

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 langue¹.

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'acceptation 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 expérience⁴.

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 XXI^e 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 allemande¹ ; 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.

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

XXI^e siècle. Il va de soi que j’imaginai 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 XXI^e siècle serait “religieux¹”.

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 XXI^e 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 XXI^e 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 connaissons 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* spirituel⁵.

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