

Le nouvel individu en Iran

Farhad KHOSROKHAVAR



Édition électronique

URL : <http://cemoti.revues.org/130>
ISSN : 1777-5396

Éditeur

AFEMOTI

Édition imprimée

Date de publication : 1 juin 1998
ISSN : 0764-9878

Référence électronique

Farhad KHOSROKHAVAR, « Le nouvel individu en Iran », *Cahiers d'études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien* [En ligne], 26 | 1998, mis en ligne le 16 mai 2005, consulté le 04 novembre 2016.
URL : <http://cemoti.revues.org/130>

Ce document a été généré automatiquement le 4 novembre 2016.

Tous droits réservés

Le nouvel individu en Iran

Farhad KHOSROKHAVAR

L'avènement de l'individu en Iran sera analysé en relation avec l'histoire du pays au vingtième siècle et notamment la Révolution constitutionnaliste (1906-1911), le mouvement nationaliste sous l'égide de Mossadegh (1950-53), les profondes transformations du pays sous le chah (1953-78), la Révolution islamique (1979) et la période postislamiste (à partir de la seconde moitié des années 90). On verra comment, à côté des formes répertoriées où l'on peut distinguer entre individualisme méthodologique et sociologique¹, individualisme et holisme, individualisme et communautarisme, enfin, "individu dans le monde" et "individu hors du monde"², émergent, dans l'Iran du vingtième siècle, des configurations originales dans les processus d'individuation, certains rejoignant celles de l'histoire occidentale, d'autres s'en écartant et posant des problèmes d'interprétation aux sciences sociales.

L'émergence de l'individu en tant qu'intellectuel

Le premier mouvement organisé exigeant une réforme de la justice et, plus généralement, du système politique en vue de la reconnaissance juridique et politique de l'individu date de la Révolution constitutionnelle (1906-1911). La revendication d'un système politique où le vote populaire désignerait les détenteurs du pouvoir et où le chah ne serait que le représentant de la légitimité populaire ne put réussir et c'est avec le coup d'Etat de Mohammad Ali chah et l'aide directe des Russes que le mouvement constitutionnaliste prit fin. Celui-ci était, au mieux, minoritaire dans la société iranienne où l'immense majorité de la population vivait dans les zones rurales et était dominée par de grands propriétaires fonciers ou, dans de nombreuses zones, par des chefs de tribus. Ce mouvement a été aussi le premier où des "intellectuels" prirent la parole et se firent reconnaître pour tels (on les appelait des monavvar ol fekr, ou encore, rowchanfekr, celui qui a la pensée claire, "éclairée"). Ceux-ci, à côté d'un groupe de clercs à la tête desquels Behbahâni et Tabâtabâi, poussèrent leurs adeptes à la remise en cause du pouvoir despotique des Qajars qui devenait, de plus en plus, celui des "rois fainéants", c'est-à-dire un pouvoir en principe sans limites, mais en réalité peu respecté et constamment remis en cause par les potentats locaux et par les puissances semi-coloniales de l'époque (les Russes et les Anglais), son arbitraire devenant d'autant plus insupportable qu'il ne

garantissait même pas la sécurité et l'indépendance de la société vis-à-vis des uns et des autres. Ces intellectuels qui s'étaient formés dans la première moitié du dix-neuvième siècle soit par le contact direct avec l'Europe soit, pour une minorité, par des études à l'étranger, formaient une nouvelle "espèce" de penseurs. Ils étaient souvent, dans leur maturité, de la génération précédant la Révolution constitutionnelle, comme Mirza Malkom Khan, Abdol-Rahman Tâlebof ou Mirza Fath-Ali Akhoundzâdéh. Des jeunes comme Seyed Hasan Taqizâdéh, fils de clerc, laïc et moderniste, ou des activistes comme Heydar Khan, issus de l'influence occidentale sur la société iranienne constituaient le modèle de l'intellectuel laïque³. Avant l'avènement de ce nouveau type de penseur, la société iranienne reconnaissait le hakim (sage et savant, celui qui maîtrise le hekmat, c'est-à-dire les principes de la philosophie portant sur les diverses branches du savoir traditionnel, la logique, la physique, la théologie et la philosophie), le filsouf (philosophe, souvent au sens néo-platonicien du terme), le âréf (gnostique, mystique, celui qui se reconnaît dans le erfân, la pensée mystique islamique, le tassavof), le soufi (le mystique islamique stricto sensu), le faghih (celui qui maîtrise le fegh, le droit canon islamique) et, de manière générale, le allâméh, le "savant" en matière de la science traditionnelle, léguée par les Grecs et réinterprétée par les penseurs islamiques tout au long de l'histoire de l'islam. Le rowchanfekr, l'"intellectuel", était un phénomène nouveau. Il était caractérisé par une certaine forme de laïcité qu'il faisait sienne à partir des acquis des Lumières (d'où, en partie, la signification du mot rowchanfekr, "celui qui a la pensée éclairée"). Il était convaincu que le progrès des sociétés occidentales et la stagnation, voire le déclin des sociétés musulmanes était dû à l'absence d'un système politique garantissant la liberté et cautionnant la "justice" (d'où la revendication, au début du mouvement constitutionnaliste, d'une "maison de justice", édâlat-khâné). Il incarnait l'individu en gestation en ce sens qu'il prônait un statut où on lui reconnaîtrait son existence légale rien qu'en fonction de son mode de pensée et de son intelligence, indépendamment de son insertion communautaire dans l'espace religieux. Certains de ces intellectuels embrassaient la pensée maçonnique, surtout dans sa version anglaise, d'autres tentaient de concilier la religion avec la modernité via la séparation des pouvoirs, acceptant toutefois que des ulémas puissent vérifier la conformité à l'islam des lois votées au parlement. D'autres encore avaient des vues laïques mais tentaient de donner une légitimité islamique au régime démocratique. Une partie de ces intellectuels pensait qu'il fallait rompre radicalement avec le passé islamique et s'identifier à l'Occident pour rattraper le retard qui existait entre les deux mondes. Un autre courant pensait que l'on ne pouvait sauver l'islam qu'en remettant en cause l'hégémonie du pouvoir monarchique, sous la domination anglo-russe, qui mettait de plus en plus les musulmans sous le joug de l'étranger non musulman.

Malgré l'échec du mouvement constitutionnaliste, ces courants d'intellectuels de divers bords dont le trait d'union était le rejet du pouvoir despotique des Qajars et la suspicion vis-à-vis de la religion avait jeté les bases d'une reconnaissance de l'homme en tant qu'être individué, doté d'autonomie sociale et politique. Les intellectuels, nouveaux venus dans le champ culturel de l'Iran, tentaient, pour la première fois, de se constituer en citoyens politiques. Certes, les tenants de cette vision "intellectuelle" de la société étaient une minorité, mais celle-ci exerçait une influence incomparablement plus grande sur les esprits que ne l'eût voulu son simple poids numérique.

L'individu en tant qu'homo politicus

La proximité de Bakou où s'était constituée une classe ouvrière liée à l'exploitation des gisements du pétrole, la Révolution russe de 1917 et les événements liés à la Première

Guerre mondiale contribuèrent à façonner le paysage mental de cette nouvelle catégorie sociale, l'intelligentsia iranienne où le processus d'individuation se constituait en relation au politique, dans une perspective où la littérature et les nouvelles sciences humaines, notamment l'économie, jouaient un grand rôle. Les groupes d'intellectuels d'obédience marxiste se formèrent assez rapidement, donnant lieu à des cercles où la pensée en termes de luttes des classes se développa avec précocité, dans une société encore liée à des formes de production non modernes ("précapitalistes"). La forme la plus importante d'individuation, dans cette période charnière entre la fin du 19^e siècle et l'avènement de la dynastie Pahlavi en 1925, fut de nature intellectuelle et politique. L'individu en gestation se définissait par son adhésion à une conception du politique qui tranchait avec le système traditionnel; par sa volonté de combiner le social (une société imaginée sur le modèle occidental), le culturel (une culture tendant à promouvoir des modes de séparation du social et du religieux) et le modèle théorique du marxisme où la prétention à la science, au progrès et à l'égalitarisme se conjuguèrent au sein d'une théorie totalisante. Il se détachait ainsi du reste de la société, se marginalisait à mesure que sa pensée se radicalisait.

Réza chah donna satisfaction à un certain nombre de revendications provenant des intellectuels tout en réprimant celles qui avaient trait à l'autonomie de la société. Il promut, dans une lutte acharnée contre les chefs de tribus, les potentats locaux et l'ancienne aristocratie, un Etat central moderne, un appareil d'Etat calqué sur le modèle bureaucratique des sociétés occidentales et, en concordance avec le modèle d'Atatürk, il créa un pouvoir laïque, séparé des religieux. Le système juridique et éducatif fut pris en charge par l'Etat et le clergé, qui en était jadis le détenteur, perdit son contrôle là-dessus. L'armée centrale constituée sur le modèle occidental mit fin aux pouvoirs locaux et par la conscription, servit d'agent de socialisation à la société entière. Le nouveau régime fut aussi à l'origine de la création d'une nouvelle classe moyenne, éduquée, élisant domicile dans les grandes villes, poursuivant sa quête d'ascension sociale non pas en termes d'allégeances tribales ou ethnico-religieuses, mais en relation avec ses compétences et son insertion dans un système bureaucratique. Si une partie des revendications du nouvel individu en gestation étaient satisfaites par Réza chah, il n'en demeura pas moins qu'il réprima l'une de ses aspirations les plus importantes, à savoir la participation au pouvoir politique. Le nouveau régime était despotique et modernisateur, ses projets économiques se fondant bien plus sur l'Etat que sur une éthique d'entrepreneur libre et inventif. La passion du politique du nouvel individu se manifesta alors sous forme de constitution de groupes marxistes: les "53 personnes" (pandjâho sé nafar), écrivains, poètes, philosophes, économistes, scientifiques etc. dont une bonne partie fut mise en prison par le régime de Réza chah du fait de leur idéologie de gauche communiste, en sont l'exemple le plus patent.

La Seconde Guerre mondiale sonna le glas du règne de Réza chah, qui fut obligé d'abdiquer en raison de ses sympathies pour le régime nazi et de son attitude de défi vis-à-vis des Alliés. Pendant l'occupation de l'Iran par ces derniers, le système politique se démocratisa sans que cela puisse s'enraciner dans le système social, encore déterminé par la prépondérance de la grande propriété rurale dans une société à majorité non urbaine, régie par des rapports encore très fortement teintés de patriarcat et de clientélisme. La passion du politique y trouva à s'alimenter, se surmodernisant là où la société réelle était fortement teintée d'archaïsme, en dépit de la modernisation menée d'une main de fer par Réza chah. Mais précisément, comme cette modernisation était dictée d'en haut et que la société en avait été exclue comme acteur de son propre destin, les intellectuels,

imbus dans leur grande majorité des idéaux de gauche marxiste et fortement intégrés dans le parti communiste iranien (Toudeh), proposèrent une version de la modernité qui était beaucoup plus influencée par l'idéal révolutionnaire communiste que par la démocratie bourgeoise. Quant au parti Toudeh, il se donnait pour mission de former des penseurs révolutionnaires et les cadres du futur régime communiste. Les ouvriers du pétrole ainsi qu'une partie de l'ancienne aristocratie d'origine Qajar et des membres des nouvelles classes moyennes formées sous le règne de Réza chah en furent les protagonistes.

