

Apothéose de l'universalisme

L'islamisme comme fondamentalisme de la forme sociale moderne

KARL-HEINZ LEWED

« Les valeurs occidentales sont des valeurs occidentales ;
les valeurs islamiques sont des valeurs universelles. »

Mahathir ibn Mohamad, ex-Premier ministre malaysien

À la menace posée par le terrorisme islamiste, tout particulièrement depuis les attentats du World Trade Center, l'Occident a réagi de deux manières : politiquement et pratiquement par des campagnes de destruction sélective en Afghanistan et en Irak, idéologiquement par le mythe du « choc des civilisations » (Huntington) et le fondamentalisme des « valeurs occidentales ». Le 11-Septembre fit ici l'effet d'un accélérateur idéologique : il impulsa un véritable élan à un courant culturaliste qui, de toute façon, gagnait peu à peu du terrain. Dès les années 1990, la montée des crises économiques dans les centres capitalistes, avec tout ce qu'elle impliquait d'insécurité sociale et matérielle pour les individus, n'avait cessé de faire toujours davantage le lit du culturalisme. Mais à la faveur des attentats terroristes perpétrés par les groupes islamistes, son paradigme d'une ligne principale de confrontation passant entre Occident et « islam » rencontra une audience décuplée. Depuis lors se déverse inlassablement un flot d'élucubrations culturalistes et l'on invoque les stéréotypes habituels du culturalisme occidental avec une insistance et une âpreté croissantes¹.

1 « Le problème, ce n'est pas les mosquées, mais l'islam », a par exemple déclaré le journaliste allemand Ralph Giordano au moment de la construction de la mosquée de Cologne, ajoutant que l'intégration des musulmans en Allemagne avait entièrement échoué et qu'elle ne pouvait qu'échouer. Ces « millions d'hommes et de femmes » n'étaient-ils pas issus en définitive d'« une culture totalement différente » ? Et plus loin : « Je me demande comment quelqu'un qui tient pour sacré le Coran, cet acte fondateur d'une culture pastorale archaïque, peut fouler le sol de la Constitution. [...] L'un exclut l'autre » (*Kölner Stadt-Anzeiger*, 1^{er} juin 2007).

« L'islam » n'aurait rien en commun avec l'histoire de la civilisation occidentale, avec sa vision de l'existence et ses valeurs fondamentales. Il tiendrait au contraire d'une aire culturelle foncièrement différente et correspondant à une tout autre tradition. Sa vision du monde s'ancrerait dans des modes d'existence et de pensée à finalité religieuse hérités du Moyen Âge, et cet attachement à la prémodernité le placerait en opposition diamétrale avec l'idée de liberté individuelle, qui constitue la clé de voûte de la conception occidentale de l'existence. Enfin, en tant que forme sociale totalisante animée d'une insatiable volonté d'expansion, l'« islam » représenterait un danger pour la « civilisation occidentale ».

Or, en réalité, la confrontation de l'islamisme avec ses adversaires occidentaux déclarés, adeptes du choc des civilisations, ne met pas face à face deux cultures par essence étrangères, mais bien plutôt deux formes d'assimilation de la mondialisation capitaliste en crise, deux manières de la comprendre et d'y réagir qui sont complémentaires et reposent toutes deux sur un même socle, constitué d'un côté par la forme moderne de rapports sociaux impliquant production de marchandises, travail abstrait, droit, etc., de l'autre par la forme-sujet correspondante. Car, bien que l'introduction des formes capitalistes de socialisation ait pris dans les pays dits « islamiques »² une tournure tout à fait spécifique et contradictoire, il n'en reste pas moins qu'a eu lieu là-bas aussi depuis longtemps, sous la houlette des dictatures de modernisation nationale, une transformation radicale des relations sociales qui débouchait sur les rapports bourgeois modernes.

En rejetant le monde « islamique » hors du cadre de la modernité bourgeoise, on occulte justement ces formes sociales fondamentales qui règnent aussi bien dans les pays situés au cœur du capitalisme que dans les régions

2 À quel point la perspective culturaliste s'est universalisée et s'est intégrée comme quelque chose d'incontesté dans les schémas de perception collectifs, cela se voit entre autres à la terminologie à travers laquelle elle s'exprime. Que ce soit dans le langage courant ou dans les travaux scientifiques sur l'islamisme, il est la plupart du temps question du « monde islamique », d'une « culture musulmane » ou encore, variantes atténuées, de « terre d'islam », de « régions de tradition religieuse musulmane », etc. Autant de formulations indéniablement culturalistes qui s'appuient notamment sur l'idée d'une essence culturelle homogène de « l'islam ». Pour éviter ces dérives langagières quasi réflexes, je placerai le terme « islamique » entre guillemets. Je vise par là à prendre pleinement au sérieux le poids de la tradition religieuse dans le procès de modernisation, mais sans toutefois l'hypostasier en une entité autonome.

du Sud. On masque le déclin social croissant dans la périphérie – qui résulte en dernière analyse de l'échec de la modernisation de rattrapage – derrière la projection culturaliste d'une civilisation étrangère à l'Occident. Par suite, les décalages temporels dans le procès de crise actuellement en cours, ces décalages qui renforcent la polarisation entre les régions périphériques et les centres, paraissent effectivement traduire un conflit existentiel opposant Orient et Occident. Et la critique des arrière-plans politique et idéologique dans leur contexte historique devient en outre impossible, puisque le culturalisme renonce à toute distance critique au profit du classement et de l'identité. L'idée de saisir dans toute leur épaisseur historique les contradictions sociales et les fractures qui en découlent est à ses yeux complètement obsolète. La perspective de la logique identitaire simplifie l'histoire : elle n'y voit plus que la cristallisation d'un certain nombre d'entités préconçues, au sein d'un ensemble fermé et immuable d'organismes culturels. En se focalisant ainsi sur la construction et le classement d'identités collectives, le culturalisme risque toujours de déboucher sur l'affirmation d'un « choc » irréconciliable entre elles. Il tire un trait à la fois sur la dimension historique réelle et sur les évolutions futures qui se dessinent. Or, tout au contraire de ce que laissent entendre ces constructions culturalistes, la situation actuelle dans les pays « islamiques » n'est nullement due à la perpétuation de traditions culturelles séculaires, mais bien plutôt à la crise, qui provoque la décomposition de formes de médiation sociale clairement fondées sur les rapports bourgeois modernes. Sous les dictatures de modernisation nationale déjà, les structures sociales traditionnelles étaient passées par une transformation radicale. Cette mutation, la domination coloniale étrangère, puis la soi-disant « émancipation » obtenue par les mouvements de libération nationale, en avaient au préalable jeté les bases. Mais quel qu'en soit l'initiateur, la mise en place de ce cadre nouveau de relations sociales abstraites visait invariablement la production de richesse, d'une richesse elle aussi abstraite, via la valorisation du travail. La contradiction centrale – à laquelle renvoie même le concept de déclin imprégnant l'idéologie islamiste – résidait et réside encore aujourd'hui dans le fait que, si le réseau des relations sociales se base bien désormais sur des formes modernes, l'universalisation de la production de richesse abstraite dans ces formes, quant à elle, a échoué. L'islamisme est le produit direct de cet échec. Il représente une forme idéologique et (post)politique spéci-

fique, une forme émergeant des ruines de la modernisation de rattrapage et s'inscrivant par conséquent elle-même dans la continuité de ce processus. La genèse de la forme statonationale intervient tout autant que son déclin dans la naissance de l'islamisme. Les orientations de ce dernier reflètent des moments centraux de la forme bourgeoise moderne que l'on a, à la faveur des processus de désintégration, actualisés sous un habit religieux : la revendication de souveraineté notamment, mais aussi celle d'égalité de tous face à une forme juridique reformulée en termes de loi divine³. Pour une critique appropriée, cela signifie que l'idéologie islamiste ne saurait être comprise sans le recours au plan de l'État-nation et du droit, c'est-à-dire à un point de vue politique universaliste. Voilà pourquoi dans la suite je me pencherai précisément sur ces formes qui, à mesure que s'enlisait leur contenu économique, ont fait l'objet d'une reformulation spécifique sur l'axe de la foi. L'islamisme, en opérant une telle reformulation, trahit sa nature de fondamentalisme de la forme sociale moderne.

