

Confréries et communauté politique au Sénégal

Pour une critique du paradigme unificateur en politique

Etudes Africaines

Collection dirigée par Denis Pryen et François Manga Akoa

Dernières parutions

- Elemine OULD MOHAMED BABA, *La Mauritanie, un pays atypique*, 2007.
- Pierre-Michel DURAND, *L'Afrique et les relations franco-américaines des années soixante*, 2007.
- Bernadette RWEGERA (sous la dir.), *Ikambere et la vie quotidienne des femmes touchées par le VIH/SIDA*, 2007.
- Franklin J. EYELOM, *L'impact de la Première Guerre mondiale sur le Cameroun*, 2007.
- Alphonse NDJATE OMANYONDO N'KOY, *Gendarmerie et reconstruction d'un État de droit au Congo-Kinshasa*, 2007.
- Daniel Franck IDIATA, *Les langues du Gabon*, 2007.
- Alsény René Gomez, *Camp Boiro, Parler ou périr*, 2007.
- Paulin KIALO, *Anthropologie de la forêt*, 2007.
- Bruno JAFFRE, *Biographie de Thomas Sankara. La patrie ou la mort...*, nouvelle édition revue et augmentée, 2007.
- Mbog BASSONG, *Les fondements de l'état de droit en Afrique précoloniale*, 2007.
- Ignatiana SHONGEDZA, *Les programmes du Commonwealth au Zimbabwe et en République sud-africaine*, 2007.
- Fidèle MIALOUNDAMA (sous la dir.), *Le koko ou Mfumbu (Gnétacées), plante alimentaire d'Afrique Centrale*, 2007.
- Jean de la Croix KUDADA, *Les préalables d'une démocratie ouverte en Afrique noire. Esquisse d'une philosophie économique*, 2007.
- Jacques CHATUÉ, *Basile-Juléat Fouda*, 2007.
- Bernard LABA NZUZI, *L'équation congolaise*, 2007.
- Ignatiana SHONGEDZA, *Démographie scolaire en Afrique australe*, 2007.
- Olivier CLAIRAT, *L'école de Diawar et l'éducation au Sénégal*, 2007.
- Mwamba TSHIBANGU, *Congo-Kinshasa ou la dictature en série*, 2007.
- Honorine NGOU, *Mariage et Violence dans la Société Traditionnelle Fang au Gabon*, 2007.
- Raymond Guisso DOGORE, *La Côte d'Ivoire : construire le développement durable*, 2007.

Blondin Cissé

Confréries et communauté politique au Sénégal

Pour une critique du paradigme unificateur en politique

Préface de

Souleymane Bachir Diagne

et

Etienne Tassin

L'Harmattan

© L'HARMATTAN, 2007
5-7, rue de l'École-Polytechnique ; 75005 Paris

<http://www.librairieharmattan.com>
diffusion.harmattan@wanadoo.fr
harmattan1@wanadoo.fr

ISBN : 978-2-296-04608-5
EAN : 9782296046085

A mes parents Babacar Cissé et Léna Diagne,

*A ma Grand-mère, feu Astou Camara, à
Tonton Khalil Ndiaye.*

Remerciements

*Qu'il me soit permis d'exprimer ici ma reconnaissance à toutes les personnes qui m'ont aidé et encouragé pendant ces dures années de recherches consacrées à ce doctorat. Je ne saurais donner tous les noms mais l'amitié les fera se reconnaître. J'en distingue mon directeur de thèse, **Etienne Tassin** grâce à qui j'ai pu mener à bien cette expérience. Je tiens à lui exprimer ma profonde gratitude pour sa patience, pour l'attention qu'il a porté à mon travail, pour les discussions que nous avons eues, pour ses remarques et critiques, toujours stimulantes, et enfin pour son assistance hors académique. Ma reconnaissance va également à **Souleymane Bachir Diagne** qui fut l'un de ces professeurs du département de philosophie de l'Université Cheikh Anta Diop de Dakar, à m'avoir ouvert les yeux sur les véritables enjeux de la réflexion philosophique et à m'avoir initié à la philosophie islamique, à **Miguel Abensour** dont la rencontre m'a ouvert des perspectives enrichissantes, à **Monique Castillo**, à **Stéphane Douailler**, à **Coumba Loly Samb**, à **Michèle Leclerc-Olive**, à **Annie Dequeker**, à **Mamadou Keïta**, à **Samira Kahoul**, à **Serge Lauret**, à tous les professeurs et le personnel du CSPRP, à **Ousseynou Kane**, chef du Département de philosophie de l'Université de Dakar et à **Falilou Ndiaye**, professeur au Département de Lettres modernes, **Boubé Nawaïma** et **Ramatoulaye Mbengue Diagne**, enseignants au Département de Philosophie de Dakar, pour les précieuses informations qu'ils m'ont fourni lors de mes recherches au Sénégal, à mon professeur de Psychologie **Mamadou Mbodji**, à **Massaër Diallo**, professeur de Philosophie africaine et **Mamoussé Diagne**, professeur de Philosophie politique à l'Université de Dakar qui m'ont appris à « briser les idoles ».*

TABLE DES MATIERES

DEDICACE	5
REMERCIEMENTS.....	7
PREFACE.....	13
<i>Par Souleymane Bachir Diagne et Etienne Tassin</i>	
INTRODUCTION.....	17
PREMIERE PARTIE.....	35
LES COMMUNAUTES CONFRERIEQUES DANS L'ESPACE PUBLIC SENEGALAIS	
1°) Propos préliminaires	39
2°) <i>La Tidjaniyya</i>	51
3°) <i>La Mouridiyya</i>	59
4°) Les fondements doctrinaux de l'islam confrérique au Sénégal	66
5°) La communauté confrérique ou la mystique de l'exil : de la communion symptomale à la cité apolitique	75
DEUXIEME PARTIE	99
COMMUNAUTE CONFRERIEQUE VERSUS ISLAM : DE LA LOGIQUE DU <i>COMMUNUS</i> A L'AFFIRMATION DU SUJET	
I-) La question de l'Ego dans la philosophie islamique : La relecture d'un faylasûf contemporain, Muhammad Iqbal	103
1°) Propos préliminaires	103
2°) Muhammad Iqbal, un philosophe du XX ^e siècle.....	107
3°) De l'affirmation de soi à l'épreuve de la consistance	116
4°) Désidentification et <i>dunamis</i> : vers une philosophie de l'émergence.....	127

II-) Religion et Cité : De l'antagonisme à la ré-invention de l'espace public politique	141
1°) Propos préliminaires	141
2°) Du principe de la diversité ou le dépassement de la communauté religieuse	147
A) Le <i>Kalam Sunnite</i>	149
B) Le <i>Kalam Shi'ite</i>	162
3°) Des fondements de la communauté démocratique ou l'impensé de l'ordre du politique.....	172
4°) Quelle religion pour l'espace public	197

TROISIEME PARTIE209

AU-DELA DE LA COMMUNAUTE, LA POLITIQUE

I-) L'espace public et l'invention du politique : de l'être au devoir-être	213
1°) Propos préliminaires	213
2°) De l'aliénation.....	215
3°) Qu'est-ce qu'un sujet politique ?	227
4°) Le lien du politique ou le lieu de la construction déconstructive.....	238
II-) Phénoménologie de la construction du politique.....	253
1°) Propos préliminaires	253
2°) La triade arendtienne et la question du monde	258

