GILBERT ACHCAR

Marxisme Orientalisme cosmopolitisme

Sindbad
ACTES SUD

MARXISME, ORIENTALISME, COSMOPOLITISME

Ce livre regroupe quatre contributions majeures à des débats brûlants dans la vie politique et intellectuelle de nos jours. La première porte sur la conception marxienne de la religion et de la relation entre religion et politique, et propose une analyse comparée de la théologie chrétienne de la libération et de l'intégrisme islamique. La deuxième critique certaines tendances de la recherche française sur l'islam et le monde arabe, qui partagent les présupposés essentialistes de l'orientalisme classique tout en les inversant : l'islam reste la culture déterminante des sociétés où il est majoritaire, mais se voit érigé en voie obligée de la modernité. La troisième étude part d'une critique de la caractérisation par Edward W. Said du marxisme comme avatar de l'"orientalisme" pour examiner l'évolution théorique et politique de Marx et d'Engels sur la question coloniale. Le dernier article, enfin, est consacré aux usages marxistes de la notion de cosmopolitisme, en résonance avec les débats autour de la mondialisation et de l'altermondialisme. L'auteur montre que la critique du cosmopolitisme bourgeois a toujours été chez Marx et Engels une dénonciation de sa substance capitaliste et non une condamnation du cosmopolitisme en tant que tel.

Né en 1951 et originaire du Liban, qu'il a quitté en 1983, Gilbert Achcar a été enseignant à l'université Paris-VIII, puis chercheur au Centre Marc-Bloch de Berlin, avant d'obtenir une chaire à la School of Oriental and African Studies (SOAS) de l'université de Londres. Auteur traduit en quinze langues, il a notamment publié chez Sindbad/Actes Sud Les Arabes et la Shoah. La guerre israélo-arabe des récits *(2009),* Eichmann au Caire et autres essais *(2012) et* Le peuple veut. Une exploration radicale du soulèvement arabe *(2013), tous disponibles en plusieurs langues.*

essais traduits de l'anglais

ISBN 978-2-330-05094-8

ACTES SUD
éditeurs associés

DÉP. LÉG. : MAI 2015
21 € TTC France
www.actes-sud.fr

DU MÊME AUTEUR

LA NOUVELLE GUERRE FROIDE. LE MONDE APRÈS LE KOSOVO, PUF, 1999.
LE MARXISME D'ERNEST MANDEL (dir.), PUF, 1999.
LE CHOC DES BARBARIES. TERRORISMES ET DÉSORDRE MONDIAL, Complexe, 2002; 10/18, 2004.
L'ORIENT INCANDESCENT. LE MOYEN-ORIENT AU MIROIR MARXISTE, Page Deux, 2003.
LE DILEMME ISRAÉLIEN. UN DÉBAT ENTRE JUIFS DE GAUCHE. LETTRES DE MARCEL LIEBMAN ET RALPH MILIBAND. SÉLECTION, INTRODUCTION ET ÉPILOGUE DE GILBERT ACHCAR, Page Deux, 2006.
LA GUERRE DES 33 JOURS. LA GUERRE D'ISRAËL CONTRE LE HEZBOLLAH AU LIBAN ET SES CONSÉQUENCES (avec Michel Warschawski), Textuel, 2007.
LA POUDRIÈRE DU MOYEN-ORIENT (avec Noam Chomsky), Fayard, 2007.
LES ARABES ET LA SHOAH. LA GUERRE ISRAÉLO-ARABE DES RÉCITS, Sindbad/Actes Sud, 2009.
EICHMANN AU CAIRE ET AUTRES ESSAIS, Sindbad/Actes Sud, 2012.
LE PEUPLE VEUT. UNE EXPLORATION RADICALE DU SOULÈVEMENT ARABE. Sindbad/Actes Sud, 2013.

Sindbad
est dirigé par Farouk Mardam-Bey

L'article "L'orientalisme à rebours. De certaines tendances de l'orientalisme français après 1979" a été publié une première fois en traduction française dans la revue *Mouvements*, n° 54, en 2008

Titre original :
Marxism, Orientalism, Cosmopolitanism
Éditeur original :
Saqi Books, Londres et Haymarket Books, Chicago
© Gilbert Achcar, 2013

© ACTES SUD, 2015
pour la présente édition
ISBN 978-2-330-05094-8

GILBERT ACHCAR

Marxisme, orientalisme, cosmopolitisme

essais traduits de l'anglais

Sindbad
ACTES SUD

AVANT-PROPOS DE L'ÉDITION FRANÇAISE

Ce livre rassemble quatre études, dont trois sont inédites en français. Il est d'abord paru en anglais en 2013, les quatre études ayant été initialement rédigées dans cette langue[1].

La première étude, "Religion et politique aujourd'hui : une approche marxiste", examine le point de vue du jeune Marx sur la religion en prélude à une analyse comparative de la théologie de la libération chrétienne et de l'intégrisme islamique, et ce dans l'optique d'une sociologie comparative marxienne des religions. L'étude fut publiée pour la première fois en 2008 dans la livraison annuelle du *Socialist Register*[2].

---

1. *Marxism, Orientalism, Cosmopolitanism*, Londres, Saqi / Chicago, Haymarket, 2013. La version française des quatre textes ici publiés comporte de légères corrections et améliorations par rapport au recueil original en langue anglaise.
2. "Religion and Politics Today from a Marxist Perspective", in *Global Flashpoints : Reactions to Imperialism and Neoliberalism, Socialist Register 2008*, Halifax (Canada), Fernwood Publishing / New York, Monthly Review Press / Londres, Merlin Press, 2007, p. 55-76.

La deuxième étude, "L'orientalisme à rebours : sur certaines tendances de l'orientalisme français après 1979", est le texte d'une conférence prononcée le 20 novembre 2007 à l'université de Warwick au Royaume-Uni, dans le cadre de la série de conférences annuelles dédiées à la mémoire d'Edward Saïd (Edward Said Memorial Lecture) organisée par le département d'anglais et de littérature comparée de cette université.

J'avais choisi à cette occasion de traiter d'un cas particulier d'"orientalisme" – dans l'acception donnée par Edward Saïd à ce terme – au sujet de l'Islam : non pas le dénigrement habituel, pétri de mentalité coloniale et de mépris pour les musulmans, mais l'attitude inverse d'apologie acritique, non seulement à l'égard de l'islam en tant que religion, mais aussi à l'égard de l'intégrisme islamique lui-même, présenté comme voie *sui generis* des musulmans vers la modernité. Les deux attitudes ont en commun une approche essentialiste de la religion, considérée comme idéologie naturelle des peuples musulmans, ainsi que de la laïcité considérée comme idéologie "occidentale" étrangère à ces peuples.

Si l'étude porte sur des auteurs français, c'est parce que cette tendance est née en France et s'y est développée pour des raisons expliquées dans le texte. Le choix du thème pour une conférence en langue anglaise était dû cependant au fait que la même tendance s'est largement diffusée dans l'univers anglophone, tant sous la forme d'attitudes politiques pavées de bonnes intentions – antiracistes, anti-islamophobes – que sous la forme d'attitudes répandues dans le champ universitaire, notamment dans les domaines

des études islamiques, de l'anthropologie et des études postcoloniales. Le texte de la conférence fut publié pour la première fois en 2008 dans la revue *Radical Philosophy*[1]. J'en avais également produit une version française publiée la même année dans la revue *Mouvements*[2].

La troisième étude, "Marx, Engels et l'« orientalisme » : sur l'évolution épistémologique de Marx", a été écrite spécialement pour ce recueil. Elle traite de la controverse au sujet du classement de Marx parmi les orientalistes dans l'acception saïdienne du terme, comme l'avait fait Saïd lui-même dans son célèbre ouvrage. Tout en reconnaissant l'importance considérable du rôle de ce dernier dans le discrédit des attitudes "orientalistes", l'étude part d'une critique de sa caractérisation mal informée de Marx dans *L'Orientalisme*[3] afin d'examiner l'évolution de l'attitude de Marx et d'Engels au sujet de l'Orient. L'étude s'appuie sur une évaluation épistémologique de leur pensée à ce sujet, envisagée dans son contexte historique, en accordant l'attention qui s'impose à son évolution dans le cadre de la progression générale de leurs connaissances et de leur expérience[4].

La quatrième et dernière étude de ce recueil, "Marxisme et cosmopolitisme", est à l'origine un long article destiné

1. "Orientalism in Reverse : Post-1979 Trends in French Orientalism", *Radical Philosophy*, n° 151, septembre-octobre 2008, p. 20-30.
2. "L'orientalisme à rebours. De certaines tendances de l'orientalisme français après 1979", *Mouvements*, 2008/2, n° 54, p. 127-144.
3. Edward Saïd, *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, trad. de l'anglais par C. Malamoud, S. Meininger et C. Wauthier, Paris, Seuil, 2005.
4. Une étape importante dans la préparation de cette étude a été la conférence que j'ai donnée sur le même thème le 24 mars 2012 à l'université Paris I – Panthéon-Sorbonne dans le cadre du "Séminaire Marx au XXIe siècle : l'esprit et la lettre", à l'invitation de Jean Salem.

au *Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus (Dictionnaire historique-critique du marxisme)*, une publication encyclopédique de langue allemande[1] ; elle a été rédigée en anglais et traduite vers l'allemand pour l'ouvrage en question. L'étude débute par une analyse de la notion de cosmopolitisme en général. Elle examine ensuite les emplois successifs de cette notion dans les écrits de Marx et d'Engels, ainsi que ses avatars dans l'histoire du marxisme jusqu'aux débats contemporains au sein de la gauche en notre époque de mondialisation.

Mes remerciements pour cet ouvrage vont d'abord aux éditeurs de chacune des trois publications mentionnées ci-dessus. Dans le cas du *Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus*, la contribution des éditeurs ne se limita pas au travail de traduction et d'édition du texte, mais inclut également une correspondance fructueuse à son sujet. Je suis aussi très reconnaissant à Michael Löwy, qui a lu et commenté les ébauches de trois des quatre études de ce recueil (à l'exception de "L'orientalisme à rebours"). Je suis également reconnaissant à Enzo Traverso, qui m'a envoyé des commentaires détaillés sur l'ébauche de l'étude consacrée au cosmopolitisme. Toutefois, aucune des personnes auxquelles je suis redevable pour cet ouvrage ne saurait être tenue responsable des idées qui y sont exprimées.

Londres, le 18 janvier 2015

1. "Kosmopolitismus, moderner", in *Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus*, vol. 7.II, Berlin, Institut für kritische Theorie (Inkrit), 2010, p. 1892-1926.

1

RELIGION ET POLITIQUE AUJOURD'HUI : UNE APPROCHE MARXISTE

Nous eûmes la chance d'avoir un excellent professeur d'histoire en classe de première, dans mon lycée à Beyrouth. Je me souviens encore de l'écouter nous raconter l'histoire de la Révolution russe en retenant mon souffle. C'était en 1967 : la révolution était dans l'air, et j'avais été "converti" depuis peu au marxisme. Comme tout bon enseignant d'histoire, notre professeur avait pour habitude de discuter avec nous de sujets divers relevant du passé, du présent et du futur, pendant la classe comme après la classe.

L'une de ces conversations est restée gravée dans mon souvenir : une discussion sur le thème de la religion au cours d'une récréation. Je ne me souviens plus de ce qui nous amena à aborder cette question, mais ce que je me rappelle bien, c'est mon profond dépit lorsque le professeur contredit mon positivisme marxiste juvénile. J'étais totalement persuadé en ce temps-là que le progrès de la science et de l'éducation éradiquerait la religion au

XXIe siècle. Il va de soi que j'imaginais ce siècle comme devant être l'aboutissement du triomphe de la révolution socialiste mondiale, dont je m'attendais qu'elle se produise au cours des quelques décennies à venir.

Notre professeur soutenait que l'enrichissement matériel continu de la société ne ferait en réalité qu'accroître la quête de spiritualité. Si ma mémoire est bonne, il cita alors, en l'approuvant, la célèbre pensée attribuée à André Malraux et tant discutée depuis lors, selon laquelle le XXIe siècle serait "religieux[1]".

Mon professeur a-t-il eu raison après tout? La vigueur actuelle des croyances religieuses, des sectes et des mouvements religieux ne témoigne-t-elle pas de la religiosité du XXIe siècle? Ce qui est indiscutable, c'est que mes espérances juvéniles se sont révélées erronées; mais je ne concède pas pour autant la victoire au point de vue opposé. La vérité, c'est que nous nous sommes *tous* trompés, car nous partions tous du même postulat selon lequel la société du XXIe siècle serait une société d'abondance. La question de savoir si elle allait être athée ou religieuse était dérivée de ce postulat de base. Le sujet de la discussion pourrait être résumé comme suit : la satisfaction des besoins matériels accroît-elle un besoin (supposé) de spiritualité religieuse?

Nous ne connaîtrons pas la réponse à cette dernière question de sitôt, la perspective d'un monde "libéré du besoin" étant aussi éloignée de nous que celle d'un monde "libéré de la peur" – pour citer les deux dernières des célèbres "quatre libertés" présentées par Franklin Roosevelt en 1941 comme les pierres angulaires du monde auquel il aspirait. La première des libertés de

Roosevelt – la liberté d'expression – s'est à coup sûr considérablement répandue, bien qu'elle soit encore loin de la victoire complète. La deuxième – la "liberté de chacun d'honorer Dieu comme il l'entend" – n'est plus menacée principalement par l'"athéisme" dogmatique imposé par le stalinisme, comme on le supposait du temps de Roosevelt; elle est plutôt menacée à présent par des manières singulières d'honorer Dieu, ou n'importe quelle autre divinité, imposées par le fanatisme – celui des diverses variantes de l'intégrisme religieux. La liberté qui semble être la plus manquante et la plus menacée de nos jours dans des parties majeures du monde est en vérité la liberté de ne pas honorer une quelconque divinité et de vivre à sa guise. Cela n'est certainement pas un progrès, mais bien le signe d'une régression idéologique d'ampleur historique.

Le fait que la religion survive encore à l'aube du Ve siècle après la "révolution scientifique" est une énigme pour quiconque adhère à une vision positiviste du monde, mais pas pour un entendement marxien authentique, comme j'en suis venu à m'en rendre compte depuis mes premiers pas dans la théorie marxiste. Cette étude vise non seulement à fournir une clé pour comprendre la capacité de résistance de la religion en général, mais aussi à expliquer la diversité des idéologies religieuses auxquelles l'histoire donne naissance à différentes époques, ainsi que de leurs spécificités. Car non seulement la religion a survécu jusqu'à notre époque en tant que partie de l'"idéologie dominante", mais elle produit encore également des idéologies combatives de contestation des conditions sociales et/ou politiques en vigueur. Deux de ces idéologies ont défrayé la

chronique au cours des dernières années : la théologie de la libération chrétienne et l'intégrisme islamique. Une évaluation comparative de ces deux phénomènes du point de vue de la théorie marxiste, enrichie d'apports de la sociologie des religions, est une entreprise particulièrement stimulante et très éclairante sur le plan politique, comme j'espère pouvoir le démontrer.

LE JEUNE MARX ET LA RELIGION

Marx délimita sa réflexion sur la question de la religion dans le programme qu'il se fixa au moment d'entamer son passage de la philosophie "jeune-hégélienne" au matérialisme radical de lutte de classe – que nous appelons "marxisme". Le passage très cité qu'il consacre à la religion dans l'"Introduction" à "Pour une critique de la philosophie du droit de Hegel[2]" témoigne d'un moment décisif dans la formation de sa pensée. Après avoir esquissé la *Critique* au cours de l'été 1843 (elle resta inédite sa vie durant), Marx écrivit l'"Introduction" à la fin de la même année et au début de la suivante, et la publia en 1844 dans les *Deutsch-Französische Jahrbücher*. Le fait qu'il estima le texte suffisamment abouti pour être publié est significatif, Marx ayant répugné, sa vie durant, à publier tout écrit théorique dont il n'était pas entièrement satisfait. Avec ses célèbres "Thèses sur Feuerbach[3]", rédigées l'année suivante, l'"Introduction" de 1844 révèle brillamment son cheminement vers ce qu'Antonio Labriola allait appeler la "philosophie de la praxis[4]". Marx y écrivait :

> Voici le fondement de la critique irréligieuse : *c'est l'homme qui fait la religion*, et non la religion qui fait l'homme. À la vérité, la religion est la conscience de soi et le sentiment de soi de l'homme qui, ou bien ne s'est pas encore conquis, ou bien s'est déjà de nouveau perdu. Mais l'homme, ce n'est pas un être abstrait recroquevillé hors du monde. L'homme, c'est le *monde de l'homme*, c'est l'État, c'est la société. Cet État, cette société produisent la religion, une *conscience renversée du monde*, parce qu'ils sont eux-mêmes un *monde renversé*. La religion est la théorie générale de ce monde, son compendium encyclopédique, sa logique sous une forme populaire, son *point d'honneur* spiritualiste, son enthousiasme, sa sanction morale, son complément cérémoniel, son universel motif de consolation et de justification. Elle est la *réalisation chimérique* de l'essence humaine, parce que l'essence humaine ne possède pas de réalité véritable. Lutter contre la religion, c'est donc, indirectement, lutter contre *ce monde-là*, dont la religion est *l'arôme* spirituel[5].

Marx, ici, après avoir formulé l'une des idées clés de la critique de la religion par Ludwig Feuerbach ("C'est l'homme qui fait la religion, et non la religion qui fait l'homme"), tire pleinement les implications de cette déclaration, en reprochant précisément à Feuerbach de n'avoir pas su le faire. L'affirmation qui suit – "l'homme, ce n'est pas un être abstrait recroquevillé hors du monde" – est un reproche visant directement Feuerbach. La religion n'est "une conscience renversée du monde" que parce que le monde humain lui-même, c'est-à-dire la société et l'État,

est "renversé" : il marche sur la tête, pour emprunter une autre métaphore utilisée par Marx au sujet de la dialectique hégélienne.

En suivant Feuerbach à cet égard, et en ayant le christianisme principalement à l'esprit, le jeune Marx reconnaissait pleinement le rôle psychologique (spirituel) que joue la religion, en plus de sa nature de "fausse conscience" vulgaire : "La religion est la *théorie générale de ce monde*, [...] sa logique *sous une forme populaire*, [...] son enthousiasme, [...] son *universel motif de consolation et de justification*." Cependant, si l'on peut trouver dans la religion une forme d'humanisme – "la réalisation chimérique de l'essence humaine" –, ce n'est que parce que "l'essence humaine ne possède pas de réalité véritable". Ainsi, "[l]utter contre la religion, c'est donc, indirectement, lutter contre ce monde-là, dont la religion est l'arôme spirituel". Marx poursuit en développant cette idée :

> La misère *religieuse* est tout à la fois l'*expression* de la misère réelle et la *protestation* contre la misère réelle. La religion est le soupir de la créature accablée, l'âme d'un monde sans cœur, de même qu'elle est l'esprit d'un état de choses où il n'est point d'esprit. Elle est l'*opium* du peuple.
>
> Nier la religion *[Die Aufhebung der Religion]*, ce bonheur *illusoire* du peuple, c'est exiger son bonheur *réel*. Exiger qu'il abandonne toute illusion sur son état, c'est *exiger qu'il renonce à un état qui a besoin d'illusions*. La critique de la religion contient en *germe* la *critique de la vallée de larmes* dont la religion est l'*auréole*[6].

La religion est une expression de la "misère" : l'"expression" sublimée de la "misère réelle", tout autant que la "protestation" contre elle. C'est bien là une affirmation très perspicace ; cependant, et malheureusement, Marx n'a pas poursuivi sa réflexion sur la dimension "protestation" de la religion. Dans les deux phrases qui suivent, il s'est contenté de souligner sa dimension "expression". Ce sont les deux phrases sur la religion les plus citées de Marx : "La religion est le soupir de la créature accablée, l'âme d'un monde sans cœur, de même qu'elle est l'esprit d'un état de choses où il n'est point d'esprit. Elle est l'opium du peuple." Si Marx avait développé son intuition initiale et avait cherché à saisir la *dimension d'incitation* de la religion – tout autant que de sa *dimension de résignation*, désignée métaphoriquement par le pouvoir apaisant de l'"opium" –, il aurait pu écrire différemment la dernière phrase ci-dessus, en recourant à une autre métaphore pour désigner un stimulant : *La religion est, à la fois, l'opium et la cocaïne du peuple*[7].

Si l'on veut que le peuple "dépasse" *(aufheben)*[8] la religion dans sa fonction de "bonheur illusoire", ce devrait être dans le but de parvenir à un "bonheur réel". Si l'on veut que le peuple se débarrasse de "toute illusion sur son état", il faut changer fondamentalement son état réel en un état qui n'a plus besoin d'illusions. C'est pourquoi la critique de la religion conduit potentiellement (à la condition que le "germe" soit autorisé à se développer) à la critique de la "misère réelle", cette "vallée de larmes dont la religion est l'auréole". La critique de la religion devrait ensuite conduire à la critique du monde humain, c'est-à-dire de

l'État et de la société, du droit et de la politique. La philosophie, après avoir démasqué la "forme sacrée" de l'aliénation humaine, devrait s'évertuer à démasquer sa forme temporelle "profane".

> Et c'est tout d'abord la *tâche de la philosophie* [...] de démasquer l'aliénation de soi dans ses *formes profanes*, une fois démasquée la *forme sacrée* de l'aliénation de l'homme. La critique du ciel se transforme ainsi en critique de la terre, la *critique de la religion* en *critique du droit*, la *critique de la théologie* en *critique de la politique*[9].

Cette argumentation est poursuivie dans les "Thèses sur Feuerbach" de 1845, dont la conclusion porte sur la praxis révolutionnaire "l'activité révolutionnaire, pratique-critique".

> Feuerbach part du fait de l'aliénation religieuse de soi, du dédoublement du monde en un monde religieux et un monde profane. Son travail consiste à dissoudre le monde religieux dans son assise profane. Mais si l'assise profane se détache d'elle-même et se fixe dans les nues, tel un royaume indépendant, cela ne peut s'expliquer que par le déchirement de soi et par la contradiction à soi-même de cette assise profane. Il faut donc tout autant comprendre cette assise en elle-même, dans sa contradiction, que la révolutionner pratiquement. [...]
>
> Les philosophes n'ont fait qu'*interpréter* le monde de diverses manières ; ce qui importe, c'est de le *transformer*[10].

Par une ironie du sort, au cours des quatre dernières décennies *grosso modo*, deux mouvements religieux se sont évertués à "transformer le monde" de manière subversive, et ce afin d'instaurer leur propre version du royaume de Dieu, antichambre du "ciel" sur terre : la théologie de la libération chrétienne et l'intégrisme islamique. La corrélation entre la montée en puissance de chacun de ces deux mouvements et le destin de la gauche laïque dans leurs régions respectives constitue un indice révélateur de leurs natures propres. Alors que le destin de la théologie de la libération est plus ou moins parallèle à celui de la gauche laïque en Amérique latine – où elle agit de fait comme une composante de la gauche en général, et est perçue comme telle –, l'intégrisme islamique s'est développé dans la plupart des pays à majorité musulmane comme concurrent et remplaçant de la gauche dans la tentative de canaliser la protestation contre la "misère réelle", et contre l'État et la société qui en sont tenus pour responsables. Ces corrélations contraires – positive dans le premier cas, négative dans le second – témoignent d'une différence profonde entre les deux mouvements historiques.

RELIGION ET RADICALISME AUJOURD'HUI : LA THÉOLOGIE DE LA LIBÉRATION

La théologie de la libération est la principale manifestation moderne de ce que Michael Löwy appelle l'"affinité élective" entre christianisme et socialisme, utilisant ici fort à propos un concept forgé par Max Weber qui l'avait

désigné par emprunt à l'un des romans les plus connus de Goethe[11]. Plus précisément, l'"affinité élective" dont il est ici question rapproche l'héritage du christianisme primitif – un héritage dont l'extinction permit au christianisme de devenir l'idéologie institutionnalisée de la domination sociale existante – et l'utopisme "communistique". L'adjectif "communistique" est ici utilisé pour distinguer cet utopisme des doctrines communistes formulées avec l'avènement du capitalisme industriel. Max Weber lui-même a fort bien décrit cette dimension du christianisme primitif :

> [E]n ce qui concerne la propriété foncière, la religion, dans sa période charismatique, ne connaît [...] que le refus (distribution aux pauvres) – pour les disciples parfaits – ou l'indifférence – pour l'ensemble des croyants. Cette indifférence s'exprime sous la forme atténuée du communisme d'amour charismatique, tel qu'il a visiblement existé dans le groupement communautaire des chrétiens anciens de Jérusalem : les membres possèdent ce qu'ils ont "comme s'ils ne l'avaient pas"; en effet, le sens de cette tradition, dont il a été fait si souvent état, ce n'est pas une quelconque organisation "socialiste" ou une "communauté de biens" communiste, comme on l'a supposé à tort, mais bien un partage illimité, non rationalisé, avec les frères du groupement communautaire qui sont dans le besoin; ce qui a conduit les missionnaires, en particulier Paul, à devoir recueillir des dons à travers le monde entier pour ce groupement communautaire central qui vivait sur un mode antiéconomique. Avec

> l'effacement des attentes eschatologiques, le communisme charismatique sous toutes ses formes reflue et se retranche au sein du monachisme, pour devenir l'affaire particulière des disciples de Dieu dont la conduite de vie est exemplaire[12] [...].

C'est cette "affinité élective" entre le christianisme dans sa phase charismatique et un programme social communistique qui explique comment Thomas Münzer put formuler en termes chrétiens, au début du XVIe siècle, un programme que Friedrich Engels décrivit en 1850 comme une "anticipation en imagination du communisme[13]". Cette description d'Engels était cependant problématique dans la mesure où il attribuait à l'"imagination" ce qu'il jugeait inapproprié aux conditions historiques en vigueur. Bien qu'ayant lui-même reconnu l'affinité existant entre le "communisme" de Münzer et le christianisme primitif, il était néanmoins parvenu à une conclusion inconsistante, à la fois grossièrement déterministe et singulièrement idéaliste :

> *Les exaltations chiliastiques du christianisme primitif offraient pour cela un point de départ commode.* Mais, en même temps, cette anticipation par-delà non seulement le présent, mais même l'avenir ne pouvait avoir qu'un caractère violent, fantastique, et devait, à la première tentative de réalisation pratique, retomber dans les limites restreintes imposées par les conditions de l'époque. [...] L'anticipation en imagination du communisme était en réalité une anticipation des conditions bourgeoises modernes[14].

Engels aurait pu trouver la clé d'interprétation de ce qu'il décrivait comme une "anticipation en imagination" et "une anticipation géniale", dans l'affinité existant entre "les exaltations chiliastiques du christianisme primitif" et la détresse historique d'une paysannerie allemande confrontée à un bouleversement profond et à une détérioration sévère de ses conditions de vie. Pour un adepte du "matérialisme historique", en effet, décrire la vision de Münzer comme l'anticipation imaginaire d'un état futur était une appréciation surprenante du programme social d'une révolte paysanne.

En réalité, les diverses formulations programmatiques des paysans allemands n'étaient pas un produit de l'"imagination", mais de deux ingrédients de base combinés de façons différentes : d'une part, l'inspiration "communistique" utopique trouvée dans le christianisme primitif et, de l'autre, ce qui pourrait être décrit comme une nostalgie "romantique" pour l'ancien système germanique de la propriété communale du sol de la part de paysans confrontés à la paupérisation et à la prolétarisation causées par la dissolution progressive de la société médiévale. C'est de la même façon que, trois siècles et demi plus tard, les *narodniki* allaient exprimer la nostalgie des paysans russes pour le *mir*.

Ce sont là deux cas très spécifiques de ce que *Le Manifeste communiste* de Marx et Engels a défini comme la tentative "réactionnaire" de "fractions de la classe moyenne" de "faire tourner en arrière la roue de l'histoire[15]". Cependant, comme Marx allait le reconnaître à propos du cas russe plusieurs années plus tard, dans des situations où

l'attachement à des formes sociales anciennes équivaut à une volonté de préserver la propriété collective, le fait de tirer la roue de l'histoire vers l'arrière pouvait donner, par effet ressort, une puissante force d'impulsion pour un bond en avant de grande ampleur – du moins en théorie[16].

C'est en fait la dimension communiste du christianisme primitif qui donne un sens à l'évaluation par Engels lui-même du programme de Münzer :

> Ce programme, qui était moins la synthèse des revendications des plébéiens de l'époque qu'une anticipation géniale des conditions d'émancipation des éléments prolétariens en germe parmi ces plébéiens, exigeait l'instauration immédiate sur terre du royaume de Dieu, du millénium des prophètes, par *le retour de l'Église à son origine et par la suppression de toutes les institutions en contradiction avec cette Église soi-disant primitive*, mais en réalité toute nouvelle. Pour Münzer, le royaume de Dieu n'était pas autre chose qu'une société où il n'y aurait plus aucune différence de classes, aucune propriété privée, aucun pouvoir d'État autonome, étranger aux membres de la société. Toutes les autorités existantes, si elles refusaient de se soumettre et d'adhérer à la révolution, devaient être renversées ; tous les travaux et les biens devaient être mis en commun et l'égalité la plus complète régner[17].

Là encore, le "matérialisme historique" vulgaire auquel le jeune Engels tentait de se conformer, en réservant le programme "communiste" exclusivement au prolétariat sous le capitalisme, est par trop manifeste. Ce qu'Engels

essayait d'esquiver afin de se conformer au dogme, bien qu'il le reconnût indirectement, c'était, d'une part, qu'une tendance "communistique" récurrente s'est manifestée tout au long de l'histoire dans diverses protestations prolétariennes[18]; et d'autre part, que cette tendance a pu facilement être exprimée en termes chrétiens, en raison de l'affinité existant entre ses aspirations et le christianisme primitif. Au lieu de cela, Engels tenta maladroitement d'expliquer Münzer comme une "anticipation en imagination du communisme", et la dimension chrétienne comme un simple déguisement imposé par les circonstances historiques.

> Si ces luttes de classes portaient, à cette époque, un signe de reconnaissance religieux, si les intérêts, les besoins, les revendications des différentes classes se dissimulaient sous le masque de la religion, cela ne change rien à l'affaire et s'explique facilement par les conditions de l'époque.
>
> Le Moyen Âge était parti des tout premiers éléments. De la civilisation, de la philosophie, de la politique et de la jurisprudence antiques, il avait fait table rase pour tout recommencer par le début. Il n'avait repris du vieux monde disparu que le christianisme, ainsi qu'un certain nombre de villes à demi détruites, dépouillées de toute leur civilisation. Le résultat fut que, de même qu'à toutes les étapes primitives de développement, les prêtres reçurent le monopole de la culture intellectuelle, et la culture elle-même prit un caractère essentiellement théologique. Entre les mains des prêtres, la politique et la jurisprudence restèrent, comme toutes les autres sciences, de simples branches de la théologie et furent traitées d'après

> les principes en vigueur dans celle-ci. Les dogmes de l'Église étaient en même temps des axiomes politiques, et les passages de la Bible avaient force de loi devant tous les tribunaux. Même lorsque se constitua une classe indépendante de juristes, la jurisprudence resta longtemps encore sous la tutelle de la théologie. Et cette souveraineté de la théologie dans tout le domaine de l'activité intellectuelle était en même temps la conséquence nécessaire de la situation de l'Église, synthèse la plus générale et sanction de la domination féodale régnante.
>
> Il est donc clair que toutes les attaques dirigées en général contre le féodalisme devaient être avant tout des attaques contre l'Église, toutes les doctrines révolutionnaires, sociales et politiques devaient être en même temps et principalement des hérésies théologiques. Pour pouvoir toucher aux conditions sociales existantes, il fallait leur enlever leur auréole sacrée[19].

Ces affirmations soulèvent deux questions. Premièrement, comment se fait-il que, à côté de nombreux exemples de révoltes inspirées par des hérésies religieuses, plusieurs révoltes plébéiennes intervenues au Moyen Âge n'aient produit aucune hérésie religieuse spécifique, ou étaient même dénuées de tout caractère religieux, et *a fortiori* théologique ? Ce fut, par exemple, plus ou moins le cas de la révolte des Ciompi à Florence en 1378, de la révolte des Maillotins en France en 1380, de la révolte des paysans anglais en 1381, de la révolte de la Harelle en France en 1382, de la révolte des paysans de Remença en Catalogne au XVe siècle. En fait, des parties de la révolte des paysans

allemands du XVIe siècle elle-même, en Forêt-Noire et dans le sud de la Souabe, étaient à l'origine fondées sur des exigences sociales exemptes de tout revêtement religieux. Deuxièmement, comment se fait-il que l'expression la plus radicale sur le plan social de la révolte plébéienne du Moyen Âge européen – celle qui fut menée par Münzer – fût en même temps l'une des plus directement liées à une "hérésie" chrétienne ?

Les réponses à ces deux questions conduisent à relativiser la thèse défendue par Engels : la domination de l'idéologie religieuse au cours du Moyen Âge était telle qu'il n'était certes pas possible qu'une idéologie *athée*, quelle qu'elle fût, en vienne à prévaloir au sein d'une partie importante des masses plébéiennes. À une époque où la *Weltanschauung* religieuse, la vision du monde religieuse, dominait chaque aspect de la pensée, la tendance de la dissidence sociale à s'exprimer au sein des limites du credo religieux était tout aussi dominante. Cela ne signifiait cependant pas que "chaque mouvement social et politique" se voyait obligé de "prendre une forme *théologique*", comme a pu l'affirmer Engels dans son *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande*[20]. Ces mouvements pouvaient très bien se contenter d'invoquer le credo sans prétendre en rien produire une doctrine théologique, tout en se concentrant sur des enjeux sociaux et des exigences sociales de façon quasi séculière – à moins qu'une interprétation spécifique du credo ne se révélât particulièrement propice à l'expression de leurs aspirations.

L'idéologie "communistique" de Münzer fut la plus radicale des idéologies de tous les mouvements de protestation

plébéiens contre la société médiévale, une idéologie qui fit son apparition à l'époque où la Réforme protestante était en train de signaler la fin du Moyen Âge et le début de l'époque moderne. Le fait qu'elle prît la forme d'une hérésie chrétienne qui préconisait "le retour de l'Église à son origine" ne témoigne pas, ou pas seulement, de la contrainte que la religion faisait peser sur la pensée à l'époque (Münzer, après tout, était un contemporain de Machiavel). Ce fait témoigne de ce qu'*un certain aspect* du christianisme historique convenait à un tel programme "communistique".

Dans sa remarquable histoire des révoltes paysannes, Ernest Belfort Bax, après avoir résumé les revendications formulées par Michael Gasmair, l'une des figures les plus radicales de la révolte des paysans allemands au XVIe siècle (Gasmair mena les soulèvements dans le Tyrol et à Salzbourg, dont les revendications comprenaient l'interdiction du métier de marchand), concluait à juste titre : "Tout cela est dans une large mesure un résultat de la tendance générale de la pensée communistique médiévale, avec sa coloration biblique et sa volonté de ressusciter les conditions du christianisme primitif, ou de ce que l'on croyait qu'elles avaient été[21]." Comme Bax l'affirma fort à propos au sujet du soulèvement des paysans allemands dans son ensemble : "Il s'agissait avant tout, c'est vrai, de troubles sociaux et économiques, mais cette agitation avait une forte coloration religieuse. *Le fait d'invoquer la doctrine chrétienne ainsi que des sentiments bibliques ne constituait pas un simple ornement extérieur, mais faisait partie de l'essence même du mouvement*[22]."

C'est cette même "affinité élective" entre christianisme primitif et utopisme "communistique" qui explique pourquoi la vague mondiale de radicalisation politique à gauche qui débuta dans les années 1960 (une période qui n'était pas exactement religieuse) put en partie adopter une dimension chrétienne – en particulier dans les régions à majorité chrétienne des pays "périphériques", où la majeure partie de la population était pauvre et opprimée. Ce fut surtout le cas en Amérique latine, une région où la radicalisation fut impulsée, à partir du début des années 1960, par la révolution cubaine et son message socialiste-humaniste. La différence majeure entre cette vague moderne de radicalisation et le mouvement des paysans allemands réside dans le fait que, dans le cas latino-américain, le courant chrétien de l'utopisme "communistique" se combinait non pas tant avec une nostalgie pour des formes de vie communautaires du passé (même s'il était possible de trouver pareille dimension au sein des mouvements des peuples indigènes) qu'avec des aspirations socialistes modernes, du type de celles qui étaient entretenues par les révolutionnaires cubains et divers mouvements marxistes.

RELIGION ET RADICALISME AUJOURD'HUI : L'INTÉGRISME ISLAMIQUE

Vérifions à présent les résultats de la discussion qui a précédé en les confrontant à la vague de l'intégrisme islamique qui s'est déclenchée dans les années 1970. Le premier aspect qu'il importe de relever est la prédominance

relative de la religion dans la plupart des pays à majorité musulmane comparés au reste du monde.

Les traits *médiévaux* que décrivait Engels dans *La Guerre des paysans en Allemagne* – le fait que "les prêtres reçurent le monopole de la culture intellectuelle", le fait que "la politique et la jurisprudence restèrent [...] de simples branches de la théologie et furent traitées d'après les principes en vigueur dans celle-ci", et le fait que la jurisprudence "resta longtemps encore sous la tutelle de la théologie" – s'appliquent littéralement aux conditions qui prévalent aujourd'hui dans la plupart des pays à majorité musulmane.

De nombreuses et complexes raisons expliquent cela. Ce sont, très brièvement : la ténacité de diverses survivances de formations sociales précapitalistes dans de larges zones des régions concernées; le fait que l'Islam, dès sa fondation, était un système politique et juridique au plus haut point; le fait que les puissances coloniales-capitalistes occidentales n'ont pas voulu perturber les survivances historiques et l'idéologie religieuse de ces régions, car elles les utilisèrent et prirent aussi grand soin d'éviter tout ce qui faciliterait la fomentation de révoltes populaires contre leur domination; le fait que le contraste évident entre la religion de la puissance coloniale étrangère et la religion prévalant localement a fait néanmoins de cette dernière un instrument commode pour la rébellion anticoloniale; le fait que les rébellions nationalistes bourgeoises et petites-bourgeoises contre la domination occidentale (et contre les classes dominantes autochtones sur lesquelles s'appuyait cette domination) n'affrontèrent pas la religion de l'islam pour la raison qui vient d'être citée tout autant

que par pur opportunisme. (La seule exception de taille à tout cela est le cas limite du kémalisme, qui se développa dans un État anciennement impérial et visait en fait à occidentaliser la Turquie.)

...Pour toutes ces raisons, la situation dans la plupart des pays à majorité musulmane n'est jamais sortie radicalement du cadre de ce qu'Engels décrivait à propos du Moyen Âge européen. L'époque récente a même connu un renforcement dramatique de la prédominance idéologique, sociale et politique de l'islam, fortement aiguillonné par la résurgence et l'expansion spectaculaires de l'intégrisme islamique, et ce après quelques progrès réels, quoique limités, accomplis dans la voie de la laïcisation au cours des décennies précédentes. Diverses explications marxistes de cette résurgence ont été proposées[23]. Ce qui doit être relevé ici, c'est que l'intégrisme islamique, en règle générale, a crû sur le cadavre en décomposition du mouvement progressiste.

L'intégrisme islamique a constitué une dimension centrale de ce qui fut sans nul doute un tournant historique profondément régressif. Depuis le début des années 1970, parallèlement au déclin du nationalisme radical porté par les classes moyennes (déclin symbolisé par la mort de Gamal Abdel-Nasser en 1970, trois ans après sa défaite face à Israël en 1967), des forces réactionnaires utilisant l'islam comme étendard idéologique l'emportèrent dans la plupart des pays à majorité musulmane, attisant les flammes de l'intégrisme islamique afin d'incinérer les restes de la gauche.

Comblant le vide créé par l'effondrement de la gauche, l'intégrisme islamique ne tarda pas à devenir également

le vecteur principal de l'opposition la plus vive à la domination occidentale – une dimension qu'il avait intégrée depuis le début, mais qui s'était estompée au cours de l'ère nationaliste "laïque". Une intense opposition à la domination occidentale prévalut à nouveau au sein de l'Islam chiite après la "Révolution islamique" de 1979 en Iran, et revint sur le devant de la scène au sein de l'Islam sunnite au début des années 1990, lorsque des détachements armés d'intégristes islamiques sunnites passèrent de la lutte contre l'Union soviétique à la lutte contre les États-Unis. Ce retournement succéda à la défaite et à la désintégration de la première et au retour militaire consécutif des seconds au Moyen-Orient.

C'est ainsi que deux types majeurs d'intégrisme islamique en vinrent à coexister à travers la vaste étendue géographique des pays à majorité musulmane, caractérisés l'un par sa collaboration avec les intérêts occidentaux et l'autre par son hostilité à l'égard des mêmes. Le bastion du premier type est le royaume saoudien, le plus intégriste et obscurantiste de tous les États islamiques. Le bastion du type antioccidental au sein du chiisme est la République islamique d'Iran, tandis que son fer de lance actuel chez les sunnites est al-Qaida.

Les formes collaborationnistes et antioccidentales ont en commun non seulement leur adhésion littérale stricte aux écritures islamiques et leur programme intégriste, mais aussi leur hostilité à la gauche, hormis des convergences circonstancielles dans quelques cas[24].

Tous les courants de l'intégrisme islamique se dédient pareillement à ce qui peut être décrit comme étant

essentiellement une "utopie médiévale réactionnaire", c'est-à-dire un projet de société imaginaire et mythique qui n'est pas tourné vers le futur mais vers le passé médiéval. Tous cherchent à réinstaurer sur terre la société et l'État mythifiés de l'Islam des premiers temps. En cela, ils partagent une prémisse formelle avec la théologie de la libération chrétienne qui se réfère au christianisme primitif. Cependant, le programme des intégristes islamiques ne consiste pas en un ensemble de principes idéalistes visant à un "communisme d'amour" et émanant d'une communauté opprimée de pauvres vivant aux marges de leur société, une communauté dont le fondateur devait être atrocement mis à mort par les pouvoirs alors en place. Ce programme n'est pas non plus fondé sur quelque forme ancienne de propriété communale, comme ce fut en partie le cas pour le soulèvement des paysans allemands au XVIe siècle. Les intégristes islamiques ont en commun leur détermination à instaurer un modèle de domination de classe médiéval, social et politique, jadis "réellement existant" bien que mythologisé, un modèle fondé il y a un peu moins de quatorze siècles, et dont le fondateur – un marchand devenu prophète, seigneur de guerre et bâtisseur d'État et d'empire – mourut au faîte de son pouvoir politique.

Comme pour toute tentative de restaurer une structure de classe sociale et politique vieille de plusieurs siècles, le projet de l'intégrisme islamique équivaut nécessairement à une "utopie réactionnaire". Même en faisant un gros effort d'imagination, "le retour de l'Islam à son origine et la suppression de toutes les institutions se montrant en

contradiction avec cet Islam soi-disant primitif" (pour adapter la description donnée par Engels du programme de Münzer) ne sauraient conduire à "une société où il n'y aurait plus aucune différence de classes, aucune propriété privée, aucun pouvoir d'État autonome, étranger aux membres de la société[25]". Ils ne pourraient qu'être synonymes d'une monumentale régression historique.

La réflexion qui a précédé au sujet du christianisme invite naturellement à poser la question suivante : existe-t-il une "affinité élective" entre ce que nous définirons ici comme un islam ultraorthodoxe – caractérisé par une stricte allégeance à la charia – et un "utopisme médiéval-réactionnaire" qui aiderait à expliquer pourquoi l'intégrisme islamique a déferlé à notre époque sur les communautés musulmanes ? Il existe plusieurs raisons permettant d'affirmer que cette "affinité élective" existe bien. L'islam ultraorthodoxe, qui, avec l'appui du royaume saoudien, est à présent le courant dominant au sein de la religion islamique, encourage une approche littéraliste de la religion par son culte inégalé des écritures, et tout particulièrement du Coran, considéré comme parole divine définitive[26]. Ce qui de nos jours, dans la plupart des autres religions, est l'apanage de l'"intégrisme" en tant que courant minoritaire – c'est-à-dire, fondamentalement, une doctrine préconisant la mise en œuvre d'une interprétation littérale des écritures religieuses – joue dans l'islam institutionnel dominant un rôle omniprésent. En raison de la teneur historique spécifique des écritures auxquelles il tente d'être fidèle, l'islam ultraorthodoxe encourage en particulier des doctrines intégristes qui considèrent qu'une

mise en œuvre de la religion conforme à la foi suppose un gouvernement fondé sur l'islam, dans la mesure où le Prophète de l'Islam s'est battu âprement pour instaurer un tel État. Pour la même raison, l'islam ultraorthodoxe favorise tout particulièrement la lutte armée contre toute domination non islamique, en se référant à l'histoire de l'Islam et de la guerre qu'il mena contre les autres croyances pour son expansion[27].

POUR UNE SOCIOLOGIE COMPARATIVE MARXIENNE DES RELIGIONS

Reconnaître cette "affinité élective" entre islam ultraorthodoxe et utopisme médiéval-réactionnaire, après avoir souligné l'"affinité élective" entre christianisme primitif et utopisme "communistique", ne relève pas d'un jugement de valeur, mais s'appuie sur des éléments d'une sociologie historique comparative des deux religions dans la tradition de Marx et Engels, et de Maxime Rodinson à qui l'on doit la contribution la plus éminente à une analyse marxienne de l'Islam[28]. L'absence d'une sociologie historique comparative marxienne des religions sur grande échelle, ayant au moins l'envergure de celle, célèbre, qu'élabora Max Weber, se fait encore gravement sentir. Bien que des tentatives modestes aient été menées pour initier un tel projet[29] – pour lequel les écrits de Marx et tout particulièrement ceux d'Engels, tout autant que les analyses matérialistes fort profondes et riches de Max Weber, offrent de nombreux aperçus intéressants –, c'est un projet exigeant qui

reste encore à réaliser, et ne peut l'être convenablement que par une entreprise collective. Les différentes "affinités" spécifiques à chaque corpus religieux trouvent leurs racines dans les particularités de l'évolution historique de chaque religion, et particulièrement dans sa genèse historique, nonobstant leur convergence ultérieure en tant qu'idéologies institutionnalisées de la domination de classe. Weber l'expliqua correctement :

> [L]a structure de la domination, ainsi que l'esprit éthique général, tel qu'il s'exprime dans la réglementation de la vie, peuvent varier beaucoup dans les grandes religions organisées en Églises, surtout à leurs débuts. Ainsi l'islam est né dans une communauté charismatique de guerriers, dirigés par le prophète guerrier et ses compagnons; le combattant de la foi avait pour devoir la soumission violente des incroyants et pour perspective une transfiguration de l'héroïsme et la promesse d'une jouissance sensuelle ici-bas et dans l'au-delà; exactement à l'inverse, le bouddhisme est né dans une communauté de sages et d'ascètes cherchant à se délivrer individuellement non seulement des ordres pécheurs de ce monde et de leur propre péché, mais de la vie elle-même. Le judaïsme est issu d'une communauté qui aspirait, en suivant une loi casuistique, et en dehors de toute référence à l'au-delà, à la restauration ici-bas d'un royaume national détruit; et pour le reste à un bien-être bourgeois sur la terre, sous la direction hiérocratico-bourgeoise de prophètes, de prêtres, et, en dernier lieu, d'intellectuels formés dans la théologie. Le christianisme, enfin, est issu d'une

> communauté de participants au culte mystique du Christ célébré dans la sainte Cène, une communauté nourrie d'attentes eschatologiques concernant un royaume divin et universel, rejetant toute violence, indifférente pour le reste aux ordres du monde, dont la fin semblait de toute façon imminente, une communauté conduite sur un mode charismatique par des prophètes, et sur un mode hiérocratique par des agents officiels. Des débuts aussi profondément différents – qui devaient nécessairement se manifester dans des prises de position différentes de ces religions à l'égard des ordres économiques – et les destinées historiques tout aussi différentes de ces religions n'empêchent pas que la hiérocratie, du fait de ses conditions d'existence qui sont finalement sur des points importants partout identiques – une fois révolu le temps des héros charismatiques et réalisée l'adaptation à la vie quotidienne –, ne produise aussi, dans des directions déterminées, des effets identiques sur la vie économique et sociale ; avec certaines exceptions importantes[30] [...].