Bien entendu, le mouvement de formation des États-nations ne fut jamais un simple rassemblement d'individus arrachés à leurs contextes de vie traditionnels pour constituer un tout rationnel et fonctionnel. Ont également joué à chaque fois un certain nombre de moments franchement irrationnels, qui se rattachaient de façon constitutive à la forme-sujet intrinsèquement masculine-patriarcale et à ce qu'elle contient d'élan irrésistible vers une collectivité englobante. Le besoin de s'identifier à une totalité originelle apparemment concrète mais en réalité fantasmée – un « peuple », une civilisation – trouve là son véritable fondement subjectif. C'est seulement à partir de l'universalisation de l'individu isolé, et du fait du rapport d'impuissance dans lequel il se retrouvait tout à coup face au contexte social, que naquit le besoin de se soumettre à une communauté nationale ou ethnique et de se fondre en elle. Dans le cadre d'un prochain article, j'essaierai de déterminer plus précisément quelles sont pour les sujets les implications de ce rapport, et je montrerai du même coup comment les structures patriarcales, les délires antisémites et surtout le classement des hommes au sein de sujets collectifs se perpétuent dans l'islamisme en

3 Un universalisme de l'égalité juridique qui se brise évidemment sur les structures fondamentales de domination patriarcale propres aux rapports modernes, lesquelles sont inhérentes à la forme bourgeoise et prennent seulement un caractère plus explicite dans le fondamentalisme islamiste.

tant que moments spécifiquement modernes et deviennent particulièrement virulents en tant que mode d'assimilation des bouleversements socioéconomiques et de leurs contradictions⁴.

L'universalité de l'intérêt égoïste

L'introduction des formes modernes et bourgeoises de rapports sociaux reposant sur la médiation de la forme-marchandise s'effectua essentiellement via la formation des États-nations. Le souverain s'acquitta à cette occasion d'une double fonction : non seulement il activa le démantèlement des formes traditionnelles de domination personnelle, avec leurs « anciennes formes hiérarchiques et organiques d'association »⁵, mais de plus il instaura, à la place de ces structures traditionnelles, des rapports de domination nouveaux et réifiés, dans le but de rationaliser en profondeur le tissu social. Le processus d'imposition de la société marchande se révélait ce faisant comme une « entreprise de déracinement généralisé » des individus, en même temps qu'une recohésion sociale dans les formes de la médiation sociale abstraite, une « reconstruction en raison » de la

4 Sans doute la critique sociale radicale pourrait-elle s'accorder sans trop de difficulté avec le déconstructionnisme [référence à la « déconstruction » de Jacques Derrida, etc. – *NDE*] si elle se bornait comme lui à mettre l'accent sur le plan de la construction des identités communautaires, et laissait par conséquent de côté toute réflexion sur le point de vue universaliste. Cette notion de construction est en effet pertinente en un sens, à savoir sur un plan tout à fait général : il va sans dire que nations et systèmes politiques sont des produits de l'histoire, dont on sait qu'ils ne sont apparus qu'avec l'ère moderne et plus précisément au cours des deux derniers siècles. Mais ils sont aussi, et même de façon essentielle, le résultat d'un procès de médiation soumis à la forme-marchandise et se déroulant derrière le dos des individus, l'expression d'une forme bien précise de praxis moderne qui est elle-même impensée. Loin de se résumer à des formes de socialité tout simplement mises en œuvre via des structures culturelles-symboliques, État et droit résultent donc bien plutôt de la praxis que nous accomplissons inconsciemment au sein du système des rapports informés par la valeur. On ne peut par conséquent en aucun cas considérer adéquatement la formation des États-nations comme le fruit d'un simple programme, d'un « concept », ainsi que le suggère l'idée constructiviste d'un « imaginaire national » qui serait responsable de « l'origine et l'essor du nationalisme » (Benedict Anderson). Ce genre d'idéalisme conceptuel, en réduisant l'État-nation à une matrice de structures sémantiques, perd justement de vue le plan central de l'État, du droit et de la nation, un plan spécifique aux structures sociales soumises à la forme-marchandise et à la forme de libre arbitre qui en découle.

5 Marcel Gauchet, *La Révolution des droits de l'homme*, Paris, Gallimard, 1989, p. 20.

société⁶. Constitution du pouvoir étatique et mise en place des nouvelles formes abstraites de relations entre les individus allèrent ainsi de concert. En France, le développement de l'absolutisme, qui avait déjà anticipé certaines des formes fondamentales de la domination bourgeoise, est parfaitement représentatif de cette bonne entente⁷. À un niveau fondamental, les systèmes politiques modernes, de l'État absolutiste aux dictatures de la modernisation en passant par la démocratie bourgeoise, apparaissent donc comme des manifestations différentes d'une même chose. Cette identité va au delà de la forme concrète adoptée par les appareils de pouvoir étatique, qui tous sans exception s'occupaient des affaires de la collectivité. Rousseau a désigné du terme de « volonté générale » ce plan situé en amont des divers organes de la souveraineté⁸. Ce socle universel de la praxis étatique se traduit par le fait que les affaires publiques ne trouvent pas leur légitimité en elles-mêmes, mais seulement via un intérêt général chapeautant et sous-tendant tout à la fois l'État lui-même⁹. Dans ses *Grundrisse*, Marx a parfaitement décrit le caractère de cette universalité : « L'intérêt universel est précisément l'universalité des intérêts égoïstes. [...] L'autre [le partenaire dans l'échange de marchandises devenu universel] est connu et reconnu comme réalisant de la même façon son intérêt égoïste, en sorte que tous deux savent que l'intérêt commun n'est que l'échange de l'intérêt égoïste »¹⁰. Ce que Marx appelle ici l'« intérêt égoïste », ça n'est naturellement pas l'affreux défaut de caractère individuel auquel on pense

6 *Ibid.*, p. IX.

7 « [...] il s'agit ici de faire enfin advenir cette réduction du rapport social au pur face-à-face du pôle public et du pôle individuel que la souveraineté promettait de naissance et que la "monarchie démocratique", comme dit une fois Tocqueville, à la fois promeut absolument et interdit absolument » (*ibid.*, p. 22-23). En somme, il fallait dissoudre la société en individus isolés afin de laisser place à un rapport social au sein duquel « il n'y a plus de corporations dans l'État, il n'y a plus que l'intérêt particulier de chaque individu et l'intérêt général. Il n'est permis à personne d'inspirer aux citoyens un intérêt intermédiaire » (loi Le Chapelier de 1791, citée dans *ibid.*, p. 22).

8 Voir Peter Klein, « Das Wesen des Rechts. Ein Versuch zur Rehabilitierung der Rechtsphilosophie und ihrer Kritik », *Krisis*, n° 24, 2001, p. 73 sq.

9 Gardons bien présente à l'esprit la différence entre pouvoirs publics concrets et point de vue universaliste, quand bien même les auteurs cités ci-après ne séparent pas toujours très clairement la « volonté du peuple » comme souveraineté politique et les formes explicites d'exercice du pouvoir étatique.

10 Karl Marx, *Manuscrits de 1857-1858 dits « Grundrisse »*, trad. sous la responsabilité de J.-P. Lefebvre, Paris, Éditions Sociales, 2011, p. 206.

spontanément, mais plutôt la conséquence de ce que le rapport faisant intervenir des possesseurs de marchandises isolés est devenu universel. Au sein de la société marchande, les relations sont désormais marquées essentiellement par la présence du travail et de la marchandise dans le rôle de médiateur social. Chaque personne n'entre dans cette relation sociale médiatisée qu'en qualité de propriétaire de sa marchandise, laquelle se résume souvent pour le commun des mortels à sa seule force de travail. Cela implique entre autres que l'on ne travaille pas pour fabriquer tel ou tel objet déterminé, mais pour acquérir de l'argent, une part de la richesse marchande abstraite. Le rapport de médiation sociale via le travail et la marchandise se scinde donc en deux moments distincts : d'un côté celui de l'activité concrète pour autrui, c'est-à-dire pour des inconnus, dans un contexte matérialisé par des biens marchands ; de l'autre celui des intérêts pécuniaires « égoïstes » et privés. Chacun des participants au rapport d'échange, dit Marx, « ne se préoccupe que de lui-même. La seule puissance qui les réunisse et les mette en rapport est celle de leur égoïsme, de leur avantage personnel, de leurs intérêts privés »¹¹. Dans une société où le travail se place au centre de la médiation sociale, toute activité devient ainsi extérieure aux individus et fait par conséquent figure à leurs yeux de simple moyen. Sur le plan des relations sociales, cette forme de médiation se traduit par un émiettement en une multitude de libertés on ne peut plus particulières, celles dont dispose chaque propriétaire sur sa marchandise ou sur la valeur qu'elle représente – autrement dit en rapports de propriété privée¹². Voilà exactement ce que Marx entend par « intérêt égoïste ». Ça n'est pas un hasard si, dans son article final, la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* de 1791, acte politique fondateur de la société bourgeoise moderne, définit la « propriété » comme « un droit inviolable et sacré » dont « nul ne peut [...] être privé »¹³. Il va de soi que ce droit de

11 Karl Marx, *Le Capital. Livre I* [1867], trad. sous la responsabilité de J.-P. Lefebvre, Paris, PUF, 1993, p. 198.

12 Sieyès, lors des débats autour de la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, a bien montré que le noyau de la constitution bourgeoise résidait précisément dans la liberté pour chaque citoyen de disposer de sa propriété : « Si nous avons à faire une déclaration pour un peuple neuf, quatre mots suffiraient : égalité des droits civils, c'est-à-dire protection égale de chaque citoyen dans sa propriété et sa liberté ; et égalité des droits politiques, c'est-à-dire même influence dans la formation de la loi » (cité dans Marcel Gauchet, *La Révolution des droits de l'homme, op. cit.*, p. IX).