QUATRIEME PARTIE291

LA POLITIQUE DANS LA PERSPECTIVE DE LA COMMUNAUTE COSMOPOLITIQUE

1°) Propos préliminaires	295
2°) La pensée du renouveau islamique ou la sortie des clôtures dogmatiques	302

3°) La sortie de l’Orientalisme : condition d’une pensée du renouveau islamique ?.....	310
4°) L’enjeu d’une cosmopolitique : la désidentification comme condition d’une pensée du renouveau islamique ?	327
CONCLUSION GENERALE	339
GLOSSAIRE	351
QUELQUES REPERES SUR LE SENEGAL	355
ANNEXE.....	367
BIBLIOGRAPHIE.....	371

Préface

Est-il besoin de souligner l'importance de l'ouvrage de Blondin Cissé en cette période où les transitions démocratiques qui s'effectuent un peu partout sur le continent africain depuis la fin des années 80 ont mis en avant la question de la constitution et de la consolidation d'un espace public apaisé où la citoyenneté ne serait pas happée par les appartenances ethniques et religieuses ? Il n'est que de voir l'évolution heurtée du Nigeria où la fracture Nord/Sud, Islam/Christianisme (et les religions africaines anciennes) est un risque constant de désintégration ou encore, la situation de la Côte d'Ivoire où la violence politique se moule souvent dans le langage religieux, pour se convaincre qu'une réflexion portant sur l'islam et la sphère publique en Afrique est aujourd'hui cruciale.

Le travail de Blondin Cissé, centré sur le Sénégal et la nature confrérique de la religion islamique dans ce pays est une contribution importante aux travaux qui ont commencé d'être menés sur le sujet. Il invite à explorer trois directions que la réflexion doit penser ensemble : la philosophie de l'espace public et du sujet politique ; le rôle du philosophe dans, ce que l'on peut appeler avec Muhammad Iqbal, la nécessaire « reconstruction de la pensée religieuse de l'islam » ; l'histoire et la sociologie religieuse du Sénégal. Le lecteur est ainsi convié à suivre, alternativement, trois grands courants correspondant à ces différents aspects de l'enquête. Le premier épouse la problématisation arendtienne de l'espace public politique en mettant en évidence la manière dont la condition politique de la pluralité exige une critique radicale de ce que Blondin Cissé nomme « le paradigme unificateur » en politique et dont les communautés confrériques pourraient être encore prisonnières. Le deuxième, parcourt l'histoire des relations entre religion et philosophie en islam, oscillant entre ouverture et clôture, en suivant l'œuvre de Muhammad Iqbal. Blondin Cissé montre la nécessité de reproduire, pour notre temps, le geste qui avait été celui du calife abbasside Al Ma'mun, lorsque ce dernier, en l'an 832, avait décidé de donner l'impulsion à la pensée philosophique en Islam en créant un institut consacré à la traduction arabe de la philosophie grecque. Ainsi se trouve défendue avec précision et conviction l'idée iqbalienne d'une éducation philosophique de l'individu agissant dans un monde lui-même ouvert à son action créatrice, comme l'une des conditions de l'émergence d'une modernité politique islamique dans des sociétés musulmanes ouvertes.

Le troisième « courant », empirique, présentant la réalité confrérique sénégalaise dans l'espace public, mêle histoire de l'islamisation du pays à une réflexion sur les élections qu'il a connues et sur la place qu'y ont occupé les discours de soutien des marabouts aux acteurs politiques, ainsi qu'à l'analyse des évolutions (urbanisation, autonomisation des individus, etc.) qui conduisent en même temps à l'affaiblissement des effets du soutien maraboutique et à l'émergence d'une nouvelle classe de « marabouts politiques ».

Dans ce cheminement d'interrogation inquiète, tendue, croisant l'attention à l'actualité politique sénégalaise et la méditation philosophique sur le soufisme bergsonien d'Iqbal ou la pensée arendtienne de l'action, M. Cissé parvient à se tenir à distance des opinions vulgaires et au plus haut niveau d'exigence philosophique. Confrontant les notions d'espace public et d'espace commun, il demande comment s'instaure et se perpétue un espace publico-politique démocratique. D'un point de vue théorique, il s'efforce de dialectiser l'opposition du public et du commun afin de mettre en évidence les dangers d'une confusion qui reviendrait à rabattre le public sur le commun et donc l'espace public politique sur les figures communautaires, et les dangers d'une séparation radicale qui tendrait à exclure de l'espace public pour les renvoyer dans la seule sphère privée, les formes et les modes d'identifications communautaires dont procèdent les différentes figures d'individuation. Fort de cette interrogation initiale, Blondin Cissé entreprend d'examiner le rapport entre structuration communautaire des formes de vie et institution d'un espace public démocratique d'action politique, en travaillant cette question dans la situation précise des communautés confrériques au Sénégal. Et il établit de manière convaincante que l'ouverture au monde des communautés confessionnelles qui structurent l'existence des croyants, peut être l'opérateur d'une subjectivation à caractère politique, à condition de viser, au-delà de la seule communauté confrérique, l'horizon d'un monde commun.

Partant de l'examen critique du paradigme unificateur qui organise la vie des communautés confrériques, Blondin Cissé tente d'énoncer les conditions d'un paradigme qu'on pourrait appeler « plurificateur » qui affranchirait en même temps les organisations communautaires et leurs affidés des schèmes d'enfermement sur eux-mêmes pour les faire accéder au plan politique et même cosmo-politique. Cette analyse doit alors, dans son argumentation, lier deux opérations distinctes. La première examine les procédures d'imposition de la figure du « peuple-Un », du « Sujet monumental », au sein duquel

s'abîment les subjectivités singulières, et inversement, élucide les modalités d'articulation des communautés confrériques à un espace public-politique démocratique. La seconde redouble cet examen en le focalisant cette fois-ci sur les procédures de fusion subjective dans le grand sujet collectif unifié de la communauté où la subjectivité individuelle s'aliène, tandis qu'inversement, elle dégage les conditions philosophiques d'un procès de subjectivation - ou d'individuation - par lequel le fidèle s'émancipe (mais dans la fidélité même) de la communauté à laquelle il appartient et avec laquelle il se confond, de façon à affirmer ce que Muhammad Iqbal nomme son Ego.

Pour réaliser ce programme de recherche et étayer cette argumentation, Blondin Cissé a privilégié une approche philosophique qui s'efforce de ne pas se couper du terrain où le problème se pose : les confréries sénégalaises. Comment penser philosophiquement la manière dont l'organisation confrérique de l'Islam sénégalais peut, éventuellement, laisser place à des formes d'émancipation subjective ? Pour répondre à cette question, Blondin Cissé a choisi d'interroger la philosophie islamique elle-même au travers d'un de ses courants réformateurs, afin d'y repérer ce qui permet de contrebalancer la tendance fusionnelle de l'unification communautaire du soufisme panthéiste, par une perspective « fissionnelle » et émancipatrice dont l'étayage théorique se trouve dans la pensée réformatrice de Muhammad Iqbal, tout imprégnée de la philosophie bergsonienne.