En outre, reconnaître les différentes "affinités électives" qui se trouvent dans le christianisme et dans l'islam ne signifie nullement qu'il n'existe pas de tendances contraires dans chacune des deux religions. Le christianisme avait ainsi intégré, dès sa fondation, des tendances contraires[31], auxquelles l'évolution ultérieure de l'Église en tant qu'institution médiévale oppressive ajouta un immense corpus, ainsi qu'une tradition très puissante, nourrissant divers types de doctrine chrétienne réactionnaire et d'intégrisme chrétien. Inversement, les écritures

islamiques comprennent quelques vestiges égalitaires du temps où les premiers musulmans constituaient une communauté opprimée, qui ont été utilisés dans des tentatives d'élaborer des versions "socialistes" de l'islam.

Par ailleurs, le fait qu'il y ait des "affinités électives" différentes dans le christianisme et dans l'islam ne signifie pas que l'évolution historique réelle de chaque religion a suivi "naturellement" la pente de son "affinité élective" spécifique. Cette évolution s'est, bien sûr, adaptée à la configuration réelle de la société de classes avec laquelle chaque religion s'est imbriquée – une configuration extrêmement différente de la condition sociale originelle dans le cas du christianisme, moins dans le cas de l'islam. C'est ainsi que, plusieurs siècles durant, le christianisme historique "réellement existant" fut à maints égards moins progressiste que l'islam historique "réellement existant". Et c'est dans le cadre de la même religion chrétienne, au sein de la même Église catholique, qu'un âpre combat se déroule de nos jours entre, d'un côté, une version dominante et foncièrement réactionnaire représentée par Joseph Ratzinger (l'ancien pape Benoît XVI) et ses semblables, et, de l'autre côté, les tenants de la théologie de la libération, auxquels la nouvelle radicalisation de gauche en Amérique latine a donné une nouvelle impulsion.

Reconnaître l'"affinité élective" existant entre l'islam orthodoxe et l'utopisme médiéval-réactionnaire est sans rapport aucun avec ce qu'Edward Saïd appela l'"orientalisme[32]" – seuls pourraient le penser les enthousiastes de ce qui fut justement décrit par Sadik Jalal Al-Azm

comme un "orientalisme à rebours[33]". Reconnaître une "affinité élective" entre une idéologie politique moderne et des aspects du corpus historique d'une religion, ce n'est pas recourir à une vision "essentialiste", intemporelle, des usages politiques de cette religion ; c'est même le contraire. L'illustration la plus évidente en est l'"affinité élective" susmentionnée entre christianisme et socialisme : reconnaître son existence ne saurait conduire à penser, par un quelconque effort d'imagination, que le christianisme historique a été fondamentalement socialiste. L'absurdité même d'une telle proposition montre combien l'analyse des "affinités électives" est éloignée de l'"essentialisme" dans cette étude. De même, reconnaître l'"affinité élective" qui existe entre le corpus islamique et l'utopisme médiéval-réactionnaire de notre époque, qui prend la forme de l'intégrisme islamique, n'équivaut nullement à penser que l'Islam historique était essentiellement intégriste – il ne l'était certainement pas ! – ou que les musulmans sont condamnés à tomber sous la coupe de l'intégrisme, quelles que soient les conditions historiques.

La reconnaissance des différentes "affinités électives" du christianisme (originel) et de l'islam (littéraliste) est l'une des clés de compréhension des différents usages historiques de chaque religion en tant qu'étendard de protestation. C'est ce qu'Engels tenta d'expliquer brièvement dans l'un de ses derniers écrits, où il résumait ses réflexions antérieures sur le christianisme primitif :

> L'histoire du christianisme primitif offre des points de contact remarquables avec le mouvement ouvrier

> moderne. Comme celui-ci le christianisme était à l'origine le mouvement des opprimés, il apparaissait tout d'abord comme religion des esclaves et des affranchis, des pauvres et des hommes privés de droits, des peuples subjugués ou dispersés par Rome. Tous les deux, le christianisme de même que le socialisme ouvrier, prêchent une délivrance prochaine de la servitude et de la misère ; le christianisme transporte cette délivrance dans l'au-delà, dans une vie après la mort, dans le ciel ; le socialisme la place dans ce monde, dans une transformation de la société. Tous les deux sont poursuivis, et traqués, leurs adhérents sont proscrits et soumis à des lois d'exception, les uns comme ennemis du genre humain, les autres comme ennemis du gouvernement, de la religion, de la famille, de l'ordre social. [...]
>
> Déjà au Moyen Âge le parallélisme des deux phénomènes s'impose lors des premiers soulèvements de paysans opprimés, et notamment, des plébéiens des villes. Ces soulèvements, qui, ainsi que tous les mouvements des masses au Moyen Âge, portèrent nécessairement un masque religieux, apparaissaient comme des restaurations du christianisme primitif à la suite d'une corruption envahissante[34].

Parvenu à ce point de son exposé, Engels ajouta en bas de page une longue note intéressante au sujet de l'islam, comprenant des intuitions d'une ressemblance frappante avec les célèbres théories d'Ibn Khaldoun, l'historien arabe musulman du XIVe siècle. Cette note se conclut, toutefois, par une réitération de la thèse réductionniste "du

drapeau et du masque" à propos de l'utilisation du christianisme dans les protestations sociales :

> À ceci les soulèvements du monde mahométan, notamment en Afrique, forment un singulier contraste. L'Islam est une religion appropriée aux Orientaux, plus spécialement aux Arabes, c'est-à-dire, d'une part à des citadins pratiquant le commerce et l'industrie, d'autre part à des Bédouins nomades. Là réside le germe d'une collision périodique. Les citadins, devenus opulents et luxueux, se relâchent dans l'observance de la "Loi". Les Bédouins pauvres, et, à cause de leur pauvreté, de mœurs sévères, regardent avec envie et convoitise ces richesses et ces jouissances. Ils s'unissent sous un prophète, un Mahdi, pour châtier les infidèles, pour rétablir la loi cérémoniale et la vraie croyance, et pour s'approprier, comme récompense, les trésors des infidèles. Au bout de cent ans, naturellement, ils se trouvent exactement au même point que ceux-ci; une nouvelle purification est nécessaire; un nouveau Mahdi surgit; le jeu recommence. Cela s'est passé de la sorte depuis les guerres de conquête des Almoravides et des Almohades africains en Espagne jusqu'au dernier Mahdi de Khartoum qui bravait les Anglais si victorieusement. Il en fut ainsi, ou à peu près, des bouleversements en Perse et en d'autres contrées mahométanes. Ce sont tous des mouvements, nés de causes économiques, bien que portant un déguisement religieux. Mais, alors même qu'ils réussissent, ils laissent intactes les conditions économiques. Rien n'est changé, la collision devient périodique. Par contre, dans les insurrections populaires de

> l'Occident chrétien, le déguisement religieux ne sert que de drapeau et de masque à des attaques contre un ordre économique devenu caduc; finalement cet ordre est renversé; un nouveau s'élève, il y a progrès, le monde marche[35].

Connaître les "affinités électives" différentes de chaque religion nous permet de comprendre de même pourquoi la théologie de la libération chrétienne put devenir une composante si importante de la gauche en Amérique latine, alors que toutes les tentatives de produire une version islamique de cette même théologie sont restées marginales. Cela nous aide également à comprendre pourquoi l'intégrisme islamique a pu gagner l'énorme importance qui est la sienne de nos jours au sein des communautés musulmanes, et pourquoi il en vint à supplanter la gauche avec un tel succès dans l'incarnation du rejet de la domination occidentale, bien qu'en termes socialement réactionnaires. La reconnaissance de l'"affinité élective" entre islam littéraliste et utopisme médiéval-réactionnaire fournit une des raisons de l'expansion dynamique de l'intégrisme islamique à l'époque moderne, une raison qu'Abdelwahab Meddeb a appelée "la maladie de l'islam[36]".

D'autres raisons, historiques celles-là, de l'expansion de l'intégrisme dans les pays à majorité musulmane ont été présentées ailleurs plus ou moins longuement[37]. Elles relèvent fondamentalement de quatre catégories : la défaite du nationalisme porté par la classe moyenne et les carences de la gauche radicale ; le fait que l'intégrisme

islamique a été promu des années durant comme une alternative à la gauche par le royaume saoudien et son parrain américain ; l'exacerbation toujours plus forte de la crise économique, sociale et politique dans le "Moyen-Orient élargi" ; l'anomie à l'échelle mondiale résultant à la fois de l'offensive néolibérale et de l'effondrement du "communisme" soviétique. À cela il faut ajouter des facteurs plus circonstanciels, tels que la puissante impulsion que donnèrent à cette évolution la "Révolution islamique" iranienne, la défaite soviétique en Afghanistan face aux intégristes islamiques, ainsi que l'agression américaine dans le "Moyen-Orient élargi" et la répression israélienne de la "seconde Intifada".

L'idée orientaliste superficielle, largement répandue aujourd'hui, selon laquelle l'intégrisme islamique est le penchant "naturel" anhistorique des peuples musulmans, est totalement aberrante, bien entendu. Elle ignore des faits historiques élémentaires. Comme j'ai récemment pu l'écrire :

> Bien des personnes en Occident ne comprennent pas qu'il n'y a rien de "naturel" ou d'atemporel dans le fait que l'intégrisme islamique est aujourd'hui le courant politique le plus visible chez les peuples musulmans. Elles ignorent ou oublient que la situation était tout à fait différente à d'autres périodes de notre histoire contemporaine – il y a quelques décennies, par exemple, le parti le plus grand parmi les partis communistes qui n'étaient pas au pouvoir dans le monde, un parti qui s'appuyait

officiellement, donc, sur une doctrine athée, se trouvait dans le pays comptant la plus grande population musulmane : l'Indonésie, jusqu'à ce que ce parti soit écrasé à partir de 1965 dans un bain de sang à l'initiative des militaires indonésiens soutenus par les États-Unis, bien sûr. Elles ignorent ou oublient, autre exemple comparable, qu'à la fin des années 1950 et au début des années 1960, la principale organisation politique en Irak, surtout parmi les chiites du sud du pays, n'était pas un mouvement dirigé par un religieux quelconque mais était, là aussi, le parti communiste[38].

À qui objecterait que ces lignes ne font que démontrer que les peuples musulmans doivent se débarrasser de la religion afin de donner expression à des idées politiques progressistes, il suffit d'indiquer les décennies qui suivirent la Deuxième Guerre mondiale : au cours de cette période contemporaine du long boom du capitalisme mondial, la protestation de masse dans les pays à majorité musulmane fut dominée par des courants nationalistes en voie de radicalisation, portés par les classes moyennes, qui ont cherché à s'accommoder à la religion, favorisant ce faisant sa modernisation. Nasser fut, sans aucun doute, un croyant sincère et un musulman pratiquant, quand bien même il devait devenir le pire ennemi des intégristes. L'influence qu'il atteignit à l'apogée de son prestige dans les pays arabes et au-delà reste inégalée[39].

CONCLUSIONS POLITIQUES

Si la thèse réductionniste du "drapeau et masque" ne tient manifestement pas la route dans le cas du christianisme, son application à l'intégrisme islamique peut aussi se révéler politiquement très désorientante. Ainsi, prétendre que des mouvements comme le Hezbollah libanais ou le Hamas palestinien ne constituent que des expressions particulières d'une protestation sociale et politique de masse, qui n'utilise l'islam que comme "drapeau et masque", ou simplement comme un "langage", c'est sous-estimer considérablement les limitations réactionnaires très importantes que ces mouvements imposent sur le potentiel de radicalisation de leurs membres, et même des masses de leurs sympathisants, par leur adhésion résolue aux doctrines intégristes islamiques.

Bien entendu, de la même manière qu'il est nécessaire de situer tout usage de l'islam, comme pour n'importe quelle autre religion, dans les conditions sociales et politiques concrètes où a lieu cet usage – et donc de faire une claire distinction entre l'islam en tant qu'instrument idéologique de la domination oppressive de classe et de genre et l'islam en tant que marqueur d'identité d'une minorité opprimée, comme dans le cas des communautés d'immigrés musulmans opprimés dans les pays occidentaux[40] – il est également nécessaire d'établir des distinctions entre les types très variés et différents d'intégrisme islamique. Il existe une énorme différence, par exemple, entre une organisation extrêmement réactionnaire comme al-Qaida, qui, en Irak, mena une guerre sanglante d'extermination

confessionnelle, tout en combattant l'occupation américaine, et dont les conceptions sociales et politiques sont véritablement totalitaires, et un mouvement comme le Hezbollah, qui a condamné le "confessionnalisme politique" au cours de sa lutte contre l'occupation et les agressions israéliennes, et qui, tout en considérant la "République islamique" d'Iran comme son modèle temporel suprême, reconnaît la pluralité religieuse du Liban et y soutient en conséquence les principes de la démocratie parlementaire[41].

Néanmoins, et quel que soit le cas, le combat idéologique contre l'intégrisme islamique – contre ses idées sociales, morales et politiques, et non contre les principes spirituels de base de l'islam en tant que religion[42] – devrait rester pour les progressistes l'une de leurs priorités au sein des communautés musulmanes. Il y a, par contre, très peu à objecter aux idées sociales, morales et politiques de la théologie de la libération chrétienne[43], tandis que le combat idéologique contre sa composante strictement spirituelle ne devrait certainement pas être considéré comme une priorité – y compris pour les athées endurcis de la gauche radicale.

NOTES

1. La phrase attribuée à Malraux, dans sa version la plus connue, est : "Le XXIe siècle sera religieux ou ne sera pas." Voir Brian Thompson, "The 21st Century Will Be Religious or Will Not Be : Malraux's Controversial Dictum", *Revue André Malraux Review*, Knoxville, University of Tennessee, vol. 30, nos 1-2, 2001, p. 110-123.
2. "Pour une critique de la philosophie du droit de Hegel", *in* Karl Marx, *Œuvres*, t. 3 : *Philosophie*, éd. par Maximilien Rubel, Paris, Gallimard, coll. "Bibliothèque de la Pléiade", 1982, p. 382-397.
3. "Thèses sur Feuerbach", in *ibid.*, p. 1029-1033.
4. Pour une analyse de l'évolution de la pensée de Marx à ce stade, sous l'angle de "l'auto-émancipation prolétarienne" considérée comme pierre angulaire du "marxisme" de la maturité, voir Michael Löwy, *La Théorie de la révolution chez le jeune Marx*, Paris, Éditions sociales, 1997. Le même auteur offre une excellente introduction à la discussion du thème "marxisme et religion" dans le premier chapitre de *La Guerre des dieux. Religion et politique en Amérique latine*

(Paris, Félin, 1998), l'ouvrage remarquable qu'il a consacré à la théologie de la libération.

5. "Pour une critique de la philosophie du droit de Hegel", *in* Marx, *Œuvres*, t. 3 : *Philosophie, op. cit.*, p. 382-383. Signalons que Marx utilise dans ces textes l'allemand *Mensch* qui est un terme générique pour désigner l'être humain, et non *Mann* (homme, au sens du genre masculin).

6. *Ibid.*, p. 383.

7. Dans un précédent article sur ce sujet ("Marxismes et religion, hier et aujourd'hui", *Contretemps*, n° 12, février 2005, p. 176-189), j'avais utilisé "l'héroïne" comme métaphore de la *dimension incitative* de la religion. Un ami médecin m'a suggéré que la métaphore appropriée était plutôt "la cocaïne". Quelle que soit la métaphore, cependant, ses limites sont évidentes.

8. L'édition Pléiade a préféré "négation" comme équivalent de l'original allemand *Aufhebung*. Toutefois, "dépassement", un des sens possibles du terme allemand me semble plus adapté au contexte.

9. "Pour une critique de la philosophie du droit de Hegel", *in* Marx, *Œuvres*, t. 3 : *Philosophie, op. cit.*, p. 383.

10. "Thèses sur Feuerbach", in *ibid.*, p. 1031 et 1033.

11. Dans son livre déjà cité *La Guerre des dieux*, un ouvrage important de théorie sociale marxiste consacré à la théologie de la libération. En vérité, des "affinités" contradictoires devaient être constatées très tôt dans le corpus chrétien.

12. Max Weber, *Sociologie des religions*, textes réunis et traduits par Jean-Pierre Grossein, Paris, Gallimard, 1996, p. 290-291.

13. Friedrich Engels, *La Guerre des paysans en Allemagne* [1850], trad. de l'allemand par E. Bottigelli, Paris, Éditions sociales, 1974, p. 68.

14. *Ibid.* Parce que Engels a tendance à présenter la dimension chrétienne chez Münzer comme un "écran", Michael Löwy préfère l'analyse et le portrait du chef de la rébellion paysanne que donna Ernst Bloch dans son *Thomas Münzer, théologien de la révolution* (1921) (trad. de l'allemand par M. de Gandillac, Paris, Les Prairies ordinaires, 2012).
15. *Le Manifeste communiste* [1848], trad. par M. Rubel et L. Évrard, *in* Karl Marx, *Œuvres*, t. 1 : *Économie I*, éd. par Maximilien Rubel, Paris, Gallimard, coll. "Bibliothèque de la Pléiade", 1963, p. 171.
16. "Théoriquement parlant, la « commune rurale » russe peut donc conserver son sol – en développant sa base, la propriété commune de la terre, et en éliminant le principe de propriété privée, qu'elle implique aussi ; elle peut devenir un point de départ direct du système économique auquel tend la société moderne", brouillon de la réponse de Marx à Vera Zassoulitch, *in* Karl Marx, *Œuvres*, t. 2 : *Économie II*, éd. par Maximilien Rubel, Paris, Gallimard, coll. "Bibliothèque de la Pléiade", 1968, p. 1557-1558.
17. Engels, *La Guerre des paysans en Allemagne*, *op. cit.*, p. 79. Je souligne.
18. Le terme de "prolétariat" indique en lui-même une certaine continuité : il trouve son origine dans le mot latin *proletarius*, qui désignait dans l'Antiquité romaine les membres de la plus inférieure des classes plébéiennes, qui ne payaient pas d'impôts et dont les enfants étaient la seule "richesse". D'où l'origine du terme : *proles*, qui signifie "progéniture".
19. Engels, *La Guerre des paysans en Allemagne*, *op. cit.*, p. 62. Engels réitéra la même idée trente-six ans plus tard dans son ouvrage *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande* [1886], *in* Karl Marx et Friedrich Engels, *Études philosophiques*, Paris, Éditions sociales, 1968, p. 56-57.

20. *Ibid.*, p. 57.
21. Ernest Belfort Bax, *The Peasants War in Germany (1525-1526)*, Londres, Swan Sonnenschein & Co., 1899, p. 86.
22. *Ibid.*, p. 33. Je souligne.
23. Pour ma propre contribution à cette entreprise, voir, en particulier, Gilbert Achcar, "Onze thèses sur la résurgence actuelle de l'intégrisme islamique" [1981], in *L'Orient incandescent. Le Moyen-Orient au miroir marxiste*, Lausanne, Page Deux, 2003, p. 63-76; voir également *Le Choc des barbaries. Terrorisme et désordre mondial*, 2e éd., Paris, Éd. 10/18, 2004, chap. II.
24. En Iran, les khomeinistes tolérèrent ainsi la gauche jusqu'à ce qu'ils se fussent débarrassés de la monarchie et eussent réussi à contrôler l'État : le sort tragique de la gauche iranienne par la suite est bien connu.
25. Engels, *La Guerre des paysans en Allemagne*, *op. cit.*
26. Une adhésion littérale au Coran conduit facilement aux usages qu'en fait l'intégrisme islamique d'aujourd'hui, comme l'a justement expliqué Abdelwahab Meddeb : "La lettre coranique, soumise à une lecture littérale, peut résonner dans l'espace balisé par le projet intégriste : elle peut obéir à qui tient à la faire parler dans l'étroitesse de ses contours; pour qu'elle y échappe, il convient qu'elle soit investie par le désir de l'interprète" (*La Maladie de l'islam*, Paris, Seuil, 2002, rééd. "Points Essais", 2005, p. 13). L'une des tâches clés que se propose de remplir Meddeb dans cet ouvrage est présentée par lui dès la première page : "Il faut reconnaître où la lettre – le Coran et la tradition – prédispose à une lecture intégriste" (*ibid.*, p. 9).
27. Il existe, bien sûr, de nombreuses autres conséquences qui découlent plus ou moins nécessairement de l'adhésion dogmatique aux écritures islamiques interprétées

littéralement – trop nombreuses pour être discutées dans le cadre de la présente étude.

28. Pour un bon exemple de réflexions fondées sur une sociologie historique comparative marxienne, voir l'entretien que Rodinson m'accorda dans les années 1980 : Gilbert Achcar, "Maxime Rodinson : Sur l'intégrisme islamique. Un entretien inédit", *Mouvements*, n° 36, novembre-décembre 2004, p. 72-76.

29. Voir Paul N. Siegel, *The Meek and the Militant : Religion and Power Across the World*, Londres, Zed Press, 1986 (rééd. Chicago, Haymarket, 2004).

30. Weber, *Sociologie des religions*, *op. cit.*, p. 286-287.

31. Pour une tentative visant à montrer comment des éléments oppressifs entrant en contradiction avec le caractère "prolétarien" du message chrétien originel y avaient déjà été introduits par les apôtres Luc et Paul, voir Anton Mayer, *Der zensierte Jesus : Soziologie des Neuen Testament*, Olten, Walter Verlag, 1983.

32. Saïd, *L'Orientalisme*, *op. cit.* Comme on sait, Edward Saïd lui-même, dans son ouvrage célèbre publié en 1978, accola à Marx l'étiquette "orientaliste" (en ignorant entièrement Engels, alors même que les écrits de ce dernier sur l'Orient sont au moins aussi importants que ceux de Marx, voire plus importants). Pour une critique des affirmations de Saïd sur ce sujet, voir Aijaz Ahmad, *In Theory : Classes, Nations, Literatures*, Londres, Verso, 1992. [Voir également mon nouvel essai, intégré au présent recueil, "Marx, Engels et « l'orientalisme » : sur l'évolution épistémologique de Marx".]

33. Sadik Jalal al-Azm, "Orientalism and Orientalism in Reverse", *Khamsin*, n° 8, Londres, Ithaca Press, 1981. Traduit en français par Jean-Pierre Dahdah sous le titre "Orientalisme et orientalisme à l'envers" et publié dans Sadik Jalal

al-Azm, *Ces interdits qui nous hantent. Islam, censure, orientalisme*, Marseille, Éd. Parenthèses/MMSH/IFPO, 2008, p. 151-176.

34. Friedrich Engels, "Contributions à l'histoire du christianisme primitif" [1894], trad. par L. Lafargue, *in* Karl Marx et Friedrich Engels, *Sur la religion*, Paris, Éditions sociales, 1972, p. 310-338.

35. *Ibid.* Sur la comparaison avec Ibn Khaldoun, voir Nicholas S. Hopkins, "Engels and Ibn Khaldun", *Alif: Journal of Comparative Poetics*, n° 10, Université américaine du Caire, 1990, p. 9-18.

36. Meddeb, *La Maladie de l'islam*, *op. cit.*

37. Voir note 23 ci-dessus.

38. Noam Chomsky et Gilbert Achcar, *La Poudrière du Moyen-Orient*, entretiens réalisés par S.R. Shalom, trad. de l'anglais par L. de Bellefeuille, Paris, Fayard, 2007, p. 305-306.

39. En dépit des comparaisons faites entre le prestige de Nasser dans les années 1960 et celui du chef du Hezbollah libanais, Hassan Nasrallah, au cours de la guerre des 33 jours de l'été 2006, la vérité est que Nasser était considérablement plus important, car il n'était pas seulement considéré comme un "héros" par des dizaines de millions de personnes, mais aussi, certainement, comme leur leader.

40. J'ai souligné cette différence dans la plupart de mes écrits consacrés à l'Islam. Au sujet de l'islam des communautés immigrées, voir Achcar, "Marxismes et religion", *op. cit.*

41. Pour mon analyse d'al-Qaida, voir *Le Choc des barbaries*, *op. cit.*; pour mon analyse du Hezbollah, voir Gilbert Achcar et Michel Warschawski, *La Guerre des 33 jours. La guerre d'Israël contre le Hezbollah au Liban et ses conséquences*, Paris, Textuel, 2007.

42. Mes "Onze thèses sur la résurgence actuelle de l'intégrisme islamique" (février 1981, *op. cit.*) se concluaient par les lignes suivantes : "En revanche, et même dans les cas où l'intégrisme islamique se présente exclusivement sous son aspect réactionnaire, les communistes révolutionnaires doivent s'armer de prudence tactique dans leur combat contre lui. Ils doivent, en particulier, éviter de mener le combat sur le terrain de la foi religieuse, comme cherchent toujours à les y entraîner les intégristes [...]. Ce faisant, [ils] doivent néanmoins se prononcer sans ambages pour la laïcisation de la société, élément rudimentaire du programme démocratique. Ils peuvent mettre une sourdine à leur athéisme ; jamais à leur laïcisme, à moins de remplacer carrément Marx par Mahomet !" (p. 76).

43. Même sur une question comme celle du droit à l'avortement, le combat idéologique peut être mené sans que les convictions spirituelles soient mises en question.

2

L'ORIENTALISME À REBOURS : SUR CERTAINES TENDANCES DE L'ORIENTALISME FRANÇAIS APRÈS 1979

Les années 1978-1979 constituèrent un tournant majeur dans les études orientales et islamiques par le fait de trois événements importants. Je me réfère ici à des événements survenus sur deux plans très différents –l'Histoire avec une majuscule pour deux d'entre eux, et l'histoire des idées pour le troisième – mais tous trois n'en ont pas moins fortement affecté le champ universitaire et intellectuel. Sur le plan historique général, il s'agit, tout d'abord, de l'amplification du soulèvement des masses iraniennes sous direction cléricale en 1978, qui culmina dans le renversement de la monarchie en février 1979 et l'établissement de la "République islamique" peu de temps après. Il s'agit, ensuite, du développement de la rébellion armée islamique contre la dictature de gauche en Afghanistan, entraînant l'invasion du pays par l'Union soviétique en décembre 1979. Le troisième événement, qui se situe sur le plan de l'histoire intellectuelle, fut la publication par Edward Saïd de *L'Orientalisme* en 1978.

Ces événements survinrent à un moment où le marxisme – après avoir acquis un pouvoir d'attraction dominant au sein de la jeunesse mondiale, une dizaine d'années auparavant, et être devenu le porteur le plus en vue des valeurs des Lumières et de la modernité dans la plupart des pays musulmans[1] – subissait une contre-offensive idéologique majeure qui avait pris de l'ampleur à la fin des années 1970. Le principal théâtre de ce retour de flamme fut la France, où une nouvelle appellation, "les nouveaux philosophes", désigna un groupe d'intellectuels, dont plusieurs avaient appartenu à la gauche radicale, surtout maoïste, et qui s'étaient retournés contre leurs convictions précédentes pour devenir antimarxistes avec le même zèle et sur un ton également péremptoire, ce qui leur valut une énorme attention médiatique.

Il y eut aussi, à la même époque, des contributions beaucoup plus sophistiquées, et donc beaucoup plus redoutables, à l'offensive idéologique contre le marxisme, souvent faites à partir de points de vue de gauche, à l'instar des critiques de Michel Foucault. L'expression suprême de ces critiques sophistiquées fut le lancement à grand succès du postmodernisme philosophique avec la publication du manifeste de Jean-François Lyotard en 1979[2].

Les trois événements que j'ai commencé par mentionner se combinèrent de façon remarquable avec ce retour de flamme antimarxiste. La Révolution islamique iranienne – prenant son élan la même année 1978 qui vit l'investiture de Karol Wojtyla en tant que pape Jean-Paul II – signala le retour massif, avec une vigueur redoublée, de cet "opium du peuple" que le marxisme positiviste avait relégué

très prématurément au musée. L'invasion soviétique de l'Afghanistan affecta la position idéologique de Moscou, la Mecque du "communisme", presque aussi négativement et puissamment que l'invasion du Vietnam avait affecté celle de Washington. Et l'ouvrage le plus célèbre d'Edward Saïd relégua Marx dans l'ignominie de l'"orientalisme" occidental ethnocentrique – injustement, aux yeux de plusieurs critiques de Saïd qui souscrivaient néanmoins à la thèse centrale de son livre.

L'"ORIENTALISME À REBOURS"

Parmi les critiques de Saïd les plus percutantes dans cette dernière catégorie figure celle du penseur radical syrien bien connu dans le monde arabe et dans le champ des études islamiques, Sadik Jalal Al-Azm. La version anglaise de son étude de 1981, parue sous le titre "Orientalism and Orientalism in Reverse[3]", était adaptée d'une étude bien plus longue publiée en arabe, la même année, sous la forme d'un petit livre au titre identique[4].

Al-Azm s'appuyait sur ce qu'il décrivit comme "une des réussites les plus importantes du livre de Saïd" : le fait d'avoir mis à nu "la croyance persistante de l'orientalisme [en l'existence d'une] différence ontologique radicale entre les natures de l'Orient et de l'Occident[5]". Il signalait à son tour l'existence dans la pensée arabe de ce qu'il appela un "orientalisme à rebours", se manifestant dans deux catégories. La première, déjà identifiée par Saïd, consiste en une reproduction de la dichotomie essentialiste

des orientalistes, mais avec des valeurs inversées, de sorte que l'Orient ou l'"intellect arabe" – les auteurs concernés étant surtout des nationalistes arabes – sont considérés comme supérieurs à l'Occident. La seconde catégorie, qui constituait alors un phénomène récent dans les pays arabes et qui est celle qui nous intéresse ici, fut décrite par Al-Azm dans son article en ces termes :

> Sous l'impact du processus révolutionnaire iranien, un courant de pensée politique révisionniste arabe est apparu. Ses principaux protagonistes sont issus, pour la plupart, des rangs de la gauche [...]. Leur thèse centrale peut être résumée ainsi : le salut national tant recherché par les Arabes depuis l'occupation napoléonienne de l'Égypte ne peut être trouvé ni dans le nationalisme laïc (qu'il soit radical, conservateur ou libéral), ni dans le communisme révolutionnaire, le socialisme ou quoi que ce soit d'autre, mais dans un retour à l'authenticité de ce qu'ils appellent "l'islam politique populaire"[6].

Dans la version longue en arabe, Al-Azm décrivit les caractéristiques principales de ce syndrome en les critiquant de manière fort pointue, avec abondance de citations pour illustrer ses propos. En retenant son concept d'"orientalisme à rebours", je synthétiserais les traits distinctifs de ce paradigme – ceux qui peuvent être étendus au-delà du milieu spécifique d'intellectuels arabes qu'Al-Azm avait examiné – dans les six postulats suivants :

1. L'Orient islamique et l'Occident sont antithétiques ; il ne s'agit pas, ou pas seulement, du constat que les peuples

orientaux s'opposent à l'impérialisme occidental, mais de l'idée que les idéologies occidentales dans leur ensemble, y compris les plus critiques comme le marxisme, sont inappropriées pour ces peuples.

2. Le degré d'émancipation de l'Orient ne doit pas et ne peut pas être mesuré à l'aune de valeurs et de critères occidentaux, comme la démocratie, la laïcité et la libération des femmes.

3. L'Orient musulman ne peut pas être appréhendé avec les instruments épistémologiques des sciences sociales occidentales; aucune analogie avec des phénomènes occidentaux n'est pertinente.

4. La force motrice fondamentale de l'histoire islamique, le facteur principal qui meut les masses musulmanes, est d'ordre culturel, c'est-à-dire religieux; son importance dépasse celle des facteurs économiques et sociaux qui conditionnent les dynamiques politiques occidentales.

5. La seule voie des contrées musulmanes vers leur renaissance passe par l'islam; autrement dit, en empruntant à l'Église catholique une formule célèbre : "Hors de l'islam, pas de salut" (pour les musulmans, s'entend).

6. Les mouvements qui brandissent l'étendard du "retour à l'islam" ne sont pas réactionnaires ou régressifs, comme ils sont perçus par le regard occidental, mais sont, au contraire, des mouvements progressistes qui s'opposent à la domination culturelle occidentale.

Ce paradigme de l'"orientalisme à rebours" était, en fait, très répandu dans la foulée des événements de 1978-1979, s'étendant bien au-delà des cercles des intellectuels

arabes ou d'ascendance musulmane jusqu'aux métropoles de l'orientalisme traditionnel. Il a été particulièrement notoire sur la scène orientaliste française, comme je vais essayer de le montrer.

En réalité, le plus célèbre des penseurs de gauche qui succombèrent aux sirènes de la "Révolution islamique" n'est ni musulman, ni moyen-oriental; ce n'est nul autre que Michel Foucault en un épisode bien connu de sa biographie[7]. Il faut dire, néanmoins, que lues rétrospectivement, ses analyses du déroulement de la révolution iranienne sont surtout remarquables pour leur grande perspicacité quant à la dynamique sociale et politique du processus en cours, un exploit d'autant plus impressionnant qu'il ne s'agissait pas là d'un sujet relevant du domaine d'expertise de Foucault. Il n'en reste pas moins, cependant, que, fasciné par ce qu'il perçut comme une quête de "spiritualité", Foucault prit pour vérité du mouvement ce qu'il entendit de la bouche d'un ayatollah relativement libéral, Mohammad Kazem Shariatmadari, qui devint, par la suite, un opposant farouche de l'ayatollah Khomeini. Cela l'entraîna à rapporter ingénument que les principes de base de la démocratie se trouvent dans l'islam chiite et que le programme du "gouvernement islamique" ne signifiait rien d'autre dans les faits[8].

Foucault, toutefois, n'était pas un orientaliste de profession. Il se défendit sans remords, en justifiant son enthousiasme pour la révolte des masses iraniennes et en affirmant que le gouvernement clérical, qu'il abhorrait, n'en avait pas été l'issue prédéterminée et ne délégitimait pas rétrospectivement le soutien que le mouvement avait mérité. Il

savait pertinemment que les intellectuels français, plus que quiconque, sont enclins à être indulgents envers les "excès" répressifs des révolutions, pour une raison évidente relative à l'histoire de leur propre pays et au culte officiel de la Révolution française, y compris ses Jacobins – culte qui, d'ailleurs, était lui-même remis en cause, par François Furet en particulier, dans le contexte du retour de flamme antimarxiste. Foucault jugea par conséquent qu'il n'avait pas à s'excuser, mais il ne se risqua jamais plus à s'engager sur un terrain aussi peu familier. Je ne l'ai mentionné que parce que cet épisode foucaldien était symptomatique d'une tendance alors largement répandue.

LES ORIENTALISTES FRANÇAIS APRÈS 1979

Mon propos ici est de dessiner à grands traits l'évolution et les méandres de ceux qui, parmi les orientalistes français de l'après-1979, versèrent dans l'"orientalisme à rebours". Il va de soi qu'en un seul article il ne peut s'agir de rien de plus que d'une esquisse. Je n'ai pas, en outre, la motivation qu'il faudrait pour consacrer le temps nécessaire à la rédaction d'un compte rendu exhaustif de cette tendance. Je ne traiterai donc, en règle générale, que des membres les plus éminents de ce groupe, et uniquement de leurs principales publications sur la question de l'Islam.

La nature même de mon point de départ – la critique par Al-Azm de l'"orientalisme à rebours" chez des auteurs arabes – indique bien que le paradigme est loin de se limiter aux intellectuels français ou occidentaux. Il devrait

être suffisamment clair, par conséquent, que mon intention n'est nullement de retourner contre les "orientalistes à rebours" français ou occidentaux leurs propres arguments sur l'inaptitude des esprits occidentaux à comprendre les esprits musulmans (autrement que par une empathie sans réserves).

Je dois aussi préciser d'emblée que l'"orientalisme" traditionnel, au sens popularisé par Edward Saïd, est loin d'avoir disparu des études islamiques en France – sans parler de la scène "intellectuelle" française en général, où il est plus présent que jamais. Comme j'essayerai de le montrer, il y a même des passages d'un type d'orientalisme à l'autre, comme on peut s'y attendre dans le monde versatile de l'intelligentsia. Le fait que je consacre cette étude à l'"orientalisme à rebours" ne découle en rien d'un jugement qui ferait de celui-ci ma préoccupation principale – c'est loin d'être le cas. Néanmoins, mon opposition à l'orientalisme traditionnel et à l'impérialisme occidental ne me pousse nullement à "couvrir" ce que j'estime être des errements en sens opposé, d'autant moins que ces derniers peuvent être tout à fait désorientants à leur manière.

La génération post-1979 des intellectuels français appartenant au champ de ce que j'appelle ici les "études islamiques", afin de ne pas les restreindre à une région particulière du monde musulman, est parvenue à maturité dans l'après-1968. Comme beaucoup d'autres membres de leur génération, plusieurs d'entre eux furent marqués dans leur jeunesse par une adhésion plus ou moins active aux idées de la gauche radicale. Plusieurs d'entre eux – comme beaucoup d'autres membres de leur génération, encore une

fois – finirent par abandonner ce qu'ils en vinrent à considérer comme une sorte de syndrome pubertaire, certains passant même "du col Mao au Rotary", pour emprunter le titre métaphorique d'un célèbre pamphlet publié par le militant gay de la gauche radicale Guy Hocquenghem en 1986, deux ans avant sa disparition prématurée[9]. Cette génération développa son activité de recherche dans la période qui suivit la "Révolution islamique" iranienne de 1979 et vit une poussée de l'intégrisme islamique antioccidental, ainsi que sa promotion au rang de souci majeur des puissances occidentales, la France figurant parmi les pays les plus directement affectés.

Trois caractéristiques éminentes distinguent cette génération post-1968 de chercheurs dans le champ des études islamiques. Elles ont été analysées de manière introspective par l'un de ses représentants les plus connus, Olivier Roy, dans un débat récent sur l'islamologie française[10]. En premier lieu, la plupart des membres de la génération post-1968 / post-1979 appartiennent aux disciplines universitaires de la science politique ou de la sociologie politique, alors que la génération précédente était encore principalement enracinée dans les disciplines traditionnelles des études orientales, telles que l'histoire, l'ethnologie ou la philologie. Dans leur majorité, les islamologues de l'après-1979 ont consacré leur recherche aux mouvements politiques islamiques radicaux en tant que principal thème d'actualité, un choix qui est en rapport direct avec leur spécialisation en politologie.

Dans les années post-1968, le monde universitaire en France connut une chute brutale de statut social et de

revenu relatif. En conséquence, comme l'a expliqué Roy avec euphémisme, les universitaires de la nouvelle génération furent fortement incités à chercher des sources de revenu complémentaire. Une des solutions disponibles – qui constitue la seconde caractéristique (non commune à tous, bien sûr, mais assez largement répandue pour constituer un trait important) – fut de devenir "consultant" auprès des institutions des Affaires étrangères et de la Défense – et pas seulement en France pour les "experts" les plus éminents du groupe. L'autre solution passait par les médias, que ce soit sous la forme directe d'honoraires versés pour l'"expertise" des universitaires ou en tant que moyen d'augmenter la vente de leurs ouvrages – la médiatisation intensive constituant le troisième trait distinctif des chercheurs contemporains sur l'Islam et le monde arabe. Ces mêmes traits, à des degrés divers, caractérisent aujourd'hui le champ des études islamiques dans l'ensemble des pays occidentaux.

Les deux derniers traits – la propension à vendre son expertise aux institutions gouvernementales et la médiatisation – n'ont pas également et simultanément affecté chaque membre de la génération post-1979. Certains d'entre eux résistèrent à la tentation, pour un temps ou durablement. Cela explique la différenciation croissante qui eut lieu au fil des ans au sein du groupe des "orientalistes à rebours", et qui est décrite ci-après. Toutefois, à l'époque où le nouveau paradigme émergea, l'impact des événements déterminants évoqués au début de cet exposé – le processus révolutionnaire iranien, l'invasion soviétique de l'Afghanistan et la publication de *L'Orientalisme*

de Saïd – prévalait sur une différenciation politique sociologiquement déterminée qui n'en était encore qu'à son stade initial.

L'"ORIENTALISME À REBOURS" FRANÇAIS

Les chercheurs en études islamiques de l'après-1979 avaient à cœur de contrer une certaine hostilité à la révolution iranienne préconçue en raison de l'idéologie et de la direction islamiques de cette révolution, de même que l'hostilité "communiste" aux moudjahidine afghans qui invoquait des arguments similaires pour justifier l'invasion soviétique de l'Afghanistan. Ils étaient enclins à rejeter les représentations diffamatoires de l'intégrisme islamique résurgent, qui s'était amplifié de façon impressionnante sous l'impact de la révolution iranienne. Cela les incita en conséquence à rejeter l'appellation "intégrisme" elle-même, ainsi que "fondamentalisme", son équivalent approximatif adapté de l'anglais, sous le prétexte que ce sont des termes qui se rapportent au christianisme – au catholicisme dans un cas et au protestantisme dans l'autre. Le fait que ces termes aient acquis une acception beaucoup plus large depuis leur apparition et en soient venus à désigner un ensemble de traits qui correspondent parfaitement à la version islamique de ce type d'usage de la religion n'y fit rien[11]. L'argument le plus surprenant auquel ils eurent recours – surprenant de la part de chercheurs en sciences sociales, s'entend – fut que les mouvements en question se désignent eux-mêmes

comme "islamiques" *(harakât islâmiyya)* par contraste avec le sens plus passif de "musulmans" *(muslima)*. Autrement dit, les orientalistes français de l'après-1979 souscrivirent, consciemment ou inconsciemment, à la prétention des soi-disant "islamistes" de détenir des droits exclusifs sur l'interprétation militante de l'islam[12].

Par un paradoxe singulier, la nouvelle génération de chercheurs en études islamiques, soucieuse de ne pas encourir le reproche déshonorant de verser dans l'"orientalisme" au sens péjoratif, en vint à considérer l'intégrisme islamique comme irréductible à quelque catégorie d'origine occidentale que ce soit. Ils en vinrent donc à désigner le phénomène sous l'appellation "islamisme", le réduisant ainsi à une manifestation spécifique de l'islam – en parfaite logique "orientaliste". Ils évitèrent les termes "intégrisme" et "fondamentalisme" parce que, disaient-ils, ils ont des connotations péjoratives (ce n'est, en fait, le cas qu'aux yeux des partisans de la laïcité, de gauche ou de droite). Toutefois, le terme qu'ils utilisèrent en échange, "islamisme", désignait à l'origine la religion islamique en tant que telle, comme l'attestent les dictionnaires.

Le premier usage repéré du terme "islamisme" dans ce sens nouveau apparut en 1979 dans un article publié dans *Le Nouvel Observateur* (12 mars) sous la signature de Habib Boularès, un nationaliste tunisien qui avait été membre du gouvernement de son pays sous Habib Bourguiba en 1970-1971 et allait participer à nouveau au gouvernement sous Zine el-Abidine Ben Ali. Son appréciation de ce qu'il appela l'"islamisme" n'était pas apologétique, bien entendu. Le terme trouva ensuite son premier usage dans

le domaine de l'orientalisme universitaire français dans un article de Jean-François Clément en 1980[13]. Clément, lui aussi, montrait peu de sympathie pour les mouvements qu'il décrivait. Ainsi, par un autre paradoxe, le terme "islamisme", avant de devenir l'appellation préférée de l'"orientalisme à rebours", fut d'abord appliqué à la nouvelle vague d'intégristes islamiques par des auteurs qui leur étaient hostiles. Ces auteurs voulaient seulement couvrir d'un seul mot l'éventail complet des courants politiques brandissant l'étendard de l'islam, des plus progressistes aux plus intégristes (un terme qu'ils ne s'interdisaient nullement d'utiliser). En fournissant une légitimation universitaire à l'application de l'appellation "islamisme" à divers mouvements politiques se référant à l'islam, dont beaucoup sont violents et fanatiques, ils contribuèrent à la confusion, entretenue de manière croissante par des médias sans scrupules, entre la religion islamique et certains usages particuliers et détestables qui en sont faits.

Une influence majeure sur la formation du nouveau paradigme fut exercée par le sociologue politique Olivier Carré, qui, sur les plans générationnel, intellectuel et sociologique, se trouvait à mi-chemin entre la génération précédente de spécialistes français du monde musulman, dont plusieurs étaient de véritables érudits, et la nouvelle génération, beaucoup plus superficielle dans l'ensemble pour les raisons existentielles déjà indiquées – en particulier, les ravages de la médiatisation. Carré a été beaucoup moins traduit que les membres éminents de la génération de l'après-1979, bien qu'il soit certainement plus érudit et plus intéressant. Il publia en 1979 un travail universitaire

sur la façon dont le nationalisme arabe, son principal centre d'intérêt jusque-là, avait eu recours à des interprétations progressistes de l'islam pour sa propre légitimation[14]. Se référant à des idées qu'il avait déjà explorées, une hypothèse majeure de son ouvrage était que l'émergence d'un islam progressiste arabe distinct était tout à fait possible à l'avenir (idée à laquelle je souscris) et que cette émergence était déjà en cours en réalité. Ce dernier pronostic était certainement plus discutable en son temps, à mon sens, et il a été infirmé par l'histoire depuis lors[15].

Carré était ainsi prédisposé, en quelque sorte, à brouiller les distinctions entre le nationalisme arabe et l'intégrisme islamique. En 1982, il souligna la similarité entre ce qu'il commençait alors à désigner comme "islamisme" et le nationalisme arabe, voyant une confirmation de cette similarité dans le personnage de Mouammar Kadhafi – un hybride des deux courants tel qu'il semblait être à l'époque[16]. Cette similarité ne pouvait être mise en exergue que si la question était envisagée sous l'angle de l'analyse des discours, ce à quoi Carré se livrait principalement. Les nationalistes avaient naturellement besoin d'empêcher leurs adversaires de préempter l'islam, tandis que les intégristes – dans les années 1960 en particulier, l'ère du "socialisme arabe" – cherchaient à convaincre les masses que leur islam était également "socialiste", d'une certaine manière, et à réfuter l'accusation selon laquelle ils cherchaient à rétablir les anciennes classes possédantes au pouvoir.

Dans un ouvrage publié l'année suivante, en 1983 – principalement une anthologie de textes des branches

égyptienne et syrienne du mouvement des Frères musulmans, réalisée en collaboration avec Michel Seurat –, Carré alla encore plus loin, manifestant cette fois-ci une préférence marquée pour les "islamistes" contre les nationalistes qu'il qualifia de "totalitaires[17]". Dans des affirmations typiques de l'"orientalisme à rebours", il décrivait à présent l'"Islam politique" comme étant "la « culture populaire » du monde musulman qui parvient enfin à s'exprimer" après avoir été étouffée successivement par les colonialismes et les régimes postindépendance[18]; ou bien "la forme moderne bafouée de la culture populaire ancestrale[19]"; ou encore "une donnée remarquablement permanente, dans ses objectifs et dans ses moyens, depuis l'aube de l'intrusion dans le monde arabe de l'Europe industrielle", vision en rapport étroit avec la conviction de Carré que "la religiosité est un phénomène permanent et essentiel des sociétés arabes[20]".

Peut-être était-ce l'intention de Seurat de mettre en garde contre la dérive de son coauteur lorsqu'il écrivit dans leur livre commun : "Il ne s'agit pas de retourner purement et simplement [le] schéma au point de faire des Frères musulmans les nouveaux hérauts de la modernisation[21]." Toujours est-il que c'est précisément ce que Carré fit, de façon emphatique, dans un autre ouvrage publié la même année[22], où il conclut l'introduction à sa contribution avec la déclaration imaginaire suivante, attribuée à un "islamiste" fictif :

> Réaction, intégrisme, obscurantisme, cléricalisme, Moyen Âge ! "Soyons sérieux, rétorque le militant islamiste, le

> regard lumineux, le seul, le vrai progressisme, c'est l'alternative islamique. La seule, la vraie modernisation, c'est la modernisation autochtone, enracinée dans notre culture populaire, et elle est islamique jusqu'au bout de nos ongles[23]."

Carré fit d'autres affirmations similaires dans le même ouvrage sans recourir à un prête-nom "islamiste"; ainsi écrivit-il : "[L]e courant islamiste [...] mobilise pour une pratique, déjà engagée, de la « modernisation autochtone » à échelle locale en harmonie immédiate avec le langage de la « culture populaire », qui est fondamentalement islamique[24]." Ces affirmations contiennent deux thèmes qui, combinés, allaient devenir caractéristiques de la version française du paradigme de l'"orientalisme à rebours" : l'"islamisme" comme agent de la modernisation et la religion islamique comme langage et culture par essence des peuples musulmans.

En 1984, un jalon dans l'histoire de la génération post-1979 des orientalistes français fut la publication du livre de Gilles Kepel sur les groupes intégristes radicaux dans l'Égypte postnassérienne[25]. Kepel n'adhéra jamais vraiment à l'"orientalisme à rebours", mais se tint à mi-distance entre cette tendance et l'orientalisme traditionnel. Il arbora même une préface à son premier ouvrage rédigée par nul autre que Bernard Lewis, la principale cible de Saïd. Adoptant un ton relativement neutre dans sa description des intégristes radicaux égyptiens, Kepel contribua à la confirmation de l'appellation "islamiste" par une argumentation à cet effet dans sa conclusion. Son ton neutre

pouvait sembler justifié par le fait qu'il traitait principalement de la frange la plus fanatique et violente de l'intégrisme islamique.

Kepel devint vite, par ailleurs, l'illustration la plus éclatante de tous les traits de la nouvelle génération décrits plus haut (y compris une trajectoire ayant commencé à l'extrême gauche). Son livre suivait un modèle qui allait caractériser son abondante production ultérieure : une masse d'informations utiles – plus tard facilitées par son accès privilégié aux sources gouvernementales – avec une conceptualisation théorique limitée, de plus en plus superficielle ouvrage après ouvrage. Il devint une star médiatique, le Bernard-Henri Lévy de l'orientalisme français en quelque sorte, ainsi que le conseiller de gouvernements occidentaux et non occidentaux dans leur combat contre l'intégrisme islamique radical. Il en arriva même à justifier et promouvoir l'interdiction du port du foulard islamique dans les écoles françaises.

Un an après l'ouvrage de Kepel sur l'Égypte parut un autre ouvrage marquant de la génération post-1979 des orientalistes français, qui contribua de manière plus directe au paradigme de l'"orientalisme à rebours" : le livre d'Olivier Roy sur l'Afghanistan[26]. Ancien maoïste, Roy affichait ouvertement sa sympathie pour les mouvements islamiques afghans et son hostilité à ceux qu'il désignait comme "communistes". Bien qu'il prétendît tenir compte de la mise en garde de Seurat, dans l'introduction de son livre[27], il continua en fait et amplifia l'élévation de l'intégrisme islamique par Carré au rang de porteur de la modernité.

Roy introduisit une distinction entre "islamisme" et ce qu'il appela "fondamentalisme", employant la version francisée du mot anglais plutôt que le terme "intégrisme", alors utilisé par ceux qui, dans la gauche française, décrivaient les moudjahidine afghans comme des forces réactionnaires – l'équivalent afghan des Chouans de la Contre-Révolution française de la fin du XVIIIe siècle. Dans le lexique de Roy, "fondamentalisme" a le sens usuel du terme "intégrisme" : l'appel au retour aux écritures saintes de l'islam et à la stricte observance de la charia. Il compara cependant l'intégrisme islamique à la Réforme protestante plutôt que de le comparer au fondamentalisme protestant. L'"islamisme", expliqua-t-il, est le "fondamentalisme" devenu militant et oppositionnel, en particulier dans un contexte urbain ou dans des sociétés brutalement "modernisées[28]".

Soulignant "la modernité de l'islamisme[29]", il expliqua ensuite que les "islamistes" afghans, influencés par les Frères musulmans égyptiens, s'efforçaient "d'élaborer une idéologie politique moderne à partir de l'islam, seule voie pour assumer la modernité[30]". "L'Occident (libéral ou marxiste) essaie d'enfouir dans l'archaïque, le féodal, le médiéval et l'obscurantisme ce qui relève en fait du modernisme[31]." De plus, selon Roy, "le retour systématique à la *shariat* a pour effet de créer les conditions d'avènement d'une certaine forme de modernité, au moins politique[32]" en permettant à la religion comme facteur d'unification de transcender la segmentation traditionnelle de la société afghane. Hormis le fait que cette présentation par Roy des "islamistes" afghans comme dépassant la segmentation

polyvalente de leur société n'était qu'une illusion, il s'agissait là d'un type de "modernisation" aussi ancien que l'émergence des religions elles-mêmes, un phénomène qu'Ibn Khaldoun avait déjà décrit dans des termes identiques six siècles auparavant.

Le troisième jalon de l'orientalisme français de l'après-1979, qui clôt ma sélection des figures saillantes de ce groupe, fut la publication en 1988 de l'ouvrage de François Burgat sur le Maghreb[33]. Parmi les membres les plus connus de la génération en question, Burgat est, de loin, le plus zélé des adeptes de l'"orientalisme à rebours". Se référant directement à Olivier Carré qu'il présenta comme "l'un des maîtres incontestés de la réflexion sur l'Islam politique[34]", la vision de l'"islamisme" entretenue par Burgat est résumée au mieux dans le passage suivant :

> Expression du "rééquilibrage culturel" consécutif au repli forcé de l'Occident, entamé sur le terrain politique par la décolonisation et les indépendances, poursuivi sur le terrain économique par la voie des nationalisations, le processus de désengagement se manifeste aujourd'hui, avec l'islamisme, sur le terrain culturel. En permettant aux dominés d'hier de ne plus recourir, pour affirmer leur identité face à l'Occident, au vocabulaire que celui-ci a précisément imposé, il participe bien, de Kaboul à Marrakech, d'un même besoin de ressourcement identitaire[35].

Les deux postulats principaux du paradigme de l'"orientalisme à rebours" français tels que formulés par Carré – à savoir : l'"islamisme" comme agent de la

modernisation et la religion islamique comme langage et culture par essence des peuples musulmans – trouvèrent en Burgat leur expression la plus extrême. Ils se combinèrent avec une troisième idée, également inspirée de Carré, qui postule une continuité, plutôt qu'une discontinuité, entre nationalisme et "islamisme". Cela devint, chez Burgat, une continuité entre le moment historique nationaliste et la résurgence de l'intégrisme islamique. Ainsi, écrivait-il, "réponse modernisante aux problèmes de la modernité, l'islamisme exprime donc un besoin de continuité plus que de rupture[36]".

Cette idée de la continuité est illustrée chez Burgat par la métaphore d'une même fusée de la décolonisation à trois étages, le premier étant politique (l'indépendance), le deuxième économique (les nationalisations) et le troisième, représenté par l'"islamisme", culturel / idéologique. Ce que cette métaphore ignore complètement, c'est le fait que ledit "islamisme" fut accompagné – dans ce qui était en fait sa résurgence, après une longue marginalisation – d'un renversement massif des indépendances tant sur le plan politique que sur le plan économique. Les années 1970 connurent, en effet, un retour en force de l'hégémonie états-unienne dans le monde musulman et un avant-goût de la régression néolibérale à l'échelle mondiale, tous deux illustrés le plus nettement par l'Égypte "dénassérisée" sous Anouar el-Sadate. Pour reprendre sa métaphore, Burgat ne s'était pas aperçu du fait que le troisième étage de la fusée avait, en fait, été activé en phase de descente – autrement dit, que la diffusion de l'intégrisme islamique était une manifestation parmi d'autres d'un

revers formidable et d'une régression multiforme dans l'histoire de la décolonisation de l'Orient.

La pierre angulaire sur laquelle repose ce qui constituait la vision commune de Carré et Burgat consiste à considérer l'"islamisme" comme une question de discours, sans plus : la modernisation exprimée dans un langage différent. Tandis que, dans leur optique, le langage des nationalistes était emprunté à l'Occident, celui des "islamistes" est "autochtone" – selon l'expression de Carré. La conséquence ultime de cette conception chez Burgat est de réduire l'"islamisme" à un simple mode d'expression – le "parler musulman", comme il l'appellera ultérieurement – pour un programme qui est fondamentalement le même que celui du nationalisme. Citons-le encore une fois :

> L'islamisme est donc plus langage que doctrine, manière de représenter le réel qui n'emprunte pas seulement à ce que le dominant a imposé [...]. En forçant le trait, on pourrait dissocier l'islamisme de la religion. Et ne plus voir dans ce recours fait au vocabulaire de l'islam pour exprimer un projet politique alternatif que la logistique idéologique des indépendances politiques, le prolongement culturel des ruptures nées de la décolonisation[37].

Un des intérêts de l'ouvrage de Burgat est qu'il contient des transcriptions d'entretiens et autres échanges qu'il a eus avec des personnages éminents de la scène "islamiste". Ces transcriptions, comme il se trouve, sont parfois plus éclairantes que les explications de Burgat lui-même. C'est ainsi que la réfutation la plus pointue de ses vues fut

exprimée par le célèbre intégriste musulman marocain cheikh Abdessalam Yassine, fondateur d'Al Adl Wal Ihsan ("Justice et spiritualité", selon leurs propres translittération et traduction), qui lui déclara :

> Vous, observateurs de l'extérieur, en lisant la production des islamistes..., en analysant leur discours, vous percevez seulement la partie de l'iceberg qui est émergée, la chose commune que l'on peut voir directement , c'est-à-dire la dénonciation de la domination culturelle occidentale , la dénonciation de la mauvaise gestion des affaires, l'existence de cette injustice sociale
>
> Dans vos articles, je lis l'analyse d'un Occidental pur qui sympathise avec l'islamisme, ça , oui , l'islam vous est sympathique. Mais, pour vous, cette région spirituelle reste volontairement opaque. Vous ne voulez pas y voir, vous ne voulez pas y regarder. Je retrouve en fait le travers de ces intellectuels qui font la partie belle à leur point de vue sans tenir compte de celui des autres[38].

LES MÉANDRES DE L'"ORIENTALISME À REBOURS" FRANÇAIS

Décrivons brièvement à présent l'évolution ultérieure de l'"orientalisme à rebours" en France. La génération post-1979 des spécialistes français du monde musulman fut affectée par un événement tragique au plus haut point : l'assassinat, ou la mort en détention, en 1986 de Michel Seurat, après son enlèvement l'année précédente par un groupe se faisant appeler "Jihad islamique" et soupçonné

d'être en fait un paravent du Hezbollah libanais, agissant pour le compte de l'Iran[39]. Ce fut un choc dévastateur pour la communauté de l'orientalisme français, et pour Olivier Carré en particulier, avec lequel Seurat avait étroitement collaboré. L'image de l'Iran s'assombrit à leurs yeux en conséquence, de même que la conception que la plupart d'entre eux avaient de l'"islamisme".

Dans l'introduction du premier livre qu'il publia après la mort tragique de Seurat, un recueil d'articles paru en 1991, Carré exprima une appréciation très différente de l'"islamisme" en se référant à l'Iran :

> [L]'exemple iranien, surtout depuis 1981, diminue la crédibilité de "l'alternative islamique" [...]. Le tragique exemple de Michel Seurat, avec qui j'ai travaillé et dont je m'inspire, vérifie hélas ! à merveille le jeu antagoniste des deux "barbaries" (islamiste et "laïque et progressiste" *[sic]*)[40] [...].

Carré rompait ainsi radicalement avec l'"orientalisme à rebours". Il le renversa à nouveau, si l'on peut dire, retournant ainsi à l'"orientalisme" originel. Sur la scène française (mais le même modèle s'applique à d'autres communautés d'orientalistes), celui-ci est aujourd'hui divisé entre deux écoles. L'une a été appelée "néo-orientalisme" par Farhad Khosrokhavar[41], bien qu'il s'agisse plutôt d'une tendance inhérente à l'"orientalisme" traditionnel – en deux mots, c'est l'idée que l'islam est incompatible avec la modernité. J'ai appelé l'autre école "nouvel orientalisme", car elle est véritablement nouvelle, et l'ai définie comme soutenant

l'idée que l'islam est non seulement compatible avec la modernité, mais qu'il est en fait la seule et incontournable voie du monde musulman vers la modernité[42].

L'"orientalisme à rebours" partage un noyau commun avec l'orientalisme traditionnel : la vision essentialiste selon laquelle "la religiosité est un phénomène permanent et essentiel" pour les peuples musulmans, selon la formule déjà citée d'Olivier Carré. Rompant avec ses illusions sur l'"islamisme", celui-ci ne rejeta certes pas l'islam en tant que tel. Prenant manifestement son désir pour la réalité, il en vint à croire que le temps de l'"islamisme" touchait à sa fin dans le monde musulman et que "l'ère des compromis post-islamistes paraît en marche[43]". Deux ans plus tard, il publia un livre remarquable dans lequel il annonçait, dans le titre lui-même, l'avènement de ce qu'il appelait paradoxalement l'"Islam laïque", en fait un retour à ce qu'il désignait comme "la Grande Tradition" avec des majuscules[44].

Par "Grande Tradition", Carré entendait la longue tradition islamique établie après le Xe siècle jusqu'à l'émergence d'une nouvelle "orthodoxie" islamique vers la fin du XIXe siècle et le début du XXe, une "orthodoxie" fondée sur des interprétations rigoristes de l'islam – celles d'Ibn Hanbal et Ibn Taimiyyah en particulier – qui fit le lit de la vague de l'"islamisme". L'ouvrage de Carré est une plaidoirie pour un islam modéré relativement laïcisé, qui aurait presque pu être rédigée par un théologien musulman éclairé. Le "nouvel orientalisme" réapparaissait néanmoins dans la conclusion du livre, au début de laquelle Carré postulait que "la laïcité, ou plutôt la sécularisation, ne peut être qu'islamique dans les sociétés et les cultures

musulmanes[45]" – autrement dit, qu'aucune séparation radicale entre la religion et l'État ne saurait avoir lieu en terre d'islam.

En 1992, Olivier Roy publia à son tour un ouvrage annonçant "l'échec de l'Islam politique[46]". Réitérant son assertion "orientaliste à rebours" selon laquelle l'"islamisme" avait été un agent de modernisation et de laïcisation, il décréta que cet "islamisme" avait échoué. Par une astuce typique du monde intellectuel, plutôt que de reconnaître que cet "islamisme" moderne et laïc n'avait été que le fruit de son imagination et de celle de ses collègues – en d'autres termes, que l'échec était celui de sa propre analyse –, c'est à l'objet de son analyse même que Roy l'attribua. Maintenant, écrivit-il :

> Avec le recul, il apparaît que l'action politique des islamistes, loin d'aboutir à la mise en place d'États ou de sociétés islamiques, retrouve ou bien la logique de l'État (Iran), ou bien la segmentation traditionnelle, même recomposée (Afghanistan)[47].
>
> L'islamisme a été un moment, une synthèse fragile entre islam et modernité politique, qui finalement n'a pas pris racine[48].

Quant à la raison de cet échec présumé, c'est, selon Roy, une impasse intellectuelle (une "aporie") dans la pensée "islamiste" selon laquelle des êtres vertueux sont censés constituer une condition nécessaire pour l'établissement d'une société islamique, alors qu'une société islamique est censée être la condition nécessaire pour l'éducation

d'êtres vertueux[49]. En laissant de côté le simplisme inouï d'une telle explication, on est en droit de se demander comment il se fait que Roy ne se soit pas rendu compte de cette "aporie" dès le début – une défaillance qu'il ne prit même pas la peine de reconnaître.

L'échec de l'"islamisme révolutionnaire" a abouti, affirma Roy, à sa "social-démocratisation" – une importation de concept surprenante de la part d'un auteur appartenant à un groupe qui avait rejeté le terme "intégrisme" en arguant du fait qu'il trouve son origine dans l'histoire d'une autre religion. L'"islamisme", ayant échoué, se serait transformé en ce que Roy appelle "néofondamentalisme", qu'il définit comme une interprétation socialement "conservatrice" de l'islam par opposition à l'interprétation "modernisatrice" – comme si ce caractère ne se trouvait pas au cœur même dudit "islamisme" depuis les origines.

L'ouvrage ultérieur d'Olivier Roy parut un an à peine après les attentats d'al-Qaida en 2001, ayant été rédigé pour l'essentiel avant ces événements[50]. Il ne s'agissait donc pas tant, au premier chef, d'une réaction au choc traumatique du 11 Septembre que d'une nouvelle étape dans la réflexion de l'auteur. L'édition anglaise parut deux ans plus tard, traduite, réécrite et augmentée par l'auteur lui-même[51]. Elle contient par conséquent plus de références au moment initial de la "guerre contre le terrorisme" de l'administration Bush, mais l'essentiel du livre est néanmoins constitué par la tentative plus générale de l'auteur de confronter ses analyses précédentes à une réalité qui n'a cessé de les contredire. La confusion théorique est probablement ce qui explique que le livre se lit parfois

plus comme un commentaire philosophique nébuleux sur l'état du monde que comme un ouvrage de science sociale.

Comme la thèse placée au centre du nouvel ouvrage traite du "post-islamisme", on pourrait la croire directement inspirée de Carré. Cependant, la thèse de Roy est que l'"islamisme" lui-même s'est mué en "post-islamisme" à travers une "surpolitisation de la religion" qui, par une ruse de l'histoire, a abouti à la distanciation entre la sphère religieuse et la sphère politique, chacune devenant "autonome, en dépit des désirs des acteurs" eux-mêmes, établissant ainsi "les conditions de la laïcisation[52]". Selon Roy, un aspect majeur du "post-islamisme" est le passage de certaines organisations "de l'islamisme au nationalisme" : il y a un "brouillage de la division entre nationalistes et islamistes partout dans le Moyen-Orient arabe", affirme-t-il, le Hezbollah libanais et le Hamas palestinien étant les deux exemples clés à cet égard[53]. Une illustration de ce brouillage, écrivait Roy en 2004, est qu'il est "de plus en plus difficile de distinguer entre un militant islamiste du Hamas et un membre prétendument laïque du Fatah d'Arafat[54]" – une affirmation qui se lit aujourd'hui comme une infirmation de sa thèse au vu du fossé qui n'a cessé de se creuser entre les deux formations.

En tout état de cause, présenter le Hezbollah et le Hamas comme indiquant une mutation "de l'islamisme au nationalisme" et l'émergence nouvelle de forces hybrides "islamo-nationalistes" ne se justifie point, pour au moins deux raisons. L'une est que les deux organisations ont été engagées, depuis leur fondation même, dans le combat contre l'occupation étrangère de leur territoire. Ce combat

n'a jamais été l'apanage des forces étiquetées comme "nationalistes", mais a toujours été mené dans l'histoire de la région par une vaste gamme de forces au sein de laquelle divers éléments religieux ont joué un rôle éminent depuis les stades initiaux. En outre, "brouiller" l'importance de l'"islamisme" des organisations mentionnées pour la seule raison qu'elles sont engagées dans la lutte nationale et dans une surenchère face à leurs rivales "nationalistes" sur ce terrain est assurément source de graves erreurs de jugement, comme l'histoire le démontre sans cesse et abondamment.

L'autre illustration majeure de la thèse de Roy sur le "post-islamisme" est la "République islamique" d'Iran. Ses longs commentaires sur une prétendue "laïcisation" et une "décléricalisation" de la politique iranienne[55] – d'autant plus paradoxales qu'elles auraient été principalement incarnées par l'ex-président Mohammad Khatami, chef "réformiste" de la "Société des clercs militants" – étaient fondés sur l'illusion que l'Iran accomplissait alors (2002-2004) sa "normalisation politique[56]". Le président iranien Mahmoud Ahmadinejad, élu en 2005, fut, bien sûr, la réfutation même de ce jugement pour le moins très prématuré. Par une autre ruse de l'histoire, il s'agit d'un laïc.

Je pourrais poursuivre en discutant la plupart des affirmations du livre de Roy, telles que "la privatisation de la réislamisation[57]" illustrée par les Frères musulmans en Égypte et l'alliance des groupes intégristes au Pakistan, dont Roy croyait qu'ils ne sont plus intéressés à changer l'État; la "déterritorialisation" de l'"islamisme" illustrée par l'allégation selon laquelle al-Qaida "a été notoirement absente du Moyen-Orient[58]" et qu'elle n'a "presque jamais

entrepris des missions dans la région ou avec un objectif régional[59]" (p. 307), assertion erronée, de toute évidence, depuis l'émergence même d'al-Qaida au début des années 1990 ; et l'assertion tout aussi erronée que "si l'on examine la radicalisation islamique parmi les jeunes musulmans (et convertis) en Occident, leur arrière-plan n'a rien à voir avec les conflits du Moyen-Orient[60]".

Les attentats de Londres du 7 juillet 2005 mirent cette dernière allégation à l'épreuve. Roy s'empressa d'apporter son soutien à la tentative du gouvernement britannique de nier la relation évidente entre les attentats et les conflits du Moyen-Orient – principalement la participation britannique à l'occupation de l'Irak. Quelques jours après les faits, Roy publia une tribune dans le *New York Times* intitulée "Pourquoi nous haïssent-ils ? Pas à cause de l'Irak[61]", dans laquelle il expliquait que les auteurs des attentats de Londres ne réagissaient pas aux guerres états-uniennes et britanniques, mais voyaient plutôt ces guerres "comme faisant partie d'un phénomène mondial de domination culturelle". Un an plus tard, au cours de l'agression israélienne contre le Liban, il publia dans *Le Monde* une tribune dans laquelle il prodiguait des conseils aux "régimes sunnites" *(sic)* et à Israël sur la meilleure façon d'isoler le Hezbollah, concluant son article par la recommandation suivante : "Plus que jamais c'est la voie politique qui doit s'imposer : cette voie n'est pas forcément celle de la diplomatie, mais celle de l'ajustement de la force militaire à des fins politiques[62]."

Puis, en septembre 2006, Roy publia une autre tribune dans la presse mondiale, intitulée "Nous sommes en train

de gagner, malgré la «guerre»[63]", dans laquelle il expliquait que "le monde est plus sûr" grâce à la "mobilisation prolongée de la police, des experts, des agences de renseignement et des magistrats" (il ne pouvait oublier les "experts"). Ainsi, en l'espace de vingt ans, Olivier Roy, qui avait commencé comme "orientaliste à rebours", a achevé sa transformation en "expert", conseiller des gouvernements occidentaux à la Kepel, une transformation à la lumière de laquelle son analyse introspective de 2001, déjà citée, s'avère fort perspicace, même si elle était d'intention apologétique.

De nos trois éminents "orientalistes à rebours" – Carré, Roy et Burgat –, seul le troisième reste fidèle avec opiniâtreté à ses vues initiales. En effet, les deux ouvrages ultérieurs de Burgat sur l'"islamisme" répètent pour l'essentiel les mêmes idées esquissées dans le premier, parfois en les simplifiant encore plus dans le feu de la polémique contre ceux qui partageaient auparavant ses idées[64]. Il concéda toutefois qu'il existe des courants réactionnaires au sein de l'"islamisme" – des courants qu'il n'hésita plus à appeler "intégristes". Ceux-ci ne sont toutefois, selon lui, que de mauvais éléments qu'il ne faudrait pas confondre avec la masse.

> La composante réactionnaire de l'alchimie islamiste est en effet très loin d'être la seule. Le fait que les tenants de la lecture "littéraliste" ou "intégriste" apparaissent condamnés à évoluer ne permet aucunement, bien au contraire, de préjuger de la poussée islamiste dans son ensemble et de sa capacité à s'articuler à terme aux

valeurs de la "modernité", c'est-à-dire à ce noyau invariant des valeurs universelles[65].

Burgat, cependant, n'a pas seulement engagé des polémiques contre ses anciens compagnons de l'"orientalisme à rebours", mais aussi, principalement et courageusement – il faut le souligner –, contre la vague d'islamophobie qui déferla sur la France dans la foulée des attentats du 11 Septembre. Il s'opposa à la politique du gouvernement français et au courant dominant dans les médias sur des questions comme l'interdiction du voile dans les écoles ou le rôle français au Liban. Ce constat nécessaire me conduit au point sur lequel je voudrais conclure, en retournant à mon point de départ : l'article de Sadik Jalal Al-Azm de 1981.

Al-Azm concluait son article sur l'"orientalisme à rebours" arabe en affirmant que ce dernier "n'est finalement pas moins réactionnaire [...] que l'orientalisme ontologique classique[66]". Cette affirmation n'est pas et ne saurait être universellement valide à mon sens. Comme pour tout jugement de valeur, ce qui est jugé doit être mis en contexte et évalué par rapport à son contexte. En passant d'un contexte arabe à un contexte occidental, le rôle de l'"orientalisme à rebours" change radicalement. Tandis que, dans le premier cas, il s'agit en effet d'une capitulation devant ce qui constitue une régression historique de grande envergure, c'est souvent, dans le second cas, une forme de résistance à l'idéologie impérialiste dominante et de sympathie avec ceux qu'elle prend pour cible. Burgat est l'incarnation typique de ce genre d'attitude, qui a beaucoup en commun avec le "tiers-mondisme" d'antan, dont

les champions étaient eux aussi sujets à l'automystification en s'éprenant aveuglément des ennemis de leurs ennemis.

La façon dont Maxime Rodinson décrivit l'approche "tiers-mondiste" de l'islam en 1968 ressemble de manière frappante à ce que j'ai discuté dans cet exposé, ce qui montre que l'"orientalisme à rebours" est bien un phénomène récurrent :

> L'universalisme, qu'elle [l'idéologie anticolonialiste de gauche] a puisé dans ses racines libérales ou socialistes, tendra, à l'inverse, à se muer en reconnaissance, puis même en exaltation de la spécificité. Il reporte sur le Tiers-monde sa vision d'une force élémentaire, exploitée, opprimée, brutale, qui fera s'écrouler définitivement le vieux monde de la misère et de la domination. Dès lors, les valeurs propres à ces peuples recevront un tribut admiratif, même si des malentendus bien normaux tendent à découvrir en elles, fût-ce sous une forme spécifique, les valeurs mêmes qui animent les milieux européens en question. Pour certains des plus engagés dans ce sens, l'islam apparaît en lui-même comme une force par nature "progressive"[67].

Il n'en reste pas moins qu'entre des "experts" qui conseillent les gouvernements occidentaux sur la conduite de leur politique impériale et des "orientalistes à rebours" qui dénoncent ces mêmes politiques – même s'ils le font avec d'énormes illusions sur ceux qu'elles visent, préparant ainsi les désillusions de demain et leurs effets démoralisants –, il existe une différence qualitative évidente à mes

yeux. Tout en contribuant constamment à la lutte politique et intellectuelle contre les politiques impérialistes occidentales, j'estime être néanmoins de mon devoir, comme toujours, de critiquer les vues que je pense être sources de désorientation dans le camp politique opposé, quelle que soit ma convergence avec ceux qui les professent sur certaines questions cruciales.

NOTES

1. La guerre de juin 1967 avait accéléré cette conversion du "marxisme objectif" en "marxisme subjectif" dont Abdallah Laroui avait pressenti, à la veille de la guerre, qu'elle ne saurait tarder dans le monde arabe. Voir son ouvrage : *L'Idéologie arabe contemporaine*, préface de Maxime Rodinson, Paris, François Maspero, 1967.
2. Jean-François Lyotard, *La Condition postmoderne. Rapport sur le savoir*, Paris, Minuit, 1979.
3. Sadik Jalal al-Azm, "Orientalism and Orientalism in Reverse", *Khamsin*, n° 8, Londres, Ithaca, 1981 (l'article est daté "Automne 1980"), p. 5-26. Traduit en français par Jean-Pierre Dahdah sous le titre "Orientalisme et orientalisme à l'envers" et publié dans Sadik Jalal al-Azm, *Ces interdits qui nous hantent. Islam, censure, orientalisme*, Marseille, Éd. Parenthèses / MMSH / IFPO, 2008, p. 151-176.
4. Sâdiq Jalâl al-'Azm, *Al-Istishrâq wal-Istishrâq Ma'kusan*, Beyrouth, Dar al-Hadatha, 1981.
5. Al-Azm, "Orientalisme et orientalisme à l'envers",art. cité, p. 167.
6. *Ibid.*, p. 172.

7. Voir ses articles et interviews de 1978-1979 sur l'Iran, rassemblés *in* Michel Foucault, *Dits et écrits*, t. 2 : *1976–1988*, Paris, Gallimard, 2001, p. 662-794.
8. Le pire des articles de Foucault était celui qu'il publia dans *Le Nouvel Observateur* en octobre 1978 sous le titre "À quoi rêvent les Iraniens ?" (*Dits et écrits*, t. 2, *op. cit.*, p. 688-694). Sur les "divagations" de Foucault au sujet de l'Iran, voir le commentaire amer et vigoureux de Maxime Rodinson dans son ouvrage *L'Islam : politique et croyance*, Paris, Fayard, 1993, p. 301–327.
9. Guy Hocquenghem, *Lettre ouverte à ceux qui sont passés du col Mao au Rotary* (1986), Marseille, Agone, 2003, préface de Serge Halimi.
10. Olivier Roy, "Les islamologues ont-ils inventé l'islamisme ?", *Esprit*, août-septembre 2001, p. 116-136.
11. Pour une argumentation sur l'usage parfaitement légitime du terme et du concept de *fundamentalism*, voir l'excellent article de Sadik Jalal al-Azm, "Islamic Fundamentalism Reconsidered : A Critical Outline of Problems, Ideas and Approaches" (I et II), *South Asia Bulletin*, vol. XIII, n°s 1-2, 1993, p. 93-121, et vol. XIV, n° 1, 1994, p. 73-98.
12. Des expressions comme "Islam politique" ou "Islam militant" partagent le même défaut.
13. Jean-François Clément, "Pour une compréhension des mouvements islamistes", *Esprit*, janvier 1980, p. 38-51.
14. Olivier Carré, *La Légitimation islamique des socialismes arabes. Analyse conceptuelle combinatoire des manuels scolaires égyptiens, syriens et irakiens*, Paris, FNSP, 1979. L'"hypothèse" de Carré est résumée p. 257.
15. Pour une discussion de cette question, voir mon étude "Religion et politique aujourd'hui : une approche marxiste", dans ce même recueil.

16. Olivier Carré, "L'utopie islamiste au Moyen-Orient arabe et particulièrement en Égypte et en Syrie", coécrit avec Michel Seurat, la contribution de chaque auteur restant distincte, *in* Olivier Carré (dir.), *L'Islam et l'État dans le monde d'aujourd'hui*, Paris, PUF, 1982, p. 13-20 (la partie rédigée par Carré). Carré prêta ainsi son autorité universitaire à l'usage du terme "islamisme", que Maxime Rodinson avait critiqué.
17. Olivier Carré et Gérard Michaud (pseudonyme de Michel Seurat) (dir.), *Les Frères musulmans. Égypte et Syrie (1928-1982)*, Paris, Gallimard / Julliard, 1983.
18. *Ibid.*, p. 205.
19. *Ibid.*, p. 219.
20. *Ibid.*, p. 218.
21. *Ibid.*, p. 203.
22. Claire Brière et Olivier Carré, *Islam : guerre à l'Occident ?*, Paris, Autrement, 1983. La journaliste française Claire Brière avait précédemment été coauteure d'un livre sur la Révolution iranienne considéré comme trop enthousiaste (Claire Brière et Pierre Blanchet, *Iran : la révolution au nom de Dieu*, Paris, Seuil, 1979). Il incluait un entretien intéressant avec Michel Foucault, qui contribua néanmoins au moment de disgrâce de ce dernier, lorsque le nouveau régime iranien commença à montrer ses traits autoritaires (Foucault, *Dits et écrits*, t. 2, *op. cit.*, p. 743-755).
23. Olivier Carré, "L'Islam politique en Égypte", *in* Brière et Carré, *Islam : guerre à l'Occident ?*, *op. cit.*, p. 138.
24. *Ibid.*, p. 172.
25. Gilles Kepel, *Le Prophète et Pharaon. Les mouvements islamistes dans l'Égypte contemporaine*, Paris, La Découverte, 1984.
26. Olivier Roy, *L'Afghanistan. Islam et modernité politique*, Paris, Seuil, 1985.

27. *Ibid.*, p. 11.
28. *Ibid.*, p. 12-13.
29. *Ibid.*, p. 17.
30. *Ibid.*, p. 94.
31. *Ibid.*, p. 110.
32. *Ibid.*, p. 214.
33. François Burgat, *L'Islamisme au Maghreb. La voix du Sud*, Paris, Karthala, 1988. Les références renvoient ici à la 3e édition : *L'Islamisme au Maghreb*, Paris, Payot, 1995.
34. François Burgat, "De la difficulté de nommer : intégrisme, fondamentalisme, islamisme", *Esprit*, mars 1988, p. 137.
35. Burgat, *L'Islamisme au Maghreb*, *op. cit.*, p. 80.
36. *Ibid.*, p. 68.
37. *Ibid.*, p. 70.
38. *Ibid.*, p. 71-72. On trouvera une bonne critique des thèses de François Burgat, allant dans le même sens que les lignes qui précèdent, dans l'article remarquable de Mohamed-Cherif Ferjani et Sadri Khiari, "Trajectoires et paradoxes de l'islam politique contemporain", *Contretemps*, n° 12, février 2005, p. 95-105. Cet article fait d'ailleurs appel en sous-titre à la notion d'"orientalisme inversé", autre traduction possible de la formule d'Al-Azm, sans toutefois en mentionner l'origine.
39. Téhéran était engagé à l'époque dans une "campagne asymétrique" (comme on dit dans le jargon militaire) contre la France, en représailles de l'engagement massif de Paris auprès de Bagdad dans la guerre Irak-Iran.
40. Olivier Carré, *L'Utopie islamique dans l'Orient arabe*, Paris, FNSP, 1991, p. 16. Le terme "barbarie" avait été appliqué par Seurat au régime syrien – voir son article sous le pseudonyme de Gérard Michaud, "L'État de barbarie, Syrie 1979-1982",

Esprit, novembre 1983, reproduit dans le recueil posthume portant le même titre, Michel Seurat, *L'État de barbarie*, Paris, Seuil, 1989.

41. Farhad Khosrokhavar, "Du néo-orientalisme de Badie : enjeux et méthodes", *Peuples méditerranéens*, n° 50, janvier-mars 1990 – une brillante polémique contre Bertrand Badie.
42. Gilbert Achcar, *Le Choc des barbaries*, 2e éd., Paris, 10/18, 2004, p. 92, note 33.
43. Carré, *L'Utopie islamique*, *op. cit.*, p. 16.
44. Olivier Carré, *L'Islam laïque ou le Retour à la Grande Tradition*, Paris, Armand Colin, 1993.
45. *Ibid.*, p. 136.
46. Olivier Roy, *L'Échec de l'Islam politique*, Paris, Seuil, 1992.
47. *Ibid.*, p. 39.
48. *Ibid.*, p. 102.
49. *Ibid.*, p. 10.
50. Olivier Roy, *L'Islam mondialisé*, Paris, Seuil, 2002.
51. Olivier Roy, *Globalised Islam : The Search for a New Ummah*, Londres, Hurst & Co., 2004.
52. *Ibid.*, p. 3-4.
53. *Ibid.*, p. 64.
54. *Ibid.*, p. 1-2.
55. *Ibid.*, p. 88.
56. *Ibid.*, p. 1.
57. *Ibid.*, p. 97.
58. *Ibid.*, p. 52.
59. *Ibid.*, p. 307.
60. *Ibid.*, p. 48.
61. Olivier Roy, "Why Do They Hate Us? Not Because of Iraq", *New York Times*, 22 juillet 2005.
62. Olivier Roy, "L'Iran fait monter les enchères", *Le Monde*, 21 juillet 2006.

63. Olivier Roy, "We're Winning, Despite the "war"", *International Herald Tribune*, 7 septembre 2006.
64. François Burgat, *L'Islamisme en face*, Paris, La Découverte, 1995 ; *L'Islamisme à l'heure d'al-Qaida*, Paris, La Découverte, 2005.
65. Burgat, *L'Islamisme en face*, *op. cit.*, p. 100.
66. Al-Azm, "Orientalisme et orientalisme à l'envers", art. cité, p. 176.
67. Maxime Rodinson, *La Fascination de l'Islam*, Paris, François Maspero, 1980, p. 100.

3

MARX, ENGELS ET L'"ORIENTALISME" : SUR L'ÉVOLUTION ÉPISTÉMOLOGIQUE DE MARX

Il ne saurait faire de doute que *L'Orientalisme* d'Edward Saïd, paru en 1978, "a été un jalon sur la voie, longue et souvent interrompue, conduisant à la liberté humaine[1]", comme Saïd lui-même plaida à la fin de la préface qu'il écrivit pour le vingt-cinquième anniversaire de la publication de son ouvrage le plus célèbre. Datée du mois de mai 2003, quatre mois à peine avant sa disparition, cette préface peut être considérée comme le testament de Saïd à cet égard. *L'Orientalisme*[2] a bien été un jalon éminent sur cette longue voie menant à la liberté et, à n'en pas douter, restera reconnu comme tel par les générations futures.

L'ORIENTALISME DE SAÏD ET SA CRITIQUE MARXISTE

Si l'ouvrage de Saïd a joué un rôle aussi considérable, ce n'est certainement pas parce qu'il était un travail de

recherche universitaire à l'abri de la polémique. Bien au contraire : c'est la polémique considérable que provoqua *L'Orientalisme* qui fit de ce livre un jalon aussi marquant de l'histoire intellectuelle. L'ouvrage s'avéra constituer un tournant majeur dans le dévoilement, à une échelle de masse, d'un état d'esprit "occidental" eurocentrique et colonial omniprésent et profondément enraciné ; il imposa dans le champ intellectuel une coupure épistémologique d'une ampleur équivalant à un changement de paradigme, au sens de Thomas Kuhn.

La thèse centrale, et la plus importante, de *L'Orientalisme* – la critique de la vision essentialiste de l'Orient caractéristique de l'état d'esprit susmentionné, que Saïd tenta de déconstruire dans certaines de ses manifestations majeures – n'était pourtant pas originale. On peut trouver un exposé assez complet des fondamentaux de cette critique dans un article d'Anouar Abdel-Malek, intitulé "L'orientalisme en crise", publié en 1963 dans la revue internationale de sciences sociales *Diogène*[3]. Saïd reconnut comme il convient sa dette à Abdel-Malek, citant son article longuement, et à plusieurs reprises, dans son propre livre. De même, Maxime Rodinson rédigea en 1968 une critique remarquable de l'eurocentrisme à l'œuvre dans les études islamiques, dans un article intitulé "Les étapes du regard occidental sur le monde musulman[4]". Saïd fit également l'éloge de Rodinson dans son œuvre phare, citant cet article ainsi que l'ouvrage de Rodinson, *Islam et capitalisme*[5]. Tout bien considéré, *L'Orientalisme* de Saïd est un des nombreux cas où un auteur talentueux parvient à donner une résonance beaucoup plus grande

à une thèse déjà formulée par d'autres, en la reformulant d'une manière plus directe – et, par conséquent, plus provocatrice – et en la développant.

Si *L'Orientalisme* provoqua une polémique aussi considérable, ce ne fut pas seulement du fait de la réaction de ceux qui étaient directement visés dans l'ouvrage et des mandarins du champ universitaire que Saïd avait dévasté. Le livre fut également critiqué par des intellectuels qui partageaient avec Saïd un point de vue anticolonial et anti-impérialiste. L'ouvrage n'était pas exempt de défauts, en vérité. En dépit de tout son talent, Saïd ne put cacher les limites de sa familiarité avec le vaste champ des études orientales, dont il n'était pas spécialiste. Il ne put pas, non plus, éviter certains des pièges méthodologiques qui guettent quiconque entreprend de démolir un système de pensée sans disposer d'une perspective alternative qui ne se réduit pas à un contre-système spontané reproduisant, à l'envers, plusieurs des mêmes tares qui affligent le premier système[6].

La plus lucide et équilibrée des premières critiques de l'ouvrage de Saïd d'un point de vue partageant ses prémisses anticoloniales fut exprimée par nul autre que Maxime Rodinson, et ce dans l'introduction à l'édition originale française, publiée en 1980, de son ouvrage *La Fascination de l'islam*[7]. Rodinson y soulignait le "mérite" qu'avait Saïd d'avoir contribué au dévoilement de l'idéologie propre aux orientalismes britannique et français de l'époque coloniale et postcoloniale. Il y qualifiait l'analyse qu'il en donnait d'"intelligente, sagace, souvent pertinente", soulignant la validité de plusieurs des critiques

de l'orientalisme traditionnel faites par Saïd. Rodinson affirmait avec raison que

> l'effet de choc de son livre se révélera très utile s'il pousse les spécialistes à comprendre qu'ils ne sont pas si innocents qu'ils le disent et même qu'ils le croient, à essayer de détecter les idées générales dont inconsciemment ils s'inspirent, à en prendre conscience et à porter sur elles un regard critique[8].

L'éloge de Rodinson s'accompagnait, néanmoins, d'une mise en garde perspicace relative au danger inhérent à certaines des analyses et formulations de Saïd. Il avançait que la théorie de celui-ci, "poussée à l'extrême" (comme elle le sera par nombre de ses disciples autoproclamés, quoique Rodinson, écrivant ces lignes en 1980, n'ait utilisé que le conditionnel), pourrait conduire à l'élaboration d'une doctrine dogmatique qui rejetterait *a priori* tout apport étiqueté "orientaliste" au nom d'une conception "antiorientaliste" – sur un mode rappelant la tradition stalinienne (la doctrine Jdanov)[9]. Plutôt qu'"antiorientaliste", c'est l'appellation "postcolonial" qui allait plus tard être utilisée à cet égard, jusqu'à l'abus. Malheureusement, Saïd réagit à la critique de Rodinson par l'invective, passant de l'admiration qu'il avait exprimée à son endroit dans *L'Orientalisme* à des attaques publiques, parfois plutôt indignes[10].

Cependant, en dépit de son incapacité malséante à tolérer la critique, Saïd tint compte de la mise en garde de Rodinson, qu'il reprit même à son compte dans son

article de 1985 intitulé "Orientalism Reconsidered" (tout en y traitant Rodinson avec mépris). Il mit en garde contre exactement le même problème que Rodinson avait pointé du doigt, en se demandant

> si, en identifiant et en menant à bien des critiques de la domination, les groupes subalternes – femmes, Noirs, etc. – peuvent venir à bout du dilemme représenté par les champs autonomes de l'expérience et du savoir qui se trouvent créés en conséquence. Un double type d'exclusivisme possessif pourrait ici s'établir : le sentiment d'être un initié, autorisé à exclure, en vertu de l'expérience (seules les femmes peuvent écrire pour les femmes et à leur sujet, et seule la littérature qui traite bien les femmes ou les Orientaux est de la bonne littérature) ; et, en deuxième lieu, le sentiment d'être un initié, autorisé à exclure, en vertu de la méthode (seuls les marxistes, les anti-orientalistes, les féministes peuvent écrire au sujet de l'économie, de l'orientalisme, de la littérature féminine)[11].

Le seul cercle de critiques avec lesquels Saïd ne se confronta jamais véritablement fut celui de ces marxistes orientaux (arabes, sud-asiatiques) qui, à l'instar de Rodinson, partageaient ses convictions anticoloniales et anti-impérialistes, mais mettaient néanmoins en évidence des défauts importants dans sa critique de l'orientalisme, et le critiquaient pour ce qu'ils considéraient être son interprétation erronée de Marx. Ces critiques étaient tout particulièrement irrités de voir Marx classé en bloc par Saïd parmi les "orientalistes" dans l'acception péjorative

du terme, en ne tenant aucun compte du fait que la plupart des luttes anticoloniales et anti-impérialistes menées au XXe siècle se sont inspirées de l'héritage de Marx.

La répudiation sommaire de Marx par Saïd était d'autant moins légitime que plusieurs de ceux dont il s'était directement inspiré pour sa critique de l'orientalisme considéraient Marx comme leur principale référence méthodologique. L'auteur de *L'Orientalisme* put donc être accusé à raison d'"éclectisme théorique" par Aijaz Ahmad, qui protesta contre la manière dont "des dénonciations généralisantes du marxisme, manifestement post-structuralistes, peuvent être faites au nom de Gramsci, en usant d'une terminologie explicitement althussérienne, et en énumérant des poètes communistes, tels qu'Aimé Césaire, Pablo Neruda et Mahmoud Darwish, afin d'illustrer les lieux de résistance[12]".

Le fait est que Saïd ne se confronta jamais sérieusement au marxisme, pas plus qu'à ses critiques marxistes. Son ambivalence à l'égard du marxisme sembla être, au moins en partie, le résultat d'une contradiction entre, d'une part, son soutien à tous les aspects de l'émancipation humaine et, de l'autre, le fait qu'il se situait, sur le plan professionnel, au cœur même de l'université américaine – dans le "ventre de la bête" –, où le marxisme était objet d'anathème, particulièrement durant les années de recrudescence de la Guerre froide au cours desquelles Saïd gagna sa renommée. Son engagement en faveur de l'émancipation humaine – du "désir humain, et humaniste, de lumières et d'émancipation", comme il l'écrivit dans sa préface de 2003 à *L'Orientalisme* – eut pour conséquence que

"beaucoup de ce qu'il y a de meilleur dans son œuvre se trouva en définitive à l'unisson avec les meilleures parties de la tradition intellectuelle marxiste", comme l'affirma Stephen Howe en conclusion d'un remarquable examen du rapport de Saïd au marxisme[13]. La contradiction susmentionnée fournit une clé d'explication sociologique à ces "angoisses de l'influence" marxiste que Howe décela dans le positionnement de Saïd, bien que Howe lui-même ait négligé leur substrat social, c'est-à-dire ce qui constitue précisément le site premier de la conscience politique dans l'analyse marxiste.

Quoi qu'il en soit, Saïd fut bien plus prompt à répondre à des intellectuels pro-impérialistes bellicistes comme Bernard Lewis, Fouad Ajami ou Kanan Makiya, qu'à se confronter aux critiques d'intellectuels comme Sadik Jalal Al-Azm, Mahdi 'Amil, Samir Amin ou Aijaz Ahmad[14]. Dans sa "Postface" de 1994 à *L'Orientalisme,* il se contenta d'une allusion pour le moins désinvolte aux "critiques dogmatiques dans le monde arabe et en Inde" qui maintiennent – selon Saïd – que le système de pensée de Marx "s'était élevé au-dessus de ses préjugés évidents[15]". N'ayant pas d'expérience directe de la politique arabe en dehors de ses rapports avec la couche dirigeante de l'Organisation pour la libération de la Palestine (OLP), pour laquelle il avait agi plusieurs années durant comme représentant quasi diplomatique aux États-Unis, Saïd ne parvint pas à comprendre la raison de la colère que les marxistes orientaux éprouvaient à son endroit.

ORIENTALISME, ESSENTIALISME ET IDÉALISME

La raison de cette colère était avant tout la congruence entre la caractérisation mal fondée du marxisme comme "orientaliste" par Saïd et l'entreprise traditionnelle des tenants de vues ethnocentriques en Orient – qu'ils soient ultranationalistes ou intégristes religieux – visant à disqualifier les marxistes de la lutte contre la domination occidentale, sous le prétexte que le marxisme est un produit d'importation "occidental" et que les disciples de Marx sont en conséquence inaptes au service. C'est la raison pour laquelle le communiste libanais Mahdi 'Amil reprocha à Saïd si âprement et si vivement d'avoir lui-même adhéré à l'état d'esprit essentialiste qu'il pourfendait dans les perceptions "occidentales" de l'Orient, au point de reprendre le refrain des nationalistes et des traditionalistes. La critique vigoureuse de *L'Orientalisme* par 'Amil, d'inspiration althussérienne, fut publiée en 1985. Illustration tragique de l'enjeu qui était à l'origine même de sa colère, 'Amil fut assassiné deux ans plus tard par des intégristes chiites qui entendaient lui dénier, et dénier à son parti, au sein de la communauté chiite libanaise à laquelle il appartenait de naissance[16], la légitimité de la résistance armée à l'occupation israélienne du Liban, dont les communistes avaient pourtant été les initiateurs en 1982.

'Amil accusa la critique par Saïd de la pensée occidentale de tomber elle-même dans le piège de l'essentialisme en rangeant Marx dans le même sac que d'autres penseurs "occidentaux" sur la base d'une définition géographique

de leur positionnement culturel. Cela revenait à ignorer totalement la ligne de faille épistémologique sociale dont Marx était à l'origine : sa critique radicale, d'un point de vue situé dans la classe ouvrière, de la pensée bourgeoise dans son ensemble. C'est pourquoi 'Amil caractérisa la pensée de Saïd comme "idéaliste" dans l'acception philosophique du terme, l'idéalisme méthodologique étant – par définition – la matrice de l'essentialisme dans toutes ses manifestations.

En effet, la faiblesse principale de *L'Orientalisme* découle du manque de familiarité de son auteur avec la philosophie. Une conséquence de cette déficience est que Saïd a surtout traité de manifestations de l'état d'esprit "orientaliste" dans les champs de la linguistique et de la littérature, ce dernier lui étant le plus familier, et a abordé très peu de manifestations de cet état d'esprit dans les champs de la philosophie et des sciences sociales. Pourtant, ces champs sont d'une importance plus décisive, ne serait-ce qu'en raison de l'influence plus directe qu'ils exercent sur la politique comparée à l'influence de la littérature, sans parler de celle de la linguistique.

Ainsi, en dépit de son influence incommensurable, Max Weber n'y est abordé qu'une seule fois, brièvement, manifestement à partir d'une connaissance de seconde main fondée sur la critique de Weber par Maxime Rodinson dans son *Islam et capitalisme.* En outre, hormis cette brève référence à Weber et la répudiation sommaire de Marx comme "orientaliste", on peine à trouver dans l'ouvrage de Saïd une quelconque discussion de l'immense corpus de la philosophie et de la théorie critique occidentales.

Ce défaut a un corollaire d'une importance cruciale : Saïd ignore le fait que l'"orientalisme", en tant qu'essentialisme, est profondément enraciné dans l'idéalisme philosophique/méthodologique, du fait même qu'il considère que le sort des peuples est déterminé par leur culture intemporelle, et surtout par leur religion. Dans son texte de 1968, "Les étapes du regard occidental sur le monde musulman", Rodinson avait expliqué la logique qui sous-tendait le développement de cette perspective au XIXe siècle :

> L'histoire des religions, née de la lutte du pluralisme relativiste bourgeois contre le monopole idéologique chrétien, attache un immense intérêt à l'étude des religions orientales comme alternatives passées ou présentes au christianisme. Elle habitue – avec l'idéalisme théorique latent de l'époque – à considérer que l'essence, le noyau fondamental de chaque civilisation, se situe dans la sphère religieuse, que tout peut être expliqué à partir de là[17].

Le fait que Saïd ne faisait qu'exprimer (quoique brillamment) une vue qui était déjà bien présente dans l'air du temps est illustré de manière frappante par la parution en 1978 – l'année même de la publication du best-seller de Saïd – d'une autre critique radicale de l'orientalisme, d'un point de vue marxiste celle-ci : celle de Bryan Turner dans son *Marx and the End of Orientalism*[18]. Cet ouvrage témoigne aussi de la supériorité épistémologique de la critique marxiste de l'orientalisme sur celle de Saïd, qui omit de critiquer l'idéalisme historique en tant que matrice principale de l'essentialisme culturel. L'analyse de l'orientalisme

par Turner est beaucoup moins connue que celle de Saïd, bien qu'elle soit plus complexe et plus complète – ou bien est-ce peut-être, justement, une raison pour laquelle elle est moins connue. Limitant son analyse à l'orientalisme tel qu'appliqué à l'Islam au Moyen-Orient et en Afrique du Nord, Turner en définissait les racines comme suit :

> L'orientalisme se fonde sur une épistémologie qui est essentialiste, empiriciste et historiciste. Le postulat essentialiste est présent dans l'idée selon laquelle "l'Islam" est une entité cohérente, homogène, globale, et présent également dans la thèse du déclin selon laquelle l'Islam est en déclin à cause de quelque vice intrinsèque à son essence. [...] Cette essence intrinsèque et viciée se déploie dans l'histoire comme un processus téléologique conduisant à un état final, qui est l'effondrement de l'Islam et de sa civilisation. Dans cette approche historiciste, l'histoire dynamique de la civilisation occidentale, constamment ponctuée de révolutions progressistes, est contrastée avec l'histoire statique de l'Islam, où les soulèvements populaires ne font que révéler le despotisme et la décadence. [...]
>
> La téléologie du progrès historique et le contraste Orient-Occident dans les deux formes d'historicisme trouvent leur origine dans la tentative de Hegel de faire face au problème du christianisme dans une société caractérisée par une division du travail croissante[19].

Omettant le lien entre essentialisme et idéalisme philosophique, Saïd ne mentionne pas une seule fois dans

L'Orientalisme ce qui est certainement l'exposé le plus caractéristique de la perspective "orientaliste" occidentale – qui se trouve, sans surprise, dans le sommet de la philosophie idéaliste qu'incarnait Hegel. En revanche, la localisation par Turner de l'origine de l'orientalisme moderne dans la philosophie hégélienne est très juste et cruciale. En effet, le tableau dressé par Hegel du "monde oriental" dans les *Leçons sur la philosophie de l'histoire* qu'il professa au cours des années 1821-1831 est le compendium des clichés "orientalistes" à la fois le plus brillant et le plus sophistiqué qui soit[20]. L'Islam y est représenté comme l'antithèse du "monde germanique", lequel constitue, dans la perspective typiquement ethnocentrique de Hegel, "l'esprit du monde moderne".

La perception de l'islam qui prévaut jusqu'à nos jours dans la pensée "orientaliste" oscille entre deux pôles que Hegel présente de la façon la plus concise dans sa description du "mahométisme". D'un côté, explique-t-il, les musulmans (les "mahométans") se caractérisaient à l'origine par

> [le] *fanatisme*, c'est-à-dire l'enthousiasme pour un abstrait, pour une idée abstraite, qui se comporte négativement à l'égard de ce qui existe. Le fanatisme ne consiste essentiellement qu'à se comporter à l'égard du concret en dévastateur et en destructeur; mais celui des musulmans était capable aussi de tout genre de sublime, et cette sublimité affranchie de tous les intérêts mesquins est unie à toutes les vertus de la grandeur d'âme et de la bravoure. Leur principe était *la religion et la terreur*, comme celui de Robespierre *la liberté et la terreur*[21].

Ce "fanatisme" permit aux musulmans d'accomplir de grandes actions, les plus grandes jamais accomplies par quelque "fanatisme" que ce soit. Cependant, poursuit Hegel, un tel "enthousiasme pour un abstrait" ne peut donner rien de solide. C'est pourquoi le grand empire arabe ne dura pas longtemps.

> Le fanatisme s'étant refroidi, il ne resta dans les esprits aucun principe moral. [...] L'Orient lui-même, après que l'enthousiasme eut peu à peu disparu, tomba dans la plus grande immoralité : les plus hideuses passions y dominèrent et comme la jouissance sensuelle se trouve déjà dans la doctrine mahométane même sous sa forme première et est proposée comme récompense au Paradis, elle prit désormais la place du fanatisme. Actuellement l'Islam, refoulé en Asie et en Afrique et souffert seulement dans un coin de l'Europe par suite de la jalousie des puissances chrétiennes, a disparu depuis longtemps déjà du domaine de l'histoire universelle, et est rentré dans la nonchalance et le calme de l'Orient[22].

Dans son noyau le plus profondément enraciné, la lecture "orientaliste" de notre histoire contemporaine estime que l'Islam ne s'est enfin extirpé de cette apathie sensuelle que pour sombrer dans une version purement négative de son fanatisme originel de "la religion et la terreur", l'Islam, dans l'interprétation hégélienne, étant éternellement pris entre ces deux pôles constitutifs de sa doctrine. Ainsi, comme dans toutes les interprétations idéalistes de l'histoire, les phénomènes historiques sont fondamentalement

expliqués comme des conséquences culturelles, comme les résultats de l'idéologie arborée par leurs acteurs, en ignorant totalement le vaste ensemble de circonstances sociales, économiques et politiques qui a conduit à l'émergence et à la prédominance de telle ou telle version d'une idéologie parmi des groupes sociaux particuliers.

LA RUPTURE RADICALE DE MARX ET ENGELS AVEC L'IDÉALISME HISTORIQUE

Quiconque étudie Marx sait que l'interprétation de l'histoire qu'il développa se fonde sur le rejet de l'idéalisme philosophique le plus radical jamais apparu dans l'étude de la société. En effet, le premier stade dans la genèse de la pensée originale de Marx fut entièrement consacré à la critique de la philosophie idéaliste de Hegel et de ses épigones. Un moment important de ce premier stade consista à critiquer la critique idéaliste de la religion telle que formulée par les jeunes hégéliens – Ludwig Feuerbach et Bruno Bauer en particulier.

La première formulation de la rupture de Marx avec l'interprétation idéaliste de l'histoire publiée de son vivant traitait de l'explication de l'histoire par la religion. Il s'agit de sa critique, en 1843, de deux essais de Bauer : *La Question juive*, ainsi qu'un autre essai consacré aux juifs et aux chrétiens. Dans cette double critique bien connue, *À propos de la question juive*, Marx n'avait toutefois pas encore complètement rompu avec une interprétation essentialiste de la religion – le judaïsme et le christianisme en l'espèce – à

la manière de la critique matérialiste incomplète de la religion chrétienne par Feuerbach, intitulée de façon caractéristique *L'Essence du christianisme*[23].

Ainsi, tout en renversant dans une direction matérialiste le rapport postulé entre religion et société, Marx adhérait encore à une perception fondamentalement essentialiste de la religion, en discutant de l'"essence" du judaïsme et du christianisme avec des figures idéalisées appelées "le juif" et "le chrétien". Le singulier utilisé dans de telles expressions témoigne de la persistance d'un idéalisme méthodologique. L'essence de ce "juif" et du "judaïsme" dans les essais de Marx contre Bauer est définie par les rapports monétaires. Marx soutient que cette essence est le résultat non pas de la religion juive en elle-même, mais de l'insertion historique réelle des juifs "dans les pores" des sociétés médiévales [européennes], comme il l'écrira bien plus tard dans ses manuscrits économiques[24].

> Bauer conçoit l'essence abstraite et *idéale* du juif, sa *religion*, comme son essence *totale*. [...] Considérons le juif profane tel qu'il est : non pas, à l'exemple de Bauer, le *juif du Sabbat*, mais le *juif de tous les jours*. Ne cherchons pas le secret du juif dans sa religion, mais cherchons le secret de la religion dans le juif réel. [...]
>
> Le juif s'est émancipé à la manière juive non seulement en se rendant maître de la puissance financière, mais aussi du fait que, grâce à lui et sans lui, *l'argent* est devenu une puissance mondiale et l'esprit pratique des juifs l'esprit pratique des peuples chrétiens. Les juifs se sont émancipés dans la mesure où les chrétiens sont devenus juifs.

> [...] Le judaïsme s'est conservé non pas en dépit de l'histoire, mais grâce à l'histoire. [...] Le dieu des juifs s'est mondanisé, il s'est changé en dieu du monde[25].

Marx réitère cette critique de Bauer dans le premier livre qu'il écrivit conjointement avec Friedrich Engels, *La Sainte Famille*, ce qui indique clairement la persistance de cette perspective essentialiste :

> M. Bauer ne conçoit *que* l'essence *religieuse* du judaïsme, et non la base *profane, réelle*, de cette essence religieuse. Il combat la *conscience religieuse* comme un être autonome. C'est pourquoi, au lieu d'expliquer le mystère de la religion juive par les *juifs réels*, M. Bauer explique les juifs *réels* par la *religion juive*[26].

Dans ces écrits de jeunesse de Marx, le retournement matérialiste de la perspective idéaliste consiste à renverser le rapport postulé entre "essence" et "base réelle". Toutefois, la perspective matérialiste reste incomplète en ceci que le concept même d'"essence" n'est toujours pas mis en question. La rupture radicale de Marx avec l'essentialisme – autrement dit, l'accomplissement véritable de sa rupture avec l'idéalisme méthodologique – interviendra lorsqu'il formulera avec Engels leur conception matérialiste de l'histoire. C'est le moment que Louis Althusser appela la "coupure épistémologique" dans l'évolution intellectuelle de Marx, en empruntant un concept élaboré par Gaston Bachelard[27].

C'est dans *L'Idéologie allemande*, leur manuscrit rédigé en commun en 1845-1846 (et qui ne fut pas publié de leur

vivant), que Marx et Engels formulèrent pour la première fois leur interprétation novatrice de l'histoire. C'est en effet dans ces pages que nous lisons pour la première fois sous leur plume une claire répudiation de l'essentialisme en tant que tel, accompagnée d'une critique radicale de la notion d'"essence", le terme lui-même étant utilisé la plupart du temps entre guillemets : "Cette somme de forces de production, de capitaux, de formes de relations sociales, que chaque individu et chaque génération trouvent comme des données existantes, est la base concrète de ce que les philosophes se sont représenté comme « substance » et « essence de l'homme »[28]." À la vision idéaliste générique de l'être humain comme essence, Marx et Engels substituèrent l'existence d'êtres humains réels qui évoluent dans le cours de l'histoire. C'est pourquoi ils discernent le principal défaut de Feuerbach dans le fait qu'"il dit « *l'*Homme » au lieu de dire les « hommes historiques réels »[29]".

Il devrait être déjà clair à ce stade que, quelle que soit la caractérisation des pays orientaux que l'on puisse trouver chez Marx (nous examinerons cela dans les pages qui suivent), la révolution épistémologique qu'il inaugura lui-même, avec Engels, est la répudiation la plus radicale de tous les types d'essentialisme – voire la *seule* répudiation radicale de l'essentialisme. Si l'orientalisme dans l'acception péjorative du terme consiste en une adhésion à un ensemble de préjugés au sujet de la "nature culturelle" de l'Oriental (musulman, arabe, indien, etc.), il n'existe pas de rejet plus radical de cette perspective qu'une conception qui écarte l'idée même de "nature culturelle" afin d'expliquer *toute* forme culturelle comme étant le produit

historique des circonstances matérielles qui conditionnent l'existence du groupe humain porteur de la culture en question – une culture qui est inévitablement modifiée par la transformation des circonstances matérielles elles-mêmes.

Cette prémisse cruciale est la clé de deux conséquences du manque de familiarité de Saïd avec l'œuvre de Marx. Premièrement, alors qu'il fourra carrément Marx dans un même sac avec les orientalistes visés dans son livre[30], Saïd omit de réfléchir sur le fait pourtant flagrant que les deux auteurs ayant inspiré le plus directement sa critique de la représentation biaisée de l'Orient dominante en Occident – à savoir Abdel-Malek et Rodinson – étaient tous deux marxistes. Les thèses centrales de *L'Orientalisme* qui résistent le mieux à la critique, et qui sont celles que Saïd emprunta à ces deux penseurs, sont profondément enracinées dans les fondamentaux marxistes qui leur sont communs par-delà leurs différences. La caractérisation la meilleure et la plus puissante de l'orientalisme biaisé qui se trouve dans l'ouvrage de Saïd est en fait le long extrait, sur une page entière, de l'article d'Abdel-Malek publié en 1963 et mentionné au début de cette étude – article cité en partie inexactement par Saïd[31]. On ne saurait nier que la critique de l'essentialisme en tant que vice méthodologique majeur de l'orientalisme dominant, qui est commune à Abdel-Malek et Rodinson, découle directement de leur adhésion commune à l'interprétation matérialiste marxiste de l'histoire et sa critique de l'idéalisme historique. Ce fait-là, Saïd semble pourtant l'avoir totalement ignoré.

L'autre conséquence du manque de familiarité de Saïd avec l'œuvre de Marx – en particulier, l'ignorance du fait que la critique de l'idéalisme historique est la pierre angulaire de toute critique de l'essentialisme – est que Saïd, contrairement à Abdel-Malek et à Rodinson, ne sut pas transcender l'essentialisme qu'il critiquait. C'est ainsi que sa critique des visions essentialistes occidentales de l'Orient est elle-même essentialiste dans le fond, ayant pour prémisse une définition essentialiste de l'Occident. Cela fut souligné par les critiques marxistes orientaux de Saïd – Al-Azm, 'Amil, Amin et Ahmad – qui lui reprochèrent tous d'adhérer à une construction de l'Occident qui postule une continuité allant de la Grèce antique jusqu'aux États-Unis d'aujourd'hui, et de supposer qu'une connaissance véritable de l'Orient est hors de portée des esprits occidentaux – encourageant ce faisant les ethnocentrismes orientaux et leur propre représentation mythique de leurs communautés (ce qu'Al-Azm appela l'"orientalisme à rebours").

MARX ET ENGELS ÉTAIENT-ILS EUROCENTRIQUES ?

La question qui est donc justifiée *a priori* n'est pas de savoir si Marx est "orientaliste", au sens de l'adhésion à une vision essentialiste, culturaliste, de "l'Orient". Il n'adhéra certainement pas à une telle perspective dès lors qu'il accomplit sa rupture avec l'idéalisme historique. À partir de ce moment, on ne trouvera nulle part dans les écrits de Marx (si ce n'est, peut-être, dans des plaisanteries à

caractère privé) de portrait de "l'Oriental", de quelque peuple oriental que ce soit, voire de n'importe quel peuple en général, comme incarnation d'une "essence" enracinée dans une culture éternelle. Cela serait entré en contradiction directe avec les substrats théoriques fondamentaux de la vision marxienne du monde et de l'histoire.

La question légitime, par contre, est de savoir si Marx est eurocentrique[32]. Car, quelle que soit la profondeur du rejet matérialiste de l'essentialisme, il ne suffit pas à immuniser contre le danger de succomber à l'ethnocentrisme, qui peut très bien revêtir les habits du matérialisme. Bien que les mêmes auteurs qui accusent Marx d'eurocentrisme l'accusent souvent aussi d'"orientalisme", les deux perspectives ne se confondent pas sur le plan méthodologique[33]. Elles doivent être séparées afin de satisfaire aux exigences de la rigueur intellectuelle.

En fait, le concept d'eurocentrisme lui-même devrait être scindé en deux types distincts. L'un pourrait être désigné comme *épistémique* : une perspective eurocentrique qui résulte de limitations épistémologiques insurmontables, telles que celles d'un observateur du XIXe siècle n'ayant aucune expérience directe des sociétés non européennes. L'autre est *suprémaciste* : un type d'eurocentrisme qui n'est autre qu'un courant spécifique de l'ethnocentrisme trouvant son origine dans la suprématie mondiale établie par l'Europe occidentale à partir du XIXe siècle.

Que les analyses par Marx des sociétés non européennes aient été eurocentriques sur le plan épistémologique n'est guère discutable. Du point de vue de la perspective matérialiste historique qu'il a fondée, il est permis de croire

qu'Engels et lui-même surmontèrent leur origine de classe en adoptant le point de vue de la classe ouvrière, d'autant plus qu'ils nouèrent des liens étroits avec le mouvement ouvrier de leur temps. Il serait néanmoins futile – ou ce serait le signe indubitable d'un culte quasi religieux – de prétendre qu'ils purent surmonter, dans l'étude des sociétés non européennes, les limitations objectives qui résultaient du fait que leurs sources étaient toutes européennes et que leur connaissance de ces sociétés n'était que de seconde main. Marx et Engels – humains, trop humains comme ils l'étaient – furent de ce fait les otages de ces limitations propres à leur temps, puisant comme ils le firent dans le savoir européen défectueux sur les sociétés non européennes, le seul qui leur était accessible – comme en témoignent le plus clairement les vices bien connus à présent de leur jugement sur l'histoire indienne[34].

Dans sa critique remarquable de ce jugement, Daniel Thorner a très bien montré comment les idées de Marx et Engels furent conditionnées dans une large mesure par ce que nous pourrions appeler l'*épistémè* de leur temps – pour utiliser ici le concept élaboré par Michel Foucault dans un ouvrage paru la même année (1966) que l'article de Thorner[35]. Plus on remonte aux débuts de la trajectoire intellectuelle de Marx et Engels, et plus leurs limitations épistémologiques sont déterminantes. L'accomplissement de leur rupture avec l'idéalisme méthodologique ne suffit pas à les affranchir entièrement des contraintes de l'*épistémè* existante. Thorner a montré comment leurs idées sur l'Inde à la fin des années 1840 et au début de la décennie suivante, dont les célèbres articles publiés par Marx en

1853 dans le *New York Daily Tribune*, faisaient en réalité écho – bien qu'en en inversant la causalité – à certains des jugements profondément faux et imprégnés de préjugés que Hegel avait formulés dans ses *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, en particulier au sujet de la prétendue stagnation historique de l'Inde.

L'eurocentrisme épistémique de Marx se manifesta de même dans sa conviction que la voie de développement empruntée par l'Europe serait suivie par le reste du monde. Il considéra par conséquent que le colonialisme européen remplissait un rôle historiquement progressiste en libérant les peuples du monde "incivilisé" (non pas le seul Orient, mais ce que nous appellerions de nos jours le Sud mondial) de leurs entraves archaïques, et en les mettant sur la voie de la modernisation ouverte par l'Europe.

Cette conception téléologique de l'histoire – l'histoire en tant que processus de civilisation inéluctable – est un legs direct des Lumières, et fut partie intégrante du *Zeitgeist*, l'esprit du temps, du milieu du XIXe siècle. Elle se combine ici avec une dose importante de positivisme, plus sophistiqué toutefois que la doctrine d'Auguste Comte. En conséquence, c'est une conception profondément antiromantique, qui n'a que mépris pour toutes les formes sociales préindustrielles précapitalistes, qu'elles soient européennes ou non européennes. L'interpréter cependant comme un eurocentrisme de type suprémaciste, ethnocentrique – à l'instar de celui qui conduisit Hegel à affirmer que le "monde germanique" est "l'esprit du monde moderne" –, c'est commettre une grave erreur d'interprétation.

Ce n'est pas à "leur nation" que les jeunes Marx et Engels vouent leur admiration, mais à une classe – la bourgeoisie. Bien que considérant celle-ci comme "l'ennemi" depuis leur adhésion au principe communiste dans leur jeunesse, ils n'en louent pas moins ses actions en vertu d'une croyance en un type de progrès historique qui conduit inexorablement à la fin communiste de l'histoire, progrès dont la bourgeoisie est "l'instrument inconscient". Cette version matérialiste-communiste de la conception hégélienne de l'histoire est formulée de la façon la plus ingénue dans *Le Manifeste communiste*, qui se répand en éloges sur la bourgeoisie :

> La bourgeoisie a joué dans l'histoire un rôle éminemment révolutionnaire.
>
> Partout où elle est parvenue à dominer, elle a détruit toutes les conditions féodales, patriarcales, idylliques. [...] Frissons sacrés et pieuses ferveurs, enthousiasme chevaleresque, mélancolie béotienne, elle a noyé tout cela dans l'eau glaciale du calcul égoïste. [...]
>
> La bourgeoisie a révélé qu'au moyen âge les démonstrations de la force brutale, dont la Réaction s'émerveille aujourd'hui, trouvèrent leur contrepartie naturelle dans une fainéantise abjecte. C'est elle qui a montré ce que l'activité humaine est capable de réaliser. Elle a accompli des merveilles qui sont autre chose que les pyramides égyptiennes, les aqueducs romains, les cathédrales gothiques [...].
>
> Par suite du perfectionnement rapide des instruments de production et grâce à l'amélioration incessante des

communications, la bourgeoisie précipite dans la civilisation jusqu'aux nations les plus barbares. [...] Elle contraint toutes les nations, sous peine de courir à leur perte, d'adopter le mode de production bourgeois; elle les contraint d'importer chez elles ce qui s'appelle la civilisation, autrement dit : elle en fait des nations de bourgeois. En un mot, elle crée un monde à son image.

La bourgeoisie a soumis la campagne à la domination de la ville. Elle a fait surgir d'énormes cités, elle a prodigieusement augmenté la population des villes aux dépens de celle des campagnes, arrachant ainsi une importante partie de la population à l'abrutissement de l'existence campagnarde. De même qu'elle a subordonné la campagne à la ville, elle a assujetti les pays barbares et demi-barbares aux pays civilisés, les nations paysannes aux nations bourgeoises, l'Orient à l'Occident. [...]

Sous nos yeux se produit un mouvement similaire. [...]

Les armes dont la bourgeoise s'est servie pour abattre la féodalité se retournent à présent contre la bourgeoisie elle-même.

Mais la bourgeoisie n'a pas seulement forgé les armes qui lui donneront la mort; elle a aussi produit les hommes qui manieront ces armes – les travailleurs modernes, les *prolétaires*. [...]

Ce qu'elle produit avant tout, ce sont ses propres fossoyeurs. Son élimination et le triomphe du prolétariat sont également inévitables[36].

Comme quiconque lit ces lignes bien connues peut le constater, il n'y a pas ici de mépris eurocentrique pour

les non-Européens, sans même parler d'"orientalisme", mais un mépris général pour toutes les formes préindustrielles de civilisation, qu'elles fussent européennes ou non européennes. Ce grand récit historique se montre aussi sarcastique à l'égard du legs de l'Europe féodale et sa "fainéantise abjecte", ainsi qu'à l'égard de l'Europe rurale et "l'abrutissement de l'existence campagnarde", qu'il ne l'est à l'égard des "pays barbares et demi-barbares", des "nations paysannes" et de "l'Orient". Toutes les réalisations des civilisations passées sont pareillement dénigrées : "les pyramides égyptiennes, les aqueducs romains, les cathédrales gothiques". Cet enthousiasme pour la bourgeoisie en tant qu'agent du changement historique est exactement du même type que l'admiration qu'éprouva Hegel pour Napoléon, "cette âme du monde", alors même que les troupes de l'empereur français dévastaient la ville où le philosophe vivait et enseignait.

C'est cette vision qui imprègne les affirmations de Marx en 1853 au sujet de l'Inde, et en particulier le texte longuement cité par Saïd dans *L'Orientalisme*[37]. Bien que Marx y exprime très brièvement de la tristesse devant le sort des victimes indiennes du colonialisme britannique – alors qu'il n'avait montré que du mépris pour les paysans du monde entier, en commençant par l'Europe, dans *Le Manifeste communiste* –, le passage entier est en fait une critique de toute tentation romantique d'idéaliser l'Inde précoloniale et ses "communautés villageoises idylliques", dépeintes ici de façon très négative. À l'instar de la bourgeoisie mondiale qui contraint toutes les sociétés à passer de l'agrarianisme

à l'industrialisme, l'Angleterre a provoqué "une révolution sociale" en Inde, quoique "guidée par les intérêts les plus abjects" et n'agissant que "d'une façon stupide". "Mais la question n'est pas là. Il s'agit de savoir si l'humanité peut accomplir sa destinée sans une révolution fondamentale dans l'état social de l'Asie? Sinon, quels que fussent les crimes de l'Angleterre, elle fut un instrument inconscient de l'histoire en provoquant cette révolution[38]."

Parvenu à ce point, Marx concluait son article par un quatrain tiré du *Divan d'Orient et d'Occident* de Goethe, que Saïd présente comme relevant d'un "orientalisme romantique" – une interprétation évidemment erronée, ce quatrain faisant indirectement référence à Napoléon, dont Goethe était un autre grand admirateur. "Le joug de Timour n'a-t-il pas écrasé/Des myriades de vies humaines?" est tenu pour être une allusion à l'action de Napoléon, qui révolutionna les terres allemandes en les soumettant, et fut certainement cité par Marx dans cet esprit. Loin d'exprimer un "projet romantique de rédemption" comme l'affirme Saïd[39], ce n'est là rien d'autre qu'une reconnaissance de plus du rôle progressiste de la violence bourgeoise dans la destruction des anciennes formes historiques, pour lesquelles le message de Marx est, sans ambiguïté, qu'elles ne méritent pas que l'on verse des larmes[40].

C'est exactement la même logique historique qui est à l'œuvre dans l'article sur l'Algérie qu'Engels publia dans *The Northern Star* en 1848 :

[B]ien que la façon dont la guerre a été menée par des soldats brutaux comme Bugeaud soit très condamnable, la conquête de l'Algérie est un fait important et propice au progrès de la civilisation. [...] Et la conquête de l'Algérie a déjà forcé les beys de Tunis et de Tripoli, ainsi que l'Empereur du Maroc à s'engager sur le chemin de la civilisation. Ils ont été obligés de trouver d'autres occupations pour leurs peuples que la piraterie, et d'autres moyens de remplir leur caisse que les tributs payés par des plus petits États d'Europe. Et si l'on peut regretter que la liberté [des Bédouins] ait été détruite, nous ne devons pas oublier que ces mêmes bédouins sont un peuple de voleurs dont les principaux moyens d'existence consistaient à faire des incursions chez les uns et les autres, ou chez les villageois sédentaires, prenant ce qu'ils trouvaient, massacrant tous ceux qui résistaient, et vendant le reste des prisonniers comme esclaves. Tous ces peuples de Barbares en liberté semblent très fiers, nobles et glorieux, vus de loin, mais vous n'avez qu'à les approcher pour découvrir que tout comme les nations les plus civilisées, ils sont mus par la convoitise du gain ; simplement, ils emploient des moyens plus grossiers et plus cruels. Après tout, le *bourgeois* moderne, avec la civilisation, l'industrie, l'ordre et les "lumières" qu'il apporte tout de même avec lui, est préférable au seigneur féodal ou au pillard de grand chemin, et à l'état barbare de la société à laquelle ils appartiennent[41].

L'ÉVOLUTION POLITIQUE/ÉPISTÉMOLOGIQUE DE MARX ET ENGELS

Un mérite majeur de la réflexion menée par Louis Althusser sur la persistance de l'hégélianisme qui peut être décelée dans les écrits de Marx jusqu'à un stade avancé de sa vie est qu'elle a accoutumé étudiants et disciples de Marx à l'idée que la réflexion de l'auteur du *Capital* n'a pas jailli complète et parfaitement cohérente depuis sa "découverte" du matérialisme historique. Tout en appliquant le concept bachelardien de "coupure épistémologique" à l'évolution de la pensée de Marx, Althusser identifia une période de "maturation" dans cette pensée, c'est-à-dire un processus évolutif qui succéda à la rupture qualitative avec l'idéalisme méthodologique et s'étala, selon l'auteur de *Pour Marx*, de 1845 à 1857, période après laquelle la pensée de Marx parvint à sa maturité accomplie, affranchie de l'hégélianisme.

Toutefois, en poursuivant son exploration du corpus marxien, Althusser découvrit un tableau plus complexe dans les écrits postérieurs à 1857, y compris *Le Capital* lui-même – dans lequel Marx avait flirté avec la manière de Hegel, comme il l'a lui-même admis. Ce constat incita Althusser à réviser son jugement, et à reconnaître indirectement que Marx ne s'était jamais entièrement débarrassé des résidus de l'influence hégélienne, si ce n'est dans un très petit nombre d'écrits datant de ses dernières années[42]. La vérité est que la réflexion de Marx et Engels a connu une évolution constante et progressive dans le surpassement des contraintes épistémologiques qui ont été les

siennes au départ. Ce processus ne pouvait être parachevé de leur vivant, mais seulement poursuivi dans des limites posées par l'évolution de l'*épistémè* de leur époque, telle que déterminée par l'accumulation des connaissances.

Il n'est pas surprenant que l'influence intellectuelle de Hegel sur les deux penseurs se soit avérée durable à ce point, son impact sur l'histoire des idées ayant été si grand qu'il continue à être fortement ressenti à notre époque. Marx et Engels commencèrent, en fait, à élaborer leurs propres conceptions en opérant – très consciemment – un "renversement" matérialiste de la dialectique de Hegel. Marx décrivit cela d'une façon bien peu dialectique lorsqu'il écrivit que la dialectique de Hegel "se tient sur la tête", et qu'il suffit de la "renverser" afin de découvrir "le noyau rationnel dans l'enveloppe mystique[43]". La logique du simple "renversement" est telle que Marx et Engels restèrent influencés par une perspective téléologique hégélienne dans leur conception de l'histoire. Ce n'est qu'en raison de l'action conjuguée de plusieurs facteurs – politiques et épistémologiques – qu'ils s'éloignèrent progressivement de l'héritage hégélien en direction d'une perspective matérialiste plus conséquente et complexe. Ils le firent cependant sans être pleinement conscients de leur propre évolution, et donc sans achever radicalement leur "coupure épistémologique" avec l'influence de Hegel. C'est pourquoi des traces de leur hégélianisme renversé initial subsistèrent dans leurs écrits jusqu'à la fin de leurs vies.

L'erreur commune à de nombreux critiques de Marx, Saïd y compris, de même qu'à de nombreux disciples autoproclamés de Marx, est qu'ils oublient que sa pensée

avec Engels fut une œuvre en chantier leurs vies durant, et qu'elle connut un profond changement au fil des ans, depuis qu'ils s'établirent tous deux en Angleterre en 1849. Le colonialisme et les sociétés non européennes figurèrent parmi les questions sur lesquelles leur réflexion changea le plus, sous l'influence combinée d'une nouvelle expérience politique et du progrès général des connaissances. Ainsi, tout commentaire portant sur l'attitude de Marx à l'égard de l'Inde, qui ne prend en considération que ses articles de 1853, sans explorer l'histoire complète de ses écrits sur l'Inde jusqu'aux tout derniers, et qui s'appuie sur ces articles afin de formuler un jugement de portée générale sur les préjugés "orientalistes" ou "eurocentriques" de Marx, est fondamentalement vicié et incorrect.

Kevin Anderson a récemment publié une étude exhaustive de la gamme entière des opinions et des prises de position exprimées par Marx au fil des années au sujet des luttes nationales, du colonialisme et des sociétés non européennes[44]. Comme de nombreux autres chercheurs ayant travaillé sur Marx avant lui, dont l'historien marxiste indien Bipan Chandra[45], il a constaté que la position de Marx au sujet du colonialisme s'est fortement radicalisée à la fin des années 1850 :

> Dès 1856-1857, la dimension anticolonialiste de la pensée de Marx apparaît plus clairement tandis qu'il apporte, également dans le *Tribune*, son soutien à la résistance chinoise contre les Britanniques lors de la seconde guerre de l'opium et du soulèvement des cipayes en Inde. Au cours de la même période, il commence à intégrer

> certains éléments de sa nouvelle approche de l'Inde dans les *Grundrisse* (1857-1858), l'un de ses plus importants travaux théoriques. Dans ce traité séminal de critique de l'économie politique, il se lance dans une théorie véritablement multilinéaire de l'histoire selon laquelle les sociétés asiatiques ont connu un développement qui ne passe pas par les mêmes étapes de modes de production qu'il définit pour l'Europe occidentale [...]. Alors qu'en 1853, il perçoit encore les formes sociales communautaires du village indien comme un des piliers du despotisme, il insiste à présent sur le fait que ces formes peuvent être aussi bien despotiques que démocratiques[46].

Un facteur qui contribua fortement à ce résultat est sans nul doute la découverte par Marx et Engels de la façon dont le développement capitaliste anglais était en partie fondé sur le pillage et le « dé-développement » de l'Irlande, comme l'a justement souligné Chandra[47]. Il n'y avait là aucun équivalent des limitations épistémologiques eurocentriques objectives qui avaient affecté leur perception initiale des sociétés non européennes. Marx et Engels n'étaient en rien otages des représentations ethnocentriques anglaises des relations anglo-irlandaises. Aucune barrière linguistique n'entravait leur accès aux sources irlandaises, de même qu'ils ne manquèrent pas d'accès direct à l'Irlande elle-même, qu'Engels visita en 1856. Parce qu'ils n'étaient pas subjectivement eurocentriques dans l'acception ethnocentrique du terme, leur sympathie politique pour la cause irlandaise, qui était en harmonie avec celle du mouvement ouvrier britannique, les conduisit

à changer radicalement leur perception de l'impact du colonialisme européen sur les sociétés non européennes. L'Irlande leur fournit ainsi une clé pour l'Inde et l'Algérie.

La mutation du jugement d'Engels sur l'Algérie entre 1848 et 1857 ne pouvait pas être plus radicale. Le "rôle civilisateur" du capitalisme colonial à l'endroit des contrées "barbares" disparut, laissant la place à une description de sa rapacité et de son penchant destructeur :

> Depuis cette première occupation de l'Algérie par les Français jusqu'à maintenant, ce malheureux pays a été le théâtre d'incessantes effusions de sang, de pillages et de violences. Chaque ville, grande ou petite, a été conquise maison par maison au prix de sacrifices inestimables. Les tribus arabes et kabyles pour qui l'indépendance est un bien précieux et chez qui la haine de la domination étrangère passe avant leur propre vie, ont été soumises ou découragées par d'effroyables razzias au cours desquelles leurs demeures et leurs biens furent incendiés et saccagés, leurs récoltes anéanties sur pied, et les malheureux habitants demeurés sur place abattus ou livrés à toutes les horreurs de la brutalité ou de la débauche[48].

Ce changement radical dans la perception du rôle du colonialisme européen est manifeste dans le premier volume du *Capital*, que Marx publia en 1867. Le colonialisme y est montré sous son vrai jour, comme faisant partie du pillage gigantesque et rapace qui fut décisif dans la constitution du capitalisme au moyen de "l'accumulation primitive".

> La découverte des contrées aurifères et argentifères de l'Amérique, la réduction des indigènes en esclavage, leur enfouissement dans les mines ou leur extermination, les commencements de conquête et de pillage aux Indes orientales, la transformation de l'Afrique en une sorte de garenne commerciale pour la chasse aux peaux noires, voilà les procédés idylliques d'accumulation primitive qui signalent l'ère capitaliste à son aurore[49].

Marx ajoute, dans cette même section, un commentaire ironique sur la "colonisation chrétienne", citant le quaker William Howitt, qu'il décrit comme "un homme dont la ferveur chrétienne a fait tout le renom". Le jugement de Howitt est catégorique et irrévocable : "Les barbaries et les atrocités exécrables perpétrées par les races soi-disant chrétiennes, dans toutes les régions du monde et contre tous les peuples qu'elles ont pu subjuguer, n'ont de parallèle dans aucune autre ère de l'histoire universelle, chez aucune race si sauvage, si grossière, si impitoyable, si éhontée qu'elle fût[50]." Le dernier chapitre du premier volume du *Capital* est consacré à mettre en pièces les idées d'Edward Gibbon Wakefield, un éminent partisan britannique de la colonisation et théoricien de sa prétendue "mission civilisatrice".

Une des conséquences les plus regrettables du fait que Marx n'écrivit pas les volumes du *Capital* sur le commerce international et le marché mondial dont il entendait faire les derniers volets du projet en six volumes qu'il décrivit en 1858 dans sa lettre à Ferdinand Lassalle[51] est qu'il ne développa pas la conception d'un système capitaliste

mondial fondé sur l'exploitation d'une périphérie planétaire par un centre capitaliste industriel. Cette perspective était suggérée dans ses premiers écrits, bien que dominée par la conception téléologique eurocentrique du progrès historique qui constituait encore la vision dominante de Marx[52]. On ne peut que regretter avec Chandra que l'auteur du *Capital* n'ait pas développé une intuition telle que celle qui apparaît dans le premier volume :

> En ruinant par la concurrence les produits artisanaux [dans les autres pays], l'industrie mécanique les transforme forcément en champs de production des matières premières dont elle a besoin. C'est ainsi que l'Inde a été contrainte de produire du coton, de la laine, du chanvre, de l'indigo, etc., pour la Grande-Bretagne. [...]
> Une nouvelle division internationale du travail, imposée par les sièges principaux de la grande industrie, convertit de cette façon une partie du globe en champ de production agricole pour l'autre partie, qui devient par excellence le champ de production industriel[53].

La rupture opérée par Marx avec sa première conception téléologique de l'histoire inspirée des Lumières eut pour corollaire l'abandon de l'attitude antiromantique, quasi positiviste, qui l'avait accompagnée. Au lieu du mépris qu'il avait montré au début pour les producteurs précapitalistes, la vive compassion manifestée dans *Le Capital* pour les victimes du "Moloch" capitaliste, qu'il s'agisse des paysans et artisans européens, ou des travailleurs et peuples non européens, n'est plus dès lors accompagnée de réserves

telles qu'elles finissent par l'en excuser en faisant l'éloge du rôle civilisateur de la bourgeoisie et du colonialisme, "instrument inconscient de l'histoire".

À cet égard, Marx fut très impressionné et influencé en 1879 par l'œuvre de l'anthropologue russe Maxime Kowalewski consacrée à la propriété communale dans différents pays – des pays méditerranéens, en particulier – plus qu'il ne le fut par sa lecture ultérieure d'*Ancient Society* de Lewis Morgan. Comme le nota René Gallissot en 1976 dans son excellente présentation des écrits de Marx sur l'Algérie, celui-ci resta, certainement, objectivement restreint par les limites du savoir de son temps, mais l'évolution épistémologique qu'il avait accomplie dans les dernières années de sa vie fut néanmoins considérable.

> En définitive, Marx s'écarte certes de sa conception première qu'il avait reçue des Lumières et de l'école de la philosophie hégélienne, qui déroulait l'histoire sur une ligne simple de l'Orient asiatique à la civilisation occidentale moderne ; son grand œuvre avait été jusque-là, en lui donnant comme base de développement les états successifs de la production, de rendre matérialiste le devenir hégélien évoluant dans le ciel des idées sinon dans l'accomplissement de l'Idée ; Marx en vient progressivement, mais de plus en plus ouvertement, à accepter une histoire multilinéaire[54] [...].

Marx évolua, en fait, vers une vision de l'histoire de plus en plus "romantique", interprétant les formes de production collectives précapitalistes qui existaient ou

avaient existé à la périphérie mondiale de l'Europe occidentale comme des formes potentiellement susceptibles de s'articuler avec la technologie moderne pour donner des rapports de production qui pourraient être supérieurs à ceux du capitalisme. Transcrivant les pages consacrées par Kowalewski à l'Algérie, il souligna combien "le maintien de la propriété communautaire" – présentée dans les débats de l'Assemblée nationale française en 1873 comme une "forme qui encourage dans les esprits les tendances communistes" – était considéré "aux yeux du bourgeois français" (commentaire de Marx) comme "dangereux aussi bien pour la colonie que pour la métropole[55]". Abandonnant de façon remarquable une opinion qui avait longtemps été sienne, selon laquelle l'introduction de la propriété privée est un stade nécessaire du progrès historique, Marx mit l'accent sur le fait que la destruction par le colonialisme français du système de propriété communale propre à l'Algérie n'avait même pas augmenté la productivité dans son ensemble.

> *L'introduction de la propriété privée de la terre* chez une population qui n'y est pas préparée et qui éprouve de l'antipathie à son égard devait être *la panacée infaillible pour améliorer le travail de la terre et, par conséquent, pour élever la productivité de l'agriculture.* C'était là le cri général de l'économie politique de l'Europe occidentale, mais aussi des soi-disant "*classes cultivées*" de l'Europe orientale ! Mais *pas un seul fait de l'histoire de la colonisation* n'a été évoqué à l'appui de cette thèse[56] [...].

L'expropriation de la propriété communale des autochtones n'avait servi en réalité que deux objectifs : d'une part, l'appropriation de la terre par les colons; de l'autre, "*en arrachant les Arabes à leurs liens naturels avec la terre*, briser ce qui restait de la puissance des liens tribaux déjà en décomposition, et éliminer ainsi tout *danger de rébellion*[57]". Le verdict de Marx est sans appel : "Les Français « porteurs de lumières »" – comme il les décrit, reproduisant très ironiquement une citation trouvée chez Kowalewski – commirent un "brigandage pur et simple[58]". C'est la raison profonde de la compassion pour les autochtones et du profond mépris pour les colons européens que Marx exprima dans ses lettres d'Algérie à l'occasion de son premier et unique voyage hors d'Europe en 1882.

Le jugement romantique du Marx des dernières années sur la propriété communale précapitaliste s'exprime de la façon la plus directe dans sa lettre de 1881 (et les brouillons de cette lettre) à la révolutionnaire russe Vera Zassoulitch. Outre une formulation remarquable de l'idée de développement inégal et combiné, il s'y déclarait convaincu que la commune rurale russe pourrait se transformer en une forme supérieure de collectivisme en fonction du contexte historique[59]. Par ce jugement, Marx se montrait plus proche du populisme romantique des *narodniki* russes que de ce qui sera plus tard considéré comme "marxisme orthodoxe" et défendu comme tel contre les *narodniki*, par des hommes comme Gueorgui Plekhanov et Vladimir Lénine.

MARXISME CRITIQUE ET ORIENTALISME

En résumé, la réflexion de Marx et d'Engels – envisagée à partir de la perspective même dont ils posèrent les fondements, c'est-à-dire la perspective matérialiste historique – apparaît comme un effort critique évolutif visant à surmonter les contraintes épistémologiques de leur temps – qu'elles aient été philosophiques, représentées principalement par la philosophie hégélienne, horizon intellectuel de leur époque et influence principale sur leur propre pensée, ou objectives, inhérentes aux limitations du savoir scientifique alors disponible. C'est pourquoi le corpus entier de l'œuvre de Marx et Engels est lui-même rempli des contradictions et spasmes de genèse propres à un tournant intellectuel majeur dans l'histoire des idées, un tournant fondé sur une rupture épistémologique radicale avec la tradition intégrale de la pensée accumulée jusqu'alors. Il faut un idéalisme philosophique outrancier pour concevoir cette rupture comme ayant été accomplie en une seule fois, et une fois pour toutes, au lieu de comprendre qu'elle ne pouvait se déployer que comme processus prolongé et progressif.

Les contradictions à l'œuvre dans les processus réflexifs de Marx et Engels ont rendu possibles des interprétations différentes inspirées par différents pans ou aspects de l'héritage qu'ils laissèrent. Ainsi, il existe certainement des versions positivistes et téléologiques du marxisme, dont certaines sont indubitablement orientalistes, au sens péjoratif du terme, et enrobent habituellement leur essentialisme dans une attitude radicale à l'égard de la religion

et des cultures prémodernes en général[60]. Il n'en reste pas moins que la percée majeure qu'opérèrent Marx et Engels dans l'histoire des idées fournit l'outil méthodologique indispensable à une critique radicale de tous les types d'essentialisme – dont l'orientalisme, comme l'expliqua Bryan Turner en 1978, dans ce qui se lit désormais comme une critique par anticipation des limitations de la répudiation vigoureuse de "l'orientalisme" par Saïd :

> La critique de l'orientalisme dans ses diverses formes ne peut se contenter de l'idée fondée, mais peu concluante, selon laquelle le pire savoir orientaliste était un déguisement plutôt transparent d'attitudes de supériorité morale ou raciale [...] et donc une justification du colonialisme. [...] La fin de l'orientalisme requiert une attaque fondamentale contre les racines théoriques et épistémologiques du savoir orientaliste. [...] Le marxisme moderne est parfaitement outillé pour mener à bien ce travail de destruction, mais le marxisme, ce faisant, expose ses propres problèmes théoriques internes, et découvre les liens analytiques qui le relient à l'hégélianisme, à l'économie politique du XIXe siècle, ainsi qu'à la sociologie wébérienne[61].