13 Cité dans *ibid.*, p. II.

propriété sacré ne désigne pas une relation « naturelle » à un objet, mais exprime la socialité abstraite des monades marchandes isolées et le point de vue de leur intérêt privé. L'universalité sociale, qui a pour tâche de rassembler les monades séparées, individuelles et animées d'une volonté propre, devient du même coup une universalité abstraite. Son autre face, le droit, relie entre eux – donc médiatise – les intérêts privés, pour aboutir à un rapport tout aussi abstrait. Ainsi l'individu formaté par la marchandise n'est-il pas constitué purement et simplement comme individu libre (quant à sa propriété privée) mais se rattache-t-il en même temps, en tant qu'égal parmi des égaux, à une communauté (la loi) qui forme le lien abstrait entre des personnes abstraites. À côté de la liberté du propriétaire de marchandises entre en jeu également la volonté générale, c'est-à-dire la sphère du droit et de la loi, qui place tout le monde sur un pied d'égalité. Le concept d'universalisme exprime aussi bien l'universalisation du point de vue privé abstrait que l'égalité des individus abstraits en tant que sujets juridiques. Le sujet moderne et universel abrite donc toujours deux âmes, l'une suivant son libre arbitre, l'autre obéissant à la « loi universelle ». Représentant le plus achevé de la raison bourgeoise, Emmanuel Kant avait parfaitement su mettre en évidence dans son œuvre ces deux moments de la subjectivité bourgeoise que sont le « libre arbitre » et la « forme d'une loi en général », tout en formulant en même temps un programme de soumission intégrale à ces formes. La théorie de Kant était conséquente au point que son concept de « forme d'une loi en général », contrairement aux platitudes positivistes des « sciences juridiques » actuelles¹⁴, ne visait naturellement pas les lois telles qu'elles sont formulées par un gouvernement ou un autre, mais un niveau sous-tendant le système juridique de tout État. Cette forme sous-jacente, cette « loi en général » n'est cependant rien d'autre que l'un des pôles du rapport de médiation abstraite entre les individus via la marchandise. La médiation implique donc d'une part la liberté pour les possesseurs de marchandises de disposer de leur propriété privée (leur force de travail comprise) à l'exclusion de celle des autres, et d'autre part la constitution d'une « universalité des intérêts égoïstes » se présentant en termes de droit et de lois. Les individus abstraits se voient inculqués ces deux faces de la subjectivité bourgeoise jusqu'aux tréfonds d'eux-mêmes. Et il va de soi que nous pouvons également retrouver cette interconnexion entre liberté

14 Voir Peter Klein, « Das Wesen des Rechts », *art. cit.*, p. 51-64.

et légalité dans la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*. Ainsi l'article premier affirme-t-il que « les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits », tandis que l'article 6 précise quel sera le contenu de ce rapport social en forme d'universalité abstraite du droit : « La loi est l'expression de la volonté générale »¹⁵. Une telle formulation ne laisse pas planer le moindre doute quant à l'unique manière dont peut s'exprimer le lien social des individus réduits aux rapports marchands, à savoir à travers la loi.

Cette forme abstraite de relation fondamentale entre propriétaires de marchandises, que d'autres ont décrite bien avant moi, doit nécessairement adopter dans les rapports quotidiens entre individus une figure concrète, et même une double figure puisqu'elle se traduit d'un côté par la sphère du marché, où les possesseurs de marchandises prélèvent leur profit sur la masse de valeur sociale, et de l'autre, via la forme juridique, par un système sophistiqué d'institutions publiques que l'on désigne comme la sphère de la politique et de l'État. La *Déclaration* de 1791 fait clairement ressortir ce besoin d'un pouvoir extérieur : « La garantie des droits de l'homme et du citoyen nécessite une force publique »¹⁶.

Il existe certes une compréhension acritique des droits de l'homme selon laquelle ils exprimeraient uniquement les préoccupations des individus (« l'homme ») face au pouvoir étatique. Mais, à l'opposé de cette perspective tronquée, la *Déclaration* de 1791 énonce tout à fait clairement le double caractère des rapports privés : les individus disposent librement de leur propriété « sacrée », tout en étant nécessairement liés à la communauté qu'incarnent l'État et la loi. De par leur constitution fondamentale respective, État et individu libre ne s'affrontent donc pas, mais forment une unité logique où chacun des pôles complète l'autre : « Le "souverain" présuppose les citoyens en tant qu'individus, il a besoin d'eux comme individus [...] et il garantit leur existence en tant qu'individus isolés [...]. En cela réside l'"intérêt commun" : en ce que chacune des deux sphères à la fois nécessite l'autre et s'en distingue »¹⁷. La forme universelle des intérêts est privée et l'institution étatique a pour but de représenter cette

15 Cités dans Marcel Gauchet, *La Révolution des droits de l'homme*, *op. cit.*, p. I.

16 Article 12, cité dans *ibid.*, p. II.

17 Peter Klein, « Das Wesen des Rechts », *art. cit.*, p. 81.

forme universelle et abstraite. L'État n'est ainsi que la figure extérieure que revêt la forme abstraite de relations entre les individus. C'est dire que l'on ne saurait retrouver la condition fondamentale du droit et de la loi dans les « manifestations » empiriques du pouvoir étatique, et pas davantage dans les décisions prises par les individus. Là où la critique kantienne déjà citée donne toute sa profondeur, c'est précisément lorsqu'elle formule le libre arbitre et la forme juridique en termes de « transcendantalité » et se refuse à les dériver d'une décision concrète, comme essayait encore de le faire notamment Thomas Hobbes – une manière de voir qui ramène la constitution du souverain à un rapport contractuel entre les individus isolés et tient précisément leur existence monadique pour une donnée naturelle, inhérente à « l'homme ». Avec la « forme d'une loi en général » proposée par Kant, à l'inverse, nous avons affaire à une sphère supra-individuelle, un cadre de légalité et de liberté « transcendantales » au sein duquel agissent toujours déjà les individus. La critique marxienne de la production de marchandises permet de traduire cette « transcendantalité » en termes de forme historiquement spécifique de rapport, en la faisant redescendre en quelque sorte du royaume céleste de la Raison sur la terre ferme des rapports marchands.

Indépendance et unité nationale dans l'horizon de l'intérêt général

Non seulement les idéologues de la société bourgeoise mirent en avant les catégories de l'universalité abstraite et de la volonté générale, mais tous les acteurs de la construction statonationale tardive se légitimèrent explicitement de ces catégories. Et même la forme émergeant des ruines de cette construction – j'ai nommé l'islamisme politique – persiste à s'y référer dans sa légitimation. Fondamentalement, tous les systèmes politiques de l'ère moderne, en dépit des allures très différentes qu'ils voudraient se donner, appartiennent à une même longue tradition remontant à l'aube de la société bourgeoise et identifiant la souveraineté étatique avec le point de vue de la collectivité. Une telle identification pousse les institutions du pouvoir étatique à adopter un statut de neutralité à l'égard des intérêts privés de chacun. Car à partir du moment où l'on confie à la forme juridique le rôle de médiateur des rapports entre les propriétaires privés, il faut nécessairement que les organes qui la représentent constituent une sphère indépendante et neutre, une sphère qui, à l'instar de l'image emblématique

de la Justice aveugle, se montrera parfaitement indifférente aux contenus concrets mis en balance et attachée seulement à un équilibre formel, juridique, des intérêts privés abstraits¹⁸. De cette exigence d'indépendance, ou mieux : d'indifférence à toute espèce de contenu déterminé, il résulte que les personnels incarnant la volonté générale institutionnalisée, autrement dit les fonctionnaires des administrations publiques, se voient à leur tour astreints à une stricte neutralité. Ils opèrent en effet, en tant que gestionnaires des affaires de tous, au sein d'une sphère se voulant idéalement au dessus des intérêts particuliers, y compris de leurs propres intérêts comme personnes privées. Toutefois la violation de ce principe est d'emblée envisagée, et dans la pratique les fonctionnaires ont souvent bien du mal à ne pas mêler leurs propres intérêts aux intérêts collectifs sur lesquels ils sont pourtant censés veiller.