Le parti Toudeh donnait corps à la passion du politique qui était, en ces temps, le principal facteur d'individuation au sein d'un Iran marqué par les incohérences d'une modernisation despotique et par la persistance d'un système social encore très archaïque dans ses principes de base. En particulier, le système mâlék-ra'yati, fondé sur les latifundia iraniens, était préservé sous Réza chah, celui-ci devenant le plus grand propriétaire foncier du pays, par sa stratégie de confiscation des terres agricoles. Le mouvement nationaliste des années cinquante (1950-53), lié à la nationalisation du pétrole, à la personnalité charismatique de Mossadegh et à l'aspiration à la participation des nouvelles classes moyennes au pouvoir, fut l'occasion, pour ce nouvel homo politicus, de mettre à l'épreuve ses capacités d'affirmation de soi. Le mouvement, disparate dans ses composantes, était néanmoins constitué de trois "identités socio-politiques" différentes. Il y avait, en premier lieu, les partisans de Mossadegh qui s'affiliaient à différents partis et groupes, leur vue des choses étant marquée par le nationalisme et le respect des procédures démocratiques; en second lieu, on y trouvait les partisans du parti Toudeh qui pensaient promouvoir la cause communiste par la lutte contre le vieil impérialisme anglais et amener la "bourgeoisie iranienne" à s'opposer au bloc des pays capitalistes, promouvant ainsi la cause de l'URSS, pays limitrophe de l'Iran et dont les visées expansionnistes ne s'étaient pas atténuées après la Révolution d'Octobre (les épisodes de la République autonome d'Azerbaïdjan après la Seconde Guerre Mondiale où ses partisans entendaient amputer l'Iran de cette province limitrophe de l'URSS en étaient l'illustration concrète pour de nombreux Iraniens); enfin, le troisième groupe était celui des musulmans activistes sous la direction de l'ayatollah Kâchâni, qui pensaient qu'en contrecarrant le régime pahlavi ils pourraient contribuer à la restauration du pouvoir des couches liées au clergé et à sa suprématie politique⁴. Ces trois groupes promouvaient, chacun, un idéal d'individualité. Celui des nationalistes était, dans une large mesure, calqué sur ce qui allait devenir la Troisième Voie ou, selon Mossadegh, celui de "l'équilibre négatif", c'est-à-dire un nationalisme où, à la différence de l'Occident et du bloc de l'Est, chaque société du Tiers Monde allait chercher sa propre voie, au besoin en contrebalançant l'influence d'un bloc par l'autre. Dans cette conception, fortement imprégnée de l'idéal légaliste d'une société fondée sur la loi telle que le concevait Mossadegh, l'individu se définissait par son appartenance nationale, par sa religion privée et par la volonté de promotion sociale et économique de sa société, à l'abri de l'influence de l'étranger, bref, un modèle d'autoaffirmation politique et sociale au sein d'un Etat de droit marqué par la neutralité bienveillante à l'égard du religieux. Ce point de vue n'était pas du goût des religieux, radicalisés sous l'égide de l'ayatollah Kâchâni. Celui-ci était partisan d'un pouvoir islamique où le religieux ne serait pas uniquement du ressort de la vie privée de l'homo islamicus mais contribuerait directement à la gestion de la société au nom des décrets divins mis en application par les clercs. En plus, les inimitiés et les problèmes de susceptibilité de groupes et d'individus s'ajoutaient aux dissensions idéologiques au sein du Front national (djebhéyé melli), sorte d'association lâche entre

différents groupes se reconnaissant en Mossadegh. Le mouvement nationaliste était faible et éclaté dès l'origine, du fait de l'étroitesse de ses assises sociales - les zones rurales et tribales lui échappaient, étant sous le joug des grands propriétaires fonciers qui s'opposaient aux réformes de Mossadegh et craignaient le régime soviétique, mais aussi la démocratie, qui pourrait mettre fin à leur hégémonie. En plus, les divergences au sein des divers groupes soutenant Mossadegh, la crise économique causée par l'impossibilité d'écouler le pétrole iranien sur le marché mondial en raison de l'embargo anglais, le mécontentement d'une fraction de la hiérarchie supérieure de l'armée, la crainte des Américains de voir basculer l'Iran dans le giron de l'Union soviétique et la volonté britannique de reprendre en main le pétrole iranien eurent pour conséquence le coup d'Etat contre Mossadegh en 1953. Organisé par la CIA, la Cour impériale de l'Iran et les services secrets britanniques (MI6)⁵, il mit fin au pouvoir légal de Mossadegh, restaura le pouvoir du chah et fut à l'origine d'une nouvelle dynamique où le despotisme allait éliminer les partisans de la démocratie au sein de la société.

Désormais, la réalisation politique du nouvel individu par la voie légale sera perçue par lui comme impossible, suite à l'échec du mouvement légal, national et démocratique de Mossadegh et à son renversement par un coup d'Etat, avec la complicité de l'Occident. L'affirmation de soi de l'homo politicus ne se fait plus, pour le demi-siècle à venir, au sein du système politique, mais en rupture plus ou moins violente avec lui. Par la Réforme agraire⁶ (1961-66), le pouvoir impérial restauré par le Coup d'Etat de 1953 ira vers un despotisme de plus en plus absolu. C'est que l'élimination des grands propriétaires fonciers supprime le dernier maillon, archaïque, mais efficace, contre l'absolutisme total du chah. La voie politique de l'affirmation de soi devient alors celle de l'opposition, soit culturelle soit armée, au despotisme impérial. Cette voie sera tour à tour explorée par les couches modernisées des classes moyennes iraniennes, que ce soit par des intellectuels ou des champions comme Takhti, soit par la lutte armée qui eut la faveur des jeunes à partir des années soixante-dix, sous l'inspiration de la lutte anti-impérialiste dans le Tiers Monde et en particulier en Amérique latine (Che Guevara et la théorie du foco, constitution du foyer révolutionnaire embrasant progressivement la société entière). Ce nouvel individu, jeune, appartenant aux couches moyennes urbaines, dépourvu de culture politique démocratique, se bricole une vision politique anti-impérialiste à partir des ouvrages de Marx, de Lénine, de Mao, des théoriciens de la lutte armée en Amérique latine, voire de l'islam révolutionnaire qu'il identifie à la cause du peuple dans sa version communiste. A partir de là, il tente d'exprimer son individualité par un héroïsme placé au service de la société sans classes à venir. Pour cela, il faut abattre le régime du chah, maillon de l'impérialisme américain. Individualisme romantique, sans assise sociale, dépourvu d'une vue réaliste de la société et des relations sociales, il fut inspiré beaucoup plus par la guérilla et les mouvements gauchistes et extérieurs à l'Iran que par la prise en compte de la nouvelle réalité d'une société nourrie de plus en plus par la rente pétrolière. Ces mouvements furent réprimés manu militari par le régime du chah dans les années soixante-dix, quelquefois avec la collaboration de la population locale, dans les zones rurales, qui ne comprenait pas le comportement de ces jeunes citadins peu au fait de la société villageoise.

L'individu en tant qu'homo consumericus

Entre-temps, à partir des années soixante-dix, en partie sous l'effet de l'augmentation du prix du pétrole, en partie en raison même d'une conjoncture particulière où l'Iran put enregistrer des taux de croissance élevés, on assiste à une nouvelle forme d'individuation, cette fois étendue à de larges couches de la société urbaine : c'est le nouvel homo

consumericus. Celui-ci, assoiffé de consommation, fait sienne l'idéologie consumériste importée des Etats-Unis et promue par le régime du chah pour donner un sens à la vie de la nouvelle société urbaine, à l'écart du politique et des enjeux sociaux. L'individu pouvait s'adonner à la consommation, la politique étant du ressort exclusif du régime impérial. Ce nouvel individu, issu des couches moyennes urbaines, capable de s'enrichir assez rapidement dans le cas d'une minorité, se trouve jeté dans une société spéculative où l'accès à la consommation et au rêve consumériste se démocratise alors que la structure politique se ferme de plus en plus. Il découvre, par la magie de la rente pétrolière, un nouveau domaine où il peut se réaliser, sans craindre la répression par les forces de police politique et sans être non plus mis en accusation par les groupes religieux ou communautaires qui, jadis, encadraient la personne, la dotaient d'une identité forte, mais en même temps, empêchaient son émancipation. Dans les grandes villes en expansion⁷, les anciens encadrements communautaires, les contraintes liées à l'observance religieuse et à la préservation des rôles normés entre les sexes s'affaiblissent, le régime impérial étant, dans les années soixante-dix, beaucoup plus soucieux d'empêcher la prise de conscience politique des jeunes que la répression de leur liberté de mœurs. Les nouvelles classes moyennes urbaines s'enrichissent dans l'ensemble beaucoup plus rapidement que par le passé, mais en même temps, l'écart économique entre les zones rurales et urbaines s'accroît, la disparité des classes s'approfondit et, au sein même de la société urbaine, une couche de "nouveaux riches", spéculateurs fonciers et capitaines d'industrie fortement liés au pouvoir du chah par le système clientéliste et l'appareil d'Etat, font leur apparition. Tant que le consumérisme rêvé par la majorité et accessible à une minorité des nouvelles classes supérieures semble une possibilité crédible pour la réalisation de soi au sein de la société iranienne, les formes de contestation demeurent minoritaires et les formes de protestation collective, que ce soit en suivant les voies légales ou celles de la lutte armée, n'attirent point les masses. C'est lorsqu'une crise économique éclate que ce consumérisme onirique entre à son tour en crise. Dès lors, la crise qui, dans d'autres sociétés, aboutit à des changements d'élite politique sans mettre en danger le système politique global, se traduit, sur la scène iranienne, par des conduites beaucoup plus radicales. La révolution iranienne de 1979 peut être comprise comme la radicalisation de la vague de protestation dans une société où la crise et la stagnation économiques, après la période de forte croissance du début des années soixante-dix qui enflamma l'imagination, causent le retournement de l'attitude de nombreuses couches sociales, jusqu'aux classes moyennes jusque là bénéficiaires de la croissance. L'individu qui se définit en tant qu'homo consumericus, s'oppose d'autant plus au pouvoir en place que l'islam est promu par Shariati, puis par l'ayatollah Khomeyni comme une alternative à la corruption, à la déstructuration et à la perte de soi culturelle de la société iranienne. Le nouvel individu, frustré de ne pouvoir se réaliser légalement dans le champ politique et social, redécouvre en l'islam la possibilité de recomposer ce qui a été disjoint sous le régime du chah, à savoir, la modernité et l'appropriation de son soi culturel, le politique et le sacré, le monde de la justice et celui du progrès. La révolution dont l'acteur de base a été la nouvelle jeunesse urbaine, produit de la modernisation de l'ère du chah, est en quête de l'affirmation de soi politique. Mais l'individu y est, suite à la déstructuration récente des relations sociales et communautaires où il s'insérait naguère, en quête de nouvelles formes de solidarité qu'il découvre dans l'islam. Il envisage d'ailleurs cette religion sous un jour purement fantasmagorique, comme un ensemble de normes indolores, modernisées et conformes à ses souhaits de réalisation de soi. La surpolitisation révolutionnaire, la faiblesse des classes moyennes en raison même de leur hétéronomie

sous le chah, ainsi que l'absence d'un leadership démocratique crédible dans la société font que Khomeyni et le Hezbollah prennent le dessus moins de deux ans après la révolution. Ils parviennent à éliminer toute l'opposition politique et à instaurer un régime populiste et révolutionnaire dont le souci majeur est l'érection d'une morale publique puritaine, d'un système politique où seul les groupes islamistes ont droit de cité et où toute forme d'affirmation autonome de soi est perçue comme une atteinte non pas uniquement à l'Etat, mais à l'essence même de l'islam.