Le grand atout de la pensée marxiste, c'est qu'elle est dotée d'une méthodologie autocorrectrice. Cela permet à toute personne qui étudie le marxisme de discerner, dans le vaste corpus du marxisme lui-même, ce qui n'est pas cohérent avec la logique ultime de l'approche dialectique matérialiste de l'histoire et de la société fondée par Marx et Engels. Comme le sait bien quiconque est familier de

ses écrits, la production intellectuelle de Marx est fondée avant tout sur la *critique* systématique. Le marxisme vivant suppose l'exercice permanent de cette faculté critique, ainsi que la critique permanente, et l'assimilation sélective dans la théorie marxiste de l'histoire et de la société, des avancées réalisées dans l'ensemble des champs du savoir humain. Le marxisme vivant suppose également et inséparablement l'exercice permanent de l'autocritique et de l'autocorrection, à la lumière de ces avancées.

En ce sens, et quels que soient leurs défauts, la critique de Marx par Saïd dans *L'Orientalisme,* tout autant que les critiques "postcoloniales" du marxisme inspirées par Saïd, devraient être perçues comme des stimuli bienvenus de la faculté autocritique et autocorrectrice sans laquelle le marxisme serait vraiment et irrévocablement mort depuis très longtemps – au lieu de faire preuve de cette aptitude incomparable à la régénération qui sidère tous ceux qui ne sont que trop pressés d'annoncer sa disparition.

NOTES

1. Edward Saïd, *Orientalism*, 25th Anniversary Edition with a New Preface by the Author, New York, Vintage Books, 2003, p. xxx.
2. Edward Saïd, *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, trad. de l'anglais par C. Malamoud, S. Meininger et C. Wauthier, Paris, Seuil, 2005.
3. Anouar Abdel-Malek, "L'orientalisme en crise", *Diogène*, vol. 11, n° 44, octobre-décembre 1963, p. 109-142; reprod. *in* Anouar Abdel-Malek, *La Dialectique sociale*, Paris, Seuil, 1972, p. 79-113.
4. Maxime Rodinson, "Les étapes du regard occidental sur le monde musulman", texte original de la contribution de Rodinson traduite en anglais sous le titre de "The Western Image and Western Studies of Islam", *in* Joseph Schacht (posthume) et C.E. Bosworth (dir.), *The Legacy of Islam*, Oxford, Clarendon, 1974, p. 9-62. Le texte français fut publié avec un autre texte lumineux de Rodinson, "Les études arabes et islamiques en Europe" (une conférence datant de 1976),

dans le volume intitulé *La Fascination de l'islam*, Paris, François Maspero, 1980 ; 2e éd., Paris, La Découverte, 2003.
5. Maxime Rodinson, *Islam et capitalisme*, préface d'Alain Gresch, Paris, Demopolis, 2014.
6. Pour un aperçu de la polémique provoquée par *L'Orientalisme* de Saïd, voir les textes regroupés par Alexander Lyon Macfie (dir.), *Orientalism : A Reader*, New York, New York University Press, 2000, ainsi que l'analyse de ces débats par le même auteur dans son ouvrage intitulé *Orientalism*, Harlow, Pearson Education, 2002.
7. Rodinson, "Introduction", in *La Fascination de l'Islam*, *op. cit.*, p. 12-16.
8. *Ibid.*, p. 14.
9. *Ibid.*, p. 14-15.
10. La pire des attaques de Saïd figure dans un entretien accordé à Paris en 1995, où, après avoir traité de "totalement scandaleuses" les remarques de Rodinson concernant son ouvrage, il ajouta un commentaire outrepassant les limites de la décence intellectuelle : "Mais cela ne me surprend guère d'un ex-stalinien, incapable comme il est de comprendre la nature de la critique et plus généralement de la méthode critique" ("Entretien avec Edward Saïd. Propos recueillis par Hassan Arfaoui et Subhi Hadidi", in *MARS*, n° 4, hiver 1995, p. 18). Pour être équitable, cependant, il faut dire que Rodinson, quelques mois auparavant seulement et dans une publication émanant de la même source (l'Institut du monde arabe de Paris), avait donné une explication *ad hominem* de *L'Orientalisme* de Saïd, attribuant à son auteur le zèle frénétique de celui qui, converti tardivement à une cause, cherche à compenser le sentiment de culpabilité qui est le sien pour avoir gardé ses distances envers la cause palestinienne durant de longues années d'avancement

universitaire (Maxime Rodinson, "Fantômes et réalités de l'orientalisme", *Qantara*, n° 13, octobre-décembre 1994, p. 27-30).

11. Edward Saïd, "Orientalism Reconsidered", *Cultural Critique*, n° 1, automne 1985, p. 106.

12. Aijaz Ahmad, *In Theory : Classes, Nations, Literatures*, Londres, Verso, 1992, p. 200.

13. Stephen Howe, "Edward Said and Marxism : Anxieties of Influence", *Cultural Critique*, n° 67, automne 2007, p. 81.

14. Voir Sadiq Jalâl al-'Azm, *Al-Istishrâq wal-Istishrâq Ma'kusan*, Beyrouth, Dar al-Hadatha, 1981 (version anglaise abrégée : Sadik Jalal al-Azm, "Orientalism and Orientalism in Reverse", *Khamsin*, n° 8, Londres, : Ithaca, 1981, p. 5-26; traduite par Jean-Pierre Dahdah sous le titre "Orientalisme et orientalisme à l'envers" et publiée dans Sadik Jalal al-Azm, *Ces interdits qui nous hantent. Islam, censure, orientalisme*, Marseille, Éd. Parenthèses / MMSH / IFPO, 2008, p. 151-176) ; Mahdi 'Amil, *Hal al-qalb lil-sharq wal-'aql lil-gharb ? Marx fi Istishrâq Edward Sa'îd*, Beyrouth, Al-Farabi, 1985; la brève critique de Samir Amin figure dans son ouvrage *L'Eurocentrisme*, Paris, Economica, 1988; la critique la plus connue est l'essai d'Aijaz Ahmad, "*Orientalism* and After : Ambivalence and Metropolitan Location in the Work of Edward Said", reprod. dans *In Theory : Classes, Nations, Literatures*, *op. cit.*, p. 159-219.

15. Saïd, "Postface (1994)", in *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, *op. cit.*, p. 544.

16. Mahdi 'Amil était d'origine chiite, comme l'était Hussein Mroué, un autre intellectuel communiste éminent assassiné par les mêmes meurtriers.

17. Rodinson, *La Fascination de l'Islam*, *op. cit.*, p. 85.

18. Bryan Turner, *Marx and the End of Orientalism*, Londres, George Allen & Unwin, 1978. Dans son essai "Orientalism Reconsidered" (*op. cit.*, p. 102), Saïd ne couvrit d'éloges l'ouvrage de Turner que pour dénaturer ce qu'il était, à savoir une critique résolument *marxiste* de certains courants de la pensée marxiste, en le présentant comme une critique du marxisme en général. "Le petit livre de Bryan Turner, qui est d'une importance exceptionnelle, écrivait Saïd, a fait une très grande partie du chemin conduisant à la fragmentation, la dissociation, la dislocation et le décentrement du terrain empirique couvert à présent par l'historicisme universalisant; ce qu'il suggère en analysant le dilemme épistémologique, c'est la nécessité d'aller au-delà des polarités et des oppositions binaires de la pensée marxiste-historiciste (volontarisme contre déterminisme, société asiatique contre société occidentale, changement contre stagnation), et ce afin de créer un nouveau type d'analyse d'objets pluriels, par opposition aux objets singuliers."
19. Turner, *Marx and the End of Orientalism*, *op. cit.*, p. 7-8.
20. G.W.F. Hegel, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, trad. de l'allemand par J. Gibelin, 3e éd., Paris, Vrin, 1970.
21. *Ibid.*, p. 276. Au sujet du "fanatisme", voir Alberto Toscano, *Le Fanatisme, mode d'emploi*, Paris, La Fabrique, 2011.
22. Hegel, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, *op. cit.*, p. 278.
23. Ludwig Feuerbach, *L'Essence du christianisme*, trad. de l'allemand par J.-P. Osier, Paris, Gallimard, 1992. Voir la discussion de Feuerbach et de l'influence qu'il exerça sur le jeune Marx par Louis Althusser dans les textes composant son ouvrage *Pour Marx*, Paris, La Découverte, 2005.
24. Marx évoque à plusieurs reprises dans ses manuscrits économiques le rôle historique qu'ont joué, dans la genèse du capitalisme, ces "peuples commerçants" qui vivaient

"dans les pores de l'ancien monde, tels les Juifs dans la société médiévale" (*Principes d'une critique de l'économie politique*, trad. par J. Malaquais et M. Rubel, *in* Karl Marx, *Œuvres*, t. 2 : *Économie II*, éd. par Maximilien Rubel, Paris, Gallimard, coll. "Bibliothèque de la Pléiade", 1968, p. 327). Cette conception fut développée en une théorie du "peuple-classe" par le jeune marxiste Abraham Léon, et ce dans l'ouvrage qu'il rédigea en Belgique sous l'occupation nazie avant d'être arrêté et déporté à Auschwitz où il mourut en 1944 à l'âge de vingt-six ans : "Les Juifs constituent dans l'histoire avant tout un groupe social ayant une fonction économique déterminée. Ils sont une classe, ou mieux encore, un peuple-classe." (Abraham Léon, *La Conception matérialiste de la question juive*, Paris, EDI, 1992, p. 22). Sur les analyses marxistes de "la question juive", de Marx à Léon, voir Enzo Traverso, *Les Marxistes et la question juive. Histoire d'un débat (1843-1943)*, Paris, Kimé, 1998.

25. Karl Marx, "À propos de la question juive", *in* Karl Marx, *Œuvres*, t. 3 : *Philosophie*, éd. par Maximilien Rubel, Paris, Gallimard, coll. "Bibliothèque de la Pléiade", 1982, p. 347-381.

26. Karl Marx et Friedrich Engels, *La Sainte Famille, ou Critique de la critique critique. Contre Bruno Bauer et consorts*, in *ibid.*, p. 545.

27. Voir la préface d'Althusser à son *Pour Marx*, *op. cit.*

28. Karl Marx et Friedrich Engels, *L'Idéologie allemande*, éd. par G. Badia, trad. de l'allemand par H. Auger *et al.*, Paris, Éditions sociales, 1976, p. 39.

29. *Ibid.*, p. 24. Le texte allemand édité d'après le manuscrit original, tel qu'il se trouve dans *Marx-Engels-Werke*, Berlin, Dietz Verlag, 1958, vol. 3, p. 42, est : "*er sagt «*den *Menschen» statt d[ie] «wirklichen historischen Menschen»*" ("il dit

« *les* Hommes » au lieu des « hommes historiques réels »"). On peut supposer que c'est une erreur typographique ou de transcription que d'avoir *den* ici plutôt que *dem* qui permet de traduire plus logiquement par "l'Homme" plutôt que par "les Hommes". La traduction française ici citée utilise en tout cas le singulier. Notons que la traduction partielle de *L'Idéologie allemande* dans l'édition de Maximilien Rubel, en traduisant la même phrase par "il dit « l'Homme » au lieu de « l'homme historique réel »" (*in* Marx, *Œuvres*, t. 3 : *Philosophie*, *op. cit.*, p. 1077), utilise le singulier également pour la seconde partie de la phrase. C'est là une grave erreur, la différence entre "l'homme historique réel" et "les hommes historiques réels" étant qualitative et cruciale ; en dernière analyse, le singulier tourne cette formule en oxymore.

30. *L'Orientalisme* de Saïd *(op. cit.)* est parsemé d'énumérations d'"orientalistes" du XIXe siècle qui incluent Marx : "Des écrivains aussi différents que Marx, Disraeli, Burton et Nerval" (p. 122) ; "A.I. Silvestre de Sacy, Ernest Renan, Karl Marx" (titre du chap. 2.II, p. 147-182) ; "tous ceux qui ont écrit sur l'Orient, de Renan à Marx (pour parler du point de vue idéologique)" (p. 236-237). Saïd attribue en outre à Marx, dans le même ouvrage, et de la façon la plus abusive, des "idées qui font du tiers-monde un tout homogène" (p. 523), trahissant ainsi un manque de familiarité avec son œuvre.

31. *Ibid.*, p. 178-179. La citation est inexacte en ceci que Saïd, recourant à des ellipses et à des mots entre crochets, transforma abusivement les deux groupes distincts jugés par Abdel-Malek – l'orientalisme savant traditionnel, d'une part, et des agents coloniaux de toutes sortes (universitaires, militaires, missionnaires, etc.), d'autre part – en un seul et unique groupe, effaçant ainsi les distinctions faites entre les

deux catégories par Abdel-Malek. De façon caractéristique, Saïd supprima la description par Abdel-Malek de la contribution du premier groupe comme "multiple et fécondant" (Abdel-Malek, "L'orientalisme en crise", in *La Dialectique sociale, op. cit.*, p. 82). La pire déformation intervient là où Abdel-Malek affirme que "les deux groupes adoptent une conception essentialiste" et que "le deuxième groupe aura tôt fait de la faire déborder en racisme" (*ibid.*, p. 85). Saïd transforme "les deux groupes" en "[les orientalistes]", et – dans l'édition originale en langue anglaise (Saïd, *Orientalism, op. cit.*, p. 97) – remplace la référence au second groupe par trois points de suspension, de sorte que "les orientalistes" basculent, *tous ensemble*, dans le racisme. Dans l'édition française, la traductrice, Catherine Malamoud, a atténué la déformation en mettant entre crochets, à la place des points de suspension de Saïd, "[certains d'entre eux auront]" (Saïd, *L'Orientalisme, op. cit.*, p. 116).

32. Pour une contribution récente et de qualité sur cette question, voir Kolja Lindner, "L'eurocentrisme de Marx. Pour un dialogue du débat marxien avec les études postcoloniales", *Actuel Marx*, n° 48, 2010, p. 106-128.

33. L'article de Lindner n'établit pas clairement cette distinction, en postulant dès le départ qu'"un regard « orientaliste » sur des régions non occidentales du monde" constitue une dimension du concept d'eurocentrisme (*ibid.*, p. 108). De même, une faiblesse de l'ouvrage susmentionné de Bryan Turner est qu'il ne fait pas cette distinction qualitative entre orientalisme et eurocentrisme.

34. Pour une excellente analyse critique, dans une perspective marxiste, des idées de Marx sur l'Inde et sur le colonialisme, voir Bipan Chandra, "Karl Marx, His Theories of Asian Societies and Colonial Rule", *in* UNESCO (dir.), *Sociological*

Theories : Race and Colonialism, Paris, Unesco, 1980, p. 383-451. Pour une contextualisation des idées qu'avait Marx sur l'Inde, voir Aijaz Ahmad, "Marx on India : A Clarification", dans son ouvrage *In Theory : Classes, Nations, Literatures*, *op. cit.*, p. 221-242.

35. Daniel Thorner, "Marx on India and the Asiatic Mode of Production", *Contributions to Indian Sociology*, n° 9, décembre 1966, p. 33-66. L'ouvrage de Michel Foucault est, bien entendu, *Les Mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, 1966.

36. *Le Manifeste communiste* [1848], trad. par M. Rubel et L. Évrard, *in* Marx, *Œuvres*, t. 1 : *Économie I*, *op. cit.*, p. 163-168 et 173.

37. Saïd, *L'Orientalisme*, *op. cit.*, p. 178-179. L'article de Marx longuement cité par Saïd – "La domination britannique en Inde" – est tiré, dans l'édition française, de *Sur les sociétés précapitalistes. Textes choisis de Marx, Engels et Lénine*, Paris, Éditions sociales, 1970, p. 171-177.

38. *Ibid.*, p. 177. Bill Warren a tenté de justifier et de mettre à jour ces idées viciées d'un Marx qui n'avait pas encore atteint sa maturité intellectuelle – voir son ouvrage posthume édité par John Senders, *Imperialism : Pioneer of Capitalism* (Londres, Verso, 1980).

39. Saïd, *L'Orientalisme*, *op. cit.*, p. 179.

40. Au sujet du romantisme, et pour une analyse du rapport du marxisme au romantisme, voir Michael Löwy et Robert Sayre, *Révolte et mélancolie. Le romantisme à contre-courant de la modernité*, Paris, Payot, 1992.

41. Friedrich Engels, "Extraordinaires révélations. Abd el-Kader. La politique étrangère de Guizot" (*The Northern Star*, 22 janvier 1848), in *Marx, marxisme et Algérie. Textes de Marx-Engels*, présentés par René Gallissot avec la collaboration de Gilbert Badia, Paris, UGE, coll. "10/18", 1976, p. 25-26.

42. Voir la préface de l'édition de poche de *Pour Marx*, rédigée en 1969 par Althusser.
43. Karl Marx, "Postface de la seconde édition allemande" du *Capital*, citée ici d'après l'original allemand, "Nachwort zur zweiten Auflage", in *Marx-Engels-Werke*, Berlin, Dietz Verlag, 1962, vol. 23, p. 27. Voir l'analyse donnée par Althusser de ces lignes *in* Louis Althusser *et al.*, *Lire "Le Capital"*, Paris, PUF, 1965 et 1996.
44. Kevin Anderson, *Marx aux antipodes. Nations, ethnicité et sociétés non occidentales*, trad. de l'anglais par M. Chemali et V. Rauline, Paris, Syllepse, 2015.
45. Bipan Chandra, "Karl Marx. His Theories of Asian Societies and Colonial Rule", *in* UNESCO (dir.), *Sociological Theories : Race and Colonialism*, *op. cit.* Je suis moi-même parvenu à la même conclusion (avant de lire Chandra) dans Gilbert Achcar, "Marx et Engels face à la guerre", *in* Arnaud Spire (dir.), *Marx contemporain*, Paris, Syllepse, 2003, p. 171-184 (et tout particulièrement les p. 180 *sq.*).
46. Anderson, *Marx aux antipodes*, *op. cit.*, p. 360-361.
47. Chandra, "Karl Marx. His Theories of Asian Societies and Colonial Rule", *op. cit.*, p. 409.
48. Friedrich Engels, "Algérie" (in *The New American Cyclopaedia*), in *Marxisme et Algérie*, *op. cit.*, p. 99.
49. *Le Capital, livre premier* [1867], *in* Marx, *Œuvres*, t. 1 : *Économie I*, *op. cit.*, p. 1212-1213.
50. *Ibid.*, p. 1213.
51. Les passages essentiels de cette lettre de Marx à Ferdinand Lassalle datée du 22 février 1858 sont traduits dans l'"Introduction" de Maximilien Rubel à Marx, *Œuvres*, t. 2 : *Économie II*, *op. cit.*, p. XCVI-XCVII.
52. Voir, par exemple, l'extrait du "Discours sur le libre-échange" de 1848, cité dans l'étude intitulée "Marxisme et cosmopolitisme", publiée dans le présent recueil.

53. *Le Capital, livre premier* [1867], *in* Marx, *Œuvres*, t. 1 : *Économie I, op. cit.*, p. 1298. J'ai remplacé "main-d'œuvre indigène" par "produits artisanaux" conformément à l'original allemand (*Marx-Engels-Werke, op. cit.*, vol. 23, p. 475).
54. René Gallissot, "Le dernier état de la pensée de Marx : un champ d'hypothèses", in *Marxisme et Algérie, op. cit.*, p. 183.
55. Extraits de l'ouvrage de M. Kowalewski cités par Marx in *ibid.*, p. 205.
56. *Ibid.*, p. 216.
57. *Ibid.*, p. 217.
58. *Ibid.*, p. 217-218.
59. "Réponse de Marx à Vera Zassoulitch" (8 mars 1881) et "Brouillons de la réponse de Marx à Vera Zassoulitch", *in* Marx, *Œuvres*, t. 2 : *Économie II, op. cit.*, p. 1557-1573.
60. Dans son *Marx and the End of Orientalism*, Bryan Turner a qualifié ces courants du marxisme de "marxisme hégélien". C'est là une appellation qui prête à malentendu, dans la mesure où l'on trouve des aspects divers et contrastés du legs hégélien dans l'histoire de la pensée marxiste.
61. *Ibid.*, p. 85.

4

MARXISME ET COSMOPOLITISME

En souvenir d'un ami très cher, Peter Gowan

QUATRE CONCEPTIONS DU COSMOPOLITISME

Quatre conceptions principales du cosmopolitisme pouvaient être identifiées du vivant de Marx : une conception philosophique (éthique) ; une conception institutionnelle (gouvernementale) ; une conception fondée en droit (juridique) ; et une conception économique.

La plus ancienne de ces quatre conceptions était la philosophique[1] : on peut en faire remonter l'origine aux penseurs présocratiques, et notamment à Héraclite, bien que la première formulation explicite de la doctrine qui eut recours au terme "cosmopolitisme" lui-même soit généralement attribuée au plus célèbre des cyniques, Diogène de Sinope. Interrogé sur son affiliation nationale, celui-ci est réputé avoir répondu qu'il était "un citoyen du monde" – *kosmopolitês* ("cosmopolite")[2].

Le cosmopolitisme institutionnel, qui plaide en faveur d'un gouvernement mondial, fut pour la première fois pleinement articulé au début du XIVe siècle par Dante Alighieri, dans *La Monarchie*[3]. Dante y prônait une monarchie mondiale, ou un empire mondial, citant comme modèle l'Empire romain, dans le but principalement de réaliser la "paix universelle". Cette vision trouva sa contrepartie radicale dans le plaidoyer d'Anacharsis Cloots en 1792 pour une *République universelle* fondée sur un contrat social entre individus[4].

Quant au cosmopolitisme fondé en droit, c'est Emmanuel Kant qui en donna la formulation la plus célèbre, dans son traité de 1795 intitulé *Projet de paix perpétuelle*[5]. Kant consacra au "droit cosmopolitique" (*ius cosmopoliticum*, ou *Weltbürgerrecht*) le dernier de ses trois articles définitifs pour la paix perpétuelle. Il alla au-delà du "droit des nations" (*ius gentium*, ou droit international), dont Hugo Grotius est l'artisan le plus éminent dans l'histoire du droit, comme au-delà de l'aspiration à établir une société interétatique pacifique et fondée sur le droit. Toutefois, il restreignit très explicitement le "droit cosmopolitique" à un seul droit, plutôt banal : le droit à ce qu'il appelait l'"hospitalité" *[Wirthbarkeit]*, consistant en un droit de visite *[Besuchsrecht]* – c'est-à-dire un droit à effectuer un court séjour, distinct du droit de s'installer pour le long terme, ou de façon permanente, qui n'est acquis que par invitation *[Gastrecht]*[6]. Bien qu'il soit loin d'être offert dans des conditions égales aux citoyens de tous les pays, le droit "cosmopolitique" de Kant est de fait reconnu de nos jours par la plupart des États en tant que droit à effectuer

des séjours de courte durée pour des motifs divers, comme le tourisme ou les affaires.

Kant apporta également sa contribution au thème du cosmopolitisme institutionnel. Bien qu'il considérât qu'un État mondial ou "État des nations" *(civitas gentium)* créé par un acte de libre volonté constituerait la seule manière rationnelle de surmonter l'anarchie internationale, il pensait cette option si improbable qu'il préconisa une alliance internationale antiguerre plutôt qu'une république universelle. Arguant que des États séparés sont bien préférables à la fusion par la force d'États placés sous la tutelle d'une monarchie despotique universelle, Kant soutint qu'une fédération d'États libres *(Föderalism freier Staaten)* serait la solution la plus réaliste.

Dans les dernières lignes du "Premier supplément" intégré à son traité, Kant expliquait que l'incitation la plus efficace à la paix parmi les nations est constituée par le commerce, c'est-à-dire l'argent[7]. Il adhérait ainsi à la version économique de la théorie de la "paix libérale" après avoir mis l'accent sur sa variante politique : la "paix républicaine" (dont la version moderne est la théorie de la "paix démocratique")[8]. Kant montrait ainsi son affinité avec le libéralisme économique dont la formulation classique est due à son contemporain Adam Smith, duquel il avait lu l'*opus magnum*[9]. Tout en chantant les louanges du "libre-échange" et de la "libre circulation du travail et des capitaux" en tant que voie la plus sûre vers la prospérité pour tous les pays, *La Richesse des nations* de Smith, publiée en 1776, préconise également un gouvernement peu onéreux (autrement dit, une faible taxation) comme complément nécessaire si les

États souhaitent que le capital se maintienne librement sur leur territoire. Dans le cadre de cette argumentation, Adam Smith invoqua le concept de cosmopolitisme sans utiliser le terme lui-même, mais son équivalent anglais, le définissant comme un attribut des capitalistes :

> Le propriétaire de capital est proprement *citoyen du monde*, et il n'est attaché nécessairement à aucun pays en particulier. Il serait bientôt disposé à abandonner celui où il se verrait exposé à des recherches vexatoires qui auraient pour objet de le soumettre à un impôt onéreux, et il ferait passer son capital dans quelque autre lieu où il pourrait mener ses affaires et jouir de sa fortune à son aise[10].

Le concept et le terme lui-même furent durement attaqués par Friedrich List, le principal critique bourgeois de Smith, dans son ouvrage *Système national d'économie politique*[11] [1841]. Situant "l'économie politique" en opposition à "l'économie cosmopolitique" *(kosmopolitische Ökonomie)*, List critiquait avec sévérité "la philanthropie et le cosmopolitisme" des économistes libéraux britanniques, dénonçant leur soutien au "libre-échange" comme confortant en réalité la position dominante de leur pays et tournant en ridicule leurs émules français et allemands accusés de naïveté. Héritier du mercantilisme et théoricien majeur du nationalisme économique et du protectionnisme, List affirmait avec emphase que chaque nation a le devoir de placer ses propres intérêts égoïstes au-dessus de toute autre considération et de tout autre principe. Critique le plus éminent du cosmopolitisme en son temps, List est l'un

des premiers auteurs à avoir utilisé l'appellation "cosmopolite" sur un mode péjoratif. Il le qualifia de *bodenloser Kosmopolitismus* dans son ouvrage, signifiant clairement par *bodenloser* "sans racines" – autrement dit, sans sentiment d'appartenance à un pays – ou non patriote. Cette même connotation du terme *Boden* ("sol") fera son chemin jusqu'à la formule nationaliste allemande *Blut und Boden* ("sang et sol") apparue à la fin du XIXe siècle. Tel que le décrivait List, il s'agit d'un cosmopolitisme "qui ne comprend pas la nationalité et qui ne se préoccupe pas des intérêts nationaux[12]".

Le concept de cosmopolitisme, et le terme lui-même, réapparaîtront dans la littérature économique, en emploi neutre, dans les *Principes d'économie politique*, traité publié en 1848 par John Stuart Mill, un disciple d'Adam Smith et de David Ricardo :

> [L]es capitaux deviennent de jour en jour plus cosmopolites : il y a plus de ressemblance qu'autrefois dans les mœurs et les institutions, moins de sentiments hostiles entre les habitants des pays civilisés, de sorte que les hommes et les capitaux passent bien plus facilement qu'autrefois d'un pays à un autre[13].

Mill était cependant plus réaliste que Smith en reconnaissant les limites qui se posaient en son temps à la circulation du capital :

> Un léger motif suffit pour que les capitaux et les hommes se transportent du comté du Warwick dans celui d'York ;

> mais il faut des motifs plus puissants pour que les capitaux et les hommes se transportent dans l'Inde, aux colonies ou même en Irlande. [...] Les capitaux n'iront jamais dans les pays encore barbares ou qui commencent seulement à se civiliser, comme la Russie et la Turquie, que lorsqu'ils y seront attirés par l'espoir de profits extraordinaires[14].

LA CONCEPTION INITIALE DU COSMOPOLITISME CHEZ MARX ET ENGELS

Dans sa thèse de doctorat de 1841 consacrée aux philosophies de la nature de Démocrite et Épicure, Marx n'avait pas fait de commentaire sur les éléments d'égalitarisme ou d'éthique cosmopolite présents dans les pensées des deux philosophes de la Grèce ancienne. Ce ne fut que deux ans plus tard, après sa radicalisation politique, qu'il aborda le thème du cosmopolitisme – bien qu'indirectement, en relation avec une critique de la transformation bourgeoise du monde. Ce fut dans sa contribution à la critique de la religion, qu'il considérait comme "la condition de toute critique[15]".

Tristement célèbre pour ses énoncés antijuifs, particulièrement insupportables pour des lecteurs d'aujourd'hui[16], "À propos de la question juive", le pamphlet publié par Marx en 1843, représente néanmoins un jalon important dans sa transition au matérialisme historique et au communisme. Marx critiquait le judaïsme d'autant plus durement qu'il était lui-même d'ascendance juive, et se sentait en conséquence plutôt à l'aise dans sa sévérité. Derrière le

tableau stéréotypé à la Hegel qu'il brossa du "Juif", censé n'avoir de patrie que l'argent (un préjugé appliqué tout au long de l'histoire aux communautés diasporiques spécialisées dans des activités marchandes et usuraires), la vraie cible de Marx était le règne mondial de l'argent, parmi les "peuples chrétiens" en particulier. Il ne l'entendait pas au sens antisémite du contrôle exercé par les Juifs sur le monde, mais au sens où les chrétiens eux-mêmes "sont devenus juifs". Marx réfutait par là directement le théologien Bruno Bauer qui, dans sa critique du judaïsme, avait loué une conception du christianisme inspirée de Ludwig Feuerbach[17].

> Le juif s'est émancipé à la manière juive non seulement en se rendant maître de la puissance financière, mais aussi du fait que, grâce à lui et sans lui, *l'argent* est devenu une puissance mondiale et l'esprit pratique des juifs l'esprit pratique des peuples chrétiens. Les juifs se sont émancipés dans la mesure où les chrétiens sont devenus juifs. [...]
>
> Le dieu des juifs s'est mondanisé, il s'est changé en dieu du monde. La lettre de change est le vrai dieu du juif. Son dieu n'est que la lettre de change illusoire[18].

Le cosmopolitisme (la citoyenneté du monde, *Weltbürgertum*) étant une extension de l'idée de citoyenneté à l'échelle mondiale[19], notons que, dans "À propos de la question juive", Marx ne rejette pas le concept politique de "citoyen"; il le défend, au contraire, contre l'idée abstraite d'Homme *(Mensch)*[20]. Dans l'usage fait de ce dernier terme dans les déclarations des droits émanant des révolutions

bourgeoises successives, Marx voit un nom de code qui désigne un membre de la "société civile" *(bürgerliche Gesellschaft)*, c'est-à-dire un bourgeois :

> Avant tout, nous constatons que ce qu'on appelle les "droits de l'homme", les *droits de l'homme* distingués des *droits du citoyen*, ne sont autres que les droits du *membre de la société civile*, c'est-à-dire de l'homme égoïste, de l'homme séparé de l'homme et de la communauté. [...]
>
> Ce fait devient encore plus mystérieux quand nous voyons que les émancipateurs politiques réduisent la citoyenneté, la *communauté politique*, à un simple moyen pour conserver ces prétendus droits de l'homme, que le *citoyen* est donc déclaré serviteur de l'*homme* égoïste, que la sphère où l'homme se comporte en être communautaire est rabaissée à un rang inférieur à la sphère où il se comporte en être fragmentaire, et qu'enfin ce n'est pas l'homme comme *citoyen*, mais l'homme comme *bourgeois* qui est pris pour l'homme proprement dit, pour l'homme *vrai*[21].

Dans son "Introduction" de 1844 à "Pour une critique de la philosophie du droit de Hegel", un essai écrit dans la foulée de "À propos de la question juive", Marx ne traite plus du judaïsme mais de la religion en général, et du christianisme en particulier. C'est dans ces pages qu'apparaît l'idée messianique du prolétariat en tant que sauveur de l'humanité – une alternative séculaire à Jésus, le messie chrétien. Le prolétariat y est décrit, en des termes à résonance chrétienne, comme une classe "qui possède un

caractère universel en raison de ses souffrances universelles", et "qui ne peut plus s'en rapporter à un titre *historique*, mais seulement à un titre *humain*[22]". Une classe qui, en conséquence, se voit investie d'une mission à l'échelle du monde : "Quand le prolétariat annonce la *dissolution de l'ordre présent du monde*, il ne fait qu'énoncer le *secret de sa propre existence*, car il *est* lui-même la dissolution *effective* de cet ordre du monde[23]."

Alors que Marx déclarait dans cette "Introduction" que "[l]a *critique de la religion* [se transforme] en *critique du droit*, la *critique de la théologie* en *critique de la politique*[24]", c'est en réalité à la critique de l'économie politique qu'il se consacra dans le sillage de sa critique de la *Philosophie du droit* de Hegel. Ce fut en grande partie le résultat de sa lecture enthousiaste d'un court essai publié par Engels en 1843, *Esquisse d'une critique de l'économie politique*[25], qui devait avoir une influence considérable sur la trajectoire intellectuelle de Marx et qu'il décrira en 1859 comme une "géniale esquisse" *(geniale Skizze)* dans la célèbre préface ("Avant-propos") à sa propre *Critique de l'économie politique*[26].

Dans son *Esquisse*, Engels – qui était déjà familier de l'économie politique (il cite Smith, Ricardo, List, Jean-Baptiste Say, James Mill et Thomas Malthus, entre autres) – élabora la première critique communiste du cosmopolitisme capitaliste tel que représenté avant tout par Smith, qu'il appelle "le Luther de l'économie politique", décrivant sa doctrine comme une "hypocrisie protestante" qui "vint remplacer la candeur catholique[27]". Le jeune Engels dénonçait avec véhémence l'hypocrisie du cosmopolitisme libéral et de

sa "philanthropie" – en écho direct de la critique de List, auquel il fait explicitement référence[28], comme en écho de sa propre critique antérieure du cosmopolitisme libéral d'un point de vue nationaliste allemand[29].

> L'économie prit ainsi un caractère philanthropique. [...] Elle a affiché une horreur sacrée pour les atrocités sanglantes du système mercantile ; elle a déclaré que le commerce est un lien d'amitié et d'union entre les nations comme entre les individus. Tout n'est plus que noblesse et générosité. Mais ses présuppositions n'ont pas tardé à prévaloir de nouveau. À l'encontre de cette philanthropie hypocrite, elles suscitèrent la théorie de la population de Malthus, le plus barbare et le plus cruel des systèmes qui ait jamais existé, doctrine de désespoir qui jette bas les belles phrases sur l'amour du prochain et la fraternité universelle. Elles suscitèrent aussi le système des fabriques et l'esclavage moderne, qui pour la cruauté et l'inhumanité n'a rien à envier à l'esclavage antique. La nouvelle économie, le système de la liberté du commerce, fondé sur l'*Essai sur la richesse des nations* d'Adam Smith, présente la même hypocrisie, la même inconséquence, la même immoralité qui, maintenant, dans tous les domaines, s'oppose à la libre humanité[30].
>
> Telle est l'humanité du négoce : la gloire du système de la liberté du commerce c'est de faire hypocritement servir la moralité à des buts immoraux. N'avons-nous pas renversé la barbarie des monopoles, s'écrient ces pharisiens ? N'avons-nous pas porté la civilisation dans les régions les plus reculées ? N'avons-nous pas fait fraterniser tous

> les peuples? N'avons-nous pas diminué le nombre des guerres? – Oui, vous l'avez fait, mais *comment*? *Vous* avez anéanti les petits monopoles pour permettre à l'*unique* monopole fondamental : la propriété, d'agir plus librement et avec moins d'entraves. Vous avez civilisé les extrémités de la terre, mais c'est pour ouvrir des nouveaux champs d'action à votre basse cupidité. Grâce à vous les peuples sont des frères; mais c'est une fraternité de voleurs. Vous avez diminué le nombre des guerres : mais c'est pour gagner davantage durant la paix, c'est pour porter à son dernier degré l'hostilité entre les individus et les guerres sans honneur de la concurrence[31] !

Aussi cinglante qu'ait pu être dans l'*Esquisse* la critique par Engels du cosmopolitisme libéral, l'auteur n'y soutient plus le nationalisme mercantiliste. Au lieu de cela, il exprime une idée qui en viendra, plus tard, à occuper une place centrale dans la théorie qu'il élaborera avec Marx : l'idée selon laquelle le cosmopolitisme capitaliste remplit, en dépit de sa brutalité, un rôle historique progressiste en jetant les fondations d'un niveau plus élevé d'universalisme.

> Mais le système de Smith ne constitue-t-il pas un progrès? Sans doute, et un progrès nécessaire. Il était nécessaire que le mercantilisme, avec ses monopoles et ses entraves commerciales, fût renversé pour qu'apparaissent au jour les véritables effets de la propriété privée. Il était nécessaire que toutes ces mesquines considérations locales et nationales disparussent pour que le combat de notre temps devienne un combat universel, humain[32].

Marx, depuis son arrivée à Paris à la fin de l'année 1843, se lança à son tour dans l'étude intensive de l'économie politique à travers les œuvres de ses principaux représentants britanniques et français. Ce changement du domaine de sa réflexion le conduisit à faire écho à la critique par Engels du cosmopolitisme capitaliste, dans ses *Manuscrits* économico-philosophiques de 1844 :

> Si, initialement, l'économie politique fait semblant de reconnaître l'homme, son indépendance, sa spontanéité, etc. ; si, en la transférant dans la nature même de l'homme, elle ne peut plus être conditionnée par les *caractères* locaux, nationaux, etc., *de la propriété privée* en tant que *phénomène extérieur à la nature*; si donc elle se dilate en une énergie *cosmopolite*, universelle, qui renverse toute barrière et tout lien pour se poser elle-même en lieu et place comme la *seule* politique, la seule universalité, la seule barrière, le seul lien, elle rejettera nécessairement au cours de sa dilatation son *hypocrisie* et apparaîtra *dans tout son cynisme*[33].

En 1845, Marx ébaucha une critique dévastatrice de *Système national d'économie politique*, l'ouvrage de Friedrich List, dans laquelle il opposait au nationalisme bourgeois allemand une première formulation du thème d'un prolétariat sans nationalité autre que sa condition de classe :

> Que veut donc le philistin allemand ? À l'intérieur, il veut être un *bourgeois*, un exploiteur, mais il refuse d'être exploité par rapport à l'extérieur. Par rapport

> à l'extérieur, il se pose orgueilleusement en "nation" et affirme : je ne me soumets pas aux lois de la concurrence, cela est contraire à ma dignité nationale ; comme nation, je suis un être au-dessus du trafic sordide.
>
> La nationalité du travailleur n'est pas française, anglaise, allemande, elle est le *travail*, le *libre esclavage*, le *trafic de soi-même*. Son gouvernement n'est pas français, anglais, allemand, c'est le *capital*. L'air qu'il respire chez lui n'est pas l'air français, anglais, allemand, c'est l'*air des usines*[34].

Dans *L'Idéologie allemande*, qu'ils commencèrent à écrire plus tard la même année 1845, Marx et Engels appliquent au domaine de la philosophie leur critique du cosmopolitisme hypocrite de leurs compatriotes (en l'opposant au cosmopolitisme véritable). Ils soumettent Bruno Bauer et Max Stirner, en particulier, à leur ironie au vitriol, décelant le chauvinisme allemand derrière leur arrogance théorique : "M. Venedey fait figure de cosmopolite à côté de saint Bruno et de saint Max qui proclament l'hégémonie de l'Allemagne en proclamant l'hégémonie de la théorie[35]." En critiquant le point de vue hégélien de Stirner, selon lequel les rapports sociaux sont modelés par les concepts philosophiques, Marx et Engels soulignent que "ce sont la libre concurrence et le commerce mondial qui ont donné naissance à l'hypocrisie du cosmopolitisme bourgeois et à la notion d'homme[36]".

Ils dénigrent Kant, le présentant comme l'expression en philosophie de l'impuissance de la bourgeoisie allemande, comparée à ses homologues de France et d'Angleterre : "Ces intérêts locaux mesquins avaient pour conséquence,

d'une part, l'étroitesse de vue réelle des bourgeois allemands, leur esprit provincial, leur esprit de clocher, et, de l'autre, leur suffisance cosmopolite[37]." Citant *Allemagne, un conte d'hiver [Deutschland. Ein Wintermärchen]*, la célèbre épopée versifiée satirique de Heinrich Heine, Marx et Engels relèvent une fois de plus, dans leur long manuscrit, "le nationalisme borné qui est à la base du prétendu universalisme et du cosmopolitisme des Allemands[38]".

Contre ce cosmopolitisme hypocrite, ils soulignent le véritable universalisme du prolétariat mondial, qui découle de ses conditions matérielles :

> Les échanges universels modernes ne peuvent être subordonnés aux individus qu'en étant subordonnés à tous. L'appropriation est, en outre, conditionnée par la façon particulière dont elle doit nécessairement s'accomplir. Elle ne peut s'accomplir que par une union obligatoirement universelle à son tour, de par le caractère du prolétariat lui-même, et par une révolution qui renversera, d'une part, la puissance du mode de production et d'échange précédent, ainsi que le pouvoir de la structure sociale antérieure, et qui développera, d'autre part, le caractère universel du prolétariat et l'énergie qui lui est nécessaire pour mener à bien cette appropriation[39] [...].

Un autre commentaire, écrit par Marx dans les marges du manuscrit, offre une description puissante et prémonitoire du développement capitaliste et de la lutte prolétarienne à l'échelle mondiale, présentés comme des conditions préalables au communisme :

Cette *"aliénation"* – pour que notre exposé reste intelligible aux philosophes – ne peut naturellement être abolie qu'à condition que soient réalisées deux présuppositions *pratiques*. Pour qu'elle devienne une puissance "insupportable", c'est-à-dire une puissance contre laquelle on fait la révolution, il est nécessaire qu'elle ait fait de la masse de l'humanité une masse totalement "privée de propriété", qui se trouve en même temps en contradiction avec un monde de richesse et de culture existant réellement, choses qui présupposent toutes deux un grand accroissement de la force productive, c'est-à-dire un stade élevé de son développement. D'autre part, ce développement des forces productives (qui implique déjà que l'existence empirique actuelle des hommes se déroule *sur le plan de l'histoire mondiale* au lieu de se dérouler sur celui de la vie locale) est une condition pratique préalable absolument indispensable, car, sans lui, c'est la *pénurie* qui deviendrait générale, et, avec le *besoin*, c'est aussi la lutte pour le nécessaire qui recommencerait et l'on retomberait fatalement dans la même vieille gadoue. Il est également une condition pratique *sine qua non*, parce que des relations *universelles* du genre humain peuvent être établies uniquement par ce développement universel des forces productives et que, d'une part, il engendre le phénomène de la masse "privée de propriété" simultanément dans tous les pays (concurrence universelle), qu'il rend ensuite chacun d'eux dépendant des bouleversements des autres et qu'il a mis enfin des hommes empiriquement universels, vivant dans *l'histoire mondiale* à la place des individus vivant sur un plan local. [...]

> Le prolétariat ne peut donc exister qu'*à l'échelle de l'histoire universelle*, de même que le communisme, qui en est l'action, ne peut absolument pas se rencontrer autrement qu'en tant qu'existence "historique universelle"[40].

Le contraste entre le cosmopolitisme bourgeois hypocrite et le vrai cosmopolitisme du prolétariat est au cœur de l'article qu'Engels écrivit en 1846 à propos du "Festival des nations" à Londres :

> La fraternisation des nations, telle qu'elle est désormais partout pratiquée par le parti prolétarien extrême, en contraste avec le vieil égoïsme national instinctif et l'hypocrite cosmopolitisme privé-égoïste du libre-échange, vaut bien plus que toutes les théories allemandes du socialisme vrai réunies[41].
>
> Des principes communistes tout autant que cosmopolites s'étaient déjà vus exprimés à cette fête du 10 août; [...]. Le mérite principal de l'organisation de cette fête cosmopolite lui [George Julian Harney] revient [...][42].

Il en est de même lorsque Engels, en 1847, tourne en ridicule le "cosmopolitisme" chauvin de Louis Blanc :

> "Un Français est nécessairement cosmopolite", affirme monsieur Blanc. Certes, dans un monde où ne régneraient que l'influence française, les us et coutumes français, les mœurs françaises, les idées et les institutions françaises! Dans un monde où chaque nation adopterait les

caractéristiques de la nationalité française ! Or c'est exactement ce que ne veulent pas les démocrates des autres pays. Étant eux-mêmes tout à fait disposés à abandonner leur propre nationalité, ils attendent que les Français en fassent autant. Ils ne seront pas satisfaits par l'affirmation selon laquelle les Français *sont* déjà cosmopolites. Une telle affirmation équivaut à exiger de tous les autres qu'ils deviennent français[43].

LA MATURATION DE LA CONCEPTION DU COSMOPOLITISME CHEZ MARX ET ENGELS

À partir de 1848, la question du cosmopolitisme (bourgeois et prolétarien) n'est plus traitée, dans les écrits de Marx et Engels, à travers sa variante philosophique ou sa variante fondée en droit. Elle est désormais envisagée sous l'angle du matérialisme historique, c'est-à-dire à travers leur analyse du développement capitaliste à l'échelle mondiale, dont le cosmopolitisme bourgeois est l'accompagnement idéologique et le prolétariat, en tant que classe universelle porteuse de l'avenir communiste mondial, le corollaire. Le terme "cosmopolitisme" lui-même n'apparaît que rarement dans les écrits ultérieurs de Marx et Engels – le plus souvent, mais non exclusivement, à propos du cosmopolitisme capitaliste.

Sa première apparition est, de loin, la plus connue : dans la célèbre section du *Manifeste du Parti communiste*, où les deux auteurs composent une ode à la transformation

capitaliste du monde, fort semblable aux éloges de la "mondialisation" qui ont proliféré au cours des années 1990 :

> En exploitant le marché mondial, la bourgeoisie a donné une forme cosmopolite à la production et à la consommation de tous les pays. Au grand regret des réactionnaires, elle a dérobé le sol national sous les pieds de l'industrie. Les vieux métiers nationaux ont été détruits et sont encore détruits jour après jour. Ils sont détrônés par de nouvelles industries, dont l'adoption devient un problème vital pour toutes les nations civilisées, et qui emploient des matières premières provenant non plus de l'intérieur, mais des régions les plus éloignées. Les produits industriels sont consommés non seulement dans le pays même, mais dans toutes les parties du monde. Les anciens besoins, satisfaits par les produits indigènes, font place à de nouveaux qui réclament pour leur satisfaction les produits des pays et des climats les plus lointains. L'ancien isolement et l'autarcie locale et nationale font place à un trafic universel, une interdépendance universelle des nations. Et ce qui est vrai de la production matérielle ne l'est pas moins des productions de l'esprit. Les œuvres spirituelles des diverses nations deviennent un bien commun. Les limitations et les particularismes nationaux deviennent de plus en plus impossibles, et les nombreuses littératures nationales et locales donnent naissance à une littérature universelle[44].

Ce passage éloquent est en fait révélateur de l'illusion positiviste entretenue à cette époque par Marx et Engels au sujet du rôle progressiste de l'expansion capitaliste

mondiale – de leur adhésion, quoique critique, à cette vision des choses que les partisans de l'impérialisme appelleront, plus tard dans ce même XIXe siècle, la "mission civilisatrice" des États économiquement avancés. Il fallut quelques années supplémentaires pour que les deux fondateurs du matérialisme historique commencent à développer une vision plus complexe et dialectique du rôle mondial du capitalisme : du coût énorme de son pillage des économies agraires, et de l'effet contradictoire de son exportation de moyens industriels destinés à assujettir les pays non industrialisés aux besoins des métropoles capitalistes, entravant ainsi leur développement en fonction de leurs propres besoins.

On trouve cependant une intuition intéressante à ce propos dans le célèbre "Discours sur le libre-échange" de Marx, en 1848 :

> On nous dit, par exemple, que le libre-échange ferait naître une division internationale du travail qui assignerait à chaque pays une production en harmonie avec ses avantages naturels.
>
> Vous pensez peut-être, Messieurs, que la production du café et du sucre, c'est la destinée naturelle des Indes occidentales. Deux siècles auparavant, la nature, qui ne se mêle guère du commerce, n'y avait mis ni caféier, ni canne à sucre.
>
> Et il ne se passera peut-être pas un demi-siècle que vous n'y trouverez plus ni café ni sucre, car les Indes orientales, par la production à meilleur marché, ont déjà victorieusement combattu cette prétendue destinée naturelle des

> Indes occidentales. Et ces Indes occidentales avec leurs dons naturels sont déjà pour les Anglais un fardeau aussi lourd que les tisserands de Dacca, qui, eux aussi, étaient destinés depuis l'origine des temps à tisser à la main[45].

Néanmoins, la foi positiviste en un progrès linéaire qui était celle de Marx et Engels en 1848 est à l'origine de l'optimisme sans bornes qu'ils montrèrent à la même époque au sujet des perspectives de la révolution prolétarienne – un optimisme qui sera sévèrement refroidi, deux décennies plus tard, par la répression sanglante de la Commune de Paris en 1871[46]. Cette même foi dans le progrès préside à la description de la lutte prolétarienne-communiste que l'on trouve dans un passage très commenté du *Manifeste*, où Marx et Engels répliquent implicitement à l'accusation de cosmopolitisme (en tant que contraire du patriotisme) faite aux communistes :

> Les travailleurs n'ont pas de patrie. On ne peut leur prendre ce qu'ils n'ont pas. Le prolétariat doit tout d'abord s'emparer du pouvoir politique, s'ériger en classe nationale [classe dirigeante de la nation[47]], se constituer lui-même comme nation. Par cet acte, il est, sans doute, encore national, mais nullement au sens de la bourgeoisie.
>
> Les particularités et antagonismes nationaux des peuples s'effacent de plus en plus en même temps que se développent la bourgeoisie, la liberté du commerce, le marché mondial, l'uniformité de la production industrielle et les conditions de vie qui en résultent.
>
> Le prolétariat au pouvoir les fera disparaître plus radicalement encore. Une des premières conditions de

> son émancipation, c'est l'action unifiée tout au moins des pays civilisés.
>
> Dans la mesure où l'on supprime l'exploitation de l'homme par l'homme, on supprime l'exploitation d'une nation par une autre nation.
>
> En même temps que l'opposition des classes au sein de la nation disparaît l'hostilité qui oppose les nations[48].

Le terme de "patrie" *(Vaterland)*, utilisé dans la célèbre première phrase de cette citation, est en fait une réminiscence du célèbre poème de Heine, "Les tisserands de Silésie" (*Die schlesischen Weber*, ou *Weberlied*), consacré à leur soulèvement en 1844 : "Maudite soit encore l'hypocrite patrie / Où ne prospèrent que la honte et l'infamie[49]."

Il découle de ce passage du *Manifeste* que la conquête du pouvoir par le prolétariat le mue de classe sans "patrie" en une "classe nationale" qui incarne la nation, bien qu'en harmonie avec les autres nations conduites par leurs prolétaires. Toutefois, une affirmation cruciale qui intervient auparavant dans le *Manifeste*, au début du même chapitre, assigne un rôle particulier aux communistes à cet égard. Trop souvent négligée[50], il faut la garder à l'esprit afin de bien comprendre la conception de Marx et Engels :

> Voici ce qui distingue les communistes des autres partis prolétariens : d'une part, dans les diverses luttes nationales des prolétaires, ils mettent en avant et font valoir les intérêts communs du prolétariat tout entier, sans considération de nationalité ; d'autre part, dans les diverses phases d'évolution que traverse la lutte entre le prolétariat

> et la bourgeoisie, ils représentent toujours l'intérêt du mouvement dans son ensemble[51].

Ces lignes indiquent clairement que Marx et Engels envisageaient les communistes comme les représentants politiques de l'universalisme / cosmopolitisme objectif du prolétariat, qui n'est donc pas la conscience subjective spontanée et commune de la classe entière. Pheng Cheah ignore cette dialectique de l'objectif et du subjectif (autre version de la dialectique bien connue de la classe *en soi* et de la classe *pour soi*) lorsqu'il écrit les lignes suivantes :

> Pour Marx, le cosmopolitisme prolétarien n'est plus simplement un horizon normatif de l'histoire mondiale, ou une question de droit suscitée par le commerce international. Il est une forme de solidarité nécessaire et réellement existante, qui plonge ses racines dans l'exploitation mondiale qui a résulté du développement mondial des forces de production. [...]
>
> Du fait que l'exploitation universelle crée, dans les pays avancés, une classe universelle qui a été dépossédée et libérée de toutes illusions par la grande pauvreté, l'idéologie bourgeoise de l'"humanité" sera démystifiée, et le cosmopolitisme bourgeois transcendé *(aufgehoben)* et remplacé par la solidarité cosmopolite du prolétariat[52].

L'accession au pouvoir de la classe, ou l'illusion de sa participation au pouvoir politique, c'est-à-dire à la "possession" de la nation, peut la conduire à succomber au nationalisme – ou au patriotisme, les travailleurs "ayant" enfin

une "patrie" – comme ce fut le cas pour la petite paysannerie française, dont Marx décrivit sarcastiquement l'idéologie dans *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*, en 1852 :

> L'armée était le "point d'honneur" des paysans à parcelles, c'était eux-mêmes transformés en héros, défendant la nouvelle forme de propriété contre le monde extérieur, glorifiant leur nationalité récemment acquise, pillant et révolutionnant le monde. L'uniforme était leur propre habit de gala, la guerre leur poésie, leur parcelle prolongée et arrondie en imagination, leur patrie et le patriotisme la forme idéale du sens de la propriété[53].

De même, dans ses écrits consacrés à la guerre franco-allemande de 1870, Marx fustigea le patriotisme des travailleurs des deux camps. Dans l'une des phrases qu'il rajouta à la traduction allemande de sa "Seconde adresse du Conseil général sur la guerre franco-allemande" – après avoir prophétisé que, "décimés par les batailles au-dehors", les ouvriers allemands "seront décimés à nouveau chez eux par la misère[54]" –, il ajouta le commentaire suivant, raillant les lamentations des patriotes au sujet du cosmopolitisme capitaliste lui-même : "Et les vociférateurs patriotiques diront, pour les réconforter, que le capital n'a pas de [patrie] et que les salaires sont régulés par la loi de l'offre et de la demande, loi *internationale non patriotique*[55]."

Marx n'avait aucune sympathie pour ce dénigrement "patriotique" du cosmopolitisme capitaliste, qu'il considérait comme la manifestation d'une mentalité petite-bourgeoise. L'ajout cité ci-dessus est suivi du commentaire

suivant : "N'est-il pas grand temps, en conséquence, pour la classe ouvrière allemande de lever la voix et de cesser de permettre aux messieurs de la classe moyenne de parler *en son nom*[56] ?"

La critique par Marx du cosmopolitisme capitaliste a toujours été une dénonciation de sa substance capitaliste, et non une condamnation du cosmopolitisme *en tant que tel.* Dans la remarquable critique de l'universalisme (capitaliste) yankee de Henry Charles Carey, qui figure dans les *Grundrisse* de 1857-1858, Marx esquisse indirectement, et brièvement, la perspective d'un universalisme alternatif qui reconnaîtrait les différences nationales – une des innombrables intuitions apparaissant dans son œuvre qu'il ne développa, hélas, pas :

> L'universalité de Carey est celle du Yankee. À égale distance de la France et la Chine, c'est toujours l'homme qui demeure en même temps au bord du Pacifique et de l'Atlantique. [...] En vrai Yankee, Carey recueille des matériaux qui viennent de tous les coins de l'Ancien Monde, mais ce n'est pas pour mettre au jour l'esprit qu'ils renferment et leur reconnaître ainsi le droit à une existence propre. C'est pour les utiliser à ses propres fins : documents inertes, matières indifférentes qu'il met au service des thèses inspirées par son point de vue yankee[57].

L'analyse la plus approfondie donnée par Marx du cosmopolitisme capitaliste, qui est incluse dans sa *Critique de l'économie politique* de 1859, atteste bien ce caractère à double tranchant. On y trouve en effet, d'une part, une

évaluation positive du fait que le cosmopolitisme capitaliste transcende les barrières de toutes sortes érigées entre les êtres humains au cours des époques antérieures, ainsi qu'une évaluation positive de sa rationalité pratique ; et, d'autre part, une raillerie des limitations de ce cosmopolitisme, qui dissout la "citoyenneté" mondiale dans la "société civile" mondiale (pour emprunter les termes utilisés dans "À propos de la question juive", dont l'écho est reconnaissable dans les lignes qui suivent) – autrement dit, dans le marché.

> En même temps que la monnaie devient universelle, le possesseur de marchandises devient cosmopolite. Les relations cosmopolites ne sont à l'origine que les relations entre possesseurs de marchandises. La marchandise en soi et pour soi est au-dessus de toute barrière religieuse, politique, nationale et linguistique. Sa langue universelle est le prix, et sa communauté, l'argent. Mais à mesure que se développe la monnaie universelle en opposition à la monnaie nationale, le cosmopolitisme du possesseur de marchandises devient la croyance à la raison pratique en opposition aux préjugés traditionnels de la religion, de la nation, etc., qui entravent les échanges matériels entre les hommes. [...] L'idée sublime en laquelle se résout à ses yeux l'univers tout entier, c'est celle d'un marché : le *marché universel*[58].

COSMOPOLITISME ET INTERNATIONALISME

Nulle part dans les écrits de Marx et Engels le concept d'"internationalisme" n'est opposé politiquement à celui de "cosmopolitisme". S'il est vrai que, dans *La Guerre civile en France*[59], qu'il rédigea en 1871 comme "Adresse du Conseil général de l'Association internationale des travailleurs", Marx opposait "la contre-organisation internationale du travail" à "la conspiration cosmopolite du capital", il ne s'agissait clairement que d'un choix stylistique pour éviter la répétition du terme "international" déjà utilisé deux fois dans la même phrase, la première étant en rapport avec la bourgeoisie. (Voici la phrase entière : "Tandis que les gouvernements européens témoignent ainsi devant Paris du caractère international de la domination de classe, ils crient haro sur l'Association internationale des travailleurs – contre-organisation internationale du travail opposée à la conspiration cosmopolite du capital –, selon eux source maîtresse de tous ces malheurs[60].")

L'*internationalisme* n'était pas, aux yeux de Marx et Engels, une catégorie morale ou un vague principe politique, mais bien une référence directe à l'Internationale comme organisation. Cela ressort dès la première apparition du terme dans leurs publications, dans la brochure au vitriol contre Mikhaïl Bakounine qu'ils ont cosignée avec quatre de leurs camarades en 1873, et qui a été principalement écrite par Engels et Paul Lafargue. D'abord publiée en français, la brochure tourne en ridicule un Bakounine qui, "depuis 1868, joue à l'internationalisme[61]" – une référence à son adhésion, cette année-là, à l'Association

internationale des travailleurs (AIT). Quelques pages avant ce recours au terme dans un des Appendices, le qualificatif "cosmopolite" est attribué au prolétariat lui-même dans la conclusion du texte principal : la mission de l'AIT, peut-on y lire, consistait à "réunir [la classe ouvrière] en un seul faisceau et à faire sentir, pour la première fois, aux classes dirigeantes et à leurs gouvernements la puissance cosmopolite du prolétariat[62]".

Un usage similaire de l'épithète "cosmopolite" apparaît un an plus tard dans une lettre d'Engels à Friedrich Adolph Sorge, après que celui-ci eut démissionné du Conseil général de l'AIT :

> Par ton départ, la *vieille* Internationale a complètement cessé d'exister. Et c'est une bonne chose. Elle appartenait à la période du Second Empire, où l'oppression qui régnait dans toute l'Europe prescrivait au mouvement ouvrier qui venait de se réveiller unité et abstention de toute polémique intérieure. C'était le moment où les intérêts cosmopolites communs du prolétariat pouvaient venir au premier plan[63] [...].

Peu de temps après, dans un discours qu'il prononça à Londres en 1875, en soutien à la lutte des Polonais, Marx soulignait que ces derniers sont "le seul peuple européen qui a combattu et qui combat en tant que *soldat cosmopolite de la révolution*[64]".

L'internationalisme était, en effet, la version propre à Marx et Engels du cosmopolitisme institutionnel : toujours réticents à spéculer sur l'hypothétique avenir communiste

et à réinventer le monde (Marx ne prit même pas la peine de discuter le plaidoyer de la Commune de Paris en faveur d'une *République universelle,* bien qu'il examinât en détail d'autres composantes de son programme), ils préféraient se consacrer à le subvertir, concentrant leur attention sur la mise en œuvre réelle du principe cosmopolite au sein de l'organisation internationale des travailleurs. Une paix mondiale "perpétuelle", comme ils la voyaient, ne pouvait être atteinte par des traités, des alliances ou des schémas fédératifs de quelque sorte que ce soit entre États bourgeois; elle ne pouvait l'être qu'à travers la victoire mondiale de la révolution prolétarienne. Dans les messages échangés entre les sections de l'AIT situées dans les deux camps opposés de la guerre franco-prussienne, Marx voyait la preuve que,

> à l'opposé de la vieille société, avec ses misères économiques et son délire politique, une nouvelle société est en train de naître, dont la règle internationale sera la *Paix,* parce que dans chaque nation régnera le même principe : le *travail*! Le pionnier de cette nouvelle société, c'est l'Association internationale des travailleurs[65].

Peu après que l'AIT eut pratiquement cessé d'exister, Marx critiqua avec véhémence le fait que l'"internationalisme" était ravalé à un vague concept moral au lieu du concept pratique dont l'incarnation suprême restait à ses yeux l'organisation internationale de la classe ouvrière, quand bien même l'Internationale existante ("première tentative") était à l'agonie. Ce fut dans ses célèbres commentaires

de 1875 sur l'ébauche du programme de Gotha du Parti social-démocrate allemand, que ses amis socialistes allemands lui avaient soumise :

> Contrairement au *Manifeste communiste* et à tout le socialisme antérieur, Lassalle avait conçu le mouvement ouvrier du point de vue étroitement national. On le suit sur ce terrain, et cela après l'action de l'Internationale !
>
> Il est tout à fait évident que, pour être en mesure de lutter, la classe ouvrière doit avant tout s'organiser dans sa propre maison en tant que *classe*, et que son propre pays est le théâtre immédiat de sa lutte. C'est dans cette mesure que sa lutte de classe est nationale, non pas dans son contenu, mais dans sa forme, comme le dit *Le Manifeste communiste*. Toutefois, le "cadre de l'État national actuel", celui de l'Empire allemand par exemple, se situe à son tour, économiquement, "dans le cadre" du marché mondial et, politiquement, "dans le cadre" du système des États. Le premier commerçant venu sait que le commerce allemand est en même temps commerce extérieur, et la grandeur de Monsieur Bismarck consiste précisément dans une sorte de politique *internationale*.
>
> Et à quoi le Parti ouvrier allemand réduit-il son internationalisme ? À la conscience que le résultat de ses efforts "sera la fraternité internationale des peuples" – phrase empruntée à la Ligue bourgeoise de la liberté et de la paix, que l'on voudrait faire passer pour un équivalent de la fraternité internationale des classes ouvrières dans leur lutte commune contre les classes dominantes et leurs gouvernements. On ne dit mot des *fonctions internationales* de

la classe ouvrière allemande ! Et c'est à ce jeu-là, d'après vous, qu'elle doit contrer sa propre bourgeoisie qui fraternise déjà contre elle avec les bourgeois de tous les autres pays, et déjouer la politique de conjuration internationale de Monsieur Bismarck !

En fait, la profession d'internationalisme du programme *est encore infiniment au-dessous* de celle du parti libre-échangiste. Celui-ci assure, lui aussi, que le résultat de ses efforts sera la "fraternité internationale des peuples". Mais, lui, il *fait* quelque chose pour internationaliser le commerce, et il ne se contente pas d'avoir conscience que tous les peuples font du commerce chez eux.

L'action internationale des classes ouvrières ne dépend en aucune façon de l'existence de l'*Association internationale des travailleurs*. Celle-ci n'a été qu'une première tentative pour doter cette action d'un organe central ; cette impulsion a eu des effets durables, mais elle ne pouvait se poursuivre longtemps, dans *sa première forme historique*, après la chute de la Commune de Paris.

La *Norddeutsche [Allgemeine Zeitung]* de Bismarck était parfaitement fondée à proclamer, à la satisfaction de son maître, que, dans son nouveau programme, le Parti ouvrier allemand a abjuré l'internationalisme[66].

Pour cette même raison, une fois fondée la Première Internationale, suivie par l'apparition d'autres types de réseaux internationaux d'organisations ouvrières[67], "internationalisme" devint le terme clé pour désigner la solidarité effective du prolétariat mondial par contraste avec le vague "cosmopolitisme". Néanmoins, Marx et Engels ne

réservèrent nullement ce dernier terme à la seule bourgeoisie; pas plus qu'ils n'en firent, comme nous l'avons vu, un attribut péjoratif en lui-même. Ils l'utilisèrent à titre complémentaire, particulièrement lorsque l'usage du terme "internationalisme" n'était pas approprié. Dans son traité polémique bien connu de 1878 contre Eugen Dühring, Engels fait l'éloge du cosmopolitisme culturel en l'opposant à l'étroitesse d'esprit nationale de cet homme que Marx et lui tenaient pour un adversaire à discréditer :

> L'horizon national borné de l'homme d'aujourd'hui est encore beaucoup trop cosmopolite pour M. Dühring. Aussi veut-il abolir encore les deux leviers qui offrent du moins dans le monde actuel l'occasion de se hausser au-dessus du point de vue national borné : la connaissance des langues anciennes qui ouvre, au moins aux hommes de tous les peuples qui ont reçu l'éducation classique, un horizon commun élargi, et la connaissance des langues modernes, nécessaire aux hommes des différentes nations pour pouvoir se comprendre entre eux et s'informer de ce qui se passe en dehors de leurs propres frontières[68].

LE "COSMOPOLITISME" APRÈS MARX ET ENGELS : KAUTSKY, GRAMSCI ET LE KOMINTERN

Le "cosmopolitisme" en tant que tel ne fut pas plus un enjeu dans le débat marxiste après Marx et Engels. Le terme n'apparaît guère dans les documents de la Deuxième et de la Troisième Internationale, et n'apparaît pas

non plus dans les écrits de leurs dirigeants principaux – ni, d'ailleurs, dans les écrits de marxistes indépendants ou dissidents à la même époque.

Karl Kautsky utilisa le terme, directement ou indirectement, dans ses travaux consacrés à l'histoire de la religion : il apparaît ainsi dans son ouvrage de 1908, *Les Origines du christianisme [Der Ursprung des Christentums]*, dans un passage tiré du *magnum opus* de Theodor Mommsen, *Histoire romaine* (une œuvre en plusieurs volumes qui valut à son auteur, en 1902, le prix Nobel de littérature, alors décerné pour la deuxième fois de son histoire). Le passage est cité dans la troisième partie – sur "Les Juifs" – de l'ouvrage de Kautsky[69] ; il est utile de reproduire ici la citation de Mommsen où apparaît ce mot, car elle éclaire en partie des développements ultérieurs impliquant l'utilisation du même terme :

> Le Judaïsme, dans l'ancien monde, apportait, lui aussi, un ferment actif de cosmopolitisme et de désagrégation des peuples. C'était donc toute justice qu'il entrât dans l'orbite de la cité césarienne, cité universelle par son principe politique, cité de l'humanité par son principe national[70].

Il n'y avait rien d'antisémite, ni même de péjoratif, dans cette citation (Mommsen fut l'un des fondateurs, en 1890, de la *Verein zur Abwehr des Antisemitismus* [Association de défense contre l'antisémitisme]), pas plus que dans son utilisation par Kautsky. Ni l'un ni l'autre ne réservait d'ailleurs le terme "cosmopolitisme" aux Juifs : ils l'appliquaient à des cas différents, l'associant parfois

à l'humanisme. Dans son ouvrage de 1888, *Thomas More et son utopie [Thomas More und seine Utopie]*, Kautsky appliquait le terme à l'Église catholique, mettant en contraste son cosmopolitisme universaliste avec le cosmopolitisme commercial, qui accompagnait sur un mode dialectique le développement de l'État-nation et du nationalisme :

> Nous trouvons au Moyen Âge tantôt un particularisme étroit, un esprit de clocher, tantôt un cosmopolitisme englobant l'ensemble du domaine du christianisme occidental. Le sentiment national était très faible, par ailleurs. [...]
>
> Le commerce remplaça les attaches avec le terroir par un cosmopolitisme qui était partout à l'aise – là où on pouvait faire de l'argent. En même temps, il opposa la *nationalité* à l'universalité de l'Église. Le commerce mondial élargit l'horizon des peuples occidentaux bien au-delà du domaine de l'Église catholique et le restreignit, en même temps, aux limites de leur propre nation[71].

De même, Gramsci – certainement l'écrivain marxiste de l'avant-1939 qui employa le plus le terme "cosmopolitisme" et ses dérivés, dans ses *Cahiers de prison*[72] – l'utilisa à maintes reprises pour désigner un attribut des religions universelles en général, et du christianisme en particulier, mais également un attribut d'un certain nombre d'autres empires ou idéologies. Cependant, les réflexions de Gramsci sur la question du cosmopolitisme font pour l'essentiel partie intégrante de sa sociologie politique des intellectuels italiens et, en second lieu, des intellectuels

appartenant à d'autres grandes nations européennes, bien qu'il tentât aussi par moments d'appliquer cette notion à des cas non européens[73].

L'Italie, soulignait Gramsci, est le territoire dont la tradition historique cosmopolite a été la plus longue, depuis l'Empire romain jusqu'à l'Église catholique. Il voyait dans l'héritage "cosmopolite" commun à l'Italie et à l'Allemagne (le Saint Empire romain germanique) la raison du retard de leur unification nationale, en conséquence du manque d'intellectuels nationaux et de la domination historique des "intellectuels cosmopolites" dans les deux pays.

À un moment où l'Italie et l'Allemagne étaient toutes deux en proie à des mouvements ultranationalistes, et où lui-même était incarcéré par le régime fasciste italien, Gramsci se préoccupait de la tendance historique : il se demanda, dans ses *Cahiers de prison*, si l'élan excessif du réveil national dans son pays n'avait pas été un résultat naturel de son caractère tardif et si cet élan allait, en outre, durer. Il tenta de se rassurer – non sans se bercer d'illusions, à l'évidence – en des termes tout à fait conformes à la tradition marxienne, attribuant une connotation positive au cosmopolitisme à l'encontre du nationalisme, un cosmopolitisme transcendé par l'internationalisme, sa forme prolétarienne moderne :

> Le mouvement national qui a permis l'unification de l'État italien *doit-il* nécessairement déboucher sur le nationalisme et l'impérialisme nationaliste et militaire? Cet aboutissement est anachronique et anti-historique. Il est réellement contraire à toutes les traditions italiennes,

> d'abord romaines, puis catholiques. Les traditions sont cosmopolites. On peut expliquer que le mouvement national ait dû réagir contre les traditions et ait donné lieu à un nationalisme d'intellectuels, mais il ne s'agit pas d'une réaction organique-populaire. [...] Le cosmopolitisme italien doit forcément devenir internationalisme. Citoyen du monde, non pas en tant que *civis romanus* ou catholique, mais en tant que travailleur et producteur de civilisation. On peut donc soutenir que la tradition italienne se poursuit de manière dialectique dans le peuple travailleur et dans ses intellectuels, et non à travers le citoyen traditionnel ou l'intellectuel traditionnel. Le peuple italien est celui qui "au niveau national" s'intéresse le plus à l'internationalisme. Pas seulement l'ouvrier, mais aussi le paysan et en particulier le paysan du Sud. [...] La mission de civilisation du peuple italien se trouve dans la reprise du cosmopolitisme romain et médiéval, mais sous sa forme la plus moderne et la plus avancée[74].

Dans les documents de l'Internationale communiste, c'est la conception institutionnelle du cosmopolitisme qui domine, bien que le terme lui-même n'y apparaisse pas. Au cours de l'agitation révolutionnaire des lendemains immédiats de la Première Guerre mondiale, le Komintern, conformément à la ligne de gauche pure et dure et aux positions ultraoptimistes qui caractérisèrent ses premières années, fit plusieurs déclarations programmatiques sur la forme du monde postrévolutionnaire, avec des contradictions dues au manque de débat véritable sur cette question.

Dans la "Plate-forme" qu'elle avait adoptée lors de son premier congrès en 1919, l'Internationale déclarait déjà que la classe ouvrière devait "effacer les frontières entre les États", et "transformer le monde en une vaste communauté travaillant pour elle-même[75]", tout en dénonçant la Société des Nations (alors en gestation) en tant que coalition capitaliste et impérialiste contre-révolutionnaire. Contre cette dernière et contre le cosmopolitisme bourgeois en général, les "Thèses sur la situation internationale et la politique de l'Entente" adoptées par le même congrès déclaraient : "À la place du mot d'ordre d'une Internationale des républiques ouvrières révolutionnaires, on lance celui d'une association internationale de prétendues démocraties[76] [...]." Le Manifeste du Comité exécutif du Komintern pour le 1er mai 1919 se termine par la prédiction qu'"en 1920 naîtra la grande république soviétique internationale[77]". Quant aux "Statuts de l'Internationale communiste", adoptés lors de son deuxième congrès en 1920, ils réitèrent l'appel à "la création de la république internationale des soviets", la définissant comme "première étape dans la voie de la suppression complète de tout régime gouvernemental[78]".

La défaite de la vague révolutionnaire de l'après-guerre suscita un tournant vers une position défensive, l'accent étant dès lors placé sur "la lutte contre le fascisme et la guerre, et pour le front unique", ainsi que "pour la Russie soviétique", comme y appelle le Manifeste du 1er mai 1923. Un nouveau principe fait son apparition dans ce document – un principe qui deviendra de plus en plus inconditionnel, jusqu'à la disparition du Komintern : "C'est le devoir de

tous les travailleurs ayant une conscience de classe de soutenir sans réserves la Russie soviétique[79]." Cependant, le Manifeste de juillet 1924 sur le dixième anniversaire du début de la guerre, rédigé par Léon Trotsky, et adopté par le cinquième congrès du Komintern, se termine sur une note qui préfigure l'opposition farouche de son auteur à la doctrine du "socialisme dans un seul pays" qui ne devait pas tarder à prévaloir :

> Si la Russie soviétique était en mesure de résister un certain nombre d'années à l'Europe et l'Amérique capitalistes réunies, la victoire du prolétariat européen sera plus sûre lorsque, après la prise du pouvoir, les États d'Europe s'assembleront en une Fédération soviétique, les États-Unis ouvriers et paysans d'Europe. [...]
>
> La Fédération socialiste européenne deviendra ainsi la pierre angulaire de la République socialiste mondiale[80].

Les nouveaux statuts adoptés au cinquième congrès déclarent que le Komintern lutte "pour la fondation d'une Union mondiale des Républiques socialistes des soviets[81]". L'URSS avait été créée en 1922 dans l'idée que cette Union serait étendue au monde entier, d'où l'absence de toute référence nationale dans son nom (ce n'est que des années plus tard que "soviétique" devint une appellation nationale). Les thèses sur la situation internationale adoptées par le Comité exécutif de l'Internationale communiste en décembre 1926, qui avaient été présentées par Nikolaï Boukharine, reproduisent la vision des choses qui avait été exposée dans le Manifeste de 1924 : "contre une

Pan-Europe, les États-Unis socialistes d'Europe ; contre la Société des Nations, une Union des Républiques socialistes soviétiques[82]". De même, les nouveaux "Statuts" adoptés au sixième congrès de 1928 stipulent que le Komintern lutte "pour l'instauration de la dictature mondiale du prolétariat, pour la création d'une Fédération mondiale des Républiques socialistes soviétiques[83]". Au cours de cette phase initiale de la "troisième période" ultragauche du Komintern, le sixième congrès devait adopter un long "Programme de l'Internationale communiste", également présenté par Boukharine, où une anticipation de la transition vers le communisme mondial est esquissée :

> Étant donné l'existence de foyers du socialisme organisés en Républiques soviétiques et la croissance de leur puissance économique, les colonies détachées de l'impérialisme se rapprochent dans le domaine économique des centres industriels du socialisme mondial auxquels elles s'unissent; peu à peu elles sont entraînées dans l'édification socialiste, évitent la phase du développement capitaliste comme système dominant et acquièrent la possibilité d'un progrès économique et culturel rapide. En se groupant politiquement autour des centres de la dictature du prolétariat, les Soviets ouvriers et paysans des anciennes colonies plus développées s'intègrent au système grandissant de la Fédération des Républiques soviétiques, et, par là même, au système mondial de la dictature du prolétariat[84].

Avec les nouvelles et terribles défaites subies par le mouvement ouvrier au cours des années suivantes, cette

perspective grandiosement optimiste laissa de nouveau la place à une position défensive – minimaliste cette fois-ci – à la suite d'un revirement politique très abrupt, qui devait être confirmé au septième congrès de 1935. La défense de l'Union soviétique fut de nouveau mise en exergue, et ce dans la résolution sur le danger d'une nouvelle guerre mondiale adoptée par le congrès (et présentée par Palmiro Togliatti) :

> Dans l'étape historique actuelle, alors que sur un sixième de globe l'Union Soviétique défend le socialisme et la paix pour l'humanité tout entière, les intérêts les plus vitaux des ouvriers et des travailleurs de tous les pays exigent que la politique de la classe ouvrière, la lutte pour la paix, la lutte contre la guerre impérialiste avant et après le déclenchement de la guerre soient menées sous l'angle de la défense de l'Union Soviétique[85].

Comme on pouvait s'y attendre, lorsque l'Union soviétique fut envahie par l'Allemagne nazie, la conséquence ultime de cette logique consista à se débarrasser de l'objectif de la révolution mondiale et du programme d'une URSS à l'échelle mondiale, ainsi que de l'Internationale communiste elle-même. Il suffit de comparer les déclarations programmatiques citées ci-dessus avec l'explication donnée par Joseph Staline de la dissolution du Komintern en mai 1943 :

> Elle facilite le travail des patriotes de tous les pays pour l'union de tous les peuples amoureux de la liberté en un

seul camp international luttant contre la menace d'une domination mondiale de l'hitlérisme, ouvrant ainsi la voie à l'organisation future d'une association des nations fondée sur leur égalité[86].

LE "COSMOPOLITISME" COMME ANATHÈME : LA PERVERSION STALINIENNE

Les ultranationalismes acrimonieux de l'Europe de l'entre-deux-guerres firent naturellement du "cosmopolitisme" un anathème suprême. Avec la Première Guerre mondiale et l'exacerbation des sentiments nationalistes qu'elle provoqua, la critique "patriotique" du cosmopolitisme libéral du XIXe siècle se mua en attaque haineuse contre les mouvements politiques et groupes sociaux "antipatriotiques", accusés d'affaiblir la cohésion nationale et tenus responsables de la défaite dans les pays vaincus – en Allemagne et en Italie, en particulier. De façon tout à fait prévisible, les cibles principales de cette attaque furent ces "cosmopolites" par excellence qu'étaient les marxistes et les Juifs. Ce qui était moins prévisible, c'est le fait que le "cosmopolitisme" allait finalement devenir un anathème pour le "marxisme-léninisme" stalinien également, avec les mêmes cibles de choix – si ce n'est que les "trotskistes" remplacèrent les marxistes, les staliniens revendiquant des droits exclusifs sur l'héritage de Marx.

La généalogie de cette mutation mérite qu'on s'y arrête. Comme l'on sait, la brochure de Staline de 1913, *Le Marxisme et la question nationale* (publiée à l'origine sous

le titre *Le Problème des nationalités et la social-démocratie*), essai superficiel et dogmatique sur une question des plus complexes[87], fut élevée au rang de pièce majeure du corpus marxiste-léniniste – l'élaboration paradigmatique de la théorie et du programme bolcheviques sur la question nationale – après que Staline fut sorti victorieux des luttes de pouvoir qui éclatèrent à Moscou durant la maladie de Lénine et après sa mort.

Dans la brochure de Staline, "internationalisme" fait uniquement référence au Parti ouvrier social-démocrate de Russie (POSDR) en tant qu'organisation couvrant l'ensemble de la Russie tsariste; c'est-à-dire au principe du "groupement, sur place, des ouvriers de toutes les nationalités de Russie en collectivités *uniques* et *unies*, le groupement de ces collectivités en un parti *unique*[88]". Dans sa défense de ce principe, Staline lançait une violente attaque contre le nationalisme, plaçant le chauvinisme grand-russien sur un pied d'égalité avec le nationalisme qui se répandait alors parmi les nationalités opprimées de l'Empire russe – d'une façon très peu léniniste. Il croyait probablement être habilité à procéder de la sorte, voire obligé, du fait que, étant géorgien lui-même, il appartenait à l'une de ces nationalités opprimées (à comparer au rôle joué par les origines juives de Marx dans sa critique du judaïsme).

L'antithèse absolue du principe "territorial-international" du POSDR était, aux yeux de Staline, l'Union générale des travailleurs juifs de Lituanie, de Pologne et de Russie, mieux connue sous le nom de Bund. Cette organisation prônait un modèle national-fédéraliste pour le mouvement ouvrier panrusse, appelant le POSDR à se

transformer en une fédération d'organisations nationales. Sa position était jugée d'autant plus irrecevable par les "internationalistes" (dont beaucoup étaient juifs) que le Bund prétendait organiser un groupe ethnique sans territoire propre, dispersé dans les shtetls de la "zone de résidence", au point que son caractère même de nation était objet de débat.

Ainsi, en 1903 – lorsque la controverse avec le Bund atteignit son paroxysme, et que l'organisation juive rompit avec le POSDR –, Lénine écrivit un article polémique contre le Bund, dans lequel il s'efforça de réfuter l'idée, soutenue par ce dernier, selon laquelle les Juifs constituaient une nation[89]. L'article inspira Staline, manifestement. Il ne fut pas bien difficile pour Lénine de démolir l'idée que les Juifs constituent une nation *mondiale* dont le seul dénominateur commun serait, dès lors, la religion ; invoquant à l'appui des auteurs de pays comme l'Autriche et la France, où les Juifs étaient "assimilés" dans une large mesure[90]. Citant l'affirmation de Kautsky selon laquelle "la langue et le territoire" sont les "deux indices fondamentaux" de la notion de nationalité, Lénine commentait : "Il ne reste plus guère aux bundistes qu'à élaborer l'idée d'une nationalité particulière des Juifs russes séparée, dont la langue est le « yiddish » et le territoire la zone de résidence[91]."

D'une certaine manière, ces lignes apportaient indirectement des réserves à son propre rejet catégorique de la prétention du Bund : alors que l'idée d'une "nation juive" transcendant toutes les frontières constitue en effet un argument typiquement sioniste, comme le soulignait Lénine, l'idée défendue par le Bund était en

réalité fondée sur l'existence d'une nation yiddish (dans la langue yiddish, *yidish* signifie "juif")[92]. La réplique du Bund à l'argument que les Juifs n'avaient pas de "langue leur appartenant en propre" était précisément que l'écrasante majorité des Juifs de la zone de résidence pratiquaient le yiddish comme "langue maternelle", comme souligné dans une publication du Bund en 1904[93]. Lénine lui-même révisa son jugement par la suite, au point d'employer l'expression "nation juive" à plusieurs reprises dans des écrits ultérieurs au sujet des Juifs de la zone de résidence[94].

L'argument territorial à propos de la nation juive fut utilisé par Otto Bauer dans son célèbre ouvrage de 1907, *La Question des nationalités et la social-démocratie*, d'une manière bien plus nuancée et sophistiquée que chez Kautsky ou Lénine (pour ne pas mentionner Staline)[95]. Bauer y eut recours non pas pour nier l'existence d'une nation juive en Europe centrale – il reconnaissait cette existence, rejetant explicitement l'idée que le territoire est une condition *sine qua non* de l'existence d'une nation – mais afin de mettre en doute la possibilité de sa persistance en tant que nation à l'avenir[96].

Dans sa brochure, Staline, bien sûr, rejetait catégoriquement l'idée même de nation juive, faisait étrangement référence à Bauer afin de faire valoir l'argument territorial. Il donnait cependant à ce dernier une inflexion bien particulière. Au lieu de souligner que les Juifs n'étaient pas regroupés sur un territoire continu où ils constitueraient une majorité, il faisait de cette donnée factuelle un simple adjuvant de l'argument principal, fort suspect, selon lequel

seule une toute petite minorité des Juifs travaillait dans l'agriculture et était donc "liée à la terre" :

> La raison en est, avant tout, que parmi les Juifs il n'existe pas de large couche stable, liée à la terre, qui cimenterait naturellement la nation, non seulement comme son ossature, mais encore comme marché "national". Sur 5-6 millions de Juifs russes, 3 ou 4 % seulement sont liés, d'une façon ou d'une autre, à l'agriculture. Les 96 % restants sont occupés dans le commerce, l'industrie, les institutions urbaines et vivent généralement dans les villes; au surplus, dispersés à travers la Russie, ils ne forment la majorité dans aucune province.
>
> Ainsi, incrustés en tant que minorités nationales, dans les régions peuplées d'autres nationalités, les Juifs desservent principalement les nations "étrangères", en qualité d'industriels et de commerçants, en qualité de gens exerçant des professions libérales, et ils s'adaptent naturellement aux "nations étrangères" sous le rapport de la langue, etc.[97]

En 1929, à l'apogée de la "troisième période" ultra-gauche, et à une époque où Lénine avait été canonisé en Union soviétique, ses écrits étant devenus de saintes écritures, Staline fut confronté à une discussion portant sur une idée exprimée par le fondateur du bolchevisme en 1916. Dans ses thèses sur "La révolution socialiste et le droit des nations à disposer d'elles-mêmes", Lénine avait souligné la nécessité de soutenir le droit des nations opprimées de l'Empire russe à la libre sécession, tout

en préconisant une fédération. Le fondateur du bolchevisme polémiquait ainsi contre les marxistes russes tentés de défendre un État unitaire et de restreindre le droit à l'autodétermination des nations opprimées, ou tentés de considérer que la solution de la question nationale ne doit venir à l'ordre du jour qu'après la réalisation du socialisme.

Lénine passa la mesure dans sa vision jacobine-cosmopolite d'un monde socialiste futur sans nations, même si ce n'était que pour mieux souligner, sur un mode dialectique, la nécessité de reconnaître le droit des nations opprimées à l'autodétermination :

> Le socialisme a pour but, non seulement de mettre fin au morcellement de l'humanité en petits États et à tout particularisme des nations, non seulement de rapprocher les nations, mais aussi de réaliser leur fusion. Et, précisément pour atteindre ce but, nous devons, d'une part, expliquer aux masses le caractère réactionnaire de l'idée de [Karl] Renner et de O. Bauer sur ce qu'ils appellent l'"autonomie nationale culturelle" et, d'autre part, revendiquer la libération des nations opprimées, non pas en alignant des phrases vagues et générales, des déclamations vides de sens, non pas en "ajournant" la question jusqu'à l'avènement du socialisme, mais en proposant un programme politique clairement et exactement formulé, qui tienne tout particulièrement compte de l'hypocrisie et de la lâcheté des socialistes des nations oppressives. De même que l'humanité ne peut aboutir à l'abolition des classes qu'en passant par la période de transition de la dictature de la classe opprimée, de même elle ne peut

> aboutir à la fusion inévitable des nations qu'en passant par la période de transition de la libération complète de toutes les nations opprimées, c'est-à-dire de la liberté pour elles de se séparer[98].

La réponse de Staline aux lettres qu'il reçut à ce sujet fut d'affirmer qu'il fallait distinguer entre "nations bourgeoises" et "nations socialistes". Il soutint que Lénine se référait en réalité aux premières, et confirma que "à la chute du capitalisme de telles nations doivent quitter la scène"; cependant, des "nations socialistes", c'est-à-dire soviétiques, "sont nées et se sont développées", et sont "autrement plus cohérentes et plus viables que n'importe quelle nation bourgeoise[99]". Puis, dans le but de réconcilier néanmoins ce que Lénine avait écrit sur la fusion des nations avec sa propre affirmation de l'essor des "nations socialistes", Staline ajouta une autre distinction :

> Vous commettez une sérieuse erreur en mettant un signe d'égalité entre la période de la victoire du socialisme à l'échelle mondiale, en affirmant que, non seulement lors de la victoire du socialisme à l'échelle mondiale, mais lors de la victoire du socialisme dans un seul pays, la disparition des différences nationales et des langues nationales, la fusion des nations et la formation d'une unique langue commune sont possibles et nécessaires. Ici, vous mélangez des choses absolument distinctes : la "destruction de l'oppression nationale" avec la "liquidation des différences nationales", la "destruction des cloisons étatiques nationales" avec l'"extinction de la nation", avec la "fusion des nations"[100].

Le "socialisme dans un seul pays" : cette innovation théorique, qui occupa une place centrale dans le stalinisme, jeta en réalité les bases d'un patriotisme soviétique, couplé à un internationalisme *sui generis*, qui se ramenait en fait à l'internationalisation du patriotisme soviétique. Les membres communistes des "nations bourgeoises" avaient le devoir de s'identifier à la "patrie du socialisme" en plein essor. Leur devoir patriotique soviétique aurait même très bien pu adopter la devise chauvine *"My country, right or wrong!"* ("Ma patrie, qu'elle soit dans son droit ou dans son tort!") – comme dans cette définition de l'"internationalisme" donnée par Staline en août 1927 : "Est internationaliste celui qui est prêt à défendre l'URSS sans réserves, sans hésitations et inconditionnellement, car l'URSS est la base du mouvement révolutionnaire mondial, et il est impossible de défendre, de faire avancer ce mouvement révolutionnaire sans défendre l'URSS[101]."

La mutation patriotique fut parachevée après l'entrée de l'Union soviétique dans la Deuxième Guerre mondiale, avec son engagement dans ce que le régime stalinien devait appeler la "Grande Guerre patriotique". Cela s'accompagna de la réhabilitation de l'Église orthodoxe grecque et de la résurrection du slavophilisme[102]. Le "patriotisme soviétique" devint une vertu fortement louée en Union soviétique et dans le mouvement communiste mondial, tandis que l'"internationalisme" stalinien parvenait à son issue logique : la dissolution du Komintern en 1943.

Le patriotisme soviétique se mua en chauvinisme accompli une fois Moscou sorti victorieux de la guerre, et surtout lorsque l'Union soviétique dut faire face à un

ostracisme renouvelé avec le début de la Guerre froide. C'est dans un tel contexte historique que se développa la campagne contre le "cosmopolitisme". Kolakowski l'a décrite dans son ouvrage monumental, *Main Currents of Marxism [Histoire du marxisme]* :

> En 1949, la presse [soviétique] lança une campagne contre le "cosmopolitisme", un vice qui n'était pas défini mais impliquait à l'évidence le fait d'être antipatriotique et de glorifier l'Occident. La campagne gagnant en ampleur, il fut de plus en plus clairement insinué qu'un cosmopolite et un Juif étaient la même chose. Lorsque des individus étaient cloués au pilori et avaient porté par le passé des noms à consonance juive, ceux-ci étaient généralement mentionnés. Le "patriotisme soviétique" ne pouvait être distingué du chauvinisme russe, et devint une obsession officielle. La propagande ne cessait pas de déclarer que toutes les inventions et découvertes techniques importantes avaient été le fait de Russes. Mentionner des étrangers dans ce contexte, c'était se rendre coupable de cosmopolitisme et de prosternation devant l'Occident[103].

Isaac Deutscher a décrit les circonstances de cette campagne[104]. Elle avait été provoquée par les manifestations massives de sympathie des Juifs russes qui, en 1948-1949, avaient accueilli Golda Meir, première ambassadrice à Moscou du tout récent État d'Israël. L'Union soviétique avait été l'un des principaux parrains du nouvel État aux Nations unies, contribuant de façon décisive à sa création en fournissant des armes au mouvement sioniste lors

de la première guerre israélo-arabe. Néanmoins, cette manifestation publique de soutien à un État étranger de la part de citoyens soviétiques, non autorisée de surcroît, déplut fortement à Staline, et cela d'autant plus qu'Israël le stupéfia par son ingratitude en se rangeant du côté de l'Occident dans la Guerre froide, peu de temps après sa création. Ordre fut donc donné de réprimer. "Bientôt les activistes du parti se mirent en devoir de dénoncer dans l'État d'Israël un instrument de l'impérialisme occidental; et ils reprochèrent à ces Juifs soviétiques qui lui avaient montré de la sympathie d'avoir honteusement manqué à leur devoir de loyauté envers la patrie soviétique[105]."

Sous prétexte qu'ils avaient fini par être "assimilés", les Juifs soviétiques furent soudainement privés de nombreux droits dont ils avaient joui jusqu'alors. Les théâtres juifs, les périodiques juifs et les maisons d'édition juives furent fermés, et leurs personnels victimes de purges. Des rabbins furent arrêtés et envoyés dans des camps de travail. Des personnalités publiques d'origine juive furent persécutées. "Le monde en eut un aperçu grâce aux allusions de la presse, qui, vilipendant les « déracinés cosmopolites » et les hommes « d'une fidélité douteuse », révélait systématiquement les noms juifs des écrivains que le public avait connus sous leurs pseudonymes russes[106]."

Un exemple révélateur de cette campagne anticosmopolite est un article signé F. Chernov, et publié en mars 1949 dans les colonnes de *Bolchevik*, la revue théorique et politique du Comité central du Parti communiste pansoviétique (bolchevique) – comme était appelé le parti dirigeant jusqu'en 1952, date à laquelle il devint le

Parti communiste de l'Union soviétique (PCUS). L'article s'intitule : "Le cosmopolitisme bourgeois et son rôle réactionnaire[107]." Il commence par rapporter que les journaux soviétiques "ont démasqué un groupe antipatriotique de critiques de théâtre, de cosmopolites déracinés, qui se sont prononcés contre le patriotisme soviétique, contre les grandes réalisations culturelles du peuple russe et des autres peuples de notre pays[108]". Suivent alors plusieurs pages de fulminations anticosmopolites, agrémentées de nombreuses citations de Staline et de quelques autres, de Marx à Jdanov. En voici deux extraits :

> Le cosmopolitisme est la négation du patriotisme, son contraire. Il prône l'apathie absolue devant le sort de la mère-patrie. Le cosmopolitisme dénie l'existence de toute obligation morale ou civile du peuple à l'égard de sa nation et mère-patrie. [...]
>
> Le cosmopolitisme bourgeois actuel, avec son appel à répudier l'idée de souveraineté nationale, avec ses idées de "gouvernement mondial", de création des "États-Unis d'Europe", etc., est une "base" idéologique et une "consécration" du rassemblement sous l'égide de l'impérialisme américain d'une "union des impérialistes", au nom de la lutte contre les masses de travailleurs, contre l'Union soviétique et les démocraties populaires, contre le développement irrésistible, dans le monde entier, des forces du socialisme et de la démocratie[109]. Le Parti a démasqué la nature antipatriotique, bourgeoise-cosmopolite, de cette servilité devant l'Occident capitaliste. Il a révélé que cette obséquiosité en face des pays étrangers conduit

> inévitablement à la trahison nationale et à la traîtrise des intérêts du peuple soviétique et de la patrie socialiste. La dénonciation des groupes antipatriotiques de cosmopolites bourgeois, la lutte contre l'idéologie du cosmopolitisme bourgeois, sont une expression forte du souci du Parti bolchevique d'éduquer les masses travailleuses de notre pays dans l'esprit du patriotisme soviétique, source de vie[110].

La campagne fut interrompue après la mort de Staline. La description que donne Kolakowski de la façon dont cela fut signalé – au moyen de ce "code spécial" auquel les lecteurs des journaux soviétiques étaient accoutumés – mérite d'être citée :

> À première vue, il pouvait sembler que "Combattons le cosmopolitisme et le nationalisme" était identique à "Combattons le nationalisme et le cosmopolitisme"; mais, dès que les lecteurs soviétiques purent lire cette dernière formulation après la mort de Staline, ils comprirent que "la ligne avait changé", et que le nationalisme était désormais le principal ennemi[111].

Avec les débuts de la "déstalinisation" dans l'Union soviétique de Khrouchtchev, les yeux de nombreux communistes se dessillèrent; plus exactement, ils ouvrirent leurs bouches, car il est difficile de croire qu'ils n'avaient pas été conscients des réalités qu'ils dénoncèrent lorsque le feu vert parvint enfin de Moscou. Un exemple frappant en est l'attitude de l'une des figures historiques les plus

éminentes du communisme américain, le célèbre écrivain Howard Fast – lui-même d'origine juive – qui, en 1954, avait été le lauréat du prix Staline pour la paix. Le journal du Parti communiste des États-Unis, *The Daily Worker*, publia, en date du 26 avril 1956, un article de Fast intitulé "Le cosmopolitisme", dont les premiers paragraphes sont symptomatiques :

> À ce jour, aucune explication ne nous est parvenue d'Union soviétique nous permettant de mettre la destruction de la culture juive en quelque sorte de perspective. Je ne veux pas dire qu'elle puisse jamais être oubliée ; ce qui est mort est mort, et l'immensité de l'injustice reconnue ne pourra être rachetée que par une mémoire amère s'engageant à ce que cela ne puisse plus jamais se reproduire sous le socialisme. [...]
>
> Vous vous souviendrez peut-être que certaines des attaques les plus englobantes et les plus vitupérantes dirigées contre des critiques et des écrivains – juifs dans leur grande majorité – furent rationalisées sous la forme d'une théorie appelée "cosmopolitisme". Ce nom fut donné à la définition des "péchés" pour lesquels les écrivains étaient condamnés, et la "théorie du cosmopolitisme" fut développée afin de caractériser ce que ses propres théoriciens désignaient comme une tendance maligne au sein de la culture de la classe ouvrière. [...]
>
> Pour autant que je sache, ou que j'aie pu l'apprendre, Marx, Engels et Lénine semblent avoir été tout à fait ignorants d'une telle tendance, ou même de sa possibilité. On peut même dire que ces trois hommes ont mis en avant la

conception d'un mouvement dédié à l'internationalisme prolétarien, un mouvement qui définit la classe ouvrière comme un phénomène mondial – et aspire à un temps où le genre humain se verrait réuni dans une fraternité transcendant toutes les frontières nationales[112].

COSMOPOLITISME ET "MONDIALISATION"

Avec la fin de la campagne stalinienne, le "cosmopolitisme" cessa progressivement d'être un enjeu important dans les cercles communistes, comme dans le débat public en général. Il resta cependant, en substance sinon en terminologie, un souci majeur pour des intellectuels comme Karl Jaspers ou Hannah Arendt dans leur réflexion sur les leçons des catastrophes historiques qui s'étaient abattues sur le monde durant la première moitié du XXe siècle. Penseuse radicale et admiratrice de Rosa Luxemburg, les réflexions d'Arendt sur le cosmopolitisme sont particulièrement intéressantes pour ce qui nous concerne ici.

Alors qu'elle adhérait sans aucun doute à une conception cosmopolite de l'humanité (au sens du caractère de ce qui est humain), et qu'elle était farouchement critique à l'encontre de tout ethno-nationalisme, version juive comprise, Arendt tenta de trouver un équilibre entre l'universel et le particulier. Elle produisit ainsi ce que Natan Sznaider a appelé un "cosmopolitisme enraciné", défini comme "des valeurs universelles qui descendent du niveau de la philosophie abstraite et sont motivantes, sur le plan émotionnel, [...] dans la vie quotidienne des gens[113]". Plus

original encore au regard de son profil intellectuel est le jugement négatif qu'Arendt émit sur le cosmopolitisme institutionnel *stricto sensu*, dans une présentation du philosophe allemand Karl Jaspers. Contrairement à Kant, Arendt ne pouvait concevoir une *civitas gentium*, fût-elle fédérale, qui ne serait pas un Léviathan mondial :

> Nul ne peut être citoyen du monde comme il est citoyen de son pays. [...] Peu importe la forme que pourrait prendre un gouvernement du monde doté d'un pouvoir centralisé s'exerçant sur tout le globe, la notion même d'une force souveraine dirigeant la terre entière, détenant le monopole de tous les moyens de violence, sans vérification ni contrôle des autres pouvoirs souverains, n'est pas seulement un sinistre cauchemar de tyrannie, ce serait la fin de toute vie politique telle que nous la connaissons. L'établissement d'un ordre mondial souverain, loin d'être la condition préalable d'une citoyenneté mondiale, serait la fin de toute citoyenneté. Ce ne serait pas l'apogée de la politique mondiale mais très exactement sa fin[114].

Cette vision des choses explique, très vraisemblablement, le rejet par Arendt de l'idée d'une cour pénale internationale, qu'elle exprima dans le post-scriptum de 1964 à son *Eichmann à Jérusalem* (un rejet que Seyla Benhabib a trouvé "déconcertant[115]") : "On peut très bien concevoir qu'un tribunal international se prononce un jour sur certaines responsabilités politiques des nations ; mais il est inconcevable qu'un tel tribunal soit une cour d'assises appelée à se prononcer sur la culpabilité ou l'innocence d'individus[116]."

La vision pessimiste d'Arendt, plus pessimiste encore que celle de Kant, exclut cependant la possibilité de l'utopie, de ce qu'Ernst Bloch a appelé "le principe espérance". Écrivant à la même époque, alors que la tension de la Guerre froide succédait à celle de la Deuxième Guerre mondiale, Bloch, en parlant de Kant, reconnaissait quant à lui ce qui suit :

> Un tel pessimisme se distingue en tout cas de la crédulité des pacifistes qui voyaient dans une "république universelle" américaine un moyen de promouvoir la paix, et non l'industrie de l'armement. [...] Il faut laisser cela à la "communauté de défense" des loups, au pacifisme de la tromperie, de l'imposture qui fait passer les agressés pour les agresseurs, et fabrique les bombes atomiques pour sauver la civilisation[117].

Le problème, comme le relevait Bloch, est que "le pacifisme possède pour ainsi dire la tradition d'une utopie *propre*. D'une utopie qui, même si elle se trouve parfois impliquée dans les utopies sociales, ne coïncide cependant pas du tout avec elles[118]". Cependant,

> le vieux rêve de paix présuppose de façon presque plus impérative encore que tout autre élément de l'utopie sociale une base limpide et une mise au point claire. [...] Les lances ne peuvent vraiment devenir des socs de charrue qu'à partir du moment où le sol où passe la charrue devient la propriété de tous; pas une minute plus tôt, pas une minute plus tard. La paix capitaliste

> est un paradoxe qui plus que jamais répand la terreur et qui impose aux peuples de défendre la cause de la paix avec la plus grande vigilance et les plus grands efforts ; au contraire, la notion de "paix socialiste" est une tautologie[119].

De façon prévisible, le "cosmopolitisme" s'est de nouveau répandu dans le discours intellectuel depuis le début des années 1990, plus amplement qu'au cours de n'importe quelle période antérieure de l'histoire, en rapport avec l'avènement d'une nouvelle ère dans l'histoire du développement capitaliste mondial, qui a été appelée "mondialisation". Cette nouvelle ère a débuté avec la confluence, au cours des années 1980, de "l'âge de l'information" et de l'offensive néolibérale mondiale, qui accéléra considérablement la circulation internationale du capital et des biens, et fut marquée par la fin de la "bipolarité" mondiale du fait de l'effondrement de l'Union soviétique et du système stalinien des États d'Europe de l'Est[120].

La manifestation la plus visible de la nouvelle tendance intellectuelle – la plus visible parce qu'elle se rapporte à l'idéologie de classe dominante de l'ère de la "mondialisation" – est ce que Peter Gowan, son critique marxiste le plus incisif, a appelé le "nouveau cosmopolitisme libéral[121]" :

> Envisagée historiquement, la nouvelle doctrine représente une radicalisation de la tradition anglo-américaine qui s'est conçue comme tenante d'un internationalisme libéral fondé sur des visions d'une espèce humaine

> unique, pacifiquement unifiée par le libre-échange et par des normes juridiques communes, et conduite par des États dotés de libertés civiques et d'institutions représentatives. [...]
>
> Le nouveau cosmopolitisme libéral, en revanche, cherche à surmonter les limites de la souveraineté nationale en construisant un ordre mondial qui gouvernera d'importants aspects politiques ainsi qu'économiques de la conduite des États tant sur le plan interne que sur le plan externe. Ce n'est pas là une conception qui prône un quelconque gouvernement mondial habilité à décider des grands enjeux internationaux du moment. Elle propose plutôt un ensemble de régimes disciplinaires – surnommés de façon très caractéristique, dans le jargon oléagineux de l'époque, "gouvernance mondiale" *[global governance]* – affectant profondément la vie économique, sociale et politique des États qui leur sont assujettis, tout en garantissant la sûreté des flux internationaux de la finance et du commerce[122].

Gowan prit cependant soin de distinguer ce "nouveau cosmopolitisme libéral" du "cosmopolitisme plus démocratique" défendu par plusieurs auteurs. Parmi ces derniers, comme l'a expliqué Nadia Urbinati[123], une distinction supplémentaire peut être faite entre la "démocratie cosmopolite", telle qu'elle a été principalement conceptualisée par Jürgen Habermas sur le plan philosophique[124], et sa mise en œuvre "cosmopolitique" (*cosmopolitical* par contraste avec *cosmopolitan*), telle qu'elle est principalement prônée par Daniele Archibugi et David Held au niveau

institutionnel[125]. Dans la mesure où une approche du cosmopolitisme néokantienne, fondée en droit, occupe une place centrale dans cette doctrine du cosmopolitisme démocratique, une différence nette peut déjà se constater entre la gamme des droits humains qui intéressent le plus ses tenants, c'est-à-dire les droits conventionnels, et la gamme des droits qui préoccupent principalement des philosophes du droit, comme Boaventura de Sousa Santos, en quête d'une "légalité cosmopolite" du point de vue des forces qui s'activent au sein du Forum social mondial[126].

La question de l'immigration est une bonne pierre de touche de cette différence : alors que les avocats de la "démocratie cosmopolite" soutiennent l'intégration des immigrés par l'accession à la citoyenneté – convergeant ainsi avec la fraction éclairée du courant dominant –, des penseurs radicaux, comme Étienne Balibar, Marie-Claire Caloz-Tschopp et Sandro Mezzadra[127], défendent le droit des pauvres du monde à la circulation, à l'immigration et à l'installation, d'une manière qui excède de loin les limites de la recevabilité bourgeoise.

Le problème clé que pose la "démocratie cosmopolite" réside toutefois dans ses conceptions institutionnelles. Pour l'essentiel, les tenants de cette doctrine préconisent l'extension et le développement d'institutions intergouvernementales avec un rôle accru tant pour les organisations non gouvernementales (la "société civile") que pour les représentants démocratiquement élus en leur sein et à leur côté, jouant le rôle de courroies de transmission de "l'espace public" mondial ; ce développement de la gouvernance mondiale s'accompagnerait d'un rétrécissement de

la souveraineté étatique. La déficience principale de cette doctrine ressort le plus clairement de la reconnaissance par Archibugi lui-même de son aporie :

> Il y a ici indubitablement une contradiction : le projet cosmopolitique souhaite déléguer à des structures dépourvues de pouvoirs coercitifs (corps judiciaires internationaux, institutions des citoyens du monde) la tâche de décider des circonstances imposant le recours à la force, tout en demandant aux États, qui ont le monopole des moyens militaires, d'acquiescer à leurs décisions. Mais, si les gouvernements qui se présentaient eux-mêmes comme des gouvernements "éclairés" au cours des guerres du Golfe et du Kosovo, entendaient mettre en œuvre leur mandat démocratique d'une manière effective, il leur faudrait consulter la société civile mondiale et les autorités judiciaires internationales avant de faire étalage de leur force[128].

D'un point de vue marxiste, d'un point de vue classiquement "réaliste", ou même d'un point de vue fondé sur le sens commun, il est évident que le "si" de cette dernière phrase ne saurait être considéré que comme relevant de l'autoduperie ou du vœu pieux – lorsqu'il ne s'agit pas d'une expression de "la conscience de classe des voyageurs fréquents", pour citer l'expression ironique de Craig Calhoun. Ce dernier relève que "les avocats de la démocratie cosmopolite offrent souvent une vision de la réforme politique qui est attractive pour les élites, car elle promet d'atteindre à la vertu sans redistribution radicale de la richesse ou du pouvoir[129]".

Alors que, comme le soulignait Gowan :

> Tout projet consistant à porter l'humanité vers un état d'authentique unité à l'échelle mondiale aurait à affronter les rapports sociaux et économiques du capitalisme réellement existant, avec une clarté et un tranchant auxquels répugnent la plupart des représentants de ce courant; et tout espoir de changer ces rapports est forcément annulé si l'on ferme les yeux ou édulcore les réalités de la seule superpuissance[130].

Archibugi semble approuver ce jugement lorsqu'il écrit en conclusion d'une réponse à ses critiques : "La démocratie cosmopolite ne sera rien de plus qu'une misérable consolation si elle s'avère incapable de freiner la consolidation de cette puissance de plus en plus hégémonique[131]." Les idées d'une "démocratie cosmopolite" ont également été critiquées à gauche d'un point de vue interrogeant "la force de persuasion et la désirabilité du projet visant à faire de l'univers un espace politique unifié[132]" – en des termes qui rappellent l'opposition d'Arendt citée plus haut. À l'instar de cette défense de la souveraineté par Timothy Brennan :

> Il nous faut être très circonspects en envisageant une cosmopolis, quelle qu'elle soit, qui court-circuiterait les États-nations existants au nom du peuple : de trop nombreux intérêts puissants sont déjà ancrés sur ce terrain imaginaire. [...] Nous devrions encourager les efforts populaires menés au sud du Mexique, en Colombie, en

> Indonésie ou en Palestine – et dans tant d'autres parties du monde – visant à instaurer un minimum de souveraineté réelle, plutôt que de construire des édifices théoriques complexes susceptibles d'affaiblir la capacité même d'imaginer cette souveraineté. Cela n'est pas incompatible avec la nécessité de trouver de nouvelles formes de mobilisation transfrontalière, de combinaisons culturelles radicales, de campagnes internationales pour la solidarité civique et la protection du travail[133].

Là encore, ce type de critique du "cosmopolitisme" encourt le risque d'interdire l'indispensable force motrice de l'utopie : au lieu d'être indissociablement liée au rêve socialiste, comme le préconisait Bloch, l'aspiration à une humanité pacifique, unifiée, se voit ici remplacée par la défense de la souveraineté nationale. Il n'est donc pas surprenant que Brennan recoure à l'artifice usé consistant à opposer le "cosmopolitisme" à l'"internationalisme", qui se trouve toujours métamorphosé, dans de tels cas, en "inter-nationalisme". Il est vrai que Brennan considère "le système de l'État-nation existant" comme "une arène transitoire", mais seulement pour ajouter que, "pour l'instant, [ce système] comprend les seules structures à travers lesquelles des formes transnationales de solidarité pourraient apparaître, de la seule manière qu'elles peuvent – lentement, et sur de nombreuses générations[134]".

Ces lignes ressemblent à une réitération de la reconnaissance élémentaire par *Le Manifeste communiste* du fait que l'arène immédiate de la lutte des classes est la nation – à la différence près que cette reconnaissance s'accompagnait,

dans le *Manifeste*, d'une perspective cosmopolite, ainsi que d'une espérance révolutionnaire qui contraste fortement avec la "lenteur" ici imputée non pas à la transformation socialiste, mais à la simple apparition de formes transnationales de solidarité (qui, en fait, ont existé sous différents aspects au fil de plusieurs générations).

Si la défense de la souveraineté nationale est certainement justifiée et nécessaire face à la coercition impérialiste, elle apparaît inévitablement anachronique, et l'est bel et bien lorsqu'on en fait un horizon indépassable de notre temps, à une époque où la "mondialisation" est certainement une réalité, et non une phrase creuse, et, qui plus est, une réalité irréversible (à moins d'envisager son renversement à travers une régression historique qui ne pourrait être produite que par une catastrophe d'une immense envergure).

Il ne devrait pas y avoir de contradiction, mais plutôt une complémentarité indispensable, entre le niveau national et le niveau international-cosmopolite dans la lutte pour les droits sociaux bien comprise. Et cela vaut tout autant pour la lutte menée par le "nationalisme postcolonial" lui-même. Lorsque Pheng Cheah définit "l'activité transnationale contemporaine visant à une transformation postcoloniale comme des cas aporétiques de nationalisme postcolonial dans un champ de forces cosmopolitique[135]", il postule à tort que cette aporie est immanente à l'opposition apparemment logique entre le national et le cosmopolite. Comme nous l'avons vu, cette opposition n'est valide qu'à la condition d'entendre par nationalisme un ultranationalisme exclusif – un courant bien plus inhérent

au nationalisme des pays impérialistes qu'à celui des pays postcoloniaux – et/ou à la condition d'entendre par cosmopolitisme une tentative voilée d'imposer la volonté et la culture d'un État ou d'un groupe d'États au reste du monde.

Mais le cosmopolitisme est de types très divers, à l'instar du nationalisme. Il n'est pas nécessairement un impérialisme déguisé, même lorsqu'il se voit exprimé du cœur même de la seule superpuissance. La philosophe américaine Martha Nussbaum, l'une des tenantes les plus éminentes du cosmopolitisme moral / philosophique à la Diogène, s'est affrontée au patriotisme et à l'exceptionnalisme américains[136]. C'est même Francis Fukuyama en personne, l'un des doctrinaires les plus en vue de l'impérialisme états-unien, qui a raillé le cosmopolitisme de Nussbaum, l'accusant de n'exercer "aucun attrait émotionnel sur qui que ce soit, hormis un petit groupe d'intellectuels comme l'auteure elle-même, et peut-être une couche de PDG de multinationales pour lesquels on peut supposer qu'elle ne nourrit pas une grande sympathie[137]".

À la condition de bien le comprendre, c'est en fait le cosmopolitisme internationaliste, bien plus que le nationalisme postcolonial, qui constitue la véritable antithèse du cosmopolitisme néolibéral. Comme l'a bien dit Daniele Conversi :

> Il est clair qu'il n'y a pas de vision cosmopolite unique, mais une pluralité de projets cosmopolites entrant en concurrence. Un programme cosmopolite convaincant ne peut être poursuivi qu'à la condition d'englober la

> diversité humaine des idéaux locaux, nationaux et universels, en les rendant compatibles plutôt que concurrentiels (ou mutuellement exclusifs). Et, si le seul objectif rationnel qui soit réalisable est la coexistence humaine (plutôt que des processus destructeurs comme la domination, l'hégémonie, l'oblitération ou l'assimilation), le cosmopolitisme ne peut alors être envisagé que comme incompatible avec l'homogénéisation et, en fait, avec la mondialisation contemporaine[138].

Les mouvements d'émancipation nationale dans les pays postcoloniaux peuvent parfaitement s'intégrer à la lutte cosmopolite pour la transformation mondiale en tant que moments nécessaires de cette lutte, en tant que composantes de la lutte mondiale. Cette conception a été le mieux théorisée par Lénine, il y a bien longtemps, et elle a été mise en pratique un nombre incalculable de fois dans l'histoire contemporaine, le plus récemment, de la façon la plus claire, par les nouveaux mouvements populaires de gauche en Amérique latine. Tout en luttant pour la défense et l'expansion d'acquis sociaux sur le plan national, la plupart des organisations ouvrières et autres mouvements sociaux luttent déjà pour leur extension et leur institutionnalisation sur le plan international, conscientes qu'il s'agit là du moyen le plus sûr pour consolider ces acquis et empêcher les exploiteurs de les saper en jouant de la concurrence internationale[139].

La confluence de toutes ces luttes et d'autres encore est au cœur du Forum social mondial en tant que "manifestation la plus accomplie" de ce que Boaventura de Sousa

Santos appelle le "cosmopolitisme insurgé", qu'il définit comme suit :

> Il consiste en la résistance organisée au niveau transnational contre les échanges inégaux produits ou intensifiés par les localismes mondialisés et les mondialismes localisés. Cette résistance est organisée à travers des liens locaux / mondiaux entre organisations sociales et mouvements sociaux qui représentent les classes et groupes sociaux victimisés par la mondialisation hégémonique et unis en luttes concrètes contre l'exclusion, l'inclusion subordonnée, la destruction des moyens d'existence et la destruction écologique, l'oppression politique, ou l'étouffement culturel, etc. Ils tirent avantage des possibilités d'interaction transnationale créées par le système mondial en transition, y compris celles qui résultent de la révolution des technologies de l'information et des communications, ainsi que de la diminution des coûts de transport. Les activités cosmopolites insurgées comprennent, parmi beaucoup d'autres : des réseaux de solidarité égalitaires transnationaux Nord-Sud et Sud-Sud entre mouvements sociaux et ONG progressistes; le nouvel internationalisme ouvrier (dialogues entre organisations ouvrières des différents blocs régionaux) ; des coalitions transnationales entre ouvriers de la même société multinationale opérant dans différents pays; des coalitions de travailleurs et de groupes citoyens luttant contre les ateliers clandestins, les pratiques de travail discriminatoires et le travail forcé ; des réseaux internationaux de conseil juridique alternatif; des organisations transnationales de défense des droits de

> l'homme ; des réseaux mondiaux de mouvements et associations féministes, autochtones, écologiques ou prônant un développement alternatif ; et des mouvements littéraires, artistiques et scientifiques situés à la périphérie du système mondial, en quête de valeurs culturelles alternatives, non impérialistes et contre-hégémoniques, et impliqués dans des recherches recourant à des perspectives postcoloniales ou de défense des minorités[140].

Boaventura de Sousa Santos termine ainsi son article : "Désormais, ce que nous appelons mondial et mondialisation ne peut être envisagé que comme le résultat provisoire, partiel et réversible d'une lutte permanente entre deux modes de production de la mondialisation, voire entre deux mondialisations[141]." C'est en effet la raison pour laquelle les organisateurs du Forum social mondial ont insisté pour que l'étiquette "antimondialiste" que les médias leur avaient collée soit remplacée par l'appellation "altermondialiste".

Le combat socialiste doit aspirer à dépasser les réalisations cosmopolites du capitalisme en s'appuyant sur l'idée de justice mondiale. Il serait contradictoire avec la nature même du projet socialiste de s'opposer à la mondialisation *en tant que telle*, à la manière des luddites, et d'aspirer à un repli national, en tentant ainsi de "faire tourner en arrière la roue de l'histoire". Les phrases conclusives du *Principe Espérance* d'Ernst Bloch résument admirablement ce qui se trouve au cœur même de la vision mondiale-historique de Marx, et devraient rester au centre de toute réflexion qui prend Marx pour inspiration principale :

Le propos ultime de Marx était "le développement de la richesse de la nature humaine"; cette richesse *humaine* ainsi que celle de la *nature* en général sont exclusivement contenues dans la tendance-latence, où le monde se trouve – *vis-à-vis de tout.* Dans cette perspective il apparaît alors que l'homme vit encore partout dans la préhistoire, que toute chose se trouve encore avant la création du monde, s'entend d'un monde de bon aloi. *La genèse réelle n'est pas au début, elle est à la fin,* et elle ne commencera à commencer que lorsque la société et l'existence deviendront radicales, autrement dit se saisiront à la racine. Or, la racine de l'histoire c'est l'homme qui travaille, qui crée, qui transforme et dépasse le Donné. Dès qu'il se sera saisi et qu'il fondera ce qui est sien dans une démocratie réelle, sans dessaisissement et sans aliénation, naîtra dans le monde quelque chose qui nous apparaît à tous dans l'enfance et où personne encore n'a jamais été : le Foyer *(Heimat)*[142].

NOTES

1. Pour une bonne vue d'ensemble, synthétique, de l'histoire de ce concept, voir H.J. Busch et A. Hortsmann, "Kosmopolit, Kosmopolitismus", *in* Joachim Ritter, Karlfried Gründer et Gottfried Gabriel (dir.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bâle, Schwabe Verlag, 1976, vol. 4, p. 1155-1158; et Pauline Kleingeld et Eric Brown, "Cosmopolitanism", *in* Edward N. Zalta (dir.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, hiver 2006, accessible sur <http://plato.stanford.edu/archives/win2006/entries/cosmopolitanism/>.
2. À en croire Diogène Laerce dans ses *Vies et doctrines des philosophes illustres*, livre VI, "Diogène" (Paris, Le Livre de Poche, coll. "La Pochotèque", 1999, p. 733).
3. Dante, *La Monarchie*, trad. du latin par M. Gally, précédé de "La modernité de Dante" par Claude Lefort, Paris, Belin, 2010.
4. Anacharsis Cloots, *La République universelle, ou Adresse aux tyrannicides*, 1792 (accessible en ligne sur différents sites). Au sujet des idées cosmopolites de Cloots, voir Alexander Bevilacqua, "Conceiving the Republic of Mankind :

The Political Thought of Anacharsis Cloots", *History of European Ideas*, vol. 38, n° 4, décembre 2012, p. 550-569. Voir également Catherine Lu, "World Government", *in* Edward N. Zalta (dir.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, automne 2008, <http://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/world-government/>, ainsi que l'entrée mentionnée plus haut consacrée au "cosmopolitisme".

5. Emmanuel Kant, *Projet de paix perpétuelle*, trad. d'un auteur anonyme revue par H. Wismann, in *Œuvres philosophiques*, t. 3 : *Les Derniers Écrits*, Paris, Gallimard, coll. "Bibliothèque de la Pléiade", 1986, p. 327-383.

6. Le sous-titre de ce troisième article est : "Le droit cosmopolitique doit se borner aux conditions d'une hospitalité universelle".

7. "Je parle de l'esprit de commerce qui s'empare tôt ou tard de chaque nation et qui est incompatible avec la guerre. La puissance pécuniaire étant celle de toutes qui donne le plus de ressorts aux États, ils se voient obligés de travailler au noble ouvrage de la paix, quoique sans aucune vue morale ; et quelque part que la guerre éclate, de chercher à l'instant même à l'étouffer par des médiations, comme s'ils avaient contracté pour cet effet une alliance perpétuelle" (Emmanuel Kant, *Projet de paix perpétuelle*, in *Œuvres philosophiques*, t. 3 : *Les Derniers Écrits*, *op. cit.*, p. 362).

8. Le "républicanisme" est restreint par Kant au modèle anglais de la séparation des pouvoirs et du gouvernement représentatif tel que théorisé par Locke et Montesquieu (avec un rejet explicite de la démocratie directe de Rousseau). Ce modèle s'incarne le mieux, selon Kant, dans la monarchie constitutionnelle, une condition décisive en étant que la guerre doit être approuvée par les représentants du peuple.

9. Kant cita *La Richesse des nations* d'Adam Smith dans sa *Métaphysique des mœurs* (1797) – trad. par J. et O. Masson, in *Œuvres philosophiques*, t. 3 : *Les Derniers Écrits*, *op. cit.*, p. 447-791.
10. Adam Smith, *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations*, trad. de l'anglais par Germain Garnier (1881), éd. électronique : Chicoutimi (Québec), 2002, accessible sur <http://classiques.uqac.ca/classiques/Smith_adam/smith_adam.html>, livre V, "Du revenu du souverain ou de la république", chap. II, art. 2 (je souligne). Une affirmation similaire, utilisant cette fois-ci le terme de "capital", apparaît à la fin du livre III : "Un marchand, comme on l'a très bien dit, n'est nécessairement citoyen d'aucun pays en particulier. Il lui est, en grande partie, indifférent en quel lieu il tienne son commerce, et il ne faut que le plus léger dégoût pour qu'il se décide à emporter son capital d'un pays à un autre, et avec lui toute l'industrie que ce capital mettait en activité."
11. Friedrich List, *Système national d'économie politique*, trad. de l'allemand par H. Richelot, 2e éd., Paris, Capelle, 1857, accessible sur <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k111146n>.
12. *Ibid.*, p. 285. Richelot traduit *bodenloser Kosmopolitismus* dans ce passage par "cosmopolitisme chimérique".
13. John Stuart Mill, *Principes d'économie politique*, trad. de l'anglais par H. Dussard et Courcelle-Seneuil, Paris, Guillaumin & Co., 1861, accessible sur <https://archive.org/details/principesdconom00courgoog>, livre III, chap. XVII, § 1, p. 107.
14. *Ibid.*, p. 107-108.
15. "Pour une critique de la philosophie du droit de Hegel", *in* Karl Marx, *Œuvres*, t. 3 : *Philosophie*, éd. par Maximilien

Rubel, Paris, Gallimard, coll. "Bibliothèque de la Pléiade", 1982, p. 382.

16. L'étude de Roman Rosdolsky, "*The Neue Rheinische Zeitung* and the Jews", publiée en appendice à *Engels and the "Non-historic" Peoples : The National Question in the Revolution of 1848* (trad. et éd. par John-Paul Himka, *Critique : Journal of Socialist Theory*, vol. 18, n° 1, 1991, p. 191-207), constitue une introduction très utile à la lecture de "À propos de la question juive" (Marx, *Œuvres*, t. 3 : *Philosophie, op. cit.*, p. 347-381) en situant cet écrit dans son contexte.

17. Voir, entre autres, à ce sujet, le commentaire de Daniel Bensaïd sur le pamphlet de Marx *in* Karl Marx, *Sur la question juive*, présentation et commentaires de Daniel Bensaïd, Paris, Textuel, 2006.

18. "À propos de la question juive", *in* Marx, *Œuvres*, t. 3 : *Philosophie, op. cit.*, p. 376 et 378.

19. En langue allemande, le mot pour "citoyenneté" est lié au terme et à l'idée d'"État" *[Staatsbürgerschaft]*, alors que, dans d'autres langues européennes, le terme dérive du mot latin *civitas* – lui-même un équivalent du grec *polis*.

20. Les membres de la Première Internationale s'appelaient entre eux "citoyen", et non "camarade", terme qui sera utilisé plus tard dans la Deuxième Internationale.

21. *Ibid.*, p. 366 et 369.

22. Introduction à "Pour une critique de la philosophie du droit de Hegel", *in* Marx, *Œuvres*, t. 3 : *Philosophie, op. cit.*, p. 396.

23. *Ibid.*

24. *Ibid.*, p. 383.

25. Friedrich Engels, *Esquisse d'une critique de l'économie politique* [1843-1844], trad. de l'allemand de K. Papaioannou, Paris, Allia, 1998.

26. Karl Marx, "Avant-propos" à *Critique de l'économie politique* [1859], trad. par M. Rubel et L. Évrard, in *Œuvres*, t. 1 : *Économie I*, *op. cit.*, p. 274.
27. Engels, *Esquisse d'une critique de l'économie politique*, *op. cit.*, p. 17.
28. "C'est pourquoi l'économie libérale la plus moderne se révèle incapable de comprendre la restauration du système mercantile par List; or la chose est toute simple pour nous. L'inconséquence et l'ambiguïté de l'économie libérale la poussent nécessairement à se dissoudre en ses parties constitutives fondamentales. De même que la théologie mène fatalement soit à la foi aveugle, soit à la philosophie libre, de même, la liberté du commerce conduit nécessairement, d'une part, à la restauration des monopoles, de l'autre, à la suppression de la propriété privée. L'économie libérale a développé les lois de la propriété privée : c'est le seul progrès positif qu'elle ait fait" (*ibid.*, p. 13-14).
29. Voir Friedrich Engels (F. Oswald), "Ernst Moritz Arndt" (*Telegraph für Deutschland*, n°s 2-5, janvier 1841), in *Écrits de jeunesse*, t. 1 : *1839-1842, le jeune Allemand hégélien*, Paris, Éditions sociales, coll. "Geme", 2014.
30. Engels, *Esquisse d'une critique de l'économie politique*, *op. cit.*, p. 10-11.
31. *Ibid.*, p. 18-19.
32. *Ibid.*, p. 11.
33. Karl Marx, "Économie et philosophie. Manuscrits parisiens (1844)", trad. par J. Malaquais et C. Orsoni, *in* Marx, *Œuvres*, t. 2 : *Économie II*, éd. par Maximilien Rubel, Paris, Gallimard, coll. "Bibliothèque de la Pléiade", 1968, p. 72.
34. Karl Marx, "À propos du *Système national de l'économie politique* de Friedrich List" [1845], *in* Marx, *Œuvres*, t. 3 : *Philosophie*, *op. cit.*, p. 1435.

35. Karl Marx et Friedrich Engels, *L'Idéologie allemande*, éd. par G. Badia, trad. de l'allemand par H. Auger *et al.*, Paris, Éditions sociales, 1976, p. 42.
36. *Ibid.*, p. 148.
37. *Ibid.*, p. 186.
38. *Ibid.*, p. 479.
39. *Ibid.*, p. 72.
40. *Ibid.*, p. 33, note 1. La dernière phrase est dans le manuscrit conjoint de Marx et d'Engels.
41. Friedrich Engels, "Das Fest der Nationen in London" [1845], in *Marx-Engels-Werke*, Berlin, Dietz Verlag, 1962, vol. 2, p. 611.
42. *Ibid.*, p. 615-616.
43. Friedrich Engels, "Le discours de Louis Blanc au banquet de Dijon" [1847], *in* Karl Marx et Friedrich Engels, *Le Mouvement ouvrier français*, t. 1 : *Tactique dans la révolution permanente*, Paris, François Maspero, 1974, p. 90-91. La critique du chauvinisme français est un thème récurrent dans les écrits de Marx et Engels.
44. Karl Marx et Friedrich Engels, *Le Manifeste communiste* [1848], trad. par M. Rubel et L. Évrard, *in* Karl Marx, *Œuvres*, t. 1 : *Économie I*, éd. par Maximilien Rubel, Paris, Gallimard, coll. "Bibliothèque de la Pléiade", 1963, p. 165.
45. "Discours sur le libre-échange" [1848], *in* Marx, *Œuvres*, t. 1 : *Économie I*, *op. cit.*, p. 155.
46. Sur l'évolution des pronostics d'une révolution à venir émis par Engels, voir ma contribution intitulée "Engels, penseur de la guerre, penseur de la révolution", *in* Georges Labica et Mireille Delbraccio (dir.), *Friedrich Engels, savant et révolutionnaire*, Paris, PUF, 1997, p. 139-160.
47. Par souci de clarté, Engels remplaça "classe nationale" *(nationalen Klasse)* par "classe dirigeante de la nation"

(leading class of the nation) dans l'édition anglaise du *Manifeste* en 1888.

48. Marx et Engels, *Le Manifeste communiste, op. cit.*, p. 180. La meilleure discussion de ce passage est celle de Roman Rosdolsky, "The Workers and the Fatherland : A Note on a Passage in the *Communist Manifesto*", *Science and Society*, vol. 29, n° 3, 1965, p. 330–337 ; accessible sur <www.marxists.org/archive/rosdolsky/1965/workers.htm>.

49. Voir Henri Heine, "Les tisserands de Silésie", trad. de l'allemand par J.-P. Lefebvre, in *Anthologie bilingue de la poésie allemande*, Paris, Gallimard, coll. "Bibliothèque de la Pléiade", 1993, p. 699. Engels fit une traduction anglaise de ce poème qu'il publia dans *The New Moral World* en décembre 1844. À en croire Franz Mehring, Marx "assista à la naissance" de ce même poème tout autant qu'à celles d'*Allemagne, un conte d'hiver* et d'autres satires politiques de Heine (voir Franz Mehring, *Karl Marx. Histoire de sa vie*, Paris, Bartillat, coll. "Omnia", 2009, chap. III.5). Sur l'importance du soulèvement silésien dans l'éducation politique de Marx, voir en particulier Michael Löwy, *La Théorie de la révolution chez le jeune Marx*, Paris, Éditions sociales, 1997. Sur la pensée politique de Heine et son influence sur Marx, voir en particulier Stathis Kouvelakis, *Philosophie et révolution. De Kant à Marx*, Paris, PUF, 2003.

50. Rosdolsky lui-même omet entièrement de le mentionner dans "The Workers and the Fatherland", *op. cit.*

51. Marx et Engels, *Le Manifeste communiste, op. cit.*, p. 174.

52. Pheng Cheah, "Cosmopolitanism", *Theory, Culture & Society*, vol. 23, n°s 2-3, 2006, p. 490.

53. Kar Marx, *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte, in* Karl Marx, *Œuvres*, t. 4 : *Politique*, éd. par Maximilien Rubel, Paris, Gallimard, coll. "Bibliothèque de la Pléiade", 1994, p. 539.

54. Karl Marx, "Seconde adresse du Conseil général sur la guerre franco-allemande", in *La Guerre civile en France [1871]*, Paris, Éditions sociales, 1968, p. 37.
55. *Ibid.*, note (a). *Vaterland* y est traduit incorrectement par "pays natal".
56. *Ibid.*
57. Karl Marx, *Principes d'une critique de l'économie politique, in* Marx, *Œuvres*, t. 2 : *Économie II, op. cit*, p. 181.
58. Karl Marx, *Critique de l'économie politique* [1859], trad. par M. Rubel et L. Évrard, *in* Marx, *Œuvres*, t. 1 : *Économie I, op. cit.*, p. 413-414.
59. Marx, *La Guerre civile en France, 1871, op. cit.*
60. *Ibid.*, p. 88.
61. AIT, *L'Alliance de la démocratie socialiste et l'Association internationale des travailleurs. Rapport et documents publiés par ordre du Congrès international de La Haye*, Londres, A. Darson, 1873, accessible sur <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k65650545>, p. 09.
62. *Ibid.*, p. 103.
63. "Friedrich Engels à Friedrich Adolph Sorge", 12[-17] septembre 1874, in *Œuvres choisies* de Marx et Engels en 2 volumes, accessible sur <http://www.marxists.org/francais/engels/works/1874/09/kmfe1874091217.htm>.
64. Karl Marx et Friedrich Engels, "For Poland" ["Pour la Pologne"], in *Marx Engels Collected Works*, New York, International Publishers, 1989, vol. 24, p. 57.
65. Karl Marx, "Première adresse du Conseil général sur la guerre franco-allemande", in *La Guerre civile en France [1871], op. cit.*, p. 31.
66. Karl Marx, *Critique du programme du parti ouvrier allemand* (programme de Gotha) [1875], trad. par M. Rubel et L. Évrard, *in* Marx, *Œuvres*, t. 1 : *Économie I, op. cit.*, p. 1423-1424.

67. Pour une typologie/chronologie des organisations internationales ouvrières, voir Marcel Van der Linden, "Labour Internationalism", in *Workers of the World. Essays Toward a Global Labor History*, Leyde, Brill, 2008, p. 259-283.
68. Friedrich Engels, *Anti-Dühring (M. E. Dühring bouleverse la science)*, trad. de l'allemand par E. Bottigelli, 3e éd. revue, Paris, Éditions sociales, 1977.
69. Karl Kautsky, *Der Ursprung des Christentums*, 1908, accessible sur <http://www.marxists.org/deutsch/archiv/kautsky/1908/christentum/index.html>.
70. Theodor Mommsen, *Histoire romaine* [1856], t. 8, trad. de l'allemand par C.A. Alexandre, Paris, Librairie A. Franck, 1872, accessible sur <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k200382t/f51.image.r=mommsen%20histoire%20romaine.langEN>, livre V, chap. XI, p. 166-167.
71. Karl Kautsky, *Thomas More und seine Utopie*, 1888, chap. 1.3, "Der Welthandel und der Absolutismus", accessible sur <http://gutenberg.spiegel.de/buch/thomas-more-und-seine-utopie-5272/4>. On trouve chez Paul Lafargue un usage similaire, et plus extensif, de l'attribut "cosmopolite" appliqué à la religion chrétienne dans *Le Déterminisme économique de Karl Marx. Recherches sur l'origine et l'évolution des idées de Justice, du Bien, de l'Âme et de Dieu* [1909], accessible sur <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k80118z.r=lafargue.langEN>.
72. Antonio Gramsci, *Cahiers de prison*, éd. en 5 tomes supervisée par Robert Paris, Paris, Gallimard, 1978-1996. La plupart des occurrences du terme et de ses dérivés sont indiquées dans l'index thématique *(Indice per argomenti)* de l'édition italienne, l'*edizione critica* de l'Instituto Gramsci. Elles sont listées dans le quatrième et dernier volume, sous

"cosmopolitismo" et *"intellettuali : carattere cosmopolita degli –"* : Antonio Gramsci, *Quaderni del carcere, Edizione critica dell'Instituto Gramsci*, 2e éd., Turin, Einaudi, 1977, vol. 4, p. 3181, 3210. Sur le "cosmopolitisme" dans l'œuvre de Gramsci, voir les articles réunis dans l'ouvrage dirigé par Maria Proto, *Gramsci e l'Internazionalismo*, Manduria-Bari-Rome, Piero Lacaita Editore, 1967.

73. Recensant un article écrit par un diplomate afghan pro-britannique sur des évolutions récentes au sein de l'islam, article qu'il trouvait "médiocre", Gramsci fait une remarque intéressante – quoique très discutable lorsqu'elle est transformée en règle générale – au sujet du contraste entre le "cosmopolitisme théocratique" et le "sentiment national" des hérésies religieuses :

"Le christianisme a mis neuf siècles à évoluer et à s'adapter, il l'a fait par petites étapes, etc. : l'islam est contraint de courir à une allure vertigineuse. Mais en fait il réagit exactement comme le christianisme : la grande hérésie sur laquelle se fonderont les hérésies proprement dites est le « sentiment national » contre le cosmopolitisme théocratique. Apparaît de plus, tout comme dans le christianisme, le thème du retour aux « origines », à la pureté des premiers textes religieux qu'on oppose à la corruption de la hiérarchie officielle. C'est précisément ce que représentent les wahhabites [...]" (Gramsci, *Cahiers de prison*, 1-5, *op. cit.*, p. 228 [cahier 2, 90]).

Le fait est que l'histoire a connu plusieurs cas d'hérésies à caractère intégriste, ou prônant un "retour aux origines", qui défendirent le message universaliste originel de leur religion contre sa nationalisation par les pouvoirs en place. Le wahhabisme, par exemple, put ainsi être également perçu

au XIXe siècle comme menant une lutte arabe-nationaliste contre les Ottomans, ou une lutte panislamiste contre le nationalisme croissant de ces derniers (la "turquification"), ou encore une combinaison des deux. Par ailleurs, le parallèle, fondé sur des considérations linguistiques, établi par Gramsci entre le "cosmopolitisme catholique" en Europe centrale et occidentale au Moyen Âge et ce qu'il appelait l'unité "cosmopolite" des Chinois dans leur affrontement des impérialismes européen et japonais peine à convaincre (*ibid.*, p. 402-409 [cahier 5, 23]).

74. Gramsci, *Cahiers de prison*, 6-9, *op. cit*, p. 496-497 [cahier 9, 127]. Ce texte fut écrit en 1932.

75. *Manifestes, thèses et résolutions des quatre premiers congrès mondiaux de l'Internationale communiste (1919-1923)*, Paris, Librairie du Travail, 1934; fac-similé, Paris, François Maspero, 1969, p. 19 (ce recueil est également accessible sur <http://classiques.uqac.ca/classiques/Internationale_communiste/Quatre_premiers_congres_IC/Quatre_premiers_congres_IC_tdm.html>).

76. *Ibid.*, p. 24.

77. Pierre Broué (dir.), *Du premier au deuxième congrès de l'Internationale communiste*, Paris, EDI, 1979, p. 70.

78. *Manifestes, thèses et résolutions, op. cit.*, p. 37.

79. Jane Degras (dir.), *The Communist International (1919-1943). Documents*, Londres, Oxford University Press, 1960, vol. 2, p. 23.

80. *Ibid.*, p. 113.

81. "Statuts de l'Internationale communiste (1924). Extraits", *Cahiers d'histoire de l'Institut Maurice Thorez*, nos 29-30, 1979, p. 291.

82. Degras (dir.), *The Communist International, op. cit.*, p. 325.

83. "1928. VIe congrès. Internationale communiste. Statuts", accessible sur <https://www.marxists.org/francais/inter_com/1928/ic6_statuts.htm>.
84. "1928. VIe congrès. Internationale communiste. Programme", accessible sur <https://www.marxists.org/francais/inter_com/1928/ic6_prog.htm>.
85. "Les tâches de l'Internationale communiste en liaison avec la préparation d'une nouvelle guerre mondiale par les impérialistes" (1935), accessible sur <http://lesmaterialistes.com/taches-ic-en-liaison-preparation-nouvelle-guerre-mondiale-imperialistes>.
86. Degras (dir.), *The Communist International, op. cit.*, p. 476.
87. Pour une analyse critique concise mais néanmoins approfondie du pamphlet de Staline et de ses différences avec les écrits de Lénine sur la question nationale, voir Michael Löwy, "Le problème de l'histoire. Remarques de théorie et de méthode", *in* Georges Haupt, Michael Löwy et Claudie Weill, *Les Marxistes et la question nationale*, Paris, François Maspero, 1974, p. 386-388.
88. Joseph Staline, *Le Marxisme et la question nationale* [1913], *in* Joseph Staline, *Le Marxisme et la question nationale et coloniale*, Paris, Norman Bethune, 1974, p. 90.
89. Vladimir I. Lénine, "La situation du Bund dans le parti" [1903], in *Œuvres complètes*, Moscou, Éditions du Progrès, 1966, vol. 6, p. 90-101.
90. Les deux ouvrages de Shlomo Sand – *Comment le peuple juif fut inventé* (trad. de l'hébreu par M. Bilis, Paris, Flammarion, coll. "Champs", 2010) et *Comment la terre d'Israël fut inventée. De la Terre sainte à la mère patrie* (trad. de l'hébreu par M. Bilis, Paris, Flammarion, coll. "Champs", 2014) –, publiés tous deux après que la première version de ce texte

eut été rédigée, représentent une contribution importante à ce débat.

91. Lénine, "La situation du Bund dans le parti", *op. cit.*, p. 98. Dans *Le Pain de misère. Histoire du mouvement ouvrier juif en Europe* (t. 1 : *L'Empire russe jusqu'en 1914*, Paris, La Découverte, 1984, p. 194), Nathan Weinstock souligne qu'en vérité l'Union soviétique mit en application ce programme même dans les années 1920, à travers des Soviets yiddishophones nationaux.

92. "Nous avons oublié que les Juifs yiddishophones ne constituaient pas une minorité simplement religieuse ou linguistique, mais formaient l'une des nations de l'Europe, en fin de compte plus populeuse que nombre d'autres. [...] Le peuple yiddish doit être compté parmi les nations qui fondèrent l'Europe" (Paul Kriwaczek, *Yiddish Civilisation : The Rise and Fall of a Forgotten Nation*, New York, Vintage Books, 2006, p. 5-6).

93. Cité in *ibid.*, p. 295.

94. Voir Weinstock, *Le Pain de misère*, *op. cit.*, p. 193-195.

95. Otto Bauer, *La Question des nationalités et la social-démocratie*, Paris, EDI / Arcantère et Montréal, Guérin Littérature, 2 tomes, 1987. Voir en particulier, dans son chapitre IV, la section intitulée "Autonomie nationale pour les Juifs?", p. 376-394.

96. "Quand on affirme en général qu'une zone d'implantation compacte est la condition de survie d'une nation, c'est inexact. L'histoire des Juifs, qui se sont maintenus comme nation au long de tant de siècles sans posséder de territoire qui leur soit propre, contredit cette assertion. Mais nous savons maintenant pourquoi ce fut possible : représentants de l'économie monétaire dans un monde d'économie

naturelle et bien que vivant au milieu des peuples européens, les Juifs formaient avec eux une communauté de relations si lâche qu'ils ont pu maintenir leur propre communauté de culture. Le développement capitaliste, qui a partout détruit l'ancienne économie naturelle, et qui par la production capitaliste de marchandises a fait de l'économie monétaire le système général de la société, a transformé ainsi, comme le dit Marx, même les Chrétiens en Juifs. Le territoire n'est pas la condition de l'existence d'une nation, dans la mesure où la communauté de lieu de résidence n'est pas synonyme de communauté de relations, mais dès l'instant où Juifs et Chrétiens n'incarnent plus différents systèmes économiques, et où tous se retrouvent au service du même système économique – le mode de production capitaliste –, la communauté de lieu de résidence produit une communauté de relations si étroite que le maintien d'une spécificité culturelle à l'intérieur de cette communauté est à la longue impossible" (*ibid.*, p. 385).

97. Staline, *Le Marxisme et la question nationale, op. cit.*, p. 63. Sur les débats entre marxistes à propos de la question juive, voir Traverso, *Les Marxistes et la question juive, op. cit.*

98. Vladimir I. Lénine, "La révolution socialiste et le droit des nations à disposer d'elles-mêmes" [1916], in *Œuvres complètes*, Moscou, Éditions du Progrès, 1960, vol. 22, p. 159. Eric Hobsbawm semble n'avoir pas aperçu la dimension dialectique de l'approche de la question nationale qui fut celle de Lénine, dans la critique qu'il fait de cette même approche à partir d'une perspective cosmopolite dans le dernier chapitre de l'ouvrage qu'il consacra au nationalisme : *Nations et nationalisme depuis 1780*, trad. de l'anglais par D. Peters, Paris, Gallimard, 1992, rééd. coll. "Folio", 2001.

99. Joseph Staline, "La question nationale et le léninisme" [1929], *in* Staline, *Le Marxisme et la question nationale et coloniale, op. cit.*, p. 317-319.
100. *Ibid.*, p. 319-320. Staline a réitéré ce même thème dans des interventions au 16e congrès du Parti communiste de l'Union soviétique (PCUS), en 1930.
101. Cité en anglais *in* V. Kubálková et A. Cruickshank, *Marxism-Leninism and Theory of International Relations*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1980, p. 139.
102. Voir Isaac Deutscher, *Staline. Une biographie politique* [1953], trad. de l'anglais par J.-P. Herbert, Paris, Gallimard, 1973, p. 548-626.
103. Leszek Kolakowski, *Main Currents of Marxism*, New York, W.W. Norton, 2008, p. 903. L'ouvrage se compose de trois tomes, dont seuls les deux premiers ont été traduits en français (*Histoire du marxisme*, t. 1 : *Les Fondateurs. Marx Engels et leurs prédécesseurs*, et t. 2 : *L'Âge d'or de Kautsky à Lénine*, Paris, Fayard, 1987). Le passage cité ici est tiré du tome 3 : *The Breakdown* (La Chute).
104. Deutscher, *Staline, op. cit.*, p. 601-606.
105. *Ibid.*, p. 604.
106. *Ibid.*, p. 604-605.
107. F. Chernov, "Le cosmopolitisme bourgeois et son rôle réactionnaire" [1949], accessible en anglais et dans l'original russe sur <www.cyberussr.com/rus/chernov/chernov-cosmo-e.html>.
108. *Ibid.*, I, "Le cosmopolitisme infiltre les arts, les sciences et l'histoire soviétiques".
109. *Ibid.*, III, "La lutte mondiale contre l'impérialisme « cosmopolite »".
110. *Ibid.*, IV, "Le patriotisme soviétique – un type nouveau et plus élevé de patriotisme". Un autre exemple de la

campagne stalinienne anti-cosmopolite est l'ouvrage publié en 1950 par Georges Cogniot, l'un des dirigeants historiques les plus importants du Parti communiste français, *Réalité de la nation. L'attrape-nigaud du cosmopolitisme* (Paris, Éditions sociales, 1950) ; pour une analyse de cet ouvrage, voir Michael Löwy, "Marx & Engels : Cosmopolites", *Critique*, vol. 14, 1981, p. 5-12.

111. Kolakowski, *Main Currents of Marxism, op. cit.*, p. 908.

112. Howard Fast, "Cosmopolitanism" [1956], accessible sur <www.trussel.com/hf/cosmopol.htm>.

113. Natan Sznaider, "Hannah Arendt's Jewish Cosmopolitanism : Between the Universal and the Particular", *European Journal of Social Theory*, vol. 10, n° 1, 2007, p. 120.

114. Hannah Arendt, "Karl Jaspers citoyen du monde?", in *Vies politiques*, trad. de l'anglais par J. Bontemps, Paris, Gallimard, coll. "Tel", 1974, p. 94-95. Sur la conception du cosmopolitisme d'Arendt, voir Annabel Herzog, "Political Itineraries and Anarchic Cosmopolitanism in the Thought of Hannah Arendt", *Inquiry*, n° 47, 2004, p. 20-41 ; sur le débat entre Arendt et Jaspers, voir Seyla Benhabib, *Another Cosmopolitanism*, Robert Post (dir.), New York, Oxford University Press, 2006.

115. *Ibid.*, p. 15.

116. Hannah Arendt, *Eichmann à Jérusalem*, trad. par A. Guérin révisée par M. Leibovici, *in* Arendt, *Les Origines du totalitarisme – Eichmann à Jérusalem*, Paris, Gallimard, coll. "Quarto", 2002, p. 1305. Sur cette question précise, en tant que partie intégrante du "cosmopolitisme critique" d'Arendt, voir Robert Fine, "Arendt's Critical Cosmopolitanism", chap. IX de son ouvrage *Political Investigations. Hegel, Marx and Arendt*, Londres, Routledge, 2001, p. 151-165.

117. Ernst Bloch, *Le Principe Espérance*, t. 2 : *Les Épures d'un monde meilleur*, trad. de l'allemand par F. Wuilmart, Paris, Gallimard, 1982, p. 538.
118. *Ibid.*, p. 537.
119. *Ibid.*, p. 538-539.
120. Sur le "nouveau cosmopolitisme", voir Robert Fine, *Cosmopolitanism*, Oxon, Routledge, 2007.
121. Peter Gowan, "The New Liberal Cosmopolitanism", *New Left Review*, vol. II/11, septembre-octobre 2001, p. 79-93 [reprod. *in* Daniele Archibugi (dir.), *Debating Cosmopolitics*, Londres, Verso, 2003, p. 51-66].
122. *Ibid.*, p. 79-80. Pour une version plus prétentieuse de ce "nouveau cosmopolitisme libéral", défendant "l'expérience de l'alliance occidentale et de l'Union européenne", voir Ulrich Beck, *Qu'est-ce que le cosmopolitisme ?*, trad. de l'allemand par A. Duthoo, Paris, Aubier, 2006. La théorisation ultracosmopolite de gauche par excellence du nouveau cosmopolitisme capitaliste en tant que fait acquis, à mi-chemin entre la perspective d'un gouvernement mondial et le régime international "libéral nouveau", est, bien sûr, *Empire* de Michael Hardt et Antonio Negri (Paris, Exils, 2000, rééd. Paris, Éd. 10/18, 2004). Les auteurs sont eux aussi convaincus que la "mondialisation" rend obsolète l'"internationalisme prolétarien".
123. Nadia Urbinati, "Can Cosmopolitical Democracy Be Democratic ?", *in* Archibugi (dir.), *Debating Cosmopolitics*, *op. cit.*, p. 67-85.
124. Voir, de Jürgen Habermas, entre autres travaux, *L'Intégration républicaine. Essais de théorie politique*, trad. de l'allemand par R. Rochlitz, Paris, Fayard, 1998, rééd. coll. "Pluriel", 2014 ; ainsi que *La Paix perpétuelle. Le bicentenaire d'une idée kantienne*, trad. de l'allemand par R. Rochlitz, Paris, Cerf, 1996.

125. Voir en particulier Daniele Archibugi et David Held (dir.), *Cosmopolitan Democracy : An Agenda for a New World Order*, Cambridge (GB), Polity Press, 1995; et Daniele Archibugi, "Cosmopolitical Democracy", *New Left Review*, vol. II/4, juillet-août 2000, p. 137-150 [reprod. *in* Archibugi (dir.), *Debating Cosmopolitics*, *op. cit.*, p. 1-15].
126. Voir en particulier Boaventura de Sousa Santos et César A. Rodríguez-Garavito, *Law and Globalization from Below : Towards a Cosmopolitan Legality*, Cambridge (GB), Cambridge University Press, 2005.
127. Voir en particulier Étienne Balibar, "Historical Dilemmas of Democracy and Their Contemporary Relevance for Citizenship", *Rethinking Marxism*, vol. 20, n° 4, 2008, p. 522-538; Marie-Claire Caloz-Tschopp, *Les Étrangers aux frontières de l'Europe et le spectre des camps*, Paris, La Dispute, 2004; et Sandro Mezzadra, *Diritto di fuga. Migrazioni, cittadinanza, globalizzazione*, Vérone, Ombre corte, 2006.
128. Archibugi, "Cosmopolitical Democracy", *op. cit.*, p. 149.
129. Craig Calhoun, "The Class Consciousness of Frequent Travellers : Towards a Critique of Actuallly Existing Cosmopolitanism", *in* Archibugi (dir.), *Debating Cosmopolitics*, *op. cit.*, p. 112. "Elle est également fallacieuse si de prétendus cosmopolites ne reconnaissent pas dans quelle mesure une appréciation cosmopolite de la diversité globale est fondée sur des privilèges de richesse et peut-être essentiellement de citoyenneté dans certains États" *(ibid)*.
130. Gowan, "The New Liberal Cosmopolitanism", art. cité, p. 93.
131. Daniele Archibugi, "Cosmopolitan Democracy and Its Critics : A Review", *European Journal of International Relations*, vol. 10, n° 3, p. 466.

132. Urbinati, "Can Cosmopolitical Democracy Be Democratic?", *op. cit.*, p. 67.
133. Timothy Brennan, "Cosmopolitanism and Internationalism", *New Left Review*, vol. II/7, janvier-février 2001, p. 84 [reprod. *in* Archibugi (dir.), *Debating Cosmopolitics*, *op. cit.*, p. 40-50].
134. *Ibid.*
135. Pheng Cheah, "Given Culture : Rethinking Cosmopolitical Freedom in Transnationalism", *in* Pheng Cheah et Bruce Robins (dir.), *Cosmopolitics : Thinking and Feeling beyond the Nation*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1998, p. 316. Pheng Chea est convaincu que le nationalisme postcolonial a réfuté l'"économisme" de Marx : la pensée de Marx, il est vrai, a traversé une telle phase initiale, mais parvint à la dépasser. Le problème, avec de nombreux critiques de Marx, c'est qu'ils ne prennent pas en considération la dynamique d'ensemble de sa pensée, et tout particulièrement le stade de la maturité de cette pensée. [Voir dans ce même recueil l'étude précédente sur "Marx, Engels et l'« orientalisme » : sur l'évolution épistémologique de Marx".]
136. Voir Martha Nussbaum, "Patriotism and Cosmopolitanism", *Boston Review*, septembre-octobre 1994, ainsi que les textes du débat autour de cet article recueillis dans Martha Nussbaum et Joshua Cohen (dir.), *For Love of Country ? Debating the Limits of Patriotism*, Boston, Beacon Press, 1996.
137. La recension par Francis Fukuyama de l'ouvrage *For Love of Country ?* de Martha Nussbaum a paru dans *Foreign Affairs*, vol. 76, n° 2, mars-avril 1997, p. 173. La ressemblance entre cette critique et la critique stalinienne, de même qu'avec la critique exprimée dans certains cercles nationalistes postcoloniaux, est frappante.

138. Daniele Conversi, "Cosmopolitanism and Nationalism", *in* Athena Leoussi (dir.), *Encyclopaedia of Nationalism*, New Brunswick, Transaction, 2000, p. 39.
139. Un exemple en est la dialectique entre défense des acquis nationaux et lutte pour leur extension à l'Union européenne – lutte pour un "État social européen" – que défendait Pierre Bourdieu pour l'Europe comme exemple de "nouvel internationalisme". Voir Pierre Bourdieu, "Pour un nouvel internationalisme", in *Contre-feux*, Paris, Liber / Raisons d'agir, 1998, p. 66-75.
140. Boaventura de Sousa Santos, "Globalizations", *Theory, Culture & Society*, vol. 23, n°s 2-3, 2006, p. 397.
141. *Ibid.*, p. 398.
142. Ernst Bloch, *Le Principe Espérance*, t. 3 : *Les Images-Souhaits de l'instant exaucé*, trad. de l'allemand par F. Wuilmart, Paris, Gallimard, 1991, p. 559-560.

BIBLIOGRAPHIE ET RÉFÉRENCES

ABDEL-MALEK, Anouar, *"L'Orientalisme en crise"* in Diogène, vol. 11, n° 44, 1963, p. 109-142 ; reproduit dans Anouar Abdel-Malek, *La Dialectique sociale*, Paris, Seuil, 1972, p. 79-113.

ACHCAR, Gilbert, "Engels, penseur de la guerre, penseur de la révolution" in Georges Labica et Mireille Delbraccio (dir.), *Friedrich Engels, savant et révolutionnaire*, Paris, PUF, 1997, p. 139-160.

—, *Le Choc des barbaries. Terrorisme et désordre mondial*, Bruxelles, Complexe, 2002, 2e ed, Paris, coll. "10/18", 2004.

—, "Marx et Engels face à la guerre", *in* Arnaud SPIRE (dir.), *Marx contemporain*, Paris, Syllepse, 2003, p. 171-184.

—, *L'Orient incandescent. Le Moyen-Orient au miroir marxiste*, Lausanne, Page Deux, 2003.

—, "Marxismes et religion, hier et aujourd'hui", *Contretemps*, n° 12, février 2005, p. 176-189.

ACHCAR, Gilbert, et Noam CHOMSKY, *La Poudrière du Moyen-Orient*, Paris, Fayard, 2007.

ACHCAR, Gilbert, et Michel WARSCHAWSKI, *La Guerre des 33 jours. La guerre d'Israël contre le Hezbollah au Liban et ses conséquences*, Paris, Textuel, 2007.

AFARY, Janet, et Kevin B. ANDERSON, *Foucault and the Iranian Revolution : Gender and the Seductions of Islamism*, Chicago, The University of Chicago Press, 2005.

AHMAD, Aijaz, *In Theory : Classes, Nations, Literatures*, Londres, Verso, 1992.

AIT, *L'Alliance de la démocratie socialiste et l'Association internationale des travailleurs. Rapport et documents publiés par ordre du Congrès international de La Haye*, Londres, A. Darson, 1873; accessible sur <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k65650545>.

AL-'AZM, Sadik Jalal [Sâdiq Jalâl], *Al-Istishrâq wal-istishrâq ma'kûsan*, Beyrouth, Dar al-Hadâtha, 1981.

—, "Islamic Fundamentalism Reconsidered : A Critical Outline of Problems, Ideas and Approaches" (I et II), *South Asia Bulletin*, vol. XIII, n°s 1-2, 1993, p. 93-121, et vol. XIV, n° 1, 1994, p. 73-98.

—, "Orientalisme et orientalisme à l'envers", *Ces interdits qui nous hantent. Islam, censure, orientalisme*, Marseille, Éditions Parenthèses / MMSH / IFPO, 2008, p. 151-176.

ALIGHIERI, Dante, *La Monarchie*, précédé de "La modernité de Dante" par Claude Lefort, Paris, Belin, 2010.

ALTHUSSER, Louis, *Pour Marx* [1965], Paris, La Découverte, 2005.

—, *Lénine et la philosophie* [1969], suivi de *Marx et Lénine devant Hegel*, Paris, Maspero, 1982.

'AMIL, Mahdi, *Hal al-qalb lil-sharq wal-'aql lil-gharb ? Marx fî Istishrâq Edward Sa'îd*, Beyrouth, Al-Fârâbî, 1985.

AMIN, Samir, *L'Eurocentrisme*, Paris, Economica, 1988.

ANDERSON, Kevin, *Marx aux antipodes. Nations, ethnicité et sociétés non occidentales*, trad. de l'anglais par M. Chemali et V. Rauline, Paris, Syllepse, 2015.

ARCHIBUGI, Daniele, "Cosmopolitical Democracy", *New Left Review*, vol. II/4, juillet-août 2000, p. 137-150; reprod. *in* ARCHIBUGI (dir.), *Debating Cosmopolitics*, p. 1-15.

—, "Cosmopolitan Democracy and Its Critics : A Review", *European Journal of International Relations*, vol. 10, n° 3, 2004, p. 437-473.

ARCHIBUGI, Daniele (dir.), *Debating Cosmopolitics*, Londres, Verso, 2003.

ARCHIBUGI, Daniele, et David HELD (dir.), *Cosmopolitan Democracy : An Agenda for a New World Order*, Cambridge (GB), Polity Press, 1995.

ARENDT, Hannah, *Eichmann à Jérusalem*" [1963], trad. par A. Guérin, révisé par M. Leibovici, in *Les Origines du totalitarisme – Eichmann à Jérusalem*, Paris, Gallimard, coll. "Quarto", 2002.

—, "Karl Jaspers : citoyen du monde ?" in *Vies politiques*, trad. de l'anglais par J. Bontemps, Paris, Gallimard, 1974, p. 94-108.

BALIBAR, Étienne, "Historical Dilemmas of Democracy and Their Contemporary Relevance for Citizenship", *Rethinking Marxism*, vol. 20, n° 4, 2008, p. 522-538.

BAUER, Otto, *La Question des nationalités et la social-démocratie*, Paris, EDI / Arcantère et Montréal, Guérin Littérature, 1987, 2 tomes.

BAX, Ernest Belfort, *The Peasants War in Germany (1525-1526)*, Londres, Swan Sonnenschein & Co., 1899.

BECK, Ulrich, *Qu'est-ce que le cosmopolitisme ?*, trad. de l'allemand par A. Duthoo, Paris, Aubier, 2006.

BENHABIB, Seyla, *Another Cosmopolitanism*, Robert Post (dir.), commentaires de Jeremy Waldron, Bonnie Honig et Will Kymlicka, New York, Oxford University Press, 2006.

BENSAÏD, Daniel, Présentation et commentaires *in* Karl MARX, *Sur la question juive*, Paris, Textuel, 2006.

BEVILACQUA, Alexander, "Conceiving the Republic of Mankind : The Political Thought of Anacharsis Cloots", *History of European Ideas*, vol. 38, n° 4, décembre 2012, p. 550-569.

BLOCH, Ernst, *Thomas Münzer, théologien de la révolution* [1921], trad. de l'allemand par M. de Gandillac, Paris, Les Prairies ordinaires, 2012.

—, *Le Principe Espérance*, vol. II. *Les épures d'un monde meilleur*, trad. de l'allemand par F. Wuilmart, Paris, Gallimard, 1982.

—, *Le Principe Espérance*, vol. III. *Les images-souhaits de l'instant exaucé*, trad. de l'allemand par F. Wuilmart, Paris, Gallimard, 1991.

BOURDIEU, Pierre, "Pour un nouvel internationalisme", in *Contre-feux*, Paris, Liber / Raisons d'agir, 1998, p. 66-75.

BRENNAN, Timothy, "Cosmopolitanism and Internationalism", *New Left Review*, vol. II/7, janvier-février 2001, p. 75-84 ; reprod. *in* ARCHIBUGI (dir.), *Debating Cosmopolitics*, p. 40-50.

BRIÈRE, Claire, et Pierre BLANCHET, *Iran : la révolution au nom de Dieu*, Paris, Seuil, 1979.

BRIÈRE, Claire, et Olivier CARRÉ, *Islam : guerre à l'Occident ?*, Paris, Autrement, 1983.

BROUÉ, Pierre (dir.), *Du premier au deuxième congrès de L'Internationale communiste*, Paris, EDI, 1979.

BURGAT, François, *L'Islamisme au Maghreb. La voix du Sud*, Paris, Karthala, 1988.

—, "De la difficulté de nommer : intégrisme, fondamentalisme, islamisme", *Les Temps modernes*, mars 1988, p. 119-139.

—, *L'Islamisme en face*, Paris, La Découverte, 1995.

—, *L'Islamisme à l'heure d'Al-Qaida*, Paris, La Découverte, 2005.

BURGAT, François, et William DOWELL, *The Islamic Movement in North Africa*, Austin, University of Texas, 1992.

BUSCH, H.J., et A. HORSTMANN, "Kosmopolit, Kosmopolitismus (1)", *in* Joachim RITTER, Karlfried GRÜNDER et Gottfried GABRIEL (dir.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bâle, Schwabe Verlag, 1976, vol. 4, p. 1155-1158.

CALHOUN, Craig, "The Class Consciousness of Frequent Travellers : Towards a Critique of Actually Existing Cosmopolitanism", *in* ARCHIBUGI (dir.), *Debating Cosmopolitics*, p. 87-116.

CALOZ-TSCHOPP, Marie-Claire, *Les Étrangers aux frontières de l'Europe et le spectre des camps*, Paris, La Dispute, 2004.

CARRÉ, Olivier, *La Légitimation islamique des socialismes arabes. Analyse conceptuelle combinatoire des manuels scolaires égyptiens, syriens et irakiens*, Paris, FNSP, 1979.

—, *L'Utopie islamique dans l'Orient arabe*, Paris, FNSP, 1991.

—, *L'Islam laïque ou le Retour à la Grande Tradition*, Paris, Armand Colin, 1993.

CARRÉ, Olivier (dir.), *L'Islam et l'État dans le monde d'aujourd'hui*, Paris, PUF, 1982.

CARRÉ, Olivier, et Michel SEURAT [sous le pseudonyme de Gérard MICHAUD] (dir.), *Les Frères musulmans. Égypte et Syrie (1928-1982)*, Paris, Gallimard / Julliard, 1983.

CHANDRA, Bipan, "Karl Marx, His Theories of Asian Societies and Colonial Rule", *in* UNESCO (dir.), *Sociological Theories : Race and Colonialism*, Paris, Unesco, 1980, p. 383-451.

CHEAH, Pheng, "Given Culture : Rethinking Cosmopolitical Freedom in Transnationalism", *in* Pheng CHEAH et Bruce ROBINS (dir.), *Cosmopolitics : Thinking and Feeling Beyond the Nation*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1998, p. 290-328.

—, "Cosmopolitanism", *Theory, Culture & Society*, vol. 23, nos 2-3, 2006, p. 486-496.

CHERNOV, F., "Le cosmopolitisme bourgeois et son rôle réactionnaire" [1949], accessible en anglais et en russe sur <http://www.cyberussr.com/rus/chernov/chernov-cosmo-e.html>.

CLÉMENT, Jean-François, "Pour une compréhension des mouvements islamistes", *Esprit*, janvier 1980, p. 38-51.

CLOOTS, Anacharsis, *La République universelle ou Adresse aux tyrannicides*, [1792]disponible sur le Web.

COGNIOT, Georges, *Réalité de la nation. L'attrape-nigaud du cosmopolitisme*, Paris, Éditions sociales, 1950.

CONVERSI, Daniele, "Cosmopolitanism and Nationalism", *in* Athena LEOUSSI (dir.), *Encyclopaedia of Nationalism*, New Brunswick, Transaction, 2000, p. 34-39.

DEGRAS, Jane (dir.), *The Communist International (1919-1943). Documents*, vol. 2 : *1923-1928*, Londres, Oxford University Press, 1960.

DEUTSCHER, Isaac, *Staline. Une biographie politique* [1953], trad. de l'anglais par J.-P. Herbert, Paris, Gallimard, 1973.

ENGELS, Friedrich, "Ernst Moritz Arndt" (*Telegraph für Deutschland*, n°s 2-5, janvier 1841), in *Écrits de jeunesse*, t. 1 : *1839-1842, le jeune Allemand hégélien*, Paris, Éditions sociales, coll. "Geme", 2014.

—, *Esquisse d'une critique de l'économie politique* [1843-1844], trad. de l'allemand par K. Papaioannou, Paris, Allia, 1998.

—, "Rapid Progress of Communism in Germany" (*The New Moral World*, n° 25, 13 décembre 1844), in *Marx/Engels Collected Works (MECW)*, vol. 4, p. 229-233.

—, "Das Fest der Nationen in London" [1845], in *Marx-Engels-Werke (MEW)*, vol. 2, 1962, p. 611-624.

—, "Le discours de Louis Blanc au banquet de Dijon" [1847], *in* MARX et ENGELS, *Le Mouvement ouvrier français*, t. 1 : *Tactique dans la révolution permanente*, Paris, Maspero, 1974.

—, "Extraordinaires révélations. Abd el-Kader. La politique étrangère de Guizot" (*The Northern Star*, 22 janvier 1848), in Gallissot, *Marx, marxisme et Algérie*, p. 23-27.

—, *La Guerre des paysans en Allemagne* [1850], trad. de l'allemand par E. Bottigelli, Paris, Éditions sociales, 1974.

—, "Algérie" (in *The New American Cyclopaedia*) [1859], in Gallissot *Marx, marxisme et Algérie*, p. 91-105.

—, "Friedrich Engels à Friedrich Adolph Sorge", 12[-17] septembre 1874, in *Œuvres choisies* de MARX et ENGELS en 2 vol. ; accessible sur le site Marxists Internet Archive (MIA), <http://www.marxists.org/francais/engels/works/1874/09/kmfe1874091217.htm>.

—, *Anti-Dühring (M. E. Dühring bouleverse la science)* [1878], trad. de l'allemand par E. Bottigelli, 3e éd. revue, Paris, Éditions sociales, 1977.

—, *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande* [1886], *in* MARX et ENGELS, *Études philosophiques*, Paris, Éditions sociales, 1968, p. 13-60.

—, "Contributions à l'histoire du christianisme primitif" [1894], trad. par L. Lafargue, *in* MARX et ENGELS, *Sur la religion*, Paris, Éditions sociales, 1972, p. 310-338.

FAST, Howard, "Cosmopolitanism" [1956] ; accessible sur <http://www.trussel.com/hf/cosmopol.htm>.

FINE, Robert, "Arendt's Critical Cosmopolitanism", in *Political Investigations : Hegel, Marx and Arendt*, Londres, Routledge, 2001, p. 151-165.

—, *Cosmopolitanism*, Londres, Routledge, 2007.

FOUCAULT, Michel, *Les Mots et les Choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, 1966.

—, *Dits et écrits*, t. 2 : *1976-1988*, Paris, Gallimard, 2001.

GALLISSOT, René, *Marx, marxisme et Algérie. Textes de Marx-Engels*, présentés par René Gallissot avec la collaboration de Gilbert Badia, Paris, UGE, coll. "10/18", 1976.

GOWAN, Peter, "The New Liberal Cosmopolitanism", *New Left Review*, vol. II/11, septembre-octobre 2001, p. 79-93; reprod. *in* ARCHIBUGI (dir.), *Debating Cosmopolitics*, p. 51-66.

GRAMSCI, Antonio, *Cahiers de prison*, éd. en 5 tomes supervisée par Robert Paris, Paris, Gallimard, 1978-1996.

HABERMAS, Jürgen, *L'Intégration républicaine. Essais de théorie politique*, trad. de l'allemand par R. Rochlitz, Paris, Fayard, 1998, rééd. coll. "Pluriel", 2014.

HARDT, Michael, et Antonio NEGRI, *Empire*, Paris, Exils, 2000, rééd. Paris, Éd. 10/18, 2004.

HAUPT, Georges, Michael LÖWY et Claudie WEILL, *Les Marxistes et la question nationale*, Paris, Maspero, 1974.

HEGEL, G.W.F., *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, trad. de l'allemand par J. Gibelin, 3e éd., Paris, Vrin, 1970.

HEINE, Henri, "Les Tisserands de Silésie", trad. de l'allemand de J.-P Lefebvre, in *Anthologie bilingue de la poésie allemande*, Paris, Gallimard, "Bibliothèque de la Pléiade", 1993.

HERZOG, Annabel, "Political Itineraries and Anarchic Cosmopolitanism in the Thought of Hannah Arendt", *Inquiry*, n° 47, 2004, p. 20-41.

HOBSBAWM, E.J., *Nations et nationalismes depuis 1780*, Paris, Gallimard, coll. "Folio", 2001.

HOCQUENGHEM, Guy, *Lettre ouverte à ceux qui sont passés du col Mao au Rotary* [1986], Marseille, Agone, 2003, préface de Serge Halimi.

HOPKINS, Nicholas S., "Engels and Ibn Khaldun", *Alif : Journal of Comparative Poetics*, American University in Cairo, n° 10, 1990, p. 9-18.

HOWE, Stephen, "Edward Said and Marxism : Anxieties of Influence", *Cultural Critique*, n° 67, automne 2007, p. 50-87.

KANT, Immanuel, *Projet de paix perpétuelle* [1795], trad. d'un auteur anonyme revue par H. Wismann, in *Œuvres philosophiques III* : *Les Derniers Écrits*, Paris, Gallimard, coll. "Bibliothèque de la Pléiade", 1986, p. 327-383.

—, *Métaphysique des mœurs* [1797], trad. par J. et O. Masson, *Œuvres philosophiques*, t. 3 : *Les Derniers Écrits*, Paris, Gallimard, coll. "Bibliothèque de la Pléiade", 1986.

KAUTSKY, Karl, *Thomas More and His Utopia* [éd. originale en allemand, 1888], trad. par Henry James Stenning (1927) ; accessible sur le site Marxists Internet Archive (MIA), <https ://www.marxists.org/archive/kautsky/1888/more/index.htm>.

—, *Foundations of Christianity* [éd. originale en allemand, 1908], trad. par Henry F. Mins (1953) ; accessible sur le site Marxists Internet Archive (MIA), <http://www.marxists.org/archive/kautsky/1908/christ/index.htm>.

KEPEL, Gilles, *Le Prophète et Pharaon. Les mouvements islamistes dans l'Égypte contemporaine*, Paris, La Découverte, 1984.

KHOSROKHAVAR, Farhad, "Du néo-orientalisme de Badie : enjeux et méthodes", *Peuples méditerranéens*, n° 50, janvier-mars 1990, p. 121-148.

KLEINGELD, Pauline, et Eric BROWN, "Cosmopolitanism", *in* Edward N. ZALTA (dir.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, hiver 2006 ; accessible sur <http://plato.stanford.edu/archives/win2006/entries/cosmopolitanism/>.

KOLAKOWSKI, Leszek, *Main Currents of Marxism*, New York, Norton, 2008.

KOUVELAKIS, Stathis, *Philosophie et révolution. De Kant à Marx*, Paris, PUF, 2003.

KRIWACZEK, Paul, *Yiddish Civilisation : The Rise and Fall of a Forgotten Nation*, New York, Vintage Books, 2006.

KUBÁLKOVÁ, V., et A. CRUICKSHANK, *Marxism-Leninism and Theory of International Relations*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1980.

LAERCE, Diogène, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, Paris, La Pochothèque / Le Livre de poche, 1999.

LAFARGUE, Paul, *Le Déterminisme économique de Karl Marx. Recherches sur l'origine et l'évolution des idées de Justice, du Bien, de l'Âme et de Dieu*, 1909 ; accessible sur <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k80118z.r=lafargue.langEN>.

LAROUI, Abdallah, *L'Idéologie arabe contemporaine*, préface de Maxime Rodinson, Paris, Maspero, 1967.

LÉNINE, Vladimir I., "La situation du Bund dans le parti" [1903], *Œuvres complètes*, vol. 6, Moscou, Éditions du Progrès, 1966.

—, "La révolution socialiste et le droit des nations à disposer d'elles-mêmes" [1916], *Œuvres complètes*, vol. 22, Moscou, Éditions du Progrès, 1960.

LEON, Abraham, *La Conception matérialiste de la question juive*, présentation par Maxime Rodinson, Paris, EDI, 1968.

LINDNER, Kolja, "L'eurocentrisme de Marx. Pour un dialogue du débat marxien avec les études postcoloniales", *Actuel Marx*, n° 48, 2010, p. 106-128.

LIST, Friedrich, *Système national d'économie politique*, trad. de l'allemand par H. Richelot, 2e éd., Paris, Capelle, 1857, accessible sur <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k111146n>.

LÖWY, Michael, "Le problème de l'histoire. Remarques de théorie et de méthode", *in* HAUPT, LÖWY et WEILL, *Les Marxistes et la question nationale*, Paris, François Maspero, 1974.

—, "Marx & Engels : Cosmopolites", *Critique*, n° 14, 1981.

—, *La Théorie de la révolution chez le jeune Marx*, Paris, Éditions sociales, 1997.

—, *La Guerre des dieux. Religion et politique en Amérique latine*, Paris, Félin, 1998.

LÖWY, Michael, et Robert SAYRE, *Révolte et mélancolie. Le romantisme à contre-courant de la modernité*, Paris, Payot, 2005.

LU, Catherine, "World Government", *in* Edward N. ZALTA (dir.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, automne 2008; accessible sur <http://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/world-government/>.

MACFIE, Alexander Lyon (dir.), *Orientalism : A Reader*, New York, New York University Press, 2000.

—, *Orientalism*, Harlow, Pearson Education, 2002.

MARX, Karl, Œuvres, t. 1 : Économie I, éd. par Maximilien Rubel, Paris, Gallimard, coll. "Bibliothèque de la Pléiade", 1963.

—, Œuvres, t. 2 : Économie II, éd. par Maximilien Rubel, Paris, Gallimard, coll. "Bibliothèque de la Pléiade", 1968.

—, Œuvres, t. 3 : Philosophie, éd. par Maximilien Rubel, Paris, Gallimard, coll. "Bibliothèque de la Pléiade", 1982.

—, Œuvres, t. 4 : Politique, éd. par Maximilien Rubel, Paris, Gallimard, coll. "Bibliothèque de la Pléiade", 1994.

—, "À propos de la question juive" [1844], trad. par M. Rubel, in *Œuvres*, t. 3 : *Philosophie*, p. 347-381. © Éditions Gallimard.

—, "Pour une critique de la philosophie du droit de Hegel" [1844], trad. par M. Rubel, in *Œuvres*, t. 3 : *Philosophie*, p. 382-397. © Éditions Gallimard.

—, "Économie et philosophie. Manuscrits parisiens" [1844], trad. par J. Malaquais et C. Orsoni, in *Œuvres*, t. 2 : *Économie II*, p. 1-141. © Éditions Gallimard.

— "Thèses sur Feuerbach" [1845], in *Œuvres*, t. 3 : *Philosophie*, p. 1029-1033.

—, "À propos du *Système national de l'économie politique* de Friedrich List" [1845], trad. par M. Rubel, in *Œuvres*, t. 3 : *Philosophie*, p. 1418-1451. © Éditions Gallimard.

—, "Discours sur le libre-échange" [1848], trad. par Louis Évrard et Maximilien Rubel, in *Œuvres*, t. 1 : *Économie I*, p. 137-156. © Éditions Gallimard.

—, *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte* [1852], trad. par Maximilien Rubel, in *Œuvres*, t. 4 : *Politique*, p. 431-544. © Éditions Gallimard.

—, "La domination britannique en Inde" [1853], in *Sur les sociétés précapitalistes. Textes choisis de Marx, Engels et Lénine*, Paris, Éditions sociales, 1970, p. 171-177.

—, *Principes d'une critique de l'économie politique* [1857-1858], trad. par J. Malaquais et M. Rubel, in *Œuvres*, t. 2 : *Économie II*, p. 171-359. © Éditions Gallimard.

—, "Avant-propos" à *Critique de l'économie politique* [1859], trad. par M. Rubel et L. Évrard, in *Œuvres*, t. 1 : *Économie I*, p. 271-275. © Éditions Gallimard.

—, *Le Capital, livre premier* [1867], trad. de J. Roy revue par M. Rubel, in *Œuvres*, t. 1 : *Économie I*, p. 535-1406. © Éditions Gallimard.

—, *La Guerre civile en France* [1871], Paris, Éditions sociales, 1968.

—, "Nachwort zur zweiten Auflage" [1873], in *Marx-Engels-Werke (MEW)*, vol. 23, p. 18-28.

—, *Critique du programme du parti ouvrier allemand* [1875], trad. de M. Rubel et L. Evrard, in Œuvres, t. 1 : Économie I, p. 1407-1434. © Éditions Gallimard.

—, "For Poland" [1875], in *Marx/Engels Collected Works (MECW)*, vol. 24, p. 55-58; accessible sur le site Marxists Internet Archive (MIA), <http://www.marxists.org/>.

—, "Brouillons de la réponse de Marx à Vera Zassoulitch" [1881], in *Œuvres*, t. 2 : *Économie II*, p. 1558-1573.

MARX, Karl, et Friedrich ENGELS, *La Sainte Famille, ou Critique de la critique critique. Contre Bruno Bauer et consorts* [1845], in Marx, *Œuvres, t. 3 : Philosophie,* p. 419-661.

—, *L'Idéologie allemande* [1845], éd. par G. Badia, trad. de l'allemand par H. Auger *et al.*, Paris, Éditions sociales, 1976.

—, *Le Manifeste communiste* [1848], trad. par M. Rubel et L. Évrard, in *Œuvres,* t. 1 : *Économie I,* p. 157-195. © Éditions Gallimard.

—, *Marx-Engels-Werke (MEW),* vol. 1-39 et suppl. 1-2, Berlin, Dietz Verlag, 1956-1968.

—, *Marx / Engels Collected Works* (MECW), vol. 1–47, London: Lawrence and Wishart, 1970–2002.

MAYER, Anton, *Der zensierte Jesus : Soziologie des Neuen Testament,* Olten, Walter Verlag, 1983.

MEDDEB, Abdelwahab, *La Maladie de l'islam,* Paris, Seuil, coll. "Points essais", 2005.

MEHRING, Franz, *Karl Marx. Histoire de sa vie,* Paris, Bartillat, 2009.

MEZZADRA, Sandro, *Diritto di fuga. Migrazioni, cittadinanza, globalizzazione,* Vérone, Ombre corte, 2006.

MILL, John Stuart, *Principes d'économie politique,* trad. de l'anglais par H. Dussard et Courcelles-Seneuil, Paris, Guillaumin & Co., accessible sur <http://archive.org/details/principesdconom00courgoog>, livre III, chap. XVII, § 1, p. 107.

MOMMSEN, Theodor, *Histoire romaine* [1856], t. 8, trad. de l'allemand par C.A. Alexandre, Paris, Librairie A. Franck, 1872, accessible sur <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k200382t/f51.image.r=mommsen%20histoire%20romaine.langEN>

NUSSBAUM, Martha, "Patriotism and Cosmopolitism", in *Boston Review*, septembre-octobre 1984.

—, *For Love of Country ? Debating the Limits of Patriotism*, éd. par Joshua Cohen, Boston, Beacon Press, 1996.

PROTO, Maria (dir.), *Gramsci e l'Internazionalismo*, Manduria-Bari-Rome, Piero Lacaita Editore, 1967.

RODINSON, Maxime, *Islam et capitalisme* [1966], nouv. éd., préface d'Alain Gresh, Paris, Démopolis, 2014.

—, "The Western Image and Western Studies of Islam", *in* Joseph SCHACHT et C.E. BOSWORTH, *The Legacy of Islam*, 2e éd., Oxford, Clarendon Press, 1974, p. 9-62.

—, *La Fascination de l'Islam*, Paris, Maspero, 1980.

—, *L'Islam : politique et croyance*, Paris, Fayard, 1993.

—, "Fantôme et réalités de l'« orientalisme », *Qantara*, n° 13, octobre-décembre 1994, p. 27-30.

—, "Maxime Rodinson : Sur l'intégrisme islamique. Un entretien inédit" (réalisé par Gilbert Achcar), *Mouvements*, n° 36, novembre-décembre 2004, p. 72-76.

ROSDOLSKY, Roman, "The Workers and the Fatherland : A Note on a Passage in the *Communist Manifesto*", *Science and Society*, vol. 29, n° 3, 1965, p. 330-337 ; accessible sur le site Marxists Internet Archive (MIA), <http://www.marxists.org/archive/rosdolsky/1965/workers.htm>.

—, "The *Neue Rheinische Zeitung* and the Jews", annexe de *Engels and the "Nonhistoric" Peoples : The National Question in the Revolution of 1848*, trad. et éd. par John-Paul Himka, *Critique : Journal of Socialist Theory*, vol. 18, n° 1, 1991, p. 191-207.

ROY, Olivier, *L'Afghanistan. Islam et modernité politique*, Paris, Seuil, 1985.

—, *L'Échec de l'Islam politique*, Paris, Seuil, 1992.

—, "Les islamologues ont-ils inventé l'islamisme ?", *Esprit*, août-septembre 2001, p. 116-136.

—, *L'Islam mondialisé*, Paris, Seuil, 2002.

—, *Globalised Islam : The Search for a New Ummah*, Londres, Hurst & Co., 2004.

—, "Why Do They Hate Us? Not Because of Iraq", *New York Times*, 22 juillet 2005.

—, "L'Iran fait monter les enchères", *Le Monde*, 21 juillet 2006.

—, "We're Winning, Despite the "War", *International Herald Tribune*, 7 septembre 2006.

SAÏD, Edward, "Orientalism Reconsidered", *Cultural Critique*, n° 1, automne 1985, p. 89-107.

—, "Entretien avec Edward Saïd. Propos recueillis par Hassan Arfaoui et Subhi Hadidi", *MARS*, n° 4, hiver 1995, p. 7-22.

—, *Orientalism*, éd. du 25e anniversaire de la parution, avec une nouvelle préface de l'auteur, New York, Vintage Books, 2003.

SAND, Shlomo, *Comment le peuple juif fut inventé*, trad. de l'hébreu par M. Bilis, Paris, Champs-Flammarion, 2010.

—, *Comment la terre d'Israël fut inventée. De la Terre sainte à la mère patrie*, trad. de l'hébreu par M. Bilis, Paris, Champs-Flammarion, 2014.

SANTOS, Boaventura de Sousa, "Globalizations", *Theory, Culture & Society*, vol. 23, nos 2-3, 2006, p. 393-399.

SANTOS, Boaventura de Sousa, et César A. RODRÍGUEZ-GARAVITO, *Law and Globalization from Below : Towards a Cosmopolitan Legality*, Cambridge (GB), Cambridge University Press, 2005.

SEURAT, Michel, *L'État de barbarie*, Paris, Seuil, 1989.

SIEGEL, Paul N., *The Meek and the Militant : Religion and Power Across the World*, Londres, Zed Press, 1986 (réimpr. Chicago, Haymarket, 2004).

SMITH, Adam, *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations*, trad. de l'anglais par Germain Garnier (1881) ; éd. électronique : Chicoutimi (Québec), 2002, accessible sur <http://classiques.uqac.ca/classiques/Smith/adam/smith/adam.html>.

STALINE, Joseph, *Le Marxisme et la question nationale et coloniale* [1912-1913], Paris, Norman Bethune, 1974.

—, "La question nationale et le léninisme" [1929], p. 317-319.

—, Interventions au 16e Congrès du Parti communiste de l'Union soviétique (PCUS), en 1930, p. 319-320.

SZNAIDER, Natan, "Hannah Arendt's Jewish Cosmopolitanism : Between the Universal and the Particular", *European Journal of Social Theory*, vol. 10, n° 1, 2007, p. 112-122.

THOMPSON, Brian, "The 21st Century Will Be Religious or Will Not Be : Malraux's Controversial Dictum", *André Malraux Review*, vol. 30, nos 1-2, 2001, p. 110-123.

THORNER, Daniel, "Marx on India and the Asiatic Mode of Production", *Contributions to Indian Sociology*, n° 9, décembre 1966, p. 33-66.

TOSCANO, Alberto, *Le Fanatisme, mode d'emploi*, Paris, La Fabrique, 2011.

TRAVERSO, Enzo, *Les Marxistes et la question juive. Histoire d'un débat (1843-1943)*, Paris, Kimé, 1998.

TURNER, Bryan, *Marx and the End of Orientalism*, Londres, George Allen & Unwin, 1978.

URBINATI, Nadia, "Can Cosmopolitical Democracy Be Democratic?", *in* ARCHIBUGI (dir.), *Debating Cosmopolitics*, p. 67-85.

VAN DER LINDEN, Marcel, "Labour Internationalism", in *Workers of the World : Essays Toward a Global Labor History*, Leyde, Brill, 2008, p. 259-283.

WEBER, Max, *Sociologie des religions*, textes réunis, trad. et présentés par Jean-Pierre Grossein, Paris, Gallimard, 1996; rééd. revue et corrigée, coll. "Tel", 2006.

WEINSTOCK, Nathan, *Le Pain de misère. Histoire du mouvement ouvrier juif en Europe*, t. 1 : *L'Empire russe jusqu'en 1914*, Paris, La Découverte, 1984.

TABLE

AVANT-PROPOS DE L'ÉDITION FRANÇAISE 7

1. RELIGION ET POLITIQUE AUJOURD'HUI : UNE APPROCHE MARXISTE 11

Le jeune Marx et la religion 14

Religion et radicalisme aujourd'hui : la théologie de la libération 19

Religion et radicalisme aujourd'hui : l'intégrisme islamique 28

Pour une sociologie comparative marxienne des religions 34

Conclusions politiques 44

Notes 46

2. L'ORIENTALISME À REBOURS : SUR CERTAINES TENDANCES DE L'ORIENTALISME FRANÇAIS APRÈS 1979 53

L'"orientalisme à rebours" 55

Les orientalistes français après 1979 59

L'"orientalisme à rebours" français..... 63
Les méandres de l'"orientalisme à rebours" français. 74
Notes 86

3. MARX, ENGELS ET L'"ORIENTALISME" :
SUR L'ÉVOLUTION ÉPISTÉMOLOGIQUE DE MARX 93
L'Orientalisme de Saïd et sa critique marxiste 93
Orientalisme, essentialisme et idéalisme 100
La rupture radicale de Marx et Engels
avec l'idéalisme historique..... 106
Marx et Engels étaient-ils eurocentriques ?..... 111
L'évolution politique / épistémologique
de Marx et Engels..... 120
Marxisme critique et orientalisme 130
Notes 133

4. MARXISME ET COSMOPOLITISME..... 143
Quatre conceptions du cosmopolitisme..... 143
La conception initiale du cosmopolitisme
chez Marx et Engels..... 148
La maturation de la conception du cosmopolitisme
chez Marx et Engels..... 159
Cosmopolitisme et internationalisme 168
Le "cosmopolitisme" après Marx et Engels :
Kautsky, Gramsci et le Komintern 173
Le "cosmopolitisme" comme anathème :
la perversion stalinienne 182
Cosmopolitisme et "mondialisation"..... 195
Notes 210

BIBLIOGRAPHIE ET RÉFÉRENCES 231