Dans l'ensemble, l'évolution historique fait apparaître une claire corrélation entre d'un côté le fonctionnement régulier de la sphère des relations privées médiatisées par le marché, de l'autre la conduite à peu près « sans encombre » des affaires publiques. La période de mise en place des formes modernes, qui a vu naître pour la première fois la sphère des relations privées, a été marquée par un enchevêtrement constant des deux sphères. Et le procès de crise de la production marchande ne fait que renforcer encore la tendance à la pénétration des intérêts particuliers dans le secteur public, au point qu'il peut apparaître de plus en plus difficile de séparer nettement affaires publiques et intérêts privés. On parle alors communément d'États corrompus, que l'on hiérarchise suivant un barème créé spécialement à cet effet. Dans les cas extrêmes, l'amalgame des intérêts finit par avoir raison de la neutralité requise pour la sphère publique¹⁹. Et même les pays où

18 Bien entendu, cette incarnation de la forme juridique en la figure féminine de la Justice tient à la fois de l'euphémisme et de l'expression d'une projection bourgeoise-masculine. À l'opposé d'une telle projection androcentrique, la parabole kafkaïenne du gardien de la porte nous fait voir clairement combien le droit moderne représente un rapport de force fonctionnel-réifié et une relation coercitive de caractère tout à fait irrationnel. Pour les individus, le droit en tant que contexte coiffant un pouvoir devenu abstrait signifie à la fois qu'ils tombent sous le coup de la loi et qu'il leur est désormais impossible d'avoir des rapports sociaux modelés directement et consciemment. Au reste, on notera que Kafka met lui aussi en exergue la neutralité, sauf qu'il l'entend au sens d'une relation universelle d'exclusion hors de l'instance juridique conçue comme neutre.

19 Dans les États issus de l'éclatement de l'URSS, ce processus est déjà largement arrivé

l'islamisme est parvenu à s'emparer des leviers du pouvoir politique ne résistent pas mieux à l'attrait irrésistible de la corruption : « L'islamisme au pouvoir n'offre aucune forme nouvelle de justice sociale et économique. L'hypocrisie règne : sous le voile du conservatisme moral, la corruption est omniprésente. [...] La prise de pouvoir s'est traduite par davantage de corruption, de nouvelles compromissions et un net recul en termes d'utopie »²⁰.

à maturité. Qu'il se nomme Poutine ou Medvedev, le « parrain public » jouit désormais d'une puissance dépassant sans doute celle de tous ses prédécesseurs et, du fait même de ce pouvoir exorbitant, atteste que la marche triomphale des intérêts privés a ici reçu un sérieux coup d'accélérateur. À quel point en Russie la mafia a pénétré l'appareil étatique, c'est ce que révèle de la manière la plus brutale l'exécution de la journaliste russe Anna Politkovskaïa, dont les essais visaient précisément à mettre à nu une corruption prenant des proportions de plus en plus colossales. Dans son livre de 2004 intitulé *La Russie selon Poutine*, elle montrait que « la nomenklatura nouvelle mode de Poutine a porté la corruption à des sommets jamais atteints sous le règne des communistes pas plus que sous celui de Boris Eltsine. Elle dévore petites et moyennes entreprises, et avec elles la classe moyenne, pendant qu'elle laisse croître et prospérer les grandes sociétés, les monopoles et les firmes semi-publiques, premières pourvoyeuses de ses pots-de-vin. En Russie, c'est ce secteur des grands conglomerats qui offre les retours sur investissement les plus élevés, les plus constants, tant à leurs actionnaires et à leurs dirigeants qu'à ceux qui les protègent au sein de l'appareil administratif. Dans notre pays, en effet, il n'existe pas de grande entreprise qui ne possède, au sein de l'administration, l'un de ces "curateurs". La gabegie de notre économie n'est pas un effet du libéralisme. Elle a pour origine le fait que Poutine cherche à se gagner l'appui des "ex", les *byvchie*, ceux qui occupaient les postes clés du pouvoir à l'époque soviétique. La nostalgie de ces gens est si forte que l'idéologie qui sous-tend le capitalisme à la sauce Poutine se rapproche chaque jour davantage de l'état d'esprit qui a régné au plus haut de la période de stagnation des années Brejnev, de la fin des années 1970 au début des années 1980 » (Anna Politkovskaïa, *La Russie selon Poutine*, trad. V. Dariot, Paris, Buchet-Chastel, 2004, p. 106-107). Cette visibilité du caractère mafieux de la Russie contemporaine, avec son économie de clientélisme et de copinage, n'a pourtant nullement dissuadé la classe politique internationale ou les médias d'apporter à Poutine un soutien indéfectible lorsqu'il pose à l'homme d'État intègre. De manière générale, nous vivons indéniablement aujourd'hui une phase de mutation, au moins pour ce qui concerne les centres capitalistes ; cela dit, la tendance à l'envahissement massif du secteur public par les intérêts privés – et donc pas seulement à l'érosion, mais à la pure et simple remise en cause des prétentions à l'indépendance et la neutralité étatiques – ne constitue une nouveauté que pour ces centres.

20 Olivier Roy, *Der islamische Weg nach Westen. Globalisierung, Entwurzelung und Radikalisierung*, München, Pantheon, 2006, p. 92. [NdT : En français, Olivier Roy a publié entre autres *Vers un islam européen* (Paris, Esprit, 1999) et *L'Islam mondialisé*

L'idéal d'indépendance formelle-fonctionnelle et de neutralité du souverain en tant que puissance publique s'exerçant à l'intérieur des frontières nationales n'est cependant qu'un des aspects de la question. En parallèle, la souveraineté politique incarne à l'extérieur l'unité de ses relations individuelles privées. Dans la nation, la masse des individus isolés s'agrège en un contexte d'ordre supérieur. La souveraineté toujours présupposée par les individus, cette volonté générale émanant de leurs relations de propriétaires privés, trouve sa figure concrète dans une nation située au dessus de tous et de toutes choses. La transfiguration mystique d'un tel assujettissement en « dévouement à la nation » (Marx) renvoie en l'occurrence au caractère métaphysique-réel de la forme abstraite de relation bourgeoise via l'argent et le droit, puisqu'il s'agit d'une forme de médiation produite inconsciemment. Dès ses premières formulations, le concept de nation reçut une forte charge mystique résultant de ce lien social extériorisé et de la très métaphysique « universalité d'une loi en général » (Kant) qui en décollait. Le souverain est ainsi la communauté qui, à la fois, englobe les individus définis nationalement et entretient un rapport d'exclusion à l'égard de toutes les autres nations. Cet ensemble national se réfère toujours à un territoire bien précis, garanti par le souverain, délimité par rapport aux territoires voisins. Il réserve en outre certains privilèges (les prestations sociales, par exemple) aux seuls membres du collectif national.

Si la dynamique sociale inhérente à la forme bourgeoise a influé de manière importante sur l'idée que la nation dans son ensemble se fait d'elle-même et sur la façon dont elle se légitime, elle a également profondément transformé la perspective des individus en bouleversant sans cesse les bases de la production de richesse, en démantelant les formes de relation et les modes de production traditionnels, en s'étendant en permanence à de nouveaux domaines de l'existence, etc. Production matérielle et tissu social ont été soumis aux exigences d'une constante modernisation, et l'idéologie a traduit cela par le concept universellement accepté de progrès. L'État-nation, en retour, fut identifié à cette vaste dynamique qui s'emparait un à un de tous les secteurs de la société : en tant que sujet du « progrès », il était censé lui conférer son bien-fondé et réaliser ses objectifs concrets. Cette identification passe toutefois par le truchement d'une perspective individuelle, grâce à quoi l'intérêt privé de chacun devient

(Paris, Seuil, 2002), où l'on retrouvera en partie les analyses citées ici.

partie prenante de la promesse de progrès de l'ensemble. Somme toute, la légitimité du pouvoir exécutif de l'État repose donc sur deux dispositions : d'une part la neutralité de l'institution juridique chargée de réguler les relations de propriété privée, de l'autre la défense des intérêts liés à la nation, au sens de la dynamique de sa communauté propre et à l'exclusion de tout intérêt extranational.