L'individu martyr

La guerre avec l'Irak débute en septembre 1980, c'est-à-dire un peu plus d'un an et demi après le renversement du chah (10-11 février 1979). Pendant huit ans (la guerre se termine en 1988), les hostilités entraînent des dégâts matériels considérables et un demi-million de morts et de blessés du côté iranien. Tout au long des hostilités, pratiquement toutes les voies de réalisation de soi semblent bloquées à la jeunesse révolutionnaire: l'économie bat de l'aile, puis régresse, la pénurie et l'inflation galopante s'installent, l'Iran s'isole du monde extérieur et le processus d'appauvrissement progressif de la société s'enchaîne inexorablement. Deux voies radicalement différentes sont exploitées par les jeunes pour s'affirmer dans leur individualité: soit celle qui consiste à aller sur le front et à se réaliser dans le martyre au sein de Bassidje⁸ (la solution pour laquelle optent la fraction des jeunes révolutionnaires désespérés de la faillite de la révolution qu'ils attribuent à leur propre manquement aux idéaux islamiques), soit le marché noir⁹ où chacun se réalise sur le dos des autres, par la spéculation sur toutes les denrées (alimentaires, mais aussi les produits finis, semi-finis, l'or, les antiquités etc.), dans le mépris le plus total vis-à-vis des idéaux de la révolution marqués par l'abnégation, le don de soi et l'acceptation du sacrifice suprême pour l'islam¹⁰.

Il existe plusieurs façons d'accepter le risque du martyre. Toutes passent par Bassidje. Une fraction de jeunes révolutionnaires y adhèrent par désespoir de vivre dans une société où la vie quotidienne est le démenti le plus cinglant aux idéaux révolutionnaires pour lesquels ils s'étaient mobilisés et auxquels ils s'étaient voués corps et âme (ils constituent ce qu'on pourrait appeler les adeptes du chiisme mortifère). Plutôt que d'accepter la vie en renonçant à ces idéaux, ils préfèrent mourir à ce monde et ce, par une décision personnelle, voire individuelle, souvent à l'encontre de la famille, contre le gré des amis et des connaissances, en s'engageant dans Bassidje. Ils épousent ainsi une religiosité mortifère et s'affirment dans la mort, faute de pouvoir réaliser leurs idéaux dans la vie. On est face à "l'individu-dans-la-mort"¹¹ qui est une conséquence de la désagrégation des communautés concrètes et de l'apparition de l'individu atomisé et en dérive dans une société révolutionnaire. Mais la grande majorité des adhérents de Bassidje le font selon un pari de nature différente: il n'existe de promotion sociale et économique que dans l'Etat. Pour y accéder, courir le risque du martyre est la voie la plus "économique", étant donné qu'après quelque temps passé sur le front, on peut être pris en charge par le régime islamiste et trouver en son sein un emploi et des possibilités d'ascension sociale, en étant affecté à des postes plus ou moins "sensibles" de supervision ou de répression, voire de direction. Il s'agit là d'une forme d'individuation qui "calcule" son progrès social à partir d'une situation de guerre et de pénurie au sein d'un Etat rentier de pétrole qui, seul, dispose des ressources nécessaires pour assurer la promotion sociale des nouveaux individus. Il se constitue ainsi, au sein des recrues des organismes révolutionnaires et, en particulier, de Bassidje, une configuration de l'individu qui entend monter dans la hiérarchie sociale en s'exposant à un danger plus ou moins calculé dans la guerre. Enfin, un dernier groupe, formé d'adolescents et de postadolescents, prend part à

la guerre par désir ludique, pour transgresser l'autorité parentale, ou encore pour accéder plus rapidement à l'âge adulte en brûlant les étapes¹². Ce dernier groupe n'agit manifestement pas pour accéder à l'individualité mais pour d'autres motifs¹³ où le désir de s'exiler de la vie quotidienne, au sein des couches inférieures, est le facteur déterminant dans l'adhésion à Bassidje.

L'individu dans la spéculation

A coté de la figure emblématique de l'individu dans la mort qu'est le martyr révolutionnaire, se développe, tout au long de la révolution, une autre configuration, celle de l'individu égoïste, en quête de sa promotion individuelle et ce, au mépris des intérêts légitimes de ses concitoyens, au sein d'une économie spéculative où l'enrichissement des uns signifie, en l'absence de croissance économique, l'appauvrissement des autres. L'individu spéculateur est l'image inversée de l'individu martyr de la révolution: tous les deux sont les produits d'une révolution en dérive, tous les deux sont des configurations extrêmes dans une société où la grande majorité se trouve dans l'intervalle entre les deux. A l'inverse du martyr qui pense en termes d'abnégation et de dépassement de soi pour se sacrifier à un idéal supérieur, l'individu spéculateur n'a aucun idéal, il ne pense pas à l'abnégation, bien au contraire, il subordonne impitoyablement les autres à ses propres intérêts, ce qui lui importe n'étant pas l'idéalisme révolutionnaire ou toute autre version idéologique de la réalité, mais la promotion brute de lui-même, son enrichissement et le refus de se laisser embrigader par le pouvoir islamiste¹⁴. Dans cette attitude on trouve, certes, le comportement d'une frange de la population en temps de crise, mais ce qui est significatif est aussi le fait que cette attitude remet en cause, dans une action quotidienne et insidieuse, la légitimité de l'islamisme radical par l'égoïsme forcé d'une partie de la société qui ne conteste pas frontalement le pouvoir, mais se conduit de manière telle que son mode d'action aboutit à l'usure du pouvoir hezbollah, incapable de réaliser la justice sociale qu'il était censé mettre en place. Ce type d'attitude, qui a perduré tout au long de la guerre et sous l'imam Khomeyni, a été l'antidote, pour de nombreux jeunes ou moins jeunes, de vivre dans une société marquée par l'idéalisme révolutionnaire du début, et par la passion mortifère d'une minorité qui parvenait, néanmoins, par le truchement de Khomeyni à doter d'une grande légitimité son attitude héroïque et suicidaire sur le front de guerre.

Il y a eu ainsi deux types d'individus face à face, pendant la révolution et tout au long de la guerre, sous le règne de l'ayatollah Khomeyni: celui du martyr d'un côté, celui du spéculateur de l'autre. C'est en rompant avec cette double attitude qu'une nouvelle forme d'individualité prend naissance en Iran, après la guerre et la mort de Khomeyni, au nom d'une citoyenneté islamique ou non islamique, marquée par le refus de toute forme de démesure et par l'affirmation de la souveraineté d'une société civile en gestation.

L'individu citoyen

La fin du conflit entre l'Irak et l'Iran en 1988 rend caduque la configuration de l'individu-dans-la-mort. Celle de l'individu spéculateur perdure, mais atteint progressivement ses limites, puisque la pénurie se trouve en partie surmontée par la fin de la guerre et que certains groupes s'assurent le quasi-monopole de la spéculation à grande échelle. La paix revenue, le vieux Guide de la révolution mourant l'année d'après (4 juin 1989), la société entre dans une ère de désenchantement total vis-à-vis de la révolution. Tant que perdurait la guerre, la nécessité de sauver autant la patrie que l'islam maintenaient l'ardeur révolutionnaire, que ce soit dans le désespoir des jeunes aspirants au martyre, que ce soit dans l'espérance que caressaient les jeunes d'assurer leur promotion future par leur ardeur guerrière. Les uns et les autres épousent un désespoir encore plus

sombre, cette fois parce que la société s'éloigne progressivement de la mentalité obsidionale de la guerre et qu'on les ignore de plus en plus, qu'on les relègue dans des postes subalternes ou qu'on leur dispense chichement des aides comme une aumône. Une partie des Bassidjis se lance dans des actions revendicatives qui débouchent parfois sur des révoltes dans les villes ou dans les banlieues, rapidement réprimées par le pouvoir¹⁵. Mais le désenchantement et la frustration vis-à-vis de la révolution et, en particulier, face aux nouveaux dirigeants qui n'ont plus le charisme de Khomeyni accélèrent la mutation sociale: on est désormais dans une société dont l'écrasante majorité ne se conçoit plus dans l'effervescence révolutionnaire et où on aspire à oublier les turbulences et l'aventurisme révolutionnaires. Cette mutation atteint d'abord les intellectuels. La grande majorité d'entre eux, avant la révolution, était divisée entre les gauchistes, les marxistes et les islamistes¹⁶, avec des syncrétismes entre les deux (comme Shariati, modernisateur de l'islam chiite, celui qui lui donna une tournure révolutionnaire dans ses conférences à Hoseyniyé Erchâd, à Téhéran, dans les années soixante-dix). Or, à présent, avec l'effondrement du mur de Berlin, la fin de l'Empire soviétique et la perte totale de confiance dans la révolution, les intellectuels iraniens traversent une crise dont l'issue majeure est la remise en cause des paradigmes révolutionnaires et l'apprentissage d'un mode d'approche "réformiste" des problèmes. Désormais, on n'est pas attiré par des solutions radicales et suite aux désillusions révolutionnaires, les intellectuels ne cherchent pas à bouleverser l'ordre social de manière expéditive, comme pendant la révolution islamique. Ils font l'expérience de la patience, ils deviennent progressivement réformistes, ils se qualifient de "nouveaux intellectuels religieux", en fait, ce sont des "intellectuels postislamistes" en ce sens qu'ils rompent avec l'idée de l'imbrication du politique et du sacré¹⁷. Les laïques qui penchaient vers les solutions communistes se cherchent dans une définition de gauche social-démocrate et les anciens islamistes tentent de proposer une nouvelle voie d'approche de l'islam, surtout à partir de la remise en cause de l'islamisme politique (c'est le cas de l'ayatollah Montazéri). Celui-ci était fondé sur le caractère indissociable du politique et du religieux. A présent, on cherche à justifier la séparation du religieux et du politique et cela, au nom même de l'islam. On bâtit ainsi une nouvelle théologie islamique où le souci de préserver la pureté du religieux fait que l'on refuse la suprématie des religieux, et on promeut une "société civile religieuse" (djéméyé madaniyé dini)¹⁸ où l'islam intervient uniquement de manière restrictive dans certains domaines de la vie sociale, selon un code préalablement approuvé, de manière démocratique, par la société elle-même (c'est la thèse implicite du clerc Mohsen Kadivar). Cependant, la relation entre le religieux comme principe d'obligation (négaréché taklifi, visée en termes d'obligation) et le sécularisme comme principe de droit (négaréché haghî) est mal définie et laissée plus ou moins intentionnellement dans l'ambiguïté. Le chef de file de ce néo-réformisme islamique est Abdolkarim Soroush et son entourage immédiat¹⁹. Ce sont souvent des intellectuels révolutionnaires islamistes qui, à partir de la prise de conscience de l'échec de la révolution, ont remis en cause, comme Soroush, la relation qu'entretient la religion et la politique²⁰. Ce dernier, membre du Comité de la Révolution culturelle qui était chargé de transformer l'Université en un organisme révolutionnaire et islamique, donna sa démission en 1987 et depuis, il construit une pensée néo-islamique où la tolérance, la séparation du religieux et du politique, le rejet de la participation du clergé au pouvoir et le refus de soumettre la science (et en particulier, les sciences humaines) à des préceptes religieux donnent lieu à un intense débat. Le bon gouvernement, dans sa perspective, doit souscrire au principe de la justice et cette notion n'est pas susceptible d'une définition

religieuse stricto sensu. En effet, un pouvoir qui se réclame de l'islam transforme inévitablement celui-ci en une idéologie politique et le soumet à des stratégies et à des ambitions qui en altèrent le contenu sacré. Le pouvoir doit être fondé sur la légitimité populaire, une société authentiquement religieuse étant celle où les individus construisent leur rapport au sacré en termes de sincérité et non de stratégie liée au système politique. Le religieux, en soi, relève de l'absolu, mais son interprétation est une affaire humaine et, de ce fait, n'est pas le monopole d'un groupe spécifique, le clergé. La compréhension de la religion est affaire de savoir (l'ensemble des sciences théologique, juridique, philosophique etc.) et donc change inévitablement avec la transformation des perspectives scientifiques. Dès lors, l'exclusivité de l'interprétation de l'islam par le clergé est remise en cause, dans une perspective que l'on pourrait qualifier de "néo-akhbâri"²¹. Par ailleurs, la relation avec le monde extérieur, notamment l'Occident, est aussi à revoir à la lumière de l'ouverture de toute forme de savoir: de même que les sciences religieuses doivent s'ouvrir, nécessairement, aux sciences non religieuses et doivent chercher l'interaction (ertébât) avec elles et non pas leur unification (éttéhâd), de même, les sociétés musulmanes, et en particulier l'Iran, doivent s'ouvrir à l'Occident pour instaurer le dialogue, plutôt que l'affrontement. Le réformisme religieux de Soroush (mais aussi, ceux de Montazéri et de Kadivar) remet en cause le pilier essentiel du pouvoir islamiste, à savoir le Vélâyaté faghih (le pouvoir du Jurisconsulte islamique), qui légitime le pouvoir d'un religieux à la tête de l'Etat au nom de l'islam.

Il existe d'autres courants, ceux-ci laïques, qui prônent la séparation du religieux et du politique à partir du constat de l'échec du développement économique et social en Iran, la seule issue possible pour sortir du marasme étant, à leurs yeux, l'ouverture démocratique de la société. De nombreuses revues participent à ce type de débat qui a un grand écho dans les classes moyennes appauvries cherchant à donner sens à leur action sociale et culturelle, malgré la redoutable présence du Hezbollah dans l'espace public²².

Dans le domaine de l'art, et en particulier le cinéma, la même tendance est à l'œuvre. Mohsen Makhmalbâf, Abbas Kiarostami, Bahram Bezaï sont parmi les créateurs les plus marquants dans le renouveau du septième art en Iran. On assiste au sein du cinéma iranien, à une transformation radicale: d'une conception révolutionnaire - celle de la plupart des grands cinéastes de l'époque Pahlavi et des premières années de la révolution islamique - on passe à un art où surgit un individu qui a perdu ses certitudes d'antan et qui prône un humanisme modeste²³. De la figure révolutionnaire qui trouvait son écho chez Shariati et chez le premier Soroush dans le domaine idéologique, on passe ainsi, avec le cinéma mais aussi dans l'art et dans la philosophie islamique, à une remise en cause de l'utopie révolutionnaire et à l'adhésion à une conception de l'individu en chair et en os. La trajectoire de nombre de ces intellectuels et de ces artistes est édifiante: ils commencent (Soroush en philosophie islamique, Montazéri en droit chiite, Makhmalbaf en cinéma, par exemple) par une posture révolutionnaire et ils finissent par prôner une vision démocratique et humaniste de la société, souvent en référence à un islam réinterprété et "revisité" où l'on reconnaît, désormais, le droit d'existence à l'individu et à ses doutes. L'utopie révolutionnaire a vécu bel et bien, laissant la place à une conception du vivre-ensemble où se donnent à voir les rudiments d'une société civile ouverte.

Le nouvel individu se trouve cependant face à une société dont la structure politique, malgré les élections de mai 1997 où Khâtami fut élu Président de la République, est encore largement dominée par le Hezbollah au niveau de l'appareil judiciaire, du Parlement, de la police et des organismes issus de la Révolution. D'un côté, les gens se trouvent dans une société appauvrie, dont la population est passée de 37 millions à 60 millions en presque

vingt ans, dont les recettes pétrolières sont en baisse (en dollars constants), dont la structure industrielle a vieilli et où l'avenir économique des jeunes se trouve de plus en plus bloqué; de l'autre, une nouvelle jeunesse vouée au chômage qui ne connaît de la révolution, au mieux, que son puritanisme et la répression par le Hezbollah. Cette jeunesse de moins de 25 ans, qui forme plus de 65% de la population actuelle de l'Iran, n'a que méfiance vis-à-vis du pouvoir islamiste. Elle construit son individualité dans l'art (la peinture : plus d'un millier de peintres exposent et produisent en Iran), dans la littérature (où l'on assiste à un renouveau du genre romanesque et surtout, à des descriptions sans complaisance de la vie quotidienne et, en particulier, de la vie des femmes), se reconnaît dans le cinéma (où les problèmes sociaux, les frustrations et la perte de religiosité sont portés à l'écran malgré l'opposition farouche des organismes de censure²⁴) etc. Une bonne partie de la jeunesse cherche dans la drogue de plus en plus envahissante (l'héroïne), dans la transgression des normes puritaines du pouvoir, la fuite hors d'une réalité cruelle. Les modes vestimentaires d'affirmation de soi peuvent parfois causer de graves ennuis aux jeunes comme de lourdes amendes, des châtiments corporels, voire la prison pour avoir mal porté le voile chez les filles, ou avoir laissé pousser ses cheveux et les avoir peignés en djangali, en rapi (sur le modèle du rap), c'est-à-dire comme les jeunes du Hip Hop, chez les garçons. D'un côté, on se "désindividue" dans l'alcool, dans la drogue, dans les formes aiguës de désespoir chez les jeunes filles, dont le taux de suicide semble élevé. De l'autre, on s'attache à de nouvelles formes de contestation de l'ordre, dans les domaines de l'art, mais aussi, de la politique. Des gens comme Soroush deviennent, pour les étudiants, un modèle de remise en cause du régime sans que cela donne lieu à une logique d'affrontement révolutionnaire comme c'était le cas dans les années soixante-dix avec la jeunesse modernisée du chah. A présent, on cherche non pas à renverser le pouvoir, mais à l'acculer à la défensive pour la reconnaissance des droits inaliénables de l'individu, de sa dignité. Pour cela, on reconstruit une conception de l'islam qui dénie le pouvoir absolu à l'Etat (les clercs Montazéri et Kadivar s'y sont investis à fond) et prend appui sur la séparation du religieux et du pouvoir au nom même de la souveraineté du peuple musulman. Dans cette stratégie, le nouveau Président de la République Khâdami devient, par son attitude intellectuelle non islamiste le principe d'identification à un pouvoir non puritain, non idéologique et ouvert. Ce dernier, dans les cours qu'il a dispensés à l'université Allâmé Tabâtabâï dans les années 1992 et 1993 et dont il a fait un livre, "Du monde de la ville à la ville mondiale"²⁵, présente une vue de l'histoire des idées politiques en Occident qui n'a rien d'islamiste: on n'y trouve pas trace d'irréductible antagonisme entre l'Occident non-musulman et l'Orient musulman. Le constat de la sécularisation du religieux et de la constitution du politique se fait sur un ton neutre, contrairement au Hezbollah qui diabolise l'Occident et perçoit en lui un principe d'hégémonie et d'impureté que les musulmans se doivent de combattre. Désormais, le nouvel individu se diversifie sur la scène sociale.

Alors que l'éventail du choix qui lui était ouvert était, il y a vingt ans, la lutte révolutionnaire ou la frustration dans la consommation différée ou réalisée, à présent, il choisit plusieurs registres et en les combinant, tente de remettre en cause l'hégémonie du pouvoir islamiste sans donner dans une idéologie révolutionnaire. En même temps, il vit dans une société où l'économie est vouée à une impitoyable pénurie, en contraste avec le passé impérial où il n'y avait pas de chômage massif et où l'argent était relativement facile pour les couches modernisées de la population. Le nouvel individu combine les logiques contradictoires de ses aspirations au bien-être dans la jungle économique avec ses revendications légitimes au sein d'un système politique illégitime mais indélogeable

dans sa frange dominante, le Hezbollah. Il définit ainsi les modes de conduite d'une société qui ne cherche pas l'affrontement violent avec l'ordre en place tout en le contestant dans sa légitimité. La capacité de combinaison du nouvel individu qui décline désormais sa vie sur plusieurs registres s'est accrue par rapport aux jeunes d'il y a vingt ans, à la veille de la révolution islamique. Mais les temps sont aussi beaucoup plus durs et les frustrations économiques, beaucoup plus profondes. L'éclatement de la structure du pouvoir entre le Guide (l'ayatollah Khâménéï) et le Président de la République (Khâtami) permet au nouvel individu de jouer sur les dissensions internes au sein de l'Etat. Mais cet éclatement fait aussi que les capacités d'action du Président de la République, qui a promis un pouvoir respectueux de la légalité, soient fort limitées: d'un côté, le Parlement, acquis dans sa majorité au Hezbollah, de l'autre, le "Conseil des Gardiens de la Révolution" chargé de superviser la conformité à l'islam des lois votées par le Parlement et qui est aux mains des conservateurs religieux, en troisième lieu, le "Comité du Discernement des Intérêts Supérieurs" aux mains de l'ex-Président de la République et qui entend exercer son pouvoir aux dépens du réformisme de l'actuel Président et, last but not least, le Guide de la Révolution qui abonde dans le sens de l'islamisme politique, rendent difficile la réalisation des aspirations du nouvel individu. N'était la patience qu'il a apprise après vingt ans de révolution et qui ressemble à celle des partisans de Solidarnosc vis-à-vis du pouvoir communiste en Pologne dans les années quatre-vingt, l'individu en gestation aurait pu succomber, comme les jeunes du temps du chah, à la fascination de l'action révolutionnaire et armée. Mais l'échec de la révolution islamique et la disparition du bloc communiste ont discrédité toute action violente au nom d'un idéal révolutionnaire.

Deux formes d'individuation: Shariati et Soroush

Le principe d'individuation par l'intelligence discursive est l'une des voies privilégiées qu'optent les individus en Iran postislamiste, vingt ans après la révolution islamique. C'est que les autres voies, que ce soit par l'économie (entrepreneur autonome) et par le politique leur sont souvent interdites. Or, ce qui caractérise les intellectuels dans les années quatre-vingt dix, c'est leur rupture avec la voie révolutionnaire que prônaient, dans une continuité historique remarquable, ceux d'avant, que ce soit au nom de l'islam ou du marxisme ou des deux. Deux figures emblématiques peuvent servir de symbole. D'un côté Shariati (personnification de la révolution au nom de l'islam), de l'autre Soroush (symbole d'un islam concilié avec la démocratie). Les deux intellectuels sont diamétralement opposés l'un à l'autre. L'un était représentant du chiisme révolutionnaire, l'autre est, depuis le début des années quatre-vingt dix, un penseur réformiste, cherchant à concilier l'islam et la société civile. Shariati identifiait le peuple et l'islam et dans son credo religieux, il y avait similitude entre la révolution du peuple et la pratique du sacré. L'eschatologie chiite de la fin des temps et de l'avènement du 12^e imam²⁶ se trouve converti, chez lui, en celle du triomphe des forces révolutionnaires contre les pouvoirs impies et illégitimes qui oppressent les faibles dans les pays du Tiers-Monde en les "abrutissant" - estéhmâr, fait rime avec esté'mâr, domination coloniale et impérialisme. Le pouvoir pahlavi en Iran, selon sa conception, était un avatar du chiisme frelaté des Séfévide qui avait falsifié le chiisme des origines de l'islam, fondé sur la justice et l'égalité des musulmans. La référence à l'âge d'or de l'islam et à l'avènement de l'imam du Temps dans la sotériologie chiite se trouvent ainsi convertis en l'égalitarisme mythique des débuts de l'islam d'un côté, en sa restauration à la Fin des temps, de l'autre. L'histoire sainte est ainsi tendue vers la réalisation d'une visée purement sociale, le sacré n'étant que la totalisation de cette visée, sa légitimation ultime au nom d'un islam

unitaire qui doit être, en conformité avec l'unicité divine, celui de l'unité et de l'homogénéité économique de l'ensemble des croyants dans le monde, dans une "société sans classes et unitaire". On assiste ainsi à la conversion de l'islam en une idéologie séculière œuvrant pour l'instauration de la société sans classes où la visée communiste et la conception hiératique de l'islam se confondent dans l'avènement du peuple enfin maître de son destin. L'activisme révolutionnaire joue un rôle clé dans cette conception de l'islam. Le chiisme traditionnel pour qui l'attente (entézâr) de l'imam du Temps se faisait dans la passivité est, selon cette version activiste, une religion inauthentique, inventée par les potentats afin de légitimer leur injustice et désamorcer le potentiel révolutionnaire du peuple. Rendu passif, celui-ci renonçait à la justice, contrairement aux modèles saints du chiisme tels que le premier imam (Ali) ou le troisième (Hoseyn), martyrs pour la cause de l'islam et pour qui la cause d'Allah se confondait avec le "chiisme rouge" (tashayyo'ê sorkh), teinté de leur sang, pour la réalisation duquel le peuple révolutionnaire doit verser le sang des injustes et accepter le martyre. Ce dernier se transcrit ainsi dans un registre révolutionnaire²⁷, le sang rouge rappelant autant les martyrs du Kerbala (où l'imam Hoseyn succomba aux forces du mal) que ceux de la révolution sociale à venir. L'attente chiite de l'eschatologie se transfigure ainsi en participation active à la révolution afin d'extirper le mal et d'instaurer l'unicité divine tant exaltée par l'islam authentique des origines. L'unicité d'Allah s'incarnera dans l'unité économique et sociale des musulmans au sein d'une communauté (ommat en persan, umma(t) en arabe) sans disparité économique dont l'harmonie retrouvée restaurera l'idéal de l'islam de l'Age d'or.

Dans cette conception, le clergé est perçu comme étant du côté des oppresseurs et en particulier, il est dénoncé comme l'instance qui neutralise le potentiel révolutionnaire de l'islam en l'institutionnalisant sous une forme piétiste et passive.

Toute autre est la conception de Soroush. D'une part, l'eschatologie ne joue pas de rôle majeur dans sa pensée. Autant celle de Shariati était tendue vers un avenir révolutionnaire où se réaliserait l'absolu, autant, dans la conception de Soroush, le social est le domaine autonome de la gestion humaine, le lieu par excellence du sacré étant l'intériorité du croyant. A partir de cette autonomie de l'intériorité vis-à-vis de l'extériorité, Soroush s'oppose à la conception radicale qui prévaut chez les tenants du Vélâyat faghîh. Si le sacré est du ressort de l'intériorité, le monde extérieur ne peut être celui de l'absolu islamique. Dès lors, prétendre exercer le pouvoir au nom de l'islam dans une conception totalisante où le religieux et le social se confondraient en une totalité unifiée relève d'une idéologisation dangereuse de l'islam. La société relève du règne de l'autonomie des décisions humaines, démocratiquement acquises. La conformité à la religion se fait par l'intériorité de chacun, dans la mesure où l'individu est "religieux", ce qui fait que la société civile et la "société civile religieuse" se confondent dans le cas iranien où l'islamité n'a pas à être imposée aux autres, chacun assumant dans son intériorité sa condition de musulman²⁸. Soroush milite pour une version "contractée" de la religion, à l'encontre des tenants du Hezbollah qui en ont une conception "dilatée" (respectivement, ghabze o basté dine). Dans la première représentation du sacré, son domaine est restreint à l'intériorité du musulman alors que pour les partisans du Vélâyat faghîh, il s'étend sur la totalité des relations sociales, cette "dilatation" du religieux étant, pour Soroush, synonyme de sa dilution. En effet, si tout se fait au nom de l'islam, celui-ci se dissout dans ces actes qui entament aussi sa crédibilité, surtout dans des décisions politiques qui sont, par nature, faillibles. Par contre, la version "contractée" de la religion sépare le sacré des servitudes de la vie sociale et lui donne toute sa

spécificité en tant qu'expérience authentiquement religieuse de l'individu. Cette vue des choses qui tend à justifier le retrait de la religion des domaines politiques ou techniques se retrouve chez nombre d'autres penseurs islamiques, clercs ou non. Il en est ainsi de Modjtahéd Shabestari. Celui-ci sépare l'espace du religieux stricto sensu des modes d'intervention humaine qui supposent une compétence spécifique et qui relèvent du domaine soit technique, soit politique. Quant à l'islam, semblable en cela aux autres religions, il n'a pas de "système" (social, politique, économique) que l'on puisse adopter tous les temps: "La religion islamique, comme cela a pu être montré tout au long de l'histoire, ne dispose pas de systèmes (nézâm hâï) qui puissent permettre de vivre en accord avec eux par tous les temps et aucune religion ne peut disposer de pareils systèmes et cette prétention (d'en avoir) est absolument en rupture avec la raison. L'absence de ces systèmes n'est pas une déficience pour les religions et en particulier, pour l'islam."²⁹

L'expérience révolutionnaire et vingt ans de pouvoir au nom de la religion ont eu pour conséquence la prise de conscience aiguë de l'inaptitude de la religion à imposer un cadre contraignant au système social et à l'évolution de la société. Ceci constitue une sécularisation non pas de facto, mais réfléchie et consciente de la religion chez des penseurs postislamistes qui récusent désormais la capacité de totalisation religieuse au niveau de la société. Désormais, pour ces penseurs qui sont, pour certains, des théologiens portant l'habit clérical et raisonnant dans les cadres mêmes constitués par l'islam institutionnel (figh, kalâm), et pour d'autres, des philosophes ou des intellectuels venant d'autres horizons (sciences sociales, philosophie analytique, pensée postmoderne, sciences pures etc.), l'islam ne propose pas la totalisation socio-politique en combinant le sacré et le profane dans un système politique contraignant. La religion est simplement une foi qui a directement trait à la subjectivité du croyant. Pour certains d'entre ces penseurs, l'islam doit exercer, au niveau législatif, un contrôle négatif sur les lois (c'est-à-dire, superviser leur conformité à l'islam) sans vouloir imposer une islamité positive (c'est-à-dire déduire à partir de l'islam la législation adéquate); pour d'autres, ce contrôle doit provenir de la société elle-même et les législateurs, en tant que membres de la communauté musulmane, sont censés avoir intériorisé les normes islamiques et de ce fait, il n'est pas nécessaire de leur imposer la conformité avec l'islam. Quoi qu'il en soit, l'un des acquis fondamentaux de la pensée postislamiste est l'abandon de l'islamisme politique et le refus de construire une société selon un modèle islamique, cautionné par un Etat théocratique selon l'idéologie du vélâyaté faghîh. Il est à noter que même la structure actuelle du pouvoir en Iran qui se réclame du vélâyaté faghîh n'est pas un Etat théocratique à l'état pur, mais sur le plan théorique, ses partisans s'en réclament pour l'imposer. Ce fait théorique est désormais récusé par les tenants de la pensée postislamiste qui s'en servent aussi pour affaiblir le vélâyaté faghîh dans l'exercice effectif du pouvoir.

Le néo-réformisme clérical: le cas Kadivar

Shariati et Soroush sont des laïques, c'est-à-dire qu'ils n'endossent pas l'habit religieux du clergé. Or, dans le clergé aussi on assiste à des formes d'individuation où l'on remet en cause l'unité organique du peuple sous l'égide du docteur de la loi (vélâyaté faghîh). Chez ces clercs, l'individualisation passe par la sécularisation de l'islam sous une forme nouvelle et proto-démocratique qui remet en cause la suprématie absolue du docteur de la loi dans la société. Cette représentation du sacré est en rupture avec sa sécularisation intolérante et politique sous l'impulsion des intellectuels révolutionnaires comme Shariati ou de penseurs religieux à idéologie totalisante comme l'imam Khomeyni qui

associaient intimement le politique et le religieux. Chez Shariati, la sécularisation du religieux se manifestait par un islam révolutionnaire, chez Khomeyni, par la théorie du Vélâyaté faghîh (le Gouvernement du docteur de la loi islamique), pierre de touche du nouvel Etat islamiste iranien.

Dans les premières années de la jeune République islamique, certains clercs manifestaient leur opposition, sourde ou publique, à Vélâyaté faghîh. Ils furent mis à l'écart, quelquefois en quarantaine; sous la pression de la rue d'abord, du Hezbollah ensuite, ils furent réduits au silence. L'opposant le plus éloquent à la version absolutiste de Gouvernement islamique tel que le présentait Khomeyni a été, sur le tard, son dauphin déchu, l'ayatollah Montazéri. Mais depuis la mort du fondateur de la République islamique en 1989, on assiste à une nouvelle forme de remise en cause, cette fois, dans un travail de fond, par des clercs dont le plus radical est un enturbanné de moins de cinquante ans, Mohsen Kadivar. Dans un ouvrage³⁰ et une série d'articles qui paraissent chaque mois dans la revue intellectuelle et contestataire Râhé now (m. à m., Nouvelle Voie) qui a été interdit en septembre 1998, il tente de combiner les méthodes de "critical analysis" (en anglais dans le texte persan de l'auteur³¹) et d'investigation juridique islamique pour l'étude des diverses conceptions qui règnent en islam chiite au sujet de la participation des ulémas (foghahâ, pluriel de faghîh) au pouvoir. Sa tâche consiste à remettre en cause la conception du vélâyaté faghîh au sein de la société iranienne en montrant sa place, minoritaire, dans l'ensemble de l'édifice conceptuel du droit canon chiite. Cette tâche est d'autant plus importante que le penseur fait lui-même partie du clergé (un hodjat ol eslâm) et que l'emploi constant qu'il fait des diverses méthodes de droit canon islamique (figh) rend extrêmement difficile son rejet par le clergé étatique, sous prétexte de son ignorance de l'islam. Il rassemble ses sources, il fait une analyse mot à mot en référence aux textes arabes, cite les sources et sa catégorisation est toute imprégnée de la tradition chiite des ulémas savants. Dans l'un de ces articles³², Kadivar introduit la distinction, somme toute classique, entre vélâyat (gouverner) et nézârat (surveiller). Il cite nombre de penseurs islamiques cléricaux qui parlent du rôle du faghîh (le docteur de la loi islamique) au sein de la Cité. Pour la grande majorité d'entre eux, montre-t-il, textes à l'appui et en référence aux traditions et aux modes d'analyse juridique, qu'il s'agit, en fait, non pas de prendre le pouvoir et de l'exercer directement, mais de superviser l'islamité des lois au niveau global, par exemple, au niveau du pouvoir législatif. Pour ces penseurs, les raisons religieuses essentielles manquent qui pourraient légitimer la prise du pouvoir par le faghîh (docteur de la loi). Le point de vue du vélâyaté faghîh qui exige l'intervention du docteur de la loi au niveau le plus élevé et son implication directe dans la politique (idjâbi), est ainsi distincte du nézâraté faghîh (surveillance du docteur de la loi) qui est, par essence, limitative et basé sur l'interdit, salbi (à savoir, l'interdiction des lois anti-islamiques). Dès lors, le docteur de la loi n'a pas de position au sein de l'exécutif, à la différence du valâyaté faghîh où il exerce la fonction la plus éminente dans l'exécutif de même que dans le judiciaire. L'intérêt du travail de Kadivar consiste à montrer que l'imam Khomeyni lui-même, dans ses écrits juridiques et même dans ses conférences d'avant la révolution de 1979, était partisan non pas de vélâyaté faghîh, mais du nézâraté faghîh. En effet, jusqu'en 1952-53 dont le fruit est l'ouvrage Kachf ol asrâr (découverte des secrets), Khomeyni défend la surveillance globale du docteur de la loi sur le législatif pour prévenir le passage des lois anti-islamiques par le Parlement. Dans une seconde période qui s'étend de 1953 à celle de son exil en Turquie et à Nadjaf en Irak, il défend le pouvoir direct exercé par le docteur de la loi sur la société musulmane (vélâyaté faghîh). Enfin, dans ses conférences à Paris, à la veille de la révolution et ensuite, dans les premiers mois

après la révolution, il défend derechef la surveillance du faghih. Peut-être est-ce stratégiquement qu'il l'a fait, s'interroge Kadivar. Mais toujours est-il qu'il a reconnu publiquement, dans ses conférences de presse, son erreur du passé et la nécessité, pour le docteur de la loi, d'exercer directement le pouvoir afin que le pays ne tombe pas sous le joug des puissances occidentales. Dans ce cas, affirme l'auteur, c'est à partir des considérations extrinsèques au figh que Khomeyni a incliné pour le vélâyaté faghih et non pas en raison de la nécessité intrinsèque, liée à la notion même du gouvernement par le docteur de la loi islamique.

Dans un autre article de la même série, Kadivar tente de montrer, par une argumentation juridico-islamique (feghi) le caractère plus ou moins incertain des récits saints (hadith) sur lesquels est fondé le Vélâyaté faghih³³. Le plus important d'entre eux a été le Récit de Omar ebné Hanzaléh et une variante, appelée Machhouryé abi Khadidjé (le fameux (Récit) d'abi Khadidjé)³⁴. Dans ce récit, l'imam Sadegh (le sixième imam chiite, mort en 765) aurait interdit aux musulmans d'aller consulter, pour un problème juridique, le roi ou le calife, sous peine de nullité et de péché. Comme solution aux problèmes des musulmans, l'imam leur aurait proposé de s'adresser à des spécialistes de droit désignés par lui ou par des gens connaissant ses opinions et y souscrivant. A partir de ce récit, les partisans de gouvernement du docteur de la loi (vélâyaté faghih) déduisent qu'un gouverneur non-faghih n'est pas acceptable pour une société musulmane. Or, poursuit Kadivar, ce récit traite d'une affaire juridique et non pas politique. Par ailleurs, ce n'est qu'à partir du 18^e siècle que les ulémas en ont fait une interprétation politique. Avant, il n'était venu à l'idée d'aucun juriste de faire appel à ce récit afin de proclamer la suprématie du faghih au niveau politique. C'est donc, laisse-t-il sous-entendre, des circonstances historiques et la situation des sociétés musulmanes qui sont à l'origine de la politisation du Récit. En décortiquant minutieusement ses précédents et ses subséquents et en mettant en relief l'historicité de son interprétation politique, Kadivar relève aussi le doute chez de nombreux ulémas, au sein des ulémas, quant à la certitude absolue de ce Récit. Le grand ayatollah Khoï, l'un des plus grands ulémas chiites, contemporain de Khomeyni et vivant à Nadjaf, aurait refusé de lui accorder un degré de légitimité élevé (maghbouliyat). Par ailleurs, constate l'auteur, la légitimité des ulémas pour prendre possession du pouvoir ne peut pas être proclamé par leur propre interprétation d'un Récit, car alors, de lourds soupçons pèsent sur leur impartialité. Ce serait une légitimité autoproclamée. La nature du pouvoir et son attribution aux ulémas a des conséquences extrêmement importantes sur la société et on ne saurait, à partir d'un Récit - quelque authentique et légitime soit-il pour sa provenance - la corroborer.

Enfin, selon Kadivar, le récit en question n'implique pas qu'un docteur de la loi soit imposé à la société, indépendamment de la volonté populaire. En effet, l'analyse sémantique et grammaticale de l'une des phrases-clés de ce récit montre, selon l'auteur, que l'imam Sâdegh aurait dit: je déclare les docteurs de la loi légitimes (sâléh) pour résoudre les dissensions entre vous (les musulmans) afin que vous choisissiez, par votre propre consentement, (certains) d'entre eux. Ainsi, pour Kadivar, on ne peut pas déduire que le Docteur de la loi doit être imposé à la société à partir d'une révélation ou d'une inspiration (vahy) ou par un groupe d'ulémas autodésignés. Ici prévaut le choix du peuple, reconnu par le Récit saint lui-même. D'ailleurs, dans les modalités de désignation du Docteur de la loi au sommet de l'Etat en Iran, le peuple intervient aussi en désignant les membres de l'Assemblée des Experts, destinés à choisir un Docteur de la loi à la tête de l'Etat. Mais chez les partisans du vélâyaté faghih plane constamment l'incertitude sur ce

point. Les plus radicaux parlent du pouvoir absolu du Guide en tant que représentant du Prophète et des imams et moins en tant qu'élus du peuple.

Les travaux extensifs de l'ayatollah Montazéri sur le vélâyaté faghîh³⁵, un temps le dauphin de Khomeyni, destitué par celui-ci juste avant sa mort, sont en partie à l'origine des interprétations de Kadivar. Dans un article qui présente le résumé³⁶ de cet ouvrage, Montazéri prend position contre ceux qui prétendent que le Gouverneur islamique est non pas élu mais nommé (entésâbi) par une procédure relevant du divin. Or, le Récit (hadith) selon lequel le vélâyaté faghîh est fondé n'est pas dépourvu de problèmes quant à son contenu et, à supposer même qu'on y souscrive, il relève du droit qu'a le docteur de la loi à juger selon l'islam (ghazâvat) et non pas du pouvoir politique. Certes, selon les musulmans chiites, concède Montazéri, le Prophète n'a pas été élu mais nommé par Dieu (entésâb), mais la nature nominative du Prophète ne se transmet pas aux docteurs de la loi car, sinon, ce sont tous les docteurs de la loi qui doivent participer à cette nomination divine. Or, il existe des différences d'appréciation et de style chez divers faghîh dans les problèmes sociaux et politiques. Dès lors, comment résoudre le problème de leurs divergences, eux qui sont censés être tous nommés par Dieu?!

En second lieu, la nécessité d'un pouvoir pendant l'Occultation de l'imam du Temps³⁷ ne signifie pas que ses détenteurs soient nommés par le Prophète ou les imams et la gestion de ces problèmes est du ressort des sociétés musulmanes elles-mêmes qui doivent choisir des personnes ayant les conditions requises et pas de l'ordre divin. Montazéri cite 26 raisons qui rendent légitimes l'élection, par les citoyens, de leur propre gouvernant (vâli). Ainsi, celui qui détient les pouvoirs au sein de la société doit son pouvoir au peuple (mardom) qui est son principe de légitimation, et pas à Dieu ou à une autre instance. Autrement dit, ceux qui désignent le gouverneur, c'est le peuple, seules les conditions de l'élus (comme le fait d'être musulman etc.) étant déterminées par Dieu et les imams, selon Montazéri. Quant à la nature du lien qui rattache le gouverneur au peuple, il est du genre du contrat qui relie les deux parties et l'une d'elles (comme le gouverneur) ne peut pas l'annuler arbitrairement, selon ses exigences. Ce contrat qui impose au gouverneur les restrictions et les limites de ses fonctions le rend responsable devant le peuple et il n'est pas du type de contrat comme la procuration que l'on puisse annuler unilatéralement. Alors que les partisans radicaux du vélâyaté faghîh affirment que son détenteur est maître absolu sur la vie et les biens du peuple, Montazéri rejette cette idée qu'il identifie à une hérésie, seul Dieu ayant ce pouvoir et même dans son cas, comme la Providence agit par la justice (adl), elle n'intervient pas arbitrairement, mais selon un ordre optimisant l'équité dans le monde. Quant au Prophète et aux imams, ceux-ci non plus n'ont le pouvoir absolu (valâyaté motlagh). Dès lors, le gouverneur islamique n'a aucun titre à faire prévaloir quant à son omnipotence sur le peuple.

L'attitude de Montazéri consiste à reconnaître au docteur de la loi un rôle de supervision générale au niveau des lois, eu égard à leur conformité à l'islam et le titre même de son article, "La surveillance du docteur de la loi" (Nézâraté faghîh) va dans ce sens. Ce type de pouvoir a pris naissance une première fois en Iran au début du 20^e siècle à l'issue du mouvement moderniste dit "Révolution Constitutionnelle" (1906-1911) où un parlement élu par le peuple devait choisir parmi les ulémas au moins cinq d'entre eux afin qu'ils supervisent la conformité à l'islam des lois qu'il votait.

Dans l'ensemble, un groupe de clercs, tant parmi les nouvelles générations (comme Kadivar) que parmi ceux qui se trouvent dans sa hiérarchie supérieure (comme Montazéri), rejettent la participation directe des ulémas aux problèmes politiques de la société. Cette fraction du clergé dont l'influence va grandissant, rejoint les penseurs

islamiques non-cléricaux (Soroush et ceux qui gravitent autour de lui). Cette fois, à la différence du début de la révolution islamique, la sécularisation du religieux, au nom même de l'islam, et à partir d'une critique des textes religieux, se fait dans un débat qui mobilise une bonne partie des intellectuels laïques ou clercs qui proclament le droit à l'autodétermination de la société, cette fois au nom de l'islam.

A la différence des penseurs du début de la révolution islamique comme Shariati, on assiste cette fois à la sécularisation démocratique du religieux en Iran qui laisse une large place au peuple perçu non pas comme une totalité organique, mais comme un ensemble d'individus dotés de jugements personnels.

Plus généralement, il existe, chez les intellectuels postislamistes qui sécularisent le champ religieux, deux tendances majeures. La première, incarnée par Soroush (laïque) et Shabestari (clerc) consiste à identifier le religieux avec l'intériorité et la spiritualité et à abandonner le champ social à la responsabilité des hommes qui doivent le gérer démocratiquement. Le religieux est ici un fait hétérogène au politique, relevant du règne de la conscience intime de l'homme. La seconde tendance où s'illustrent Montazéri et Kadivar, consiste à cantonner le religieux à un principe négatif, à savoir, le contrôle de l'islamité des lois par les ulémas, ce qui donne une grande autonomie à la société dans la mesure où ce n'est pas le clerc qui règne au nom du vélâyaté faghhih mais le peuple souverain dont la législation n'a pas à être islamique stricto sensu, mais à ne pas être anti-islamique. Alors que le vélâyaté faghhih est l'institution d'un ordre social conforme à un islam qui s'impose à la société par le décret divin, l'ordre que prônent ces clercs postislamistes libère la loi de sa conformité à l'islam tout en lui imposant de ne pas contredire les principes islamiques fondamentaux. Dans les deux cas, chez les intellectuels postislamistes, de deux manières différentes, on est face à des conceptions qui décentrent le religieux, brisent son imbrication étroite à la politique et libèrent, de ce fait, la société de tout despotisme au nom du sacré. Celui qui épouse le point de vue religieux est, désormais, un individu qui n'est plus soumis à la transcendance divine incarnée par un ordre politique, mais quelqu'un qui choisit librement d'être musulman (Soroush et Shabestari), quelqu'un dont l'islamité est un choix personnel, aucun docteur de la loi ne pouvant lui imposer le pouvoir au nom de Dieu. On est face à une sécularisation qui privatise le religieux (Soroush et Shabestari), libère le politique de sa servitude au religieux (Kadivar et Montazéri) et qui ouvre l'espace social à une conception démocratique, cette fois au nom même du religieux.

L'individu(e) citoyenne: revendication de l'égalité avec les hommes

Le nouvel individu se décline selon deux registres distincts. D'un côté, les jeunes et les moins jeunes, femmes et hommes confondus. De l'autre, un nouveau sujet social, les femmes. Elles se constituent, dans leur frange modernisée et urbaine, en actrices de leur propre vie. Si, pendant la révolution islamique de 1979, elles participaient simplement aux manifestations sans avoir de revendication propre, à présent, après vingt ans de révolution, elles ont la conscience aiguë de la spécificité de leur condition et de la nécessité de défendre leurs droits face à un pouvoir qui confond, selon elles, patriarcat et islam.

Les femmes des années soixante-dix étaient traversées par l'antagonisme entre les traditionnelles et les modernes, entre les couches populaires et les nouvelles couches modernisées: les premières croyaient que les femmes des classes aisées, désislamisées et égoïstes, les méprisaient; les secondes pensaient que les premières étaient archaïques et grégaires³⁸. Le mépris se doublait de la disparité croissante des classes, les unes s'enrichissant et les autres se sentant spoliées de leur "part de pétrole" par ces nouvelles

couches de parvenus dont les femmes conjuguaient le rejet de l'islam à l'égoïsme et aux mœurs sexuelles prétendument louches. Or, les unes et les autres ont vécu vingt ans de régime islamiste avec de notoires restrictions aux droits des femmes: le refus du droit de divorce à la femme tandis que l'homme en jouit sans restriction, la liberté de la polygamie et la garde de l'enfant par l'homme en cas de divorce (à partir de l'âge de deux ans pour les garçons), l'interdiction d'un certain nombre de métiers (dont celui du juge) aux femmes, l'héritage réduit de moitié par rapport aux hommes, la discrimination sexiste sur les lieux du travail etc. Désormais, de nombreuses femmes ont pris conscience³⁹ des enjeux majeurs des revendications en tant que femmes. Certaines femmes islamiques se rapprochent de celles qui se qualifient de laïques et un nouveau type de féminisme émerge où la revendication se décline à la fois en termes d'islam et de modernité, les femmes s'engageant dans des actions légales et dans la dénonciation publique des dissymétries avec les hommes. La protestation se fait quelquefois à partir des faits divers⁴⁰. Certains hommes apportent leur contribution à cette revendication, notamment en montrant, aux côtés des femmes, que l'inégalité des hommes et des femmes n'est pas due au Coran, mais à une interprétation partisane et patriarcale du texte sacré. Il en est ainsi du théologien Seyyed Mohsen Saïd-Zâdéh qui propose une interprétation "égalitariste" du Coran où l'égalité des deux sexes devant Dieu se traduit par leur égalité dans la société⁴¹.

A l'image des autres groupes sociaux qui revendiquent un pouvoir politique respectueux de la loi, ces femmes ont soutenu activement Khâtami à l'élection présidentielle de 1997 et ont ainsi contribué à sa victoire. Au Parlement, elles disposent de l'appui de quelques femmes dont la fille de l'ex-Président de la république. Pour la première fois en Iran, une véritable conscience de soi féminine s'articule sur les enjeux de la citoyenneté pour promouvoir non pas une société utopique, mais celle qui fasse justice, au sein même des revendications démocratiques, à la volonté des femmes de prendre part aux affaires de la Cité, à parité avec les hommes. Cette nouvelle forme de citoyenneté est d'autant plus riche de sens qu'elle combine les exigences de la modernité (l'égalité de l'homme et de la femme) aux thématiques islamiques, proposant une société plus ouverte, plus équitable, ouverte aux hommes et aux femmes, ces dernières étant dotées d'une identité propre, qu'elles refusent désormais de laisser dissoudre dans des entités abstraites comme la révolution, la famille, le bien-être collectif ou la suprématie d'un groupe sur un autre, au nom de la religion.

Conclusion

Jusqu'à la révolution islamique de 1979, les formes d'individuation en Iran se conjuguaient principalement à partir de l'idéologie révolutionnaire et l'utopie islamiste, d'un côté, la modernisation par le consumérisme, de l'autre. L'expérience révolutionnaire, son échec et l'avènement d'une nouvelle génération qui a assisté à l'écroulement du communisme et au discrédit de la révolution religieuse en Iran ont donné naissance à des processus d'individuation qui se distinguent, sur plusieurs points, de ceux du passé. Contrairement à la période du chah où l'individu se cristallisait autour du consumérisme ou de gauchisme, contrairement au début de la révolution islamique où l'individu se construisait en tant qu'être collectif au sein d'une nouvelle communauté islamique selon un syncrétisme marxiste et islamiste, à présent, peut-être pour la première fois, on assiste à la constitution de l'individu de droit, réclamant le respect de la loi par l'Etat et la reconnaissance de son droit à l'existence autonome, à l'abri de normes religieuses imposées d'en haut, au nom d'un islam politique. Autant les débuts de la révolution étaient marqués par la volonté d'imbriquer étroitement l'islam et la politique

(ce qui jugulait l'autonomie de l'individu), autant, à présent, la tendance sociale dominante consiste à vouloir dissocier le religieux et le politique, le sacré et l'Etat, l'islam et le pouvoir. Dans cette volonté de séparation entre les deux registres, l'individu nouveau émerge comme citoyen, comme revendication à la citoyenneté, mettant en cause le statut de l'homo politicus islamicus. Désormais, l'individu entend se réaliser dans le respect de la loi, autant par lui que par l'Etat, ce qui passe par le refus de la politisation de l'islam.

Cependant, ce nouvel individu est fragile à plus d'un titre. Il a, certes, acquis la capacité d'assumer les dimensions contradictoires de la réalité sans se radicaliser: il parvient, tant bien que mal, à accepter la crise d'une économie parasite du pétrole, le chômage chronique, l'injustice sociale grandissante et le système politique éclaté où l'islamisme radical garde toujours un pouvoir redoutable. Mais en même temps, il maintient la pression sur le pouvoir et ne se laisse plus intimider par le Hezbollah au nom de la légitimité d'un islamisme politique. Le caractère éclaté et hétérogène du régime islamiste aide, par ailleurs, les nouveaux sujets à se mobiliser et à s'affirmer dans leurs revendications sociales, sans donner dans l'action révolutionnaire (comme vers la fin du régime du chah) ou, au contraire, dans l'apathie (comme dans les années qui ont suivi la révolution). Cependant, les diverses facettes de cette nouvelle individualité ne doivent pas dissimuler ses faiblesses et, surtout, la capacité de nuisance d'un pouvoir hezbollah encore puissant. N'empêche, les nouveaux acteurs sociaux ne sauraient plus être délogés de la scène par une logique de répression étatique.

NOTES

1. Cf. Pierre Birnbaum et Jean Leca (sous la direction de) *Sur l'individualisme*, Paris, Presses de la FNSP, 1991.
2. Cf. Louis Dumont, *Essais sur l'individualisme*, Paris, Seuil, 1983.
3. Cf. N. Kermâni, *Târikhé bidâriyé irâniân* (Histoire de l'éveil des Iraniens, Téhéran, 1357 (1978); Y. Dowlâtâbâdi, *Târikhé mo'âsér yâ hayâté yahyâ* (L'Histoire contemporaine ou la vie de Yahyâ Dowlâtâbâdi), Téhéran, 1328 (1949). F. Adamiyat, *idéologîé nehzaté machroutiaté irân* (L'idéologie du mouvement constitutionnaliste iranien), Téhéran, Edition Rowchangarân, s.d.
4. Cf. Yann Richard, "Ayatollah Kashani: Precursor of the Islamic Republic?", in *Religion and Politics in Iran, Shi'ism from Quietism to Revolution*, New Haven, Yale University Press, 1983.
5. Cf. R. W. Cottam, *Nationalism in Iran*, Pittsburgh, The University of Pittsburgh Press, 1964; M. J. Gasiorowski, "The 1953 coup d'Etat in Iran", *International Journal of Middle Eastern Studies*, 19, 1987; *US Foreign Policy and The Shah: Building a Client State in Iran*, Ithaca, Cornell University Press, 1991.
6. Cf. E. Hoogland, *Land and Revolution in Iran, 1960-1980*, Austin, University of Texas Press, 1982. A.K.S.Lambton, *The Persian Landreform, 1962-1966*, Oxford, Clarendon Press, 1969.

7. Cf. Saïd Barzin, "Sâkhtârê siyâsi-tabaghâti va djam'iyati dar irân" (le modèle politique, de classe et de population en Iran), *Ettelâatê Siyâsi-eghtêsâdi*, n° 81-82, Khordad-Tir 1373, (1994) Téhéran.

8.. Bassidge est l'organisation créée peu après le renversement du chah par le nouveau pouvoir révolutionnaire pour mettre la jeunesse populaire au service de la révolution. Bassidge a été par la suite intégrée au sein de l'armée des Pasdaran, autre organisation militaire qui a vu le jour juste après la révolution pour la protéger contre les monarchistes et qui s'est constituée en force armée, indépendante du corps de l'armée traditionnelle. Dans la guerre contre l'Irak, Bassidge, forte de presque un demi million d'adhérents, encadrait des recrues volontaires. Le jeune bassidji (celui qui adhère à Bassidje), entre une douzaine et une vingtaine d'années (avec une minorité de vieillards), se faire remarquer par son dévouement total et son absence de crainte face à la mort. Il sert souvent dans la stratégie de la chair à canon, contrer l'armée irakienne. Cf. pour une description de ces acteurs mortifères Farhad Khosrokhavar, "Chiisme mortifère, le combattants de la foi", *L'Homme et la Société*, n° 107-108, 1993; "Le Pur et l'Impur", in *Peuples Méditerranéens*, n° 50, 1990. W. Schucker : "Iranische Märtyrestestamente" : *Die Welt des Islams*, 27, n°4, 1987. Eric Butel, *Le martyre révolutionnaire : stratégies et discours néocommunautaires de la jeunesse populaire iranienne*, DEA, INALCO-EHESS, 1995.

9. Cf. Firuzeh Khal'atbari, "Iran: A Unique Underground Economy", in Thierry Coville (sous la direction de) *L'économie de l'Iran islamique: entre l'Etat et le marché*, Institut de Recherches en Iran, Téhéran, Paris, 1994. Fariba Adelkhah, *Etre moderne en Iran*, Paris, Karthala, 1998.

10. Cf. Farhad Khosrokhavar, *L'utopie sacrifiée, sociologie de la révolution iranienne*, Presses de la FNSP, 1993; *L'islamisme et la mort, le martyre révolutionnaire en Iran*, Paris, L'Harmattan, 1995; "Le quasi-individu: de la néo-communauté à la nécro-communauté", in *Penser le Sujet, Autour d'Alain Touraine*, Paris, Fayard, 1995; "Le martyre révolutionnaire en Iran", *Social Compass*, volume 43, n° 1, mars 1996; "Le sacré et le politique dans la révolution iranienne" in *Religion et Démocratie*, sous la direction de Patrick Michel, Paris, Albin Michel, 1997.

11. Cet individu-dans-la-mort introduit un troisième terme dans la dichotomie de Louis Dumont entre l'individu-dans-le-monde et l'individu-hors-du-monde (Cf. Louis Dumont, *Essais sur l'individualisme*, Seuil, 1983). Dans les sociétés en voie de modernisation, des formes intermédiaires d'individuation apparaissent, à mi-chemin entre ces deux formes de Dumont qui caractérisent, de fait, les sociétés traditionnelles (individu-hors-du-monde) et modernes (individu-dans-le-monde). On peut qualifier ces formes intermédiaires de "quasi-individu". Cf. Farhad Khosrokhavar, "Le quasi-individu: de la néo-communauté à la nécro-communauté", in *Penser le Sujet, Autour d'Alain Touraine*, Paris, Fayard, 1995.

12. Cf. Ian Brown, *Khomeini's forgotten sons, The story of Iran's boy soldiers*, Grey Seal Books, London, 1990.

13. Cf. *L'islamisme et la mort*, op.cit.

14. Cf. F. Khosrokhavar, "Le sacré et le politique dans la révolution iranienne" in *Religion et Démocratie*, sous la direction de Patrick Michel, Paris, Albin Michel, 1997.

15. Cf. Bernard Hourcade, "L'émergence des banlieues de Téhéran", *Cahiers de Cemoti*, n° 24, 1997; Nouchine Yavari-d'Hellencourt, "Immigration et construction identitaire en milieu péri-urbain à Téhéran: Eslâm-Chahr", *Cahiers de Cemoti*, n° 24, 1997; Farhad Khosrokhavar, *L'anthropologie de la révolution iranienne*, L'Harmattan, 1997; "Le modèle

Bassidji", *Cultures et Conflits*, n°29-30, 1998. Azadeh Kian-Thiébaud, *Secularization of Iran, a doomed failure?* Peeters, France, 1998.

16. Cf. Olivier Roy, *L'échec de l'islam politique*, chapitre "Les nouveaux intellectuels islamistes", Seuil, 1992, *Généalogie de l'islamisme*, Paris, Hachette, 1995; sur les intellectuels islamo-marxistes cf. E. Abrahamian, *Radical Islam, The Iranian Mojahedin*, London, Tauris, 1989.

17. Cf. F. Khosrokhavar, "Les intellectuels postislamistes en Iran", *Revue Awal*, n° 11, 1994; "Les intellectuels post-islamistes en Iran revisités", *Revue Trimestre du Monde*, 1° trimestre, 1996.

18. Cf. Seyyed Mortézâ Mardihâ, "tchétoûr djâmééyé madaniyé dini momken ast?" (Comment une société civile religieuse est-elle possible?), *Djâmééyé sâlém*, n° 35, âbân 1376 (1997).

19. Soroush a fondé la revue *Kiân* où écrivent des intellectuels comme Ahmad Ahmadi, Mohammad Mojtahed Shabestari, Abdol-Javad Falâtouri, Mâshâllâh Shams-ol-Vâézin, Mehdi Bâzargân, Rézâ Téhrâni etc.

20. Cf. Valla Vakili, *Debating Religion and Politics in Iran: The Political Thought of Abdolkarim Soroush*, Council on Foreign Relations, Studies Department Occasional Paper Series, N° 2, New York, 1996.

21. Shariati avait tenté la même séparation par le déni au clergé de l'exclusivité de l'accès à la science religieuse, mais dans une perspective révolutionnaire. Ici, nous sommes face à une tentative de remise en cause du pouvoir clérical dans la perspective de la constitution d'une société civile démocratique. Ces courants ont eu leur précédent dans le chiisme, au sein des Akhbâri du 18^e siècle qui soutenait, contrairement aux Osoûli, qu'il n'y avait pas de monopole de l'interprétation du Coran par des clercs. Ce sont, en un sens, des courants "néo-akhbâri". Pour ces deux courants, cf. Wilfred Madelung, *Lectures on the History of Shi'ism*, Chicago, University of Chicago Press, 1976; pour ses avatars dans l'Iran moderne, cf. J. P. Digard, B. Hourcade, Y. Richard, *L'Iran au XX^e siècle*, Paris, Fayard, 1996.

22. On peut citer des revues comme *Djâmééyé Sâlém*, *Irâné Fardâ*, *Goftogou*, *Râhé Now* etc. à côté des magazines et des revues islamistes qui, à leur corps défendant, doivent faire référence aux idées réformistes, ne serait-ce que pour pouvoir les combattre, comme *Sobh*, *Ettelââté siyâsi*, les journaux *Keyhan*, *Ettelâât*¼ De petits journaux distribués dans les épiceries, les supermarchés etc. répandent les nouvelles idées. Du fait de leur faible tirage et de leur nombre relativement important, ils parviennent mieux à tromper la vigilance du Hezbollah que les magazines à tirage élevé.

23. Cf. Hormuz Kei, *Avant et après la révolution en Iran: un cinéma, deux stratégies*. Thèse de doctorat publiée, Université Paris 1, Panthéon Sorbonne, juin 1998.

24. Cf. le film de Kiârostami, "Le goût de la cerise" où l'individu désenchanté entend se suicider et ceci, sans la moindre fioriture, renvoyant dos à dos le discours moralisant du jeune étudiant en théologie qui se réclame de l'islam, de l'homme âgé qui se réfère aux douceurs de la vie et de tous ceux qui veulent l'en dissuader d'une manière ou d'une autre.

25. Cf. Seyyed Mohammad Khâtami, *az doniyâyé chahr tâ chahré doniyâ*, Nachré Ney, 1373 (1994), 2^e édition avec des ajouts, 1376 (1997).

26. Le 12^e imam, dernier imam chiite, s'est occulté en 874. Son irruption présagera la fin des temps, d'où son surnom, l'imam du Temps (*émâmé zamân*) ou le Possesseur du temps (*sâhébé zamân*).

27. Cf. *L'islamisme et la mort*, op.cit.

28. Les contradictions entre société civile et société civile religieuse chez les (nouveaux) intellectuels religieux sont relevées par Morâd Saghafi, "no andichân-é dini va mo'zalé djâméé-yé madani" (les nouveaux intellectuels religieux et la difficulté de la société civile religieuse), *Goftégou*, n°15, printemps 1376.
29. Cf. Mohammad Modjtahéd Shabestari, "gharâat-é rasmi az din" (lecture officielle de la religion), *Râhé Now*, n° 19, 7.6.1377 (septembre 1998)
30. Cf. Mohsen Kadivar, *Nazarié hâyé dowlât dar feghé chi'é* (les conceptions de l'Etat dans le droit chiite), Editions Ney, 1376 (1996-97).
31. Cf. Mohsen Kadivar, "Hokoumaté valâi" (le pouvoir du Gouvernant), n° 13, *Râhé now*, n° 15, 10.5.1377 (juillet 1998)
32. Cf. Mohsen Kadivar, "Nézâraté faghih, 9" (Surveillance du docteur de la loi islamique), *Râhé now*, n° 11, 13.4.1377 (juillet 1998).
33. Cf. Mohsen Kadivar, "Homoumaté valâi, bar résié maghbouléyé Omar ebné Hanzalé, 16" (Le pouvoir du Gouvernant, l'analyse du récit admis d'Omar ebné Hanzalé), *Râhé now*, n° 18, 31.5.1377 (juillet 1997).
34. Cf. Kadivar, op.cit.
35. Cf. Hoseyn-Ali Montazéri, *dérâsât fi vélâyat al faghih va fegh ol dowlât al eslâmiya* (Leçons sur le vélâyaté faghih et le droit de l'Etat islamique), publiés en arabe et en persan, à Qom.
36. Cf. Hoseyn-Ali Montazéri, "Nézâraté faghih" (surveillance du docteur de la loi), *Râhé Now*, n° 18, 31.5.1377 (juillet 1997).
37. L'imam du Temps, le douzième imam chiite, a disparu (s'est occulté) en 874 et selon l'eschatologie, sa réapparition inaugurerait la fin des temps. Cette conception eschatologique du chiisme a été interprétée soit dans un sens doloriste et passif (puisque la source légitime du pouvoir est absente, il faut accepter tout pouvoir, puisqu'il est illégitime dans l'essence), soit révolutionnaire (l'attente de l'imam du Temps, dit Shariati, signifie l'action révolutionnaire pour lutter contre les pouvoirs despotiques, les révolutionnaires musulmans accélérant son avènement par leur action bienfaitrice).
38. Cf. *L'utopie sacrifiée*, op.cit. chapitre sur "les jeunes femmes comme acteurs politiques".
39. Cf. Ziba Mir-Hosseini, "Stretching the limits: a feminist reading of the Shari'a in post-Khomeini Iran", in Mai Yamani (sous la direction de), *Feminism and Islam: Legal and Literary Perspectives*, Londres, Garnet, 1996; Azadeh Kian, "Women and politics in post-islamist Iran: the gender conscious drive to change", *British Journal of Middle Eastern Studies*, 24, 1, 1997; Nouchine Yavari-d'Hellencourt (sous la direction de), *Les femmes en Iran, pressions sociales et stratégies identitaires*, Paris, L'Harmattan, 1998.
40. Par exemple, une fille de neuf ans, Arian Golestani, dont la garde avait été confiée au père après son divorce, trouve la mort sous les sévices de celui-ci et de sa belle-mère. Les cérémonies de son deuil (le 21 chahrivar 1376) (1997) donnent lieu à des manifestations de femmes criant "La loi doit être modifiée" (*ghânoun eslâh bâyard gardad*). On protestait, en l'occurrence, contre la loi (article 1169 du Code civil) confiant la garde de l'enfant précocement au père, après le divorce qui est, par ailleurs, à moins de faute grave de sa part, du ressort exclusif du mari.
41. Cf. Seyyed Mohsen Saïd-Zâdéh, "man az moddaïyâné eslâm vâhaméh dâram!" (Je crains ceux qui se réclament de la légitimité islamique!), *Djâméyé Sâlem*, n° 35, âbân 1376 (1997) ainsi que ses articles dans la revue *Zanân* (Les Femmes).