La démarche procède en quatre temps fort judicieusement présentés et argumentés. Le premier est consacré à l'examen des forces religieuses présentes au Sénégal, à leur fondement doctrinal et à la figure communautaire qu'il induit dans les deux confréries dominantes : la Tidjaniyya et la Mouridiyya. Le deuxième se propose d'élucider les potentialités émancipatrices ouvertes par la philosophie de l'Ego de Iqbal qui est étudiée avec précision, et d'en tirer les conséquences politiques dans l'examen des deux Kalam Sunnite et Chi'ite. Ainsi sont dégagés les paramètres d'un espace public susceptible d'articuler religion et politique. Le troisième moment s'engage, lui, depuis une autre perspective, délibérément mise en regard de la pensée et de l'organisation confrériques comme étant d'emblée politique, dans l'élucidation des formes de l'agir politique à partir du choix de la philosophie arendtienne comme pensée politique d'un espace d'action politique et de subjectivation démocratique. Le quatrième temps peut alors entreprendre de lier ensemble les deux orientations : la pensée du renouveau islamique et celle d'une orientation cosmopolitique de la

singularisation des acteurs politiques affranchis des schèmes d'identification communautaire.

Le point d'arrivée de ce cheminement n'est pas sans soulever un paradoxe surprenant : les appels iqbalien à une individuation émancipée de l'ego débouchent sur l'argument d'une « désidentification » comme condition d'une pensée du nouveau islamique. Ce paradoxe révèle, comme l'écrit l'auteur, « un nouveau paradigme qui, déportant le sujet confrérique sénégalais de l'espace de l'identité à l'espace de l'activité politique, parachève la formation de sa subjectivité politique. » Si l'auteur présente initialement les confréries comme l'autre absolu de l'espace public, modèle de « paradigme unificateur » dont seule alors l'abolition devrait permettre de faire émerger le citoyen du *taalibe* (disciple), il finit par mettre en évidence qu'on ne saurait sans injustice attribuer uniment au mouvement confrérique cette « passion de l'Un », ce « totalitarisme » d'où naît la « compacité » que l'entrée en politique doit faire éclater. En montrant que les confréries font aussi de la politique (comme groupes de pression), qu'elles composent avec les pouvoirs politiques en place (colonial et post coloniaux), qu'elles essaient de s'adapter à des évolutions (urbanisation, mondialisation) qui ont pour conséquences, entre autres, l'autonomisation individuelle (qui, après tout est aussi le but du soufisme dont ces confréries sont une expression comme organisations de masse), l'enquête parvient à défaire sa prémisse initiale et à révéler les promesses politiques d'un espace public démocratique que le paradigme unificateur des confréries semblait interdire.

L'ouvrage de Blondin Cissé ouvre ainsi à d'autres développements possibles, comme, par exemple, la distinction entre ce qui, dans l'expérience religieuse, peut devenir *culturel* en un sens communicationnel large, et ce qui peut être désigné comme spécifiquement *politique* au sens d'un bien public partageable. C'est à ce titre, une très appréciable contribution analytique à une philosophie du pouvoir et de la civilisation.

Souleymane Bachir Diagne et Etienne Tassin

INTRODUCTION

Sur des voies nouvelles je chemine ; me vint un nouveau discours, comme tous les créateurs, des vieilles langues me suis lassé. Plus ne veut mon esprit sur des semelles usées suivre sa route.

F. Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, Paris, Gallimard, 1971, p. 8.

Au cœur de notre travail sur les communautés confrériques dans l'espace public du Sénégal, se profile une préoccupation essentielle. Il s'agit d'envisager la manière dont les manifestations protéiformes de l'Islam confrérique affectent le rapport à l'altérité socio-politique et favorisent l'émergence de communautés maraboutiques qui, en se constituant en véritables lobbies, orientent l'action des agents politiques dans le sens de leurs intérêts. Envahissant progressivement l'univers des représentations politiques, ces forces confrériques et maraboutiques cristallisent et orientent les stratégies de luttes dans et pour le pouvoir politique. Devenant ainsi des instruments de choix aux mains des politiques. De cette préoccupation centrale découle une autre problématique dont l'effectivité ne se laisse appréhender que depuis une double constatation ou plus exactement d'une constatation qui se dédouble :

- Celle de la défaite ou de la faillite d'une praxis politique dont l'efficace semble dépendre en grande partie de sa subordination au lobbying confrérique.
- Celle d'un espace public à l'intérieur duquel la majorité des « acteurs » s'identifie à des formes de communautés sous-tendues par des logiques de massification et d'ordonnement des individus dans la figure de l'Un.

Mais dans un cas comme dans l'autre, ce qui est mis en exergue consiste dans la déliquescence de l'espace du politique, qui se laisse saisir à la fois sur le mode d'une appropriation privée exclusive par des entités religieuses, dont la survie et le positionnement sur l'échiquier socio-politique semblent dépendre en grande partie de leur capacité à s'ordonner à la passion de l'Un, corrélativement aux mécanismes d'identifications qui sont à leurs fondements mêmes.

Dès que la question se pose en ces termes, il devient légitime alors, au-delà de ces logiques communautaires de domination et de contrôle de l'espace politico-social - ce qui, pour Max Weber, constitue l'*aspiration normale de l'institution ecclésiastique*¹ - de s'interroger sur la manière dont les sujets perçoivent l'agir politique, partant, leur propre agir politique. Autrement dit, il s'agit de voir si les processus de communautarisation qui sont à l'œuvre dans ces confréries maraboutiques et religieuses, sont fondateurs de rapports de

¹ Max Weber, *Economie et société*, Paris, P.U.F, 1995, p. 59.

subjectivation par lesquels un sujet peut s'élever à la dignité d'acteur politique, c'est-à-dire de citoyen.

Notre problématique s'énonce ainsi comme une interrogation sur les conditions qui ouvrent au sujet l'accès à un domaine politique susceptible d'accueillir la pluralité en *dé-clôture* les individus, en sorte que leur nécessaire exposition au dehors puisse être érigée comme la condition préalable à un vivre-ensemble qui se donne pour horizon le monde commun.

Du coup, ce qui apparaît dans notre intitulé, à savoir « *pour une critique du paradigme unificateur en politique* », simultanément se laisse entendre comme la « *déconstruction* » de la « *logique archique* » au fondement du lien communautaire confrérique s'énonçant sur le mode d'une « *compacité* », et corrélativement la capture d'un sujet « politique » massifié, confiné dans des représentations du religieux de type communautariste n'autorisant aucune dispersion et ne lui laissant d'autre marge que celle d'affirmer son identité dans l'allégeance à l'autorité religieuse et maraboutique.

Un tel sujet n'a-t-il pas à voir avec celui de la domination totalitaire ?

Il va sans dire alors que la mise en scène de l'agir politique reste dépendante de la mise en sens et/ou de la mise en forme² d'un espace affranchi de toute forme d'identification privative de type communautariste. Le champ du politique ne saurait se constituer comme le lieu d'étalement d'une identité quelconque, mais plutôt comme celui d'une activité permettant aux différents individus de se manifester, de se mettre en scène, d'apparaître à travers une infinie pluralité de points de vue, à l'image même des membres qui le constituent, qui, à leur tour, doivent s'envisager comme des acteurs politiques, par opposition aux « sujets » de l'identification communautaire. C'est ce que laissent entendre ces propos d'Etienne Tassin, lorsque, réfléchissant l'inscription du champ politique, il s'efforce de saisir dans un seul mouvement les deux instances que sont la subjectivité politique et la communauté politique :

L'individu n'accède à sa dimension spécifiquement citoyenne par laquelle, seule, il peut assumer le gouvernement de son existence à plusieurs dans un espace public d'actions et de paroles, qu'en s'arrachant à toute identification privative de type communautariste (...). La communauté n'accède à sa dimension spécifiquement

² Cf. Lefort, *Essais sur le politique*, Paris, Seuil, 1996.

politique par laquelle, seule, elle peut prendre en charge l'administration des affaires publiques et promouvoir un « vivre-ensemble » citoyen, qu'en s'arrachant à tout ancrage particulariste, et en renonçant à vouloir substituer une communauté identificatoire d'ordre supérieur aux multiples et contradictoires communautés qui la constituent (...) »³.

Evoquer donc l'emprise des confréries dans un espace désigné ici comme le Sénégal, voire l'Afrique, reviendrait à questionner les modalités d'un domaine public, d'action politique dont la finalité ne peut être perçue qu'à travers un agir politique, lequel en se donnant pour horizon le monde commun, se situe à l'opposé de toute logique qui tendrait à l'assimiler ou à l'identifier à une figuration du social quelle qu'elle soit.

Comment concevoir alors un espace public d'action politique à l'intérieur d'un champ où des subjectivités sont en même temps ancrées dans une logique de conjonction entretenant de façon continue la confusion entre leur identité privée et leurs actions politiques ?

En d'autres termes, nous chercherons à savoir si les différents modes à travers lesquels se manifeste le politique, en particulier l'inscription des « acteurs » dans certaines représentations du religieux, peuvent contribuer à favoriser l'institution d'un espace public politique ou au contraire l'inhibent. D'où cette interrogation menée à partir de la réalité confrérique au Sénégal et dans son rapport avec les processus politiques qui participent à sa structuration, à l'orientation de son évolution interne et à son positionnement sur l'échiquier social.

C'est ainsi que la première partie de notre travail sera consacrée à l'examen de ces forces religieuses présentes au Sénégal, et en même temps, aux fondements de leurs doctrines et de leurs croyances, avant de les confronter à l'expérience de l'agir politique. S'agissant de ce point, nous nous efforcerons de voir si la révélation de l'agent comme sujet politique, peut être pensée à l'intérieur des représentations qui sous-tendent ces confréries religieuses et qui s'inscrivent dans une certaine tradition de l'Islam : le soufisme.

Cependant, c'est à la lumière de ce qu'il convient d'appeler la philosophie islamique, que nous envisagerons notre analyse. Or aborder la question dans ce cadre-là, c'est s'inscrire en faux contre le

³ Etienne Tassin, *Le trésor perdu : Hannah Arendt et l'intelligence de l'action politique*, Payot, Paris 1999, p. 544.

soufisme traditionnel orienté vers une métaphysique panthéiste qui défend l'idée d'une absorption impersonnelle du sujet dans la divinité - condition de sa réalisation aussi bien interne qu'externe - partant du principe que tous les êtres procèdent de l'Un par un processus d'émanation de son Essence. C'est sous cet angle qu'il conviendrait de placer les propos du soufi Bayâzîd Bistâmî s'écriant :

Je suis Dieu (...), je me suis desquamé de mon moi, comme un serpent dépouille sa peau ; puis j'ai considéré mon essence : et j'étais, moi, Lui⁴.

Il ne serait point étonnant, dès lors, de voir sur cette conception panthéiste, formulée, précisons-le, dans un langage platonicien selon lequel l'âme est par essence divine, se greffer l'idée d'une hiérarchisation des êtres, d'une gradation ontologique où la qualité sera fonction du rang, de la proximité à la Source⁵. C'est dans cette perspective que la notion de Saint (*Wali*) prend tout son sens, celui de « proche de Dieu » dans la représentation religieuse de l'Islam⁶ ; ce qui peut d'ailleurs être lu dans ces longs propos d'un mystique du XI^e siècle, Al Hujwîrî :

Dieu a ses saints qu'il a spécialement distingués par son amitié et qu'il a choisi pour être les gouverneurs de son royaume, qu'il a désigné pour manifester ses actions et qu'il a particulièrement favorisé de diverses sortes de miracles, qu'il a purifiés de corruptions naturelles et délivré de l'assujettissement à leurs âmes basses et à leurs passions, de telle sorte que leurs pensées viennent de lui, et qu'ils soient intimes avec lui seul (...). Par la bénédiction de leur avènement, la pluie tombe du ciel, par la pureté de leur vie, les plantes jaillissent de la terre, et par leur influence, les musulmans remportent des victoires sur les incroyants.⁷

De cette vision s'exprime le pouvoir charismatique des *Shaykh*⁸ en rapport avec le terme de Saint et renvoyant à un maître spirituel organisant la confrérie sur la base d'une obéissance absolue à l'ordre,

⁴ G. C. Anawati, Louis Gardet, in *Mystique musulmane. Aspects et tendances, expériences et techniques*, Vrin, Paris, 1986, p. 32.

⁵ Cf. Souleymane B. Diagne, *Islam et société ouverte*, Maisonneuve et Larose, Paris, 2001, p. 24.

⁶ Cf. Sourate 10 du Coran, Verset 63.

⁷ Cité par Vincent Monteil, in *L'Islam noir*, Paris, Seuil, 1980, pp. 153-154.

⁸ *Shaykh, murshid*, marabout, titre donné aux guides des confréries musulmanes, à ceux qui incarnent ou enseignent la science coranique.

à la *tariqa*. Ne se contentant pas d'être seulement le lieu de diffusion de la méthode, des prescriptions et des rites grâce auxquels le *Shayk* permet aux disciples d'accéder à l'expérience mystique, autrement dit de subordonner ceux-ci à leur Ordre, de les maintenir dans une *compacité*⁹, la *tariqa* peut dans certains cas substituer son action à celle du politique.

Reste à savoir maintenant s'il faudrait envisager seulement l'influence du *Shayk* sur ses disciples à travers une légitimité spirituelle que lui confère une certaine « *Sainteté* », ou inscrire son action dans une autre trajectoire, celle du politique.

Tel sera l'objet de notre première partie.

Mais que la légitimité soit spirituelle ou politique, la question qui se pose à nous, au-delà de la substitution du politique par le spirituel et de ses effets, est celle du désancrage du sujet de toute logique d'embrigadement ou de crispation identitaire. Car cette crispation s'oppose à la réalisation de son *humaine condition politique*, comme le met notamment en évidence le diagnostic arendtien du totalitarisme en termes de *production de l'Un à partir du multiple*, et qui, s'effectue aussi sous d'autres modalités dans l'espace des confréries religieuses. Or, les modalités de cette quête de l'action politique trouvent une surface de répercussion dans la *philosophie islamique*, c'est-à-dire dans un courant de pensée apparaissant comme l'œuvre de penseurs appartenant à une communauté religieuse détentrice d'un *Livre référentiel*¹⁰ organisant la cité et la vie des croyants sur la base de principes théologiques.

Cependant, si l'une des tendances majeures de la philosophie politique moderne a consisté à réfléchir sur les conditions fondatrices d'un domaine politique affranchi de toute forme de vassalisation théologico-métaphysique - ce qui remonte au XVI^e siècle, précisément à Machiavel qui, en liquidant la tradition théologique antique mit fin à la domination du Spirituel comme horizon indépassable de la politique - il est évident alors que la notion de *philosophie islamique* est au cœur de moult controverses, liées au texte méta historique où elle s'origine.

⁹ Le terme est ici pris dans le sens que lui donne Miguel Abensour, in *De la compacité*, Paris, Sens et Tonka, 1997.

¹⁰ A l'instar de la Thora des Juifs et de la Bible des Chrétiens, le Coran est le livre des musulmans.

Comment concevoir alors les conditions de possibilités d'un agir politique devant, avant tout, exprimer la condition humaine dans les termes de cette pensée islamique?

C'est cette recherche du politique qui va être lue dans la philosophie islamique à travers le questionnement, voire la remise en cause de ce qu'il convient d'appeler les interprétations littéralistes et légalitaristes du Texte de référence, questionnement dont l'implication fondamentale sera l'affirmation de l'homme musulman débarrassé d'une tradition confrontée à une nécessité à laquelle elle doit s'adapter, sous peine d'entendre sonner son oraison funèbre.

Dans quels termes cet affranchissement a-t-il été pensé et formulé à l'intérieur de la philosophie islamique ?

C'est ce que nous nous efforcerons d'étudier dans notre deuxième partie, et notamment à travers la pensée d'un *faylasûf*¹¹ contemporain, Muhammad Iqbal, gravitant autour des concepts de *fidélité* et de *mouvement* : l'affirmation du sujet et la conquête de sa personnalité se découvrent ainsi dans le rejet de la métaphysique de l'école panthéiste que l'approche d'Iqbal résume en ces termes :

*Tout sentiment de séparation est donc ignorance ; et tout ce qui est « autre » est une simple apparence, un rêve, une ombre, une différenciation même de la relation essentielle à la reconnaissance de l'Absolu par lui-même*¹²

Mais doit-on alors considérer que les conditions de possibilités d'un espace du politique peuvent être aussi envisagées dans l'horizon du théologique et, partant, sur le mode d'une appropriation du politique par une figuration du social ?

Afin d'instruire cette interrogation, qui fera l'objet de notre troisième partie, nous l'aborderons essentiellement depuis la réflexion de Hannah Arendt.

Quant à la dernière partie, elle prolongera la précédente en questionnant une notion essentielle : le Cosmopolitisme

Pourquoi ?

De même que nous nous sommes, dans un précédent travail, efforcés de montrer, à partir d'un événement destructeur de la pluralité du

¹¹ Singulier de *falasifa* qui désigne les savants et les philosophes de l'Islam.

¹² Muhammad Iqbal, *La métaphysique en Perse*, Paris, Sindbad, 1980, p.85.

monde, comment le politique dont l'*arché* et le *telos* se trouve dans cette pluralité même, peut se (re) déployer dans un espace traversé par des expériences d'appartenances communautaires, nous chercherons ici à inscrire le politique dans la perspective du cosmopolitisme, c'est-à-dire à partir de la reconnaissance d'un monde commun tirant sens et pertinence de l'hétérogénéité des communautés d'appartenance qui le constituent et inter-agissent entre elles. Ce monde se laisse penser sur le mode d'un monde commun construit par une multiplicité de perspectives, exprimant l'humaine condition politique, et qui permet d'*accéder à la visibilité sur une scène publique grâce à laquelle les hommes se définissent et s'appréhendent les uns les autres comme égaux*¹³. Aussi, implique-t-il un principe *an-archique* dont le fondement semble consister plus dans un autre principe, celui d'isonomie - envisagé non pas comme l'égalité devant la loi, mais l'égal droit de tous les citoyens à exercer leurs droits politiques - que dans la visibilité des individus. Car c'est la mise en scène de cette égalité dans une communauté d'individus liés par leurs paroles et leurs actes qui va permettre de penser le cosmopolitisme en rapport avec deux types de droits :

- celui qu'a toute identité particulière de pouvoir réfléchir sa propre inscription dans une communauté d'appartenance, mais dans la perspective d'un monde commun, d'un espace public politique où se déploie d'autres communautés finies.

- celui d'être un acteur détenteur de droits politiques inaliénables et permettant de participer aussi bien à la gestion des affaires publiques qu'à la prise de décisions engageant l'être de la communauté dans son ensemble.

C'est ce que semble évoquer ces propos d'Etienne Tassin, lorsqu'il définit ainsi une citoyenneté cosmopolitique :

Tel serait le sens authentique d'une citoyenneté du monde : être citoyen du monde n'est pas appartenir à une communauté mondiale(...), mais réfléchir sa propre inscription dans, et sa propre appartenance à, une ou des communautés finies dans la perspective du monde commun et rapporter les droits civiques et politiques qui

¹³ C. Lefort, *Essais sur le politique*, p. 66.

sont toujours liés à la reconnaissance politique d'une communauté particulière au principe du « droit d'avoir des droits .» ¹⁴.

En abordant la cohérence politique du monde au-delà de la syntaxe de la mondialisation des rapports humains ou de l'institution d'une société universelle - sans pour autant nier sa destination et sa visée qui est le monde commun -, le cosmopolitisme peut être compris depuis l'enracinement d'une subjectivité dans une communauté particulière d'identification au sein d'un Etat à *l'intérieur duquel fonctionnerait des règles réellement aptes à garantir, sans préjudice aucun pour la société dans son ensemble, la liberté, l'autonomie et la responsabilité des individus et des groupes privés existants et agissant en son sein, autour de leurs intérêts et aspirations nécessairement différenciés* ¹⁵. C'est cette exigence qui est inscrite au cœur du manifeste programmatique de l'Etat républicain. S'il est vrai, comme le laisse d'ailleurs entendre Arendt, que *les républiques sont les lieux d'un monde commun possible*, donc la surface de répercussion de l'idée cosmo-politique ¹⁶, comment admettre qu'elles deviennent de plus en plus le théâtre où se façonne un « être-en-commun-des-personnes » ou une identification communautaire comme c'est le cas ici dans notre travail sur les confréries au Sénégal ?

Cette interrogation implique une autre problématique, abordée dans le cadre de la philosophie iqbalienne dont la visée cosmopolitique s'énonce en impératif catégorique dans son poème intitulé *L'aile de Gabriel* :

Brise toutes les idoles de la tribu et de la caste

Brise les antiques coutumes qui enchaînent les hommes ! ¹⁷

¹⁴ Etienne Tassin, *Le trésor perdu : Hannah Arendt*, p. 554. S'agissant du « droit d'avoir des droits », Arendt précise, au-delà, pour l'individu, d'avoir des droits politiques, le droit d'appartenir à une communauté finie et organisée. Nous reviendrons sur cette question dans notre dernière partie.

¹⁵ Sémou P. Guéye, « Espace public et démocratie délibérative », *Revue Pensée* n°321, pp. 71-81.

¹⁶ En ce sens qu'en privilégiant la chose publique sur l'identité commune, « elle est (l'idée républicaine) ce qui ouvre une nation au monde commun au lieu de réduire celui-ci à celle-là », Tassin, *Op. cit.*, p. 552.

¹⁷ M. Iqbal, *L'Aile de Gabriel* cité par S. Bachir Diagne, *Op. cit.*, p. 67, d'après la traduction de Luce-Claude Maitre in *Muhammad Iqbal*, P. Seghers, Paris, 1964, p. 122.

Réfléchir le cosmopolitisme dans cette direction, c'est non seulement transcender les individualités raciales, culturelles ou religieuses, mais c'est aussi procéder par abstraction de la tradition dans le souci de faire émerger un soi moderne et déterritorialisé¹⁸ dont le rattachement à l'espace politique - lieu de son action citoyenne - ne peut être fondé sur un principe d'appartenance ou d'affiliation préalable. Peut-être, est-ce l'une des tâches principales de la philosophie politique moderne, ainsi que le résumait ces propos d'Etienne Tassin :

*Il nous appartient de définir une citoyenneté qui n'est pas inféodée à une communauté qui la précède mais qui, au contraire, lui donne naissance sous la forme d'un lien politique né et entretenu par l'action*¹⁹.

C'est sous cet angle que notre problématique de départ rebondit sur une autre interrogation, celle qui porte sur l'ethnisation du politique qui le confinerait dans un quelconque particularisme. Une telle approche nous permet de mettre en évidence la déliquescence de l'action politique, partant du monde - puisque toute véritable politique se veut du monde - à chaque fois qu'un espace particulier où vivent des communautés hétérogènes se trouve être l'objet d'une appropriation exclusive de l'une d'entre elles.

En se confinant à la manifestation du propre d'une communauté, le politique aliène sa destination mondaine au profit d'un système que l'on peut qualifier d'acosmique dans la mesure où il procède d'un dispositif fondamental dont la fonction se pense et se constitue à travers l'*organisation des masses par l'institution d'un espace sacré, magique, structuré d'une manière spécifique (...)*²⁰. Interroger, donc, l'agir politique dans la perspective de l'élucidation d'un espace public délimité reviendrait, plutôt que d'examiner les différents modes à travers lesquels se manifeste le politique, à se demander si l'espace en question a valeur d'espace public, d'espace politique ou non ?

Une telle interrogation prend aussi tout son sens dans un contexte où on assiste de plus en plus à un renouveau des identités religieuses revendiquées dans l'espace public à travers, non seulement leurs manifestations qui s'amplifient, ce qui leur donne même le caractère

¹⁸ Cf. Achille Mbembe, in « L'Afrique entre localisme et cosmopolitisme », *Pensée* n°61, p. 72.

¹⁹ Etienne Tassin, *Un monde commun : Pour une cosmo-politique des conflits*, Paris, Seuil, 2003, p. 285.

²⁰ Miguel Abensour, *De la compacité*, Paris, Sens et Tonka, p. 36.

d'événements publics, mais surtout à travers l'occupation progressive du champ politique par les communautés religieuses. Ce qui ne manque pas de susciter diverses controverses, notamment celle à laquelle on assiste, par exemple, dans l'espace public français sur la laïcité. Loin de se réduire au simplisme de la séparation du Spirituel et du Temporel, autrement dit de l'affranchissement de la *polis* du royaume du ciel, la laïcité ne doit pas être pensée sur le mode de la négation du fait religieux mais dans la perspective de l'aménagement d'un espace d'émancipation permettant à diverses obédiences de se manifester sans préjudice pour la société dans son ensemble, ce qui relève de la prérogative exclusive de l'Etat, partant du politique.

Vu sous cet angle, l'horizon du politique semble être contenu dans l'institution des rapports entre les membres de la communauté, ce qui peut être lu dans les propos de Alain Badiou lorsqu'il écrit :

*Le politique est désigné philosophiquement comme le concept du lien communautaire, et de sa représentation dans une autorité*²¹.

Si nous nous sommes efforcés dans un précédent travail de montrer que la mise en place de l'espace public politique doit se constituer à égale distance de deux écueils - celui d'une approche empirique qui tendrait à le diluer dans le social et celui de la logique fusionnelle communautaire qui le confinerait dans l'Un -, il est évident que celui-ci ne peut être pensé comme *mode de production de l'Un communautaire, mais comme interruption de son fantasme ; non comme assurance d'un lien où se reconnaîtraient de purs semblables, mais comme pratique vivifiante de la déliaison*²².

Mais un tel manifeste programmatique ne peut être inscrit qu'au cœur de la politique et non du politique. Qu'est-ce-à dire ?

Une telle précision nous apparaît fondamentale dans le sens où ce qui est en jeu dans notre travail consiste moins dans l'organisation du rassemblement des hommes en communauté. C'est ce dont rend compte Frederic Neyrat lorsqu'il écrit que *le politique est le mode de production d'un lien communautaire sous la forme d'une totalité, d'un sujet absolu, d'un « Sujet monumental »*²³. C'est justement cette représentation du politique comme production d'un « Sujet

²¹ A. Badiou, *Peut-on penser la politique ?* Paris, Seuil, 1985, p. 15.

²² F. Neyrat, *Fantasme de la communauté absolue : lien et déliaison*, Paris, Harmattan, 2002, Préface.

²³ *Ibid.* p. 10.

Monumental » qui est en question ; celle qui fonde la politique sur l'union des individus alors qu'il s'agit de produire un lien, comme le remarque Arendt, qui à la fois *sépare* et *relie*, dans la perspective d'un agir politique qui n'est pas manifestation du propre d'une communauté. Se révèle alors la dimension émancipatrice de la logique politique que nous décrit Jacques Rancière :

*La politique de l'émancipation est la politique d'un propre impropre. La logique de l'émancipation est une hétérologie*²⁴.

Apparaît une conséquence majeure ! En dégageant la politique de la « prescription du lien », la cité dé-clôturée et polycentrée, confronte les individus, les répand dans l'espace, les extériorise et les tient à distance²⁵, devenant ainsi un champ ouvert à la lutte. S'érigeant en lieu où se manifestent des subjectivités rebelles à tous les assujettissements communautaires, à toutes les recommandations du lien, donc le champ du *polémos*, la politique se laisse alors appréhender comme l'instance d'un *lieu-vide*, celui-là même dont parle Claude Lefort évoquant l'essence du pouvoir politique en des termes très précis :

*Le pouvoir apparaît comme un lieu vide et ceux qui l'exercent comme de simples mortels qui ne l'occupent que temporairement ou ne sauraient s'y installer que par la force ou par la ruse ; point de loi qui puisse se fixer, dont les énoncés ne soient contestables, les fondements susceptibles d'être remis en question ; enfin, point de représentation d'un centre et des contours de la société : l'unité ne saurait désormais effacer la division sociale*²⁶.

Pourquoi alors cette centralité du lien et sa pertinence au cœur de la modernité politique voire de la philosophie politique ?

Force n'est-il pas alors de constater que ce qui est en jeu dans cette prescription du lien, d'un *Corps-Un*, incarné par ce que Legendre a appelé le *Sujet Monumental*, procède d'un fantasme de la non séparation, de la subsumption dans l'Un ?

²⁴ Jacques Rancière, *Aux bords du politique*, Paris, Gallimard, éd. La Fabrique, 1998, p. 115.

²⁵ Cf. Aristote : « *La cité est composée non seulement d'une pluralité d'individus, mais encore d'éléments spécifiquement distincts : une cité n'est pas formée de parties semblables (...)* », *Politique*, livre II, p. 85.

²⁶ Claude Lefort, *L'invention démocratique*, Paris, Fayard, 1981, p. 172.

C'est en tout cas, ce que laisse entendre Frédéric Neyrat lorsqu'il affirme :

Le politique est investi par un fantasme consistant à occulter la séparation radicale qui affecte en eux-mêmes les êtres humains- la castration - . Le fantasme de la communauté absolue est celui d'un lien fusionnel, c'est-à-dire de la liquidation de toute séparation, et par conséquent de tout lien²⁷.

Sous cet angle, on comprend aisément alors, que l'*arché* et le *telos* de la politique se laissent concevoir dans la dé-fixation du lien, dans la mise à distance des corps, en un mot dans une *dé-compacité*, c'est-à-dire dans le refus d'une structure géométrisant l'espace de manière à maintenir les individus dans un dispositif où le seul « mouvement » possible et toléré est celui qui jette les individus les uns sur les autres, et dont la conséquence peut être lue à travers les propos de l'auteur du *Système totalitaire*²⁸ :

Aux barrières et aux voies de la communication entre les hommes, elle [la terreur] substitue un lien de fer qui les maintient si étroitement ensemble que leur pluralité s'est comme évanouie en un Homme aux dimensions gigantesques (...). En écrasant les hommes les uns contre les autres, la terreur totalitaire détruit l'espace entre eux.

S'il est alors de l'essence de l'action politique de se déployer et de se référer toujours à un espace permettant à la réalité de s'exprimer à travers une infinie pluralité de points de vue - à l'image même des corps distincts qui le constituent, et qui, à leur tour doivent s'envisager comme des acteurs politiques, par opposition aux « sujets » de l'identification communautaire -, l'espace public ne doit-il pas se construire contre l'Etat qui, en renvoyant d'une certaine manière au paradigme unificateur, incarne le Corps ? C'est dans ce *contre* que Claude Lefort fait résider le cheminement vers la démocratie. Ainsi, il remarque :

La révolution démocratique, longtemps souterraine, explose, quand se trouve détruit le corps du roi, quand tombe la tête du corps politique, quand, du même coup, la corporéité sociale se dissout. Alors se produit (...) une désincorporation des individus²⁹.

²⁷ Neyrat, *Le fantasme de la communauté absolue*, Op. cit., p. 15.

²⁸ Hannah Arendt, *Le système totalitaire*, Paris, Seuil, 1972, pp. 211-212.

²⁹ *Ibid.*

Faudrait-il alors impérativement sortir de la communauté, lieu de production et de reproduction de stratégies axées sur la conversion et l'identification des individus à une entité d'ordre supérieur, « *en laquelle ses membres s'incorporent comme parties d'un tout identitaire et substantiel (...)* »³⁰, pour voir naître un espace de la politique ?

Une telle interrogation semble relever de l'imposture philosophique, surtout si l'on sait que la figure fusionnelle qui est au fondement même de l'idée de communauté, ravale la communication - principe politique - à la communion ou à la convergence des opinions, excluant du même coup la possibilité d'un champ du *polémos*. C'est en rendant compte de cette déstructuration de l'espace public politique dans la logique fusionnelle communautaire qu'Etienne Tassin remarque :

*(...) Cette figure de la communauté n'acquiert de signification politique qu'en s'ordonnant à la passion de l'Un, au mythe de la communauté substantielle qui répète le mythe de la consubstantiation divine (...) et induit une forme de société qui érige le corps social en un tout organique, entraînant avec elle la destruction de tout espace politique*³¹.

Or, il suffit d'être attentif à la vie des communautés concrètes - que certains n'ont pas hésité à assimiler à l'idée d'enfermement et de mort, puisque renvoyant au don de soi, à la dépossession du *je* au profit du *tu* - pour voir que la communauté accompagne et porte la vie même de l'espace politique public. Cette dialectique est soutenue³² par une question essentielle :

Comment jeter les bases d'une compréhension de la communauté sociale et politique qui l'affranchirait *de son présupposé organiciste, sans la priver du lien communautaire dont le défaut le vouerait à la dissociation*³³ ?

En d'autres termes, il s'agit pour nous d'examiner les conditions de possibilités d'un « être en commun » en récusant la phraséologie traditionnelle de la communauté qui la confine dans un corps

³⁰ Etienne Tassin, *Le trésor perdu : Hannah Arendt et l'intelligence de l'action politique*, Paris, Payot, 1999, p. 513

³¹ *Ibid.*, p. 512.

³² Cette étude fut l'enjeu princeps de notre travail de D.E.A soutenu en 2002 à Paris 7 Diderot sous la direction de Miguel Abensour.

³³ *Ibid.*, p. 516.

d'identité, dans une logique communuelle découvrant le gouffre de l'aliénation humaine dont la mise en abyme s'opère par un mouvement d'émergence permanent d'un *nous* éloigné de la proximité d'un *chez-nous* exaltant l'appartenance.

En nous proposant de nous saisir de la question de l'emprise des confréries religieuses dans l'espace public sénégalais, notre objectif est le suivant : révéler la possibilité de l'abîme totalitaire - et pourquoi pas sa proximité - à travers la présence et la cristallisation d'éléments aliénants dans un espace-monde. D'où l'actualité et l'acuité de ces propos de Arendt définissant le totalitarisme :

*Le totalitarisme est un amalgame de certains ingrédients qui sont présents dans les diverses situations et les divers problèmes politiques que connaît notre époque (...) Il s'agit de l'analyse d'éléments qui, tels des cours d'eau souterrains, ont sapé l'histoire et les traditions de l'Occident jusqu'à ce qu'ils aient été détournés pour alimenter les nouveaux mouvements totalitaires*³⁴.

Si pour l'auteur des *Origines du totalitarisme*, l'expérience fondamentale du régime totalitaire - au-delà des camps de concentrations, d'extermination, des laboratoires d'expérimentation des transformations de la nature humaine niée, réifiée et dénaturée - a consisté en une domination totale, dont l'objectif a été *d'organiser la pluralité et la différenciation infinie des êtres humains, comme si l'humanité entière ne formait qu'un seul individu (...)*³⁵, on peut se poser la question de savoir si les confréries religieuses, partant de leur logique d'ordonnement des individus sous la figure de l'Un communautaire n'entretiennent pas un rapport homologique avec le totalitarisme. D'autre part, et c'est en cela que réside un certain paradoxe, nous nous efforcerons de montrer en quoi le gouffre qu'ouvre la communauté de l'Un, en offrant les possibilités de son dépassement, peut être porteur d'un véritable penser politique. C'est une telle brèche que semble ouvrir Etienne Tassin lorsqu'il affirme, dans le passage précédemment évoqué :

Penser l'articulation de l'espace public à la communauté reviendrait alors à saisir dans l'espacement ou la distanciation, ce qui peut affranchir la compréhension de la communauté sociale et politique de

³⁴ Hannah Arendt, *Les origines du totalitarisme*, Paris, Seuil, 1951, p. 180.

³⁵ *Ibid.*, p. 173.

*son présupposé organiciste sans la priver du lien communautaire dont le défaut le vouerait à la dissociation*³⁶.

D'où la (re) découverte de cette *potentia* à travers l'analyse de certains philosophes musulmans dont le diagnostic critique dévoile la corruption du principe de l'Islam dans des interprétations partisans qui inversent sa vision dynamique. Ces philosophes mettent en évidence que l'action de l'ego musulman vise à se conquérir soi-même à travers l'éternel processus d'émergence d'un *je* « *bris(ant) toutes les idoles de la tribu et de la caste* » afin d'accéder à l'humaine condition.

N'est-ce pas là une problématique éminemment politique ?

La question de l'appropriation communautaire de l'espace politique au Sénégal met en lumière l'importance des représentations identitaires. La question qui s'y joue est celle de la représentation du politique au regard d'une modernité pour laquelle l'aliénation communautaire constitue un véritable problème - qui est, pour certains philosophes comme Roberto Esposito, celui d'un manque dépassé par « *une subjectivité plus vaste* »³⁷. Tel est ce qu'on peut lire à travers la problématique centrale qu'il évoque dans *Communitas* : la communauté n'inclut pas le partage d'une propriété ou d'une appartenance, mais plutôt celui d'une dette qui exproprie les sujets de leur subjectivité dans le sens où ils sont d'éternels débiteurs :

*Il en résulte que la « communitas » est l'ensemble des personnes unies non pas par une « propriété », mais très exactement par un devoir ou par une dette ; non pas par un « plus », mais par un « moins », par un manque, par une limite prenant la forme d'une charge, voire d'une modalité défective, pour celui qui en est « affecté », à la différence de celui qui en est « exempt » ou « exempté »*³⁸.

Comment peut-on, dès lors, penser les conditions de possibilité d'une émergence véritable du politique à l'intérieur de schémas organisant la diversité dans une logique conjonctive ?

Le fantasme pré-politique qui semble porter et accompagner l'idée de communauté peut-il découvrir d'autres possibles communautaires en rapport avec le politique ?

³⁶ Etienne Tassin, *Ibid.*, p. 516.

³⁷ Roberto Esposito, *Communitas*, Paris, P.U.F, 2000, p. 14 citant les termes de M. J. Sandel, dans *Liberalism and the limits of justice*, Cambridge, 1990, p. 143.

³⁸ *Ibid.*, p. 19.

Telles seront les grandes interrogations autour desquelles gravitera notre travail.

Vu que l'objet de notre étude consiste en une réflexion sur les conditions d'édification d'un espace public politique fondé sur un principe *an-archique*, à l'opposé de la logique *archique* caractéristique de l'espace communautaire (confrérique), notre approche s'oriente dans une perspective plus philosophique que sociologique, d'une part, vu l'existence d'une abondante littérature sur les confréries sénégalaises, leur rôle et les interactions avec le champ politique, et surtout, d'autre part, notre intention de confronter l'agir politique à l'expérience religieuse confrérique, fondée sur le soufisme, afin de voir si l'espace qu'il ordonne peut contribuer à faire émerger un citoyen ou constituer un obstacle au processus d'individuation politique.

PREMIÈRE PARTIE

Les communautés confrériques dans l'espace public sénégalais

Elle [l'argumentation politique] est construction d'un monde paradoxal qui met ensemble des mondes séparés. La politique n'a pas ainsi de lieu propre ni de sujets naturels. Une manifestation est politique non parce qu'elle a tel lieu et porte sur tel objet mais parce que sa forme est celle d'un affrontement entre deux partages du sensible.

Jacques Rancière, *Aux bords du politique*, Paris, Gallimard, 1998, p. 245.

1°) Propos préliminaires

Avancer les concepts de communautés confrériques et d'espace public démocratique afin d'examiner les rapports qu'ils entretiennent et référer ces rapports à un espace désigné ici comme le Sénégal, c'est toujours se demander si un espace du politique peut émerger à l'intérieur de l'espace communautaire confrérique. Enoncer une telle question peut relever d'une provocation intellectuelle si l'on sait que les modalités qui ordonnent ces deux espaces semblent antinomiques. Alors que la communauté confrérique, à l'instar de toute communauté, s'énonce comme le lieu où se pose, se construit et s'affirme un sujet politique qui érige l'espace public en un bien commun axé sur le postulat de l'identité, l'espace public politique est le lieu d'une désidentification qui permet au sujet d'accéder à un espace d'activité inscrit dans l'horizon d'un monde commun : l'agir politique se découvre donc par la suspension de l'espace commun dans la mesure où celui-ci construit une « prothèse d'espace institutionnalisé », lequel, au lieu de répandre les individus, les maintient dans une dynamique fusionnelle intégrant les « acteurs » dans un dispositif physique et psychique où le « mouvement » idéal est celui qui jette les individus les uns sur les autres³⁹.

39 Il serait très intéressant d'analyser les formes à travers lesquelles se manifestent l'inscription des individus dans l'espace confrérique dans la perspective de l'organisation totalitaire des masses où l'omniprésence de cette peur provoquée par le système est dépassée par la *compacité*, c'est-à-dire « (...) *la seule situation dans laquelle cette phobie s'inverse en son contraire. C'est la masse compacte qu'il faut pour cela, dans laquelle se pressent corps contre corps, mais compacte aussi dans la disposition psychique, c'est-à-dire qu'on ne fait pas attention à ce qui vous « presse ».* Dès lors que l'on s'est abandonné à la masse, on ne redoute plus son contact (...). Aucune différence ne compte, pas même celle des sexes. Qui que ce soit qui vous presse, c'est comme si c'était soi-même (...). Plus les hommes se serrent fortement les uns contre les autres, plus ils sentent sûrement qu'ils n'ont pas peur l'un de l'autre. Ce renversement de la phobie du contact est typique de la masse », E. Canetti, *Masse et puissance*, Paris, Gallimard, 1966, p. 12. Seulement, la seule peur vécue ici, nous semble-t-il, est d'un autre ordre qui découle de l'incertitude des individus quant à leur destination ici-bas et dans l'au-delà selon leurs actes. Mais que l'on se place dans l'espace totalitaire ou l'espace confrérique, il s'agit toujours d'un dispositif construit pour façonner les corps et les esprits dans une orientation donnée, d'où la quasi ressemblance des méthodes de propagande utilisées (chants, tambours, discours, habillement...), ainsi que nous l'éclairent ces propos de Miguel Abensour percevant dans l'œuvre de Speer, l'architecte de Hitler, un élément fondamental du dispositif, pour ne pas dire, la façade civilisatrice du nazisme :