Ces deux moments ont joué un rôle majeur dans l'introduction des formes sociales modernes, que ce soit en leur qualité de procès réel ou en tant que point de référence idéologique pour la mobilisation des populations. Cela vaut tout particulièrement pour la période de modernisation de rattrapage, où le souverain étatique reçut pour tâche cruciale à la fois de liquider les structures sociales traditionnelles et d'implémenter la formation sociale moderne. Dans les pays « islamiques », on peut suivre cette évolution sur l'arrière-plan des jalons historiques que représentent le colonialisme, les régimes de modernisation nationale qui lui succédèrent, et pour finir – en réaction de rejet de ces régimes – l'islamisme politique. Les contradictions respectives que laissèrent paraître sur la scène historique aussi bien les régimes de modernisation de rattrapage que l'islamisme peuvent être exemplifiées suivant les deux moments de la légitimité stato-nationale que nous avons décrits.

Une libération anticoloniale qui reste dans le cadre de la domination abstraite

Comme chacun sait, dans les colonies et quasi-colonies de l'Europe les institutions étaient soumises aux intérêts économiques et politiques des métropoles, une pratique que la dépréciation raciste des populations colonisées contribuait à légitimer. Les mouvements anticoloniaux opposèrent dès lors à ce joug étranger une libération au nom de la nation ou du peuple, et attaquèrent le système sur les deux plans interdépendants de l'intérêt général : d'une part en réclamant que les futurs pouvoirs publics nationaux ne dépendent plus des intérêts coloniaux, et en mettant par conséquent en avant leur propre souveraineté, laquelle se promettait d'être politiquement indépendante et de satisfaire au principe de neutralité ; d'autre part en exigeant la prise en compte des intérêts liés à la nation entendue comme leur communauté propre, autrement dit en réclamant la redistribution de la richesse abstraite dans un cadre national et au bénéfice des autochtones.

Comparé à la répression et à l'exploitation coloniales et impérialistes, ce premier pas représentait sans aucun doute un progrès, tout comme le fait d'affranchir les individus des mécanismes d'exclusion sociale et de coercition à justification raciste mis en place par l'appareil du pouvoir colonial²¹. Et on ne saurait sous-estimer le rôle joué dans les luttes anticoloniales par l'espoir d'améliorer concrètement les conditions de vie misérables où était plongée la majeure partie de la population. Néanmoins, légitimation et praxis des mouvements de libération nationale continuaient pour l'essentiel à s'inscrire dans le cadre de l'universalité politique abstraite. L'indépendance à laquelle aspiraient ces mouvements, si elle débarrassait le pays du joug colonial, ouvrait aussi la voie à la constitution d'un contexte social médiatisé par la forme juridique. De sorte que les structures répressives du colonialisme ne firent au fond que céder la place à des formes de domination modernes, c'est-à-dire abstraites. Les revendications formulées à l'occasion de ces luttes pour l'indépendance : une participation à la société et un niveau de vie décent pour tous, débouchèrent sur un contexte social qui en fin de compte fermait la porte à l'une comme à l'autre. En l'occurrence, le processus de profonde mutation des relations sociales ne passa pas avant tout par l'apparition et l'essor d'une bourgeoisie nationale, mais par la mobilisation « socialiste » de la force de travail sous la régie directe de l'État. La fonction de celui-ci, dans ces conditions, ne se limitait plus uniquement aux « affaires générales » et à la mise à disposition d'une infrastructure publique ; il incluait la prise en main directe de ce qui constitue la raison d'être du rapport privé universalisé, à savoir la production de richesse sociale abstraite. Avec l'État assumant ainsi un rôle d'entrepreneur général chargé de mobiliser les populations dans le travail, la « volonté du peuple » se manifestait par conséquent à travers la triade production/dépense de travail/revenu monétaire. Grosso modo, le pilotage par l'État de la modernisation de rattrapage s'inspirait des pays les plus récemment modernisés dans les centres capitalistes, où la mise en valeur

21 Ainsi la patrie des droits de l'homme et du citoyen avait-elle créé par exemple pour les neuf millions de musulmans vivant en Algérie une base juridique spéciale : le Code de l'indigénat. Ce n'est qu'en 1944 que De Gaulle abolit officiellement ce code, sans pour autant que la situation réelle des Algériens s'en voie sensiblement améliorée (voir Bernhard Schmid, *Algerien : Frontstaat im globalen Krieg ? Neoliberalismus, soziale Bewegungen und islamistische Ideologie in einem nordafrikanischen Land*, Münster, Unrast, 2005, p. 28).

de l'espace national avait également fait l'objet d'un programme national d'industrialisation. L'exemple type en était l'Allemagne du XIX^e siècle. En industrialisant, on espérait révolutionner les bases productives dans l'ensemble du pays, processus qui, outre le souverain politique chargé de le mener à bien, présupposait les catégories du travail et de l'argent. C'est ce que l'ancien président égyptien Nasser ne fit qu'énoncer de manière particulièrement tranchante lorsque, dans les années 1950, face aux difficultés manifestes rencontrées dans l'implémentation du système de production de marchandises, il déclara au cours d'une allocution à des travailleurs en grève : « Il est en tout cas impossible d'élever dès aujourd'hui le niveau de vie des travailleurs. Pour cela, il nous faudrait leur verser de meilleurs salaires, et nous ne pourrions pas le faire tant que nous n'aurons pas accru la production par le développement de nos industries. Toute autre perspective d'avenir que je vous présenterais serait une supercherie. La seule manière pour nous d'élever le niveau de vie des travailleurs consiste à bâtir et à travailler²² ». En même temps que la production de richesse abstraite, on a donc inévitablement généralisé aussi à l'ensemble de la société la forme de relations propre aux intérêts individuels privés. Argent et travail s'enfonçaient de plus en plus au cœur de la médiation sociale, si bien que les individus se voyaient toujours davantage renvoyés au contexte fonctionnel des relations privées. S'accomplissait ainsi, à l'arrière-plan d'une intervention étatique plaçant de plus en plus la reproduction sociale sur la base de la force de travail et du revenu monétaire, une transformation des structures sociales qui affectait profondément tous les domaines de la vie. Des phénomènes tels que l'exode rural croissant et l'urbanisation la plupart du temps brutale qui en résultait, ou encore la dissolution des familles traditionnelles et l'intégration des hommes et des femmes au sein de systèmes sociaux impersonnels, rendirent visible et tangible cette mutation. Prenant le relais du joug colonial qui avait auparavant transformé au moins partiellement les rapports sociaux dans le sens de l'intérêt privé et de la médiation de la forme-valeur, les dictatures de modernisation s'employaient à révolutionner complètement les formes de médiation sociale. Il est frappant de

22 Cité en anglais dans Eckart Wörtz, *Die Krise der Arbeitsgesellschaft als Krise von Gewerkschaften. Die unabhängige Gewerkschaftsbewegung in Ägypten*, thèse de doctorat, Faculté de Philosophie de l'Université Friedrich-Alexander d'Erlangen-Nuremberg, 1999, p. 84.

constater que même les plus réfléchis parmi les théoriciens inspirateurs des mouvements indépendantistes se sont référés sans le moindre état d'âme à la contradiction fondamentale entre intérêt universel et intérêt « égoïste » en les considérant tous deux comme des données incontournables. Cela saute aux yeux notamment lorsque Frantz Fanon reproche au système de domination coloniale d'avoir échoué à faire émerger une strate bourgeoise – l'incarnation même des intérêts privés ! – suffisamment étendue pour assurer la poursuite du développement national²³. Les dictatures de modernisation nationale s'attachaient pourtant à combler aussi vite que possible ce retard au moyen d'un vaste programme de développement politique et économique : « Cette tâche devait incomber soit à la bourgeoisie nationale, soit à l'État lorsque celle-ci s'avérait trop faible ou trop dépendante et sous l'influence des intérêts occidentaux. Sur l'arrière-plan d'une telle théorie, les partis communistes eurent tendance dans bon nombre d'ex-colonies – et par-dessus tout dans le monde arabe – à s'allier à des partis nationalistes parlant au nom d'une bourgeoisie autochtone, voire même d'une bureaucratie de dictature militaire²⁴ ». Des nationalistes aux fonctionnaires, des socialistes aux communistes, tous étaient sur la même longueur d'onde s'agissant d'encourager la profonde recomposition des contextes sociaux sous le signe à la fois de l'universalisme abstrait des catégories de la raison bourgeoise et du système du travail. Liberté et égalité des personnes juridiques d'une part, médiation via le travail et l'argent de l'autre : il n'était pas question de sortir de ce cadre. Les mouvements indépendantistes firent même de l'introduction des formes bourgeoises modernes leur programme

23 « Les bénéfices énormes qu'elle [la « bourgeoisie nationale »] retire de l'exploitation du peuple sont exportés à l'étranger. [...] Elle refuse d'investir sur le sol national et se comporte vis-à-vis de l'État qui la protège et la nourrit avec une ingratitude remarquable qu'il convient de signaler. [...] Une bourgeoisie telle qu'elle s'est développée en Europe a pu, tout en renforçant sa propre puissance, élaborer une idéologie. Cette bourgeoisie dynamique, instruite, laïque a réussi pleinement son entreprise d'accumulation du capital et a donné à la nation un minimum de prospérité. Dans les pays sous-développés, nous avons vu qu'il n'existait pas de véritable bourgeoisie mais une sorte de petite caste aux dents longues, avide et vorace, dominée par l'esprit gagne-petit et qui s'accommode des dividendes que lui assure l'ancienne puissance coloniale. Cette bourgeoisie à la petite semaine se révèle incapable de grandes idées, d'inventivité » (Frantz Fanon, *Les Damnés de la terre* [1961], dans *Œuvres*, Paris, La Découverte, 2011, p. 562-563).

24 Bernhard Schmid, *Algerien : Frontstaat im globalen Krieg ?*, op. cit., p. 75.

explicite. Et si d'aventure voyaient le jour des tentatives d'appropriation de la richesse sociale et d'organisation de la société qui allaient au delà de ces formes (conseils, coopératives, etc.), elles étaient assez rapidement réprimées ou reprises au sein des institutions étatiques.

L'histoire de la modernisation de rattrapage montre combien il était difficile de rejoindre les standards économiques de l'Occident, ou plus exactement du marché mondial. Faiblement intégrée, unilatéralement orientée vers les métropoles, centrée sur l'agriculture et les matières premières, la structure économique de ces ex-colonies représentait un immense handicap pour leur décollage dans le cadre du système mondial de production de marchandises. Il fallait non seulement que l'État crée les conditions d'une production économique diversifiée (mise à disposition des infrastructures nécessaires en termes aussi bien d'axes routiers que de réseaux de télécommunications, constitution et extension de l'administration publique, création d'un système éducatif, etc.), mais de surcroît, en tant qu'acteur économique central, qu'il enclenche lui-même la production de richesse abstraite. Or, le fameux programme d'« industrialisation par substitution aux importations » poursuivi dans presque tous les pays en développement, qui visait à bâtir une industrie locale autonome pour en finir avec la dépendance à l'égard des importations de biens d'équipement étrangers, ne donna pas les résultats escomptés. Comme la production industrielle locale se limita la plupart du temps à des travaux d'assemblage simples ne nécessitant qu'un faible niveau d'intégration et restant à la traîne par rapport aux standards internationaux, la dépendance envers des biens d'équipement chers et sophistiqués persista. Dans le même temps, les taux de change surévalués faisaient grimper les prix de ces produits importés, entraînant un besoin croissant de devises et, pour finir, une dette publique de plus en plus lourde. Mais au demeurant le projet de déploiement d'une vaste production industrielle autonome se heurta surtout à ses propres principes de base. Car ce qui joua ici un rôle décisif, ça n'est pas tant l'avance irrattrapable des centres en termes de productivité que la contradiction fondamentale consistant à vouloir engendrer un système diversifié et ramifié de procédés de production sous la houlette d'une bureaucratie centrale planificatrice. La pesante économie dirigée s'avéra structurellement incapable d'organiser des processus de fabrication aussi souples que ceux auxquels donnent naissance quasi automatiquement les conditions de concurrence capitaliste

induites par le diktat du marché. Dans l'ensemble, les régimes de modernisation de rattrapage s'enfermèrent donc dans des contradictions structurelles qui finirent par plonger leur politique d'industrialisation nationale dans la crise.

Des ruines de la modernisation à la naissance de l'islamisme

Faute d'être parvenus à généraliser leur base industrielle, les « pays en développement » virent leur dynamique de production de richesse abstraite perdre peu à peu son élan au cours des années 1970 et 1980. Même les revenus croissants du pétrole dont jouissaient certains pays centraux du « monde musulman » se révélèrent tout à fait insuffisants pour compenser cette paralysie et ne firent que contribuer à une orientation exclusive des structures économiques sur ces sources de revenu dont au fond seule une fraction minimale de la société profitait. On avait bien universalisé le système des formes abstraites de relations, mais pas leur contenu, à savoir la production de richesse abstraite. Le spécialiste de l'islam Gilles Kepel situe le début de l'« ère islamiste » dans la première moitié des années 1970, très exactement au moment du premier « choc pétrolier »²⁵. C'est à cette époque que, grâce à l'envolée des prix du pétrole, l'Arabie saoudite, centre spirituel et soutien financier de l'islamisme, s'érige en véritable puissance régionale. Ce résultat renvoyait certes au fiasco des efforts antérieurs visant à développer des économies nationales autonomes, mais il ne manquait pas en même temps d'une certaine ironie : en dépit de ses déclarations de haine à l'Occident, et tout particulièrement aux États-Unis, la dérive de l'islamisme vers une économie de pétrodollars fit qu'il resta, matériellement parlant, totalement tributaire de la valorisation de la valeur qui s'opérait là-bas.

Concrètement, pour les populations des régions concernées, l'introduction des formes modernes de socialisation et le processus de modernisation se sont traduits par une profonde transformation des rapports sociaux, jadis fortement empreints de ruralité, et une immense migration vers des centres urbains proliférants – en bref, les formes de vie urbaine s'imposaient. Ce changement parut dans un premier temps apporter une réelle amélioration des conditions de vie matérielles, dans la mesure où il ouvrait des possibi-

25 Gilles Kepel, *Jihad. Expansion et déclin de l'islamisme*, Paris, Gallimard, 2000, p. 11.

lités de participation et d'ascension sociale à l'intérieur du cadre nouvellement constitué des formes abstraites de relations. L'idéologie du progrès national s'appuyait d'ailleurs de manière explicite sur un programme universaliste promettant à chacun une part de la richesse abstraite. Seulement, cette première phase durant laquelle le changement social était ressenti en grande partie positivement ne dépassa pas le milieu des années 1970, lorsqu'on vit arriver une jeune génération extrêmement nombreuse mais dépourvue à la fois de ressources matérielles et de perspectives sociales²⁶. Pour l'Algérie, Bernhard Schmid décrit la situation en ces termes : « La plupart des gens étaient confiants dans le fait qu'à la longue les améliorations résultant du développement du pays profiteraient aussi aux échelons "inférieurs" de la société. Cet espoir s'accordait parfaitement avec la réalité puisque, dans les années 1970, on avait construit un peu partout des écoles, des voies de communication, etc., et que la population algérienne bénéficiait en outre de systèmes sociaux relativement évolués, dont notamment (depuis 1974) un accès aux soins gratuit. Pour employer une image, les passagers pouvaient accepter bon gré mal gré de devoir s'asseoir dans le wagon de queue aussi longtemps qu'ils constataient que le train tout entier – la société algérienne – avançait, les acheminant par conséquent eux aussi en direction d'une vie meilleure. Mais la situation devenait intolérable s'ils avaient le sentiment de n'être plus raccrochés aux wagons précédents, qui continuaient leur course sans eux. On voit ce sentiment se préciser peu à peu tout au long des années 1980 ; les inégalités sociales s'accroissent, la corruption devient toujours plus perceptible et décide de l'accès ou non à des biens de consommation dont on entretient artificiellement la pénurie : ils sont importés par les structures étatiques, certes, mais pour être redirigés bien souvent, via des canaux parallèles, sur un marché noir qui les distribuera »²⁷. La situation dans les régions où la modernisation avait échoué, avec les frictions économiques qui se faisaient désormais sentir à tous les niveaux, se traduisait donc par une misère quasi générale et une absence de perspectives individuelles. On doutait de plus en plus de connaître un jour cette participation de chacun aux bienfaits marchands qu'avait fait miroiter la construction d'une entité nationale. D'un côté le système des intérêts privés était en place pour ce qui est de la forme ; de l'autre son

²⁶ *Ibid.*, p. 61 sq.

²⁷ Bernhard Schmid, *Algerien : Frontstaat im globalen Krieg ?*, op. cit., p. 89.

contenu, la production de richesse abstraite, restait extrêmement précaire, à tel point qu'une fraction grandissante de la population ne parvenait plus à obtenir la moindre part de cette richesse. Dans son étude sur le « passage à l'ouest » de l'islam, Olivier Roy a montré de manière convaincante combien le processus de bouleversement social était général et combien néanmoins le point de vue individuel tendait à constituer la nouvelle base des relations sociales²⁸. Il part de l'étroite analogie entre Occident et pays « islamiques » pour ce qui concerne certaines évolutions sociales cruciales. La dislocation des relations traditionnelles a débouché en Occident sur une matrice sociale d'individualisation que Roy identifie également comme un trait essentiel du fondamentalisme islamique. Et tout comme en Occident, les stratégies qui tiennent maintenant le haut du pavé dans les pays « islamiques » sont celles qui tournent autour de la réussite professionnelle et de la performance individuelle²⁹. Roy caractérise la situation actuelle là-bas en termes de « crise des cultures d'origine » participant d'un « processus de déculturation »³⁰ qui a vu disparaître « l'autorité sociale de la religion », ou plus exactement qui est allé de pair avec un effacement général de toute forme d'« autorité sociale »³¹. La réislamisation partout à l'œuvre aujourd'hui, s'il faut en croire sa thèse centrale, a pour fondement les formes sécularisées de l'individualisation ; elle procède de la volonté de chacun³² et conduit à une « reformulation de la religiosité personnelle sur un plan individuel [...]. L'élément fondamental, c'est désormais la personne, autrement dit l'individu [...]. Nous assistons en ce moment à une irréversible individualisation de la foi et du comportement chez les musulmans, tout particulièrement chez ceux qui vivent en Occident. Le moi est

28 Roy, avec son analyse, ne vise toutefois nullement à critiquer les formes modernes de socialisation, mais simplement à montrer à quel point la société « islamique » s'est d'ores et déjà pliée aux rapports démocratiques occidentaux. Ce constat, qui reste dans une optique affirmative à l'égard des formes de la raison moderne, l'amène alors à faire le vœu qu'avec le soutien politique de l'Occident « les musulmans » sauront un jour trouver leur place au sein du pluralisme de la société civile (voir Olivier Roy, *Der islamische Weg nach Westen*, op. cit., p. 13). Malgré tout, ou précisément pour cette raison, l'étude parvient à bien mettre en relief combien la logique des relations privées s'est universalisée dans les pays « islamiques ».

29 *Ibid.*, p. 30.

30 *Ibid.*, p. 38.

31 *Ibid.*, p. 41 sq.

32 *Ibid.*, p. 48.

mis en avant, chacun aspire à se réaliser et cherche à reconstruire personnellement son attitude par rapport à la religion [...]. L'individualisation de l'islam constitue logiquement un préalable à son passage à l'ouest, et c'est justement ce qui se passe »³³. Dans ce processus, Roy fait à juste titre la distinction entre forme et contenu de la praxis concrète, de sorte que le terme de « passage à l'ouest » signifie tout autre chose qu'une simple occidentalisation. Les contenus peuvent différer, mais « la forme de l'individualité est la même »³⁴. La modernisation des rapports sociaux dans le cadre de l'État-nation s'est donc accomplie sous la forme d'une transformation des relations en direction d'un point de vue propre à l'individu abstrait. Ce processus d'« acculturation » et ces modifications dans la « grammaire commune des relations sociales »³⁵ ont eu lieu dans l'horizon des rapports bourgeois modernes, c'est-à-dire sur la base de l'intérêt privé et du « libre arbitre ».

À partir de là, il n'est guère surprenant de voir, dans ces régions, la logique universalisée des relations privées se manifester avant tout dans son champ d'action principal : la consommation. Avec l'universalisation de l'intérêt privé et l'individualisation des conditions de vie fait également son entrée l'attitude consumériste occidentale. De la marche vers un avenir envisagé collectivement, des promesses de progrès liées à la nation, il n'est pratiquement rien resté. Au contraire, la sphère privée abstraite prend désormais nettement le dessus face à l'universalité tout aussi abstraite qu'incarnait la « volonté du peuple ». C'est le cas par exemple en Algérie, où « règne partout la fascination exercée par l'univers multicolore des marchandises, lequel, depuis que l'on a brutalement abandonné la politique d'industrialisation pour laisser le champ libre aux importations de produits "occidentaux", s'étale en premier lieu dans les supermarchés d'État réorganisés à cet effet »³⁶. L'individu abstrait doué de « libre arbitre » succombe donc de plus en plus aux séductions d'une esthétique marchande bigarrée qui constitue un moment essentiel du monde vécu de la subjectivité moderne. Sauf qu'une part croissante de la population se trouve réellement dans l'incapacité d'accéder à cet univers marchand, les tentatives

33 *Ibid.*, p. 43 et 46.

34 *Ibid.*, p. 48.

35 *Ibid.*, p. 51.

36 Bernhard Schmid, *Algerien : Frontstaat im globalen Krieg ?*, op. cit., p. 89.

de modernisation de rattrapage n'ayant pas donné le jour à un système de production de masse, de travail de masse et de consommation de masse, mais à un système de pauvreté massive et d'exclusion débouchant sur des conditions de vie et de travail toujours plus précaires, doublées d'un essor important du secteur informel.

Loin toutefois de percevoir les mécanismes d'exclusion sociale comme l'expression des contradictions économiques et de la crise structurelle du contexte d'ensemble, beaucoup de gens les ont interprétés sous l'angle très partial du point de vue privé. La misère générale résultait dès lors de la corruption institutionnelle, autrement dit du fait que ceux qui ont en charge les « affaires générales » y auraient indûment mêlé leurs intérêts privés. La nomenklatura nationale était coupable d'avoir tiré profit de son accès privilégié aux ressources matérielles de la collectivité. Cette idée largement répandue n'était pas fausse : chacun pouvait en effet voir la corruption gagner en ampleur à mesure que l'économie laissait toujours plus de gens sur le carreau. Mais cela revenait à intervertir la cause et l'effet. Car il convient de comprendre au contraire la pénétration sans cesse plus grande des intérêts privés dans le secteur public comme une conséquence du fait qu'en même temps qu'échouait le processus de modernisation de rattrapage, échouait avec lui le projet d'ériger un État se tenant, en tant qu'universalité abstraite, au dessus des intérêts particuliers. Toujours est-il que, dans la perspective des individus, la disparition de la morale et du sens de la communauté au sein de la nomenklatura paraissait être à l'origine de la crise : on avait conduit le souverain à sa ruine en lui faisant jouer le jeu des intérêts égoïstes, au lieu de créer un cadre universel pour la médiation des multiples intérêts privés dans la société, et avec lui des possibilités de développement pour le secteur privé. Bref, l'échec structurel rencontré par les efforts visant à universaliser la production de richesse abstraite semblait, dans la perspective de leur propre référentiel social, être le fait de l'inconduite d'une « élite privilégiée »³⁷ qui maintenait le pays tout entier sous sa coupe.

En même temps que la bureaucratie d'État, le concept même de nation tomba généralement en disgrâce. On reprochait rétrospectivement aux élites d'avoir, tout au long de l'ère du nationalisme (ou plus exactement

³⁷ *Ibid.*, p. 92.

de la construction stationnationale de rattrapage), opprimé et exploité leurs administrés, et ce reproche se combinait de surcroît avec des grilles d'interprétation issues des luttes indépendantistes. La phase nationale paraissait ainsi prolonger la domination et l'exploitation coloniales, à ceci près que les maîtres n'étaient plus directement les puissances occidentales mais les cliques de la bureaucratie locale, lesquelles se comportaient au demeurant comme de véritables laquais à la botte des puissances étrangères, en premier lieu des États-Unis en tant que superpuissance mondiale. Et de même que les puissances coloniales avaient jadis maintenu leurs colonies dans la dépendance économique et leur avaient refusé toute souveraineté politique autonome, de même les régimes postcoloniaux ruinaient à leur tour peu à peu l'ordre social et jetaient leur propre population dans la misère. Accusées de poursuivre désormais uniquement leurs intérêts particuliers au lieu d'œuvrer au bien commun, les sphères de la souveraineté subirent un désaveu brutal. D'où l'opinion selon laquelle le nationalisme et la logique du particulier sont une seule et même chose, qu'il faut tenir pour responsable de ce que des cercles toujours plus larges de la population ne peuvent avoir part à la société. Le nationalisme aurait enfreint le principe d'égalité inscrit au cœur de la souveraineté et garantissant le même droit pour tous. On réactualisait en somme l'anti-impérialisme (ou l'anticolonialisme) de l'époque précédente, afin de battre en brèche cette fois les régimes modernisateurs en faillite et le nationalisme auquel on les assimilait. C'est ainsi que l'islamisme, bassin collecteur de ce nouvel anti-impérialisme, donna aux fractures sociales grandissantes et aux tensions qu'elles engendraient une expression politique – non sans insérer cependant dans cette protestation un certain nombre de motifs religieux. Il se fit du même coup le porte-voix universel d'une contestation sociale qui n'avait mené jusque là qu'une existence marginale. Le point de référence commun aux divers mouvements islamistes restait la critique de l'oppression par des régimes nationaux taxés de particularisme et perçus comme des complices de l'Occident, États-Unis et Israël en tête. L'hémisphère occidental et son système démocratique devinrent le symbole même du particularisme, à l'encontre duquel on mettait en avant l'universalisme de l'islam : « Les valeurs occidentales sont des valeurs occidentales ; les valeurs islamiques sont des valeurs universelles »³⁸. En guise de contreprojet à ce point de

38 Mahathir ibn Mohamad, cité dans Gilles Kepel, *Jihad. Expansion et déclin de l'isla-*

vue particulier qu'incarne la domination étrangère, les islamistes de toutes tendances réclament la mise en place d'une « société juste », au sein de laquelle le caractère transcendant de la souveraineté, celle de Dieu, garantirait l'égalité de tous devant la loi (entendue naturellement sous les espèces du « droit islamique »)³⁹. Cette perspective, les mouvements de l'islam politique qui prirent corps au début des années 1980 la partagent avec les réseaux terroristes que l'on découvre aujourd'hui. Le droit comme incarnation de l'ordre divin et comme but à atteindre représente un point de référence central aussi bien pour la « révolution islamique » iranienne que pour Al-Qaïda ultérieurement.

Mais avant d'analyser plus en détail ce tournant idéologique et de montrer que la reformulation du point de vue de l'universalité en termes religieux reflète de manière spécifique les contradictions du processus de crise mondial, j'aimerais d'abord expliciter cette reformulation à l'aide de quelques déclarations d'Oussama Ben Laden, Ayman al-Zawahiri et Sayyid Qotb.

La « volonté du peuple » selon Ben Laden, al-Zawahiri et Qotb

Commençons par trois phrases signées George W. Bush et Oussama Ben Laden :

- « Ces gens détestent la liberté. C'est un combat pour la liberté. C'est un combat pour dire à ceux qui aiment la liberté : "Nous ne nous laisserons pas terroriser" »⁴⁰.
- « Ils nous ont déclaré la guerre. Et les États-Unis vont les traquer. Aussi longtemps que je serai président, nous serons déterminés, fermes et forts dans notre traque de ces gens qui tuent des innocents car ils détestent la liberté »⁴¹.
- « Bush [...] dit que nous détestons la liberté. [...] Au contraire,

misme, op. cit., p. 91.

39 Un contreprojet voué d'emblée à l'échec, ainsi que je l'ai déjà souligné (voir supra note 3).

40 George W. Bush, le 17 septembre 2001, cité dans Gilles Kepel (dir.), *Al-Qaïda dans le texte*, trad. J.-P. Milelli, Paris, PUF, 2008, p. 100, note 3.

41 George W. Bush, le 5 mai 2004, cité dans *ibid.*

nous voulons rendre leur liberté à nos pays, et puisque vous réduisez à néant notre liberté, nous faisons de même avec la vôtre »⁴².

Cette dernière citation provient d'une vidéo de Ben Laden intitulée « Message au peuple américain ». Ce message est tout entier instructif dans la mesure où son cadre théorique – si on peut l'appeler ainsi – se compose de catégories ô combien familières : en premier lieu la liberté et la sécurité, mais aussi des valeurs telles que la justice, le peuple, le travail, l'économie et la raison. Des concepts qui tous sans exception renvoient à la forme moderne de socialisation. Dans le raisonnement déployé par Ben Laden, nous retrouvons à la fois la traditionnelle perspective anti-impérialiste de la libération à l'égard du joug étranger et l'aspiration à la souveraineté en tant que point de vue universaliste de la « volonté du peuple ». Ben Laden soutient que la domination exercée par l'Occident donne lieu dans les pays musulmans à des souffrances, des injustices et une misère grandissante. Et dans la mesure où cette domination prive les peuples de la liberté dont paradoxalement elle se prétend le champion, le « jihad » mené par Al-Qaïda ne serait pas une guerre d'agression mais une guerre défensive. En matière de répression et de tyrannie, les USA n'auraient rien à envier aux régimes militaires et néo-féodaux des pays « islamiques » : d'un côté comme de l'autre règneraient « la morgue et l'arrogance, l'avidité et le détournement de fonds »⁴³. Quant à Bush, il ne devrait d'occuper son fauteuil présidentiel qu'à une fraude électorale et à des mensonges aussi éhontés que ceux des dictateurs des pays « islamiques ». Bush père, affirme Ben Laden, « a transmis le despotisme et le mépris des libertés à son fils, qui en a fait une "loi patriotique" [allusion au *Patriot Act*], sous prétexte de combattre le terrorisme »⁴⁴.

On voit que l'hostilité ouverte manifestée par Ben Laden et Al-Qaïda n'a rien d'un irréconciliable face-à-face entre « islam » (ou « Orient ») et « Occident » dans le cadre d'un « choc des civilisations », ainsi que nous le répète à l'envi le culturalisme occidental. N'en déplaise aux adeptes d'un tel schéma aux frontières bien tranchées, le point de vue qu'exprime Al-Qaïda se rapproche au fond bien davantage de l'universalisme abstrait

42 Oussama Ben Laden, le 30 octobre 2004, cité dans *ibid.*, p. 101.

43 *Ibid.*, p. 105.

44 *Ibid.*

de l'intérêt général. Car sa critique ne vise pas le « peuple américain » dans sa globalité, en tant que communauté culturelle, mais affirme au contraire représenter les « véritables intérêts » de ce peuple. Ben Laden dénonce le joug despotique des Bush, que révèle clairement selon lui ce fameux *Patriot Act* visant à affermir leur domination en restreignant et contrôlant les libertés individuelles. C'est là reproduire à l'identique le reproche que l'anti-impérialisme islamiste adressait aux régimes de développement national, accusés de négliger les « véritables intérêts » de la communauté du peuple. En tant que réseau globalisé, cependant, Al-Qaïda va plus loin, puisqu'il ne se limite pas seulement aux pays « islamiques » et à la lutte contre les cliques bureaucratiques qui y détiennent le pouvoir : il élargit ce point de vue pour réclamer à l'échelle du monde entier la représentation équitable de tous les intérêts individuels dans le contexte de l'universalité abstraite. D'où l'appel à première vue délirant à ce que le peuple des États-Unis lui-même se mobilise contre le particularisme implicite de son régime oligarchique : « Le vrai perdant, c'est vous, c'est le peuple américain et son économie »⁴⁵. Dans sa défense des intérêts du « peuple américain », Ben Laden ne renvoie donc pas seulement au point de vue de l'universalité abstraite, mais aussi à celui de son antipode immanent : la liberté individuelle dans la sphère économique du marché. Le clan Bush, en se laissant entraîner par son « avidité » au point d'aligner sa politique exclusivement sur les intérêts particuliers des entreprises privées, menacerait l'un et l'autre pôles. Le peuple américain aurait été manipulé, induit en erreur par cette économie clientéliste. La fin du message précise à cet égard : « Sachez que revenir au bien vaut mieux que de persister dans l'erreur, et que les gens raisonnables [!] ne sacrