pouvoir de membres du clergé dits *réformateurs*, alors qu'en fait ces derniers acceptaient tout autant de maintenir l'autorité suprême et sa hiérarchie religieuse à l'écart du gouvernement, hors de tout contrôle. Comme écrit Paola Rivetti, « contrairement à l'idée reçue, les gouvernements réformateurs entretenaient une relation conflictuelle avec les mouvements sociaux prodémocratie et la société civile¹⁸. »

Ainsi, quand la contestation envers le Guide suprême fut tellement importante que la manipulation de l'opinion publique semblait difficile, ils – le Guide suprême et son entourage composé des représentants d'un islam pur et dur, ainsi que leurs fidèles alliés parmi ces modérés fallacieux – modifièrent l'instance hiérarchique en se référant principalement à l'Ayatollah Khomeini et aux idéaux de la révolution. Autrement dit, l'oscillation de la dictature iranienne entre un régime totalitaire et un régime autoritaire se trouve dépendante du règne d'une caste et d'une hiérarchie sociales bien définies.

Tragique religieux

Dans le contexte iranien, la réalité du mal n'est pas concevable sans son rapport étroit à la religion. La politique, l'éthique, l'économie ainsi que le juridique, tout s'y trouve défini à travers le prisme religieux. Le mal y est, pour ainsi dire, d'essence religieuse, et demeure en grande partie responsable de l'omniprésence du tragique dans l'histoire contemporaine du pays. L'expérience iranienne contredit ce que nous avons appris auparavant avec Kant au sujet de la religion, que le philosophe allemand conçoit comme ce qui prétend restaurer, chez le sujet moral, la capacité d'agir selon le devoir. Avec un État fondé sur les dogmes d'une religion spécifique, ce qui pose problème n'est aucunement la régénération ou la restauration de la capacité d'action par devoir du sujet moral, mais la violence du devoir, pour mieux dire : l'exigence sans merci du respect scrupuleux des devoirs religieux établis en fonction des réquisits politiques du régime, justifiant ainsi l'usage de la violence pour être accompli. Le *sujet capable et autonome* cède alors la place à un *sujet hétéronome*, aliéné par le devoir devenu instrument de domination.

Le sujet capable, qui avait autrefois agi pour mener une révolution et conquérir une plus grande autonomie, se retrouve désormais pris dans un rapport vertical imposé par la force, un rapport où le transcendant lui dérobe toute son autonomie. L'individu se trouve par conséquent, au cœur d'une situation à la fois incohérente et d'une extrême violence. La religion politique et la

¹⁸ Paola Rivetti, *Political Participation in Iran from Khatami to the Green Movement* (Dublin : Springer Nature Switzerland, 2020), 15.

politique religieuse s'y confondent, accentuant la brutalité de l'État. Le retour aux mœurs d'autrefois efface l'aile rationnelle du paradoxe politique. Finalement de ce paradoxe, il ne subsiste plus que la violence, peu de rationalité et la religion comme outil et justification de cette violence. La religion n'en est pas la cause première, mais elle en devient l'instrument le plus efficace. Elle confère à la violence l'apparence du légitime, du supportable, voire du nécessaire.

Cela nous renvoie aux deux formes de réflexion politique que Ricœur distingue à la suite de son *Paradoxe politique*, l'une mettant en évidence la rationalité politique avec Aristote, Rousseau et Hegel et l'autre insistant au contraire sur la violence et le mensonge du pouvoir, en s'appuyant sur Platon, Machiavel et Marx. Ce dernier rappelle justement que : « l'homme fait la religion, la religion ne fait pas l'homme. » C'est ce que Marx entend dénoncer avec son concept d'idéologie : le renversement de la conscience, lorsque les produits de l'activité humaine deviennent des puissances autonomes qui dominent leurs créateurs. « Quelque chose s'est inversé dans la conscience de l'homme, et il nous faut inverser cette inversion : c'est en cela que réside la démarche critique¹⁹ », écrit Ricœur.

L'analogie avec l'essence idéologique du pouvoir iranien est saisissante. La religion, telle qu'elle est façonnée par certains hommes constitue « la théorie générale du monde. » La solution pour sortir de ce monde se trouve dans la conclusion pratique de *L'Idéologie allemande*, laquelle reçoit par ailleurs un fort accent marxiste, pour Ricœur. La critique de l'idéologie allemande entreprise par Marx en 1845 en collaboration avec Engels, aspirait à réaliser la conversion de l'idéologie hégélienne à la contestation révolutionnaire de l'ordre établi. Par ailleurs, il s'agit d'une première étape qui inscrit l'engagement politique de Marx dans la célèbre devise des *Annales franco-allemandes* de février 1844 : « Réforme de la conscience non par des dogmes, mais par l'analyse de la conscience mystique qui, fût-elle religieuse ou politique, ne se comprend pas elle-même²⁰. » Ce que Marx entend accomplir consiste à dégager un concept scientifique de l'idéologie en abordant le champ de l'économie politique. Il a compris que le mal social moderne s'enracine dans l'Argent et dans l'État, instruments de domination de l'élite possédante²¹. Selon Marx, seule une révolution prolétarienne est à même de mettre fin à ce mal qui ronge la société.

De ce point de vue, sortir d'un tel pouvoir religieux, c'est donc rompre avec une autorité fondée sur la violence symbolique et l'illusion dogmatique. Ricœur voit dans ce renversement de perspective une manifestation exemplaire du pouvoir, formulée en termes kantien, comme « une sorte de continuation ou de développement de la révolution copernicienne » avant de citer Marx : « La religion n'est que le soleil illusoire, qui se meut autour de l'homme tant que celui-ci ne se meut pas autour de lui-même²². » La religion ne demeure, en effet, qu'un des lieux d'aliénation. (On

¹⁹ Paul Ricœur, *Idéologie et utopie*, 43.

²⁰ Karl Marx, « Lettre à Ruge », *Œuvres*, t. II (Paris : Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1968), XLV.

²¹ Marx n'abandonne pas cette thèse et, dans la continuité, il rédige deux autres textes : *Sur la question juive* : Cf. Karl Marx, *Œuvres*, t. III : *Philosophie*, édition établie et annotée par Maximilien Rubel (Paris : Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1982), 347-81 ; et *Introduction à la critique de la philosophie hégélienne du droit*, 382-97.

²² Paul Ricœur, *Idéologie et utopie*, 45.

perçoit ici la convergence entre Marx et Freud²³ concernant les rapports entre Religion et illusion ; redoublée chez Marx par la critique de la fonction dissimulatrice de l'illusion.)

S'il convient d'attribuer un devoir aux hommes dans un tel contexte, il n'est que de s'affranchir de ce soleil illusoire et de poursuivre « l'étape ultime de cette reconquête de l'autonomie et de l'auto-affirmation de la conscience qui est une forme d'athéisme²⁴. » Il s'agit en effet du point de départ pour une action nécessaire en vue de la libération d'un peuple soumis à la domination religieuse. Ce n'est qu'en empruntant le chemin de l'athéisme, entendu non comme négation de toute transcendance mais comme reconquête de la liberté critique, que les Iraniens pourront véritablement reprendre en main leur destin collectif. Quel meilleur antidote au pouvoir de manipulation religieuse que cette forme de lucidité radicale ?

L'athéisme permettra selon Marx la critique vigoureuse de la religion et de ses interactions avec d'autres domaines d'activités qu'on vient de souligner : la politique, l'économique, le juridique et l'éthique. Il convient toutefois de préciser que, si la critique de la religion demeure, pour Marx, le fondement de toute critique, ce fondement n'a pas été édifié par Marx lui-même. Il serait donc plus prudent de se demander si la critique de la religion, produite par d'autres puis réinvestie par Marx, s'inscrirait pleinement dans l'économie de sa pensée, pourtant revendiquée comme matérialiste.

À en croire Marx lu par Ricœur, ce sera désormais la tâche de l'histoire d'élargir la critique de la religion jusqu'au domaine du droit et de la politique. Nous sommes, en effet, au cœur du tournant décisif par lequel Marx s'oriente vers le matérialisme historique (1845-1846), au moment même où il engage une polémique contre les idéologues allemands post-hégéliens. Comme l'écrit Ricœur :

C'est donc la tâche de l'histoire d'établir la vérité de l'ici-bas, après qu'a disparu l'au-delà de la vérité. C'est en premier lieu la tâche de la philosophie, qui est au service de l'histoire, de démasquer l'aliénation à soi dans ses formes non sacrées, une fois démasquée la forme sacrée de l'aliénation humaine. La critique du ciel se transforme ainsi en critique de la terre, la critique de la religion en critique du droit, la critique de la théologie en critique de la politique²⁵.

²³ À ce propos les positions scientistes et antireligieuses de Freud sont notamment à souligner dans *Totem et tabou* ainsi que dans *L'Homme Moïse et le monothéisme*. Freud écrit lui-même qu'après la rédaction de *Totem et tabou* (1912), il n'a pas douté de sa thèse, « à savoir que les phénomènes religieux ne sont accessibles à notre compréhension que d'après le modèle des symptômes névrotiques bien connus de l'individu, en tant que retour de processus importants, depuis longtemps oubliés, ayant eu lieu au cours de l'histoire primitive de la famille humaine, qu'ils doivent leur caractère contraignant à cette origine même et donc qu'ils agissent sur les êtres humains en vertu de leur contenu de vérité historique ». Cf. Freud, Sigmund, *L'Homme Moïse et le monothéisme* (Paris : Gallimard, 1986), 137.

²⁴ Paul Ricœur, *Idéologie et utopie*, 45.

²⁵ *Ibid.*, 46.

La sécularisation : Dieu sauveur et l'Histoire

Idéologie religieuse

Dans un texte de 1976 s'intitulant « L'herméneutique de la sécularisation. Foi, Idéologie, Utopie »²⁶, Ricœur s'interroge sur la possibilité de considérer le problème de la sécularisation comme une question proprement herméneutique.

Afin de répondre à cette question le philosophe lie « le problème de la sécularisation à la sociologie de la connaissance, » entendue ici comme une « sociologie de la culture. » Pour lui Max Weber avait déjà vu que « désenchantement et dédivinisation sont les symptômes d'un processus d'érosion du symbolisme religieux. La sociologie de la connaissance se donne pour tâche de relier l'effacement de la différence entre sacré et profane aux autres processus de rationalisation à l'œuvre dans la société globale. »

Au vu de l'évolution historique du pays, nous sommes d'emblée incités à penser que, sur le long terme, les Iraniens ont modifié leur vision du politique et leurs modes d'action. Dans le même temps, le pouvoir religieux en Iran – que l'on peut qualifier de théocratie fondée sur le dogmatisme, voire sur un fanatisme religieux – fait l'objet d'une contestation profonde et persistante qui ne peut que renforcer la demande d'un pouvoir séculier. Le régime iranien oscillant entre un régime totalitaire et autoritaire, comme nous l'avons précédemment souligné, a indubitablement conduit la société à une forme de désenchantement, voire de *dédivinisation*.

Pour Ricœur, trois conditions doivent être réunies pour que la question de la sécularisation devienne herméneutique : elle doit concerner la communication symbolique publique, elle doit porter sur les cadres de référence englobants de cette communication ; enfin, elle doit nous atteindre dans les termes d'une question existentielle.

Depuis la révolution de 1979, le régime iranien a précisément construit un *système symbolique* en soumettant toute chose à la volonté du *Guide suprême*. Le clergé chiite a d'abord instrumentalisé la foi de la communauté pour préparer le terrain à l'élaboration d'une idéologie d'État centrée sur la figure du Guide. Il a ensuite procédé à l'introduction progressive de ce dernier comme autorité suprême, et à terme, unique du pouvoir, imposant son image comme incontestable. Sauf que ce système symbolique a échoué. Sa mise à nu a scellé, au sein de la population, le désir de sa disparition. Quelques décennies après la révolution islamique, le désir de sécularisation de la société iranienne est au plus fort. Ricœur avait ainsi vu juste : l'inscription intégrale de la foi dans l'alternative de l'idéologie et de l'utopie demeure le véritable critère de la sécularisation, même s'il reconnaissait lui-même la grande difficulté qu'il y a à penser les rapports complexes entre la foi et cette double polarité, idéologique et utopique.

En inscrivant cette réflexion ricœurienne dans une lecture comparative avec la société iranienne, on constate que depuis la révolution de 1979, une série de transformations politico-sociétales se sont succédé. D'abord, il y a la domination de l'idéologie religieuse étatique s'appuyant sur la foi dominante au sein de la société. Ensuite, cette même idéologie contrée par la dimension utopique de l'imagination culturelle et sociale du peuple, se retrouve contrainte de se transformer, de s'assouplir ou de se raidir davantage selon les contextes. Enfin, l'ensemble de ces mutations, à l'intérieur de la dialectique entre idéologie et utopie, a conduit à une demande

²⁶ Toutes les citations de ce chapitre n'ayant pas de notes en bas de page proviennent de ce texte.

croissante de sécularisation au sein de la société iranienne. Une fois clarifiés les contours d'une idéologie adossée à l'islam politique, ainsi que les effets délétères qu'elle a produits et les maux qu'elle a fait subir, la demande de sécularisation gagne en ampleur. Elle s'impose alors, de plus en plus nettement, comme une exigence structurante pour penser, puis dessiner, l'avenir du pays.

Désormais, cette série de transformations au sein de la société iranienne dominée par l'idéologie du régime islamique pourrait être la réponse à la question de la sécularisation, que Ricœur trouvait en 1976 plus complexe qu'une simple question de sociologie de la connaissance, même élargie aux dimensions d'une sociologie de la culture. Aujourd'hui, l'expérience de plus de quatre décennies du règne des clercs et des religieux en Iran, rebat toutes les cartes de la complexité des rapports de la dialectique de l'idéologie et de l'utopie avec la foi.

La foi de la communauté fut le point d'origine à partir duquel s'est édifiée une idéologie fondée sur les lois islamiques. Par la suite, le modelage de la foi par l'idéologie dominante de la classe politique a entraîné des fractures indéniables dans la société iranienne. L'omniprésence de l'idéologie islamique a suscité, en retour, une forme de résistance de plus en plus contestataire envers les lois et les mœurs imposées au nom de cette même idéologie. Autrement dit, le pouvoir politique, en l'occurrence la République islamique, a instrumentalisé et mis en forme la religion officielle, contribuant ainsi à essayer d'anéantir une société attachée à sa civilisation persane et à produire des clivages profonds. Le façonnement de la foi par l'idéologie dominante a, certes, transformé le religieux en instrument rusé de légitimation, mais au prix d'une captation de symboles et de traditions millénaires. Une telle configuration ne pouvait qu'accentuer les fractures au sein de la société iranienne et éradiquer les conditions nécessaires au vivre-ensemble. De cette résistance sont nés des *horizons utopiques*, portés par le refus d'un ordre religieux devenu totalisant. Nous pouvons noter ce constat avec Ricœur qui écrit : « ce que nous devons assumer c'est que le jugement sur une idéologie est toujours le jugement depuis une utopie. C'est ma conviction : le seul moyen de sortir de la circularité dans laquelle les idéologies nous précipitent est d'assumer une utopie, la déclarer et juger une idéologie sur cette base. »²⁷ Ainsi, c'est parce que juger une idéologie se fait toujours depuis une utopie, c'est-à-dire depuis une projection normative qui met en crise l'évidence de l'ordre établi, que les Iraniens ont franchi toutes les limites pour déclarer cet horizon, au-delà de toute rhétorique. Aujourd'hui, il semble qu'ils aient enfin réuni les conditions permettant de sortir de la circularité idéologique et de rouvrir un espace de délibération.

D'où l'intérêt de soumettre l'idéologie islamique à la critique : un tel geste ouvre la voie à une *communication historique* portée par la compréhension des héritages culturels et symboliques. Il devient alors manifeste que la lecture ricœurienne du rapport entre la foi et la tension entre idéologie et utopie permet d'acquérir un savoir objectivant sur la société iranienne et sur ses mécanismes internes, et ce grâce à son herméneutique²⁸.

Pour Ricœur, l'idéologie n'a cessé de demeurer « l'expression déformée et dissimulée d'intérêts ou de conflits cachés²⁹ ». L'utopie est restée quant à elle un fantasme des rêveurs, de ceux qui rêvent d'une société ouverte, libre et libérée du dogme religieux, même si cette rêverie n'était

²⁷ Paul Ricœur, *Idéologie et utopie*, 172.

²⁸ Paul Ricœur, *Du texte à l'action*, 330-1 ; Paul Ricœur, *Idéologie et utopie*, 232-53, Cf. Alain Thomasset, *Paul Ricœur. Une poétique de la morale*, 584.

²⁹ Paul Ricœur, « L'Herméneutique de la sécularisation. Foi, Idéologie, Utopie », *Archivio di Filosofia*, vol. 46, n° 2-3, 1976, 49-68.

point le résultat d'un « idéal romancé ». Le rêveur social comme dit Ricœur, ou le rêveur politico-social – formulation que je préfère dans ce contexte précis – ne tente plus d'échapper à la dure logique de l'action en s'évadant dans l'espace vide du « nulle part ». Car il s'évade dans un espace rempli de sens, un espace qui peut lui offrir la liberté et la dignité humaines. Il devient ce vagabond qui cherche la plus dure logique de l'action, la plus payante, pour que la dignité humaine s'applique à lui. Se faire traiter comme un individu digne de ce nom n'est plus un rêve provenant d'un « idéal romancé », mais c'est un but qui doit être atteint.

Le système politico-religieux en Iran propose, par conséquent, une autre dimension pour le duel de l'idéologie et l'utopie : une dimension productrice. Elle ouvre ainsi la voie pour des situations conflictuelles et nous rappelle la lutte du maître et de l'esclave – même si cette expression me semble malheureuse et que l'expression la lutte du bourreau et de la proie me paraît plus adéquate. Nous sommes dès lors, face à une modification du duel entre l'idéologie et l'utopie, lequel ne s'opère plus à un seul niveau du paraître.

Le fonctionnement du régime politique iranien a également éliminé les ambiguïtés du concept d'idéologie évoqué par Ricœur en 1976. En s'éloignant au fil du temps des classes moyennes et favorisées, l'idéologie de l'État a conservé ce caractère d'appartenance à « la pensée de l'autre. » Mais, elle n'a plus besoin d'être démasquée. Même si l'idéologie essaie de préserver l'identité du régime, puisqu'elle est démasquée, elle ne représente plus une distorsion systématique de la communication. Par conséquent, elle ne serait plus en mesure « de donner un sens global et cohérent à l'action dans ses rapports avec l'histoire dans son ensemble et avec une conception du monde³⁰ ». Dans ce cas précis, ce qui donne du sens à l'histoire, ce qui cherche à rejoindre la conception raisonnable du monde, c'est l'utopie à la fois rêveuse et réaliste des Iraniens. Ce qui apporte le sens à l'histoire contemporaine iranienne, c'est cette utopie désirée et recherchée. Nous devons donc trouver toutes les ambiguïtés du possible du côté de l'utopie. L'idéologie dominante du régime iranien laisse à l'utopie et aux actions utopistes la possibilité de donner son sens à l'histoire. Toute ambiguïté est désormais du côté de l'utopie. Il faut interpréter l'utopie.

Si les méthodes appliquées par le régime islamique déplacent les ambiguïtés de l'idéologie vers l'utopie, elles ne permettent pas, néanmoins, d'en dégager les mêmes conséquences quant au caractère inintelligible de l'idéologie qui repose sur la métaphore marxiste de l'image inversée. Or, cette métaphore reste opaque. Ricœur cite Marx quand il écrit dans *L'idéologie allemande* : « Si dans toute l'idéologie, les hommes et leurs rapports nous apparaissent placés la tête en bas, comme dans une *camera obscura*, ce phénomène découle de leur processus de vie historique, absolument comme le renversement des objets sur la rétine découle de son processus de vie directement physique. »³¹

Pour Ricœur, une première difficulté provoque l'opacité de cette métaphore marxiste. Cela tient au fait d'expliquer ce renversement en termes de *domination* comme Marx le suggère ici : « Les pensées de la classe dominante sont aussi, à toutes les époques les pensées dominantes, autrement dit la classe qui est la puissance *matérielle* dominante de la société est aussi la puissance dominante *spirituelle*³². » À propos de cette pensée dominante Marx continue à préciser : « Les pensées

³⁰ *Ibid.*

³¹ Cf. Marx et Engels, *L'Idéologie allemande*, trad. Auger, H., Badia, G., Baudrillard, J., Cartelle, R. (Paris : Éditions Sociales, 1968), 50-1. Cité par Paul Ricœur : « L'herméneutique de la sécularisation. Foi, Idéologie, Utopie », *Archivio di Filosofia*, n°2 (1976), 49-68.

³² Marx et Engels, *L'Idéologie allemande*, 75.

dominantes ne sont pas autre chose que l'expression idéale des rapports matériels dominants, elles sont ces rapports matériels dominants saisis sous forme d'idées, donc l'expression des rapports qui font d'une classe la classe dominante ; autrement dit, ce sont les idées de sa domination. »

La seconde difficulté chez Marx repose sur la compréhension des idées exprimées par une classe sociale. Ricœur cite à ce propos Marx quand il écrit :

Les individus qui constituent la classe dominante possèdent, entre autres choses, également une conscience, et en conséquence ils pensent ; pour autant qu'ils dominent en tant que classe et déterminent une époque historique dans toute son ampleur, il va de soi que ces individus dominent dans tous les sens et qu'ils ont une position dominante, entre autres, comme êtres pensants aussi, comme producteurs d'idées, qu'ils règlent la production et la distribution des pensées de leur époque.

Ricœur réfléchit sur la possibilité de dégager les conditions de signification des propos de Marx dans lesquels il trouve une force polémique importante. Le problème majeur pour Ricœur reste le manque de réflexion suffisante sur « l'idée de la pensée *dominante*, c'est-à-dire d'incorporer à la sociologie de l'autorité, de la domination, la dimension symbolique³³. »

La figure de l'ayatollah Khomeiny, avant comme peu après la révolution islamique, correspond précisément à cette dimension symbolique mise en lumière par la sociologie de l'autorité et de la domination. Cependant, cette dimension symbolique incarne-t-elle pour autant l'idée d'une pensée dominante au sens où l'entend Ricœur ?

En tout état de cause, en ce qui concerne la révolution islamique, il s'agissait bien de la présence d'une figure, en l'occurrence celle de Khomeiny, dotée d'une dimension symbolique inouïe, révélatrice des principes mêmes de la sociologie de l'autorité et de la domination, sans pour autant constituer l'expression de la pensée dominante que la révolution prétendait renverser. Nous touchons ici à un paradoxe majeur, que l'on peut reconnaître aussi bien chez Marx que chez Ricœur.

Expérience de l'idéologie et horizon de la libération

L'idéologie islamique justifie une rupture des contacts entre la population et le régime, en privant les individus de toute capacité d'agir sur le plan politique. Elle a institué une forme de clôture symbolique du monde commun. Toutefois, cette rupture a permis l'émergence de nouveaux horizons pour des utopies qui se veulent libératrices. L'espoir d'un jour nouveau contribue à préserver les contacts au sein de la population. La riche histoire du pays a semblé être dès le départ un cadre protecteur faisant sortir les individus de la désolation³⁴ et la solitude imposée

³³ Paul Ricœur, « L'herméneutique de la sécularisation. Foi, Idéologie, Utopie, » *Archivio di Filosofia*, n°2 (1976), 49-68.

³⁴ « Ce que nous appelons isolement dans la sphère politique se nomme désolation dans la sphère des relations humaines. Isolement et désolation font deux. Je peux être isolée – c'est-à-dire dans une situation où je ne peux agir parce qu'il n'est personne pour agir avec moi – sans être désolée : et je

par le totalitarisme islamique. Plus l'idéologie islamique a été contestée plus l'histoire du passé iranien est entrée dans les utopies rêvées et désirées.

Pourtant, malgré la dépendance des Iraniens à leur histoire passée, ils rencontrent un problème aux multiples faces devant l'Histoire. En élargissant les horizons utopiques, les individus font le choix d'adhérer à une autre histoire capable d'effectuer les transformations nécessaires à l'intérieur de leur société. L'interrogation qui s'impose est la suivante : comment l'histoire parvient-elle à effectuer tant de transformations ? Quel rôle l'individu peut-il y jouer ? Son rôle serait-il limité à raconter l'histoire d'une vie vécue ?

Le désir de changement dans le cas iranien procède d'un désastre collectif engendré par une idéologie religieuse totalitaire, construite sur une obsession malade de l'occidentalisation, érigée en fondement de la République islamique. Toutefois, avant de poursuivre notre argumentation dans les pas des catégories de la philosophie ricœurienne, et afin de mieux cerner les transformations internes à la société iranienne, j'aimerais faire appel à la philosophie de Daryush Shayegan pour mieux situer les racines profondes de ce désastre collectif. Or l'analyse approfondie que Daryush Shayegan propose de ce désastre dans *Qu'est-ce qu'une révolution religieuse ?* offre non seulement d'autres réponses à ces interrogations mentionnées plus haut, mais décrit aussi, pour une large part, le cheminement historique qui rend possibles les transformations multiples qui suivent la révolution religieuse de 1979. Shayegan soutient que les grandes civilisations traditionnelles, telle la civilisation iranienne (perse), qui en vertu de leur destinée historique, se sont maintenues à l'écart des fondements occidentaux, gravitent toutes autour d'un centre invisible, c'est-à-dire autour du foyer fondateur de l'homme spirituel, et ce malgré leurs différences. Selon lui, ces civilisations sont entrées dans un certain « temps de la détresse », celui d'un entre-deux : un *ne plus* des dieux enfuis et un *pas encore* de la divinité qui tarde à venir. Le philosophe se demande à juste titre : « En sont-elles au stade du nihilisme actif, qui sous sa forme violente et destructrice préparera un jour la transvaluation de toutes les valeurs ? » Il répond lui-même plus loin, en évoquant particulièrement le cas iranien. Shayegan écrit :

Le monde où elles [les civilisations traditionnelles] vivent aujourd'hui, même quand il est censé reproduire, re-projeter l'ancien ordre des choses comme dans la revendication iranienne d'un monde islamique ressuscité est, quoi qu'on dise, un monde aux miroirs brisés qui déforment d'office, et antérieurement à toute prise de conscience, les lumières qui se réfléchissent sur eux³⁵.

Ce que décrit Shayegan ici n'est, sans aucun doute, rien d'autre que l'une des principales raisons de l'avènement de la République islamique en Iran, au cœur d'une civilisation persane pourtant millénaire. Il continue ainsi :

Elles sont entre le pas encore et le plus jamais, c'est-à-dire entre un événement qui se prépare mais n'est pas ouvertement déclaré et un ordre qui s'effrite, n'étant pas encore tout à fait effondré, et qui surtout ne se renouvellera plus jamais sous sa forme originelle ; entre un

peux être désolée, c'est-à-dire dans une situation où en tant que personne je me sens à l'écart de toute société humaine sans être isolée. Cf. page 225, dans « chapitre IV- idéologie et terreur : un nouveau type de régime, » Hannah Arendt, *Le système totalitaire, Les origines du totalitarisme* vol. 3, trad. Bourget, J.-L., Davreu, R., Lévy, P. (Paris : Le Seuil, 1972), 203-32.

³⁵ Daryush Shayegan, *Qu'est-ce qu'une révolution religieuse ?* (Paris : Albin Michel, 1991), 130-1.

nihilisme corrosif dont l'avènement reste voilé et une religion dépérissante dont la faillite imminente et le non-renouvellement ultérieur restent tout autant voilés. Elles sont donc entre l'agonie des dieux et leur mort imminente³⁶.

Cet égarement, si admirablement décrit par Shayegan, est la violence même qui infléchit et change le cours de l'histoire et nourrit précisément ce désir profond de transformation. Il faut donc, à tout prix, y mettre fin, malgré une répression étatique féroce. Nous retournons à Ricœur pour examiner à nouveau la situation politique iranienne sous la République islamique.

Le sujet agissant incapable de se sentir responsable de sa situation, du moment que celle-ci est marquée par la volonté de changement, fait ainsi preuve de bonne volonté, même si l'histoire a prouvé que « la bonne volonté est capable du pire ». Son action vise à infléchir le cours de l'Histoire, et cela malgré la violence à laquelle il s'expose inévitablement.

Mais refusant de prendre part à la violence, l'individu opte pour la non-violence, considérant que cette voie est la seule susceptible d'épargner le plus grand nombre de vies. Le refus de se soumettre aux manifestations ostentatoires imposées par l'idéologie islamique s'inscrit pleinement dans cette forme d'action. Contrairement aux révoltes de rue, souvent épisodiques, la désobéissance aux règles strictes édictées par le régime constitue un mode de protestation continu, qui exprime la persistance d'une volonté d'agir et de transformer la réalité politique et sociale. Le refus du port du voile par les Iraniennes en constitue l'exemple le plus significatif. Alors que les idéologues et propagandistes du régime affirmaient qu'un retour en arrière sur cette obligation était impensable, les Iraniens sont parvenus à ébranler ce pilier idéologique central du système. Ce qui a révélé la fragilité interne d'une domination idéologique présentée portant comme inébranlable.

Il demeure toutefois un point problématique à savoir que les sujets aspirent à agir tout en refusant d'assumer leur part de responsabilité dans le mal. C'est là que se noue, en profondeur, le cœur du problème iranien.

Dans une approche analogue Ricœur décrit le sujet comme étant à la fois capable d'agir et, en même temps, responsable. Les Iraniens, dans leur malheur, suivent le cours de leur histoire. Ils désirent que le temps s'écoule sans toutefois parvenir à en saisir ni le sens, ni le mouvement. Toute forme d'attente quant à la suite de l'histoire se trouve dès lors suspendue, voire annulée. La conclusion demeure inatteignable en l'absence d'attente, d'où la complexité de suivre une histoire constamment orientée par des attentes qu'ils rectifient au fur et à mesure de leur avancée dans l'histoire ; et ce jusqu'à l'horizon de ce qu'ils conçoivent comme leur fin ultime.

L'articulation que Ricœur établit, dans la trilogie du *Temps et récit*, entre « espace d'expérience » et « horizon d'attente » se révèle, de ce point de vue, particulièrement féconde.

Ricœur montre que l'espace d'expérience en tant que « souvenir rassemblé des événements, des actions et des circonstances du passé, nous rappelle que nous sommes autant des patients de l'histoire que ses agents³⁷. » Le passé, tout à la fois, nous affecte et nous rend responsables de l'ensemble de ce dont nous avons hérité. Enfermés dans le déni de toute responsabilité, les Iraniens tendent à rejeter leur héritage, en particulier la part issue de la

³⁶ *Ibid.*, 132.

³⁷ Alain Thomasset, *Paul Ricœur. Une poétique de la morale*, 223.

révolution islamique de 1979. Dans le meilleur des cas, ils se contentent d'accuser la génération qui a porté cette révolution ; mais l'idée de nation³⁸ relève d'une continuité historique qui transcende les ruptures générationnelles.

Ainsi, en se considérant comme non responsable de la situation qu'il subit, le sujet ne s'interroge plus sur la présence du mal, car celle-ci ne lui apparaît que comme l'œuvre de l'autre, déjà coupable de l'avoir commis.

L'idée de mal commis revient à dire que « ce n'est pas soi-même qu'on a blessé en premier mais toujours un autre ». Le mal procède de et excède en même temps sa volonté et sa capacité d'agir, inévitablement. En réfutant leur rôle dans le mal, les Iraniens prennent le chemin de l'oubli de leurs responsabilités et rendent impossible la guérison du sentiment pathologique de culpabilité. Être enfermé dans une solitude difficile à porter – telle que celle éprouvée dès les premières années de l'avènement de la République islamique, notamment lors de la prise d'otages à l'ambassade américaine – constitue le prix amer et coûteux du déni de responsabilité. En effet, tant que demeure le refus d'assumer une responsabilité collective, une solitude commune et partagée ne cesse de persister.

Envisagée sous cet angle, la question iranienne semble procéder d'une incapacité – ou d'un refus – à entreprendre une véritable archéologie de sa propre condition historique. Autrement dit, le problème iranien réside peut-être dans la difficulté qu'éprouvent les Iraniens à reconnaître la nécessité d'un travail généalogique approfondi sur les fondements mêmes de leur propre situation historique.

Ils subissent le mal, en font l'expérience, et en demeurent dans le déni du mal qu'ils ont pu commettre. Aussi paradoxal que cela puisse paraître, ils cherchent à déplacer leur expérience commune du mal. Les individus du temps présent conçoivent leur situation tragique comme la conséquence ou la punition d'une faute originelle, conférant ainsi une portée métaphysique à leur épreuve. Mais il convient de lire Ricœur avec une attention extrême, lorsqu'il invite à : « ne pas considérer la culpabilité seul, mais toujours dans le couplage culpabilité-responsabilité. Le côté subjectif de la culpabilité est le côté d'altérité de la responsabilité. L'un corrige l'autre dans ses excès et dans ses défauts³⁹. »

Se considérant comme les victimes d'une faute antérieure, les générations qui se sont succédées depuis l'avènement de la République islamique oublient que leur situation actuelle dans le monde, aussi injuste soit-elle à l'égard de tout individu pris isolément, n'est, pour reprendre les termes de Ricœur, rien d'autre que l'expression d'une culpabilité d'appartenance.

³⁸ L'usage du mot *nation* ne s'inscrit ici que dans la perspective de la conception politique propre au peuple iranien. Or, la République islamique, fondée par l'ayatollah Khomeiny, repose sur l'idée d'une *Oumma* islamique et rejette, de ce fait, le principe même de l'État-nation. Voir : Azadeh Thiriez-Arjangi, « La république islamique en Iran : les contours d'une idéologie religieuse » dans *Revue des deux cités. Société, Droit, Politique et Religion* (Louvain : Presses Universitaires de Louvain, n°12, 2023), 271-93.

³⁹ Paul Ricœur, « *Le sentiment de culpabilité : sagesse ou névrose* (Dialogue avec Marie de Solemne) », dans Marie de Solemne (dir.), *Innocente culpabilité : entretiens avec Paul Ricœur, Stan Rougier, Jean-Yves Leloup, Philippe Naquet* (Paris : Dervy, 1998). Le dialogue avec Ricœur occupe les pages 9-29 et la formule est donnée en fin de dialogue, p. 29.

Certes, ils s'inscrivent, malgré eux, dans une histoire du mal, au sens où Ricœur en saisit la portée symbolique, à savoir comme héritage collectif et structure de signification. Cependant, ils demeurent en deçà de cette épreuve de la responsabilité, seule à même de rendre possible la libération de la répétition du mal, en dépit des révoltes populaires qui traversent la société iranienne. Assumer une telle responsabilité impliquerait de dépasser la logique de la résurrection pour s'ouvrir à une éthique du recommencement, là où le sujet collectif, reconnaissant sa propre part de faute, pourrait à nouveau devenir capable d'agir et de promettre.

Toutefois, dans un pays où le régime politique et la société civile évoluent en sens inverse, où le pouvoir se crispe et se présente comme un tout monolithique, les citoyens, eux, se diversifient, s'ouvrent et deviennent hétéroclites, pour reprendre les termes de Daryush Shayegan⁴⁰ ; la société civile sait que rien de tout cela ne serait possible sans braver une répression sanglante.

Conclusion

La lecture de Ricœur nous a permis de cerner, de mettre en lumière et de comprendre un grand nombre de problèmes inhérents au régime religieux issu de la révolution islamique.

Toutefois, une interrogation fondamentale subsiste : par quels moyens se pourrait-il que l'on s'extraie d'une telle configuration historique ? Et comment concevoir la possibilité même d'une cessation de cette violence incommensurable ?

Au moment du soulèvement *Femme, Vie, Liberté*, lorsque les Iraniens affirmaient être désormais engagés sur la voie juste de l'Histoire pour libérer leur pays, je me souviens d'avoir écrit : « Désormais, l'espérance a pris le dessus sur la détresse ; elle a ouvert un chemin, qui permet de se réconcilier avec le progrès de la liberté dans l'histoire⁴¹. »

Trois ans plus tard, alors que le temps ouvert par ce « désormais » me paraît s'étirer indéfiniment, je reviens à ces lignes écrites par Daryush Shayegan : « Nous sommes arrivés à un point où, si retour il y a, il ne peut revenir que du lieu de la chute ? C'est la formule du *Parsifal* de Wagner qui m'a toujours fasciné : "Seule guérit la blessure l'arme qui la fit"⁴². » Le lieu de la chute ne fut nul autre que l'avènement de la République islamique.

Les événements en cours en Iran, au moment même où cet article s'appête à être publié, le courage héroïque des Iraniens malgré la répression, leur volonté indéniable d'en finir avec l'obscurantisme, ainsi que la violence inqualifiable de la République islamique, nous indiquent que ces analyses pourront être lues comme le reflet d'un temps tragique (espérons bientôt révolu !), qui cède la place à des jours meilleurs pour le peuple iranien.

⁴⁰ Daryush Shayegan, *La conscience métisse* (Paris : Alban Michel, 2012), 7.

⁴¹ Azadeh Thiriez-Arjangi, « Introduction » dans « Femme, vie, Liberté. Un mouvement révolutionnaire en Iran », *Revue Esprit*, n° 496 (2023), 35-77.

⁴² Daryush Shayegan, « Je veux penser le polythéisme à venir », entretien avec Legros, Martin, *Philosophie Magazine*, n°25 (décembre 2008), 20-22.

Bibliographie

- Bozarslan, Hamit, *L'anti-démocratie au XXI^e siècle. Iran, Russie, Turquie* (Paris : CNRS Éditions, 2021).
- Corbin, Henry, *L'homme de lumière dans le soufisme iranien* (Saint-Vincent-sur-Jabron : éd. Présence, 1971).
- De Solemne, Marie (dir.), *Innocente culpabilité : entretiens avec Paul Ricœur, Stan Rougier, Jean-Yves Leloup, Philippe Naquet* (Paris : Dervy, 1998).
- Freud, Sigmund, *L'Homme Moïse et la religion monothéiste : trois essais* (Paris : Gallimard, coll. « Connaissance de l'inconscient », 1986).
- Marx, Karl, *Œuvres*, t. III : Philosophie, édition établie et annotée par Maximilien Rubel (Paris : Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1982).
- Quelquejeu, Bernard, « La nature du pouvoir selon Hannah Arendt : du "pouvoir-sur" au "pouvoir-en-commun" », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, t.85, n°3 (2001), 511-27.
- Ricœur, Paul, « L'herméneutique de la sécularisation. Foi, Idéologie, Utopie », *Archivio di Filosofia*, vol. 46, n°2-3 (1976), 49-68.
- Ricœur, Paul, *Philosophie de la volonté 2, Finitude et culpabilité*, Paris, Aubier (1960, 1988), Le Seuil, Points Essais, 2009.
- Ricœur, Paul, *Histoire et vérité* (Paris : Esprit [1955, 1964, 1990], Le Seuil, Points Essais, n°468, 2001).
- Ricœur, Paul, *Temps et Récit I, L'intrigue et le récit historique* (Paris : Le Seuil, L'ordre philosophique [1983], Points Essais, n°228, 1991).
- Ricœur, Paul, *Temps et Récit II, La configuration du temps dans le récit de fiction* (Paris : Le Seuil, L'ordre philosophique [1985], Points Essais, n° 229, 1991).
- Ricœur, Paul, *Temps et Récit III, Le temps raconté* (Paris : Le Seuil, L'ordre philosophique [1985], Points Essais, n°230, 1991).
- Ricœur, Paul, *Du texte à l'action, Essai d'herméneutique II* (Paris : Esprit [1986], Le Seuil, Points Essais, n°377, 1998).
- Ricœur, Paul, *Lecture 1, autour du politique* (Paris : Le Seuil [1991], Points Essais, n°382, 1999).
- Ricœur, Paul, *L'idéologie et l'utopie* (Paris : Le Seuil [1997], Points Essais, n°538, 2005).
- Rivetti, Paola, *Political Participation in Iran from Khatami to the Green Movement* (Dublin : Springer Nature Switzerland, 2020).
- Shayegan, Daryush, *Qu'est-ce qu'une révolution religieuse ?* (Paris : Albin Michel, 1991).
- Shayegan, Daryush, *La Conscience métisse* (Paris : Albin Michel, 2012).
- Thiriez-Arjangi, Azadeh, « La République islamique en Iran : les contours d'une idéologie religieuse », *Revue des deux cités. Société, Droit, Politique et Religion* (Louvain : Presses universitaires de Louvain, n° 12, 2023) pp. 271-293.
- Thiriez-Arjangi, Azadeh (dir.), « Femme, Vie, Liberté. Un mouvement révolutionnaire en Iran », *Esprit*, n° 496 (avril 2023), 35-77.

Thomasset, Alain, *Paul Ricœur : une poétique de la morale. Aux fondements d'une éthique herméneutique et narrative dans une perspective chrétienne* (Leuven : Peeters / Leuven University Press, coll. « Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium » (BETL), vol. 124, 1996).

Traverso, Enzo (textes choisis et présentés par), *Le Totalitarisme. Le XX^e siècle en débat* (Paris : Seuil, coll. « Points Essais », 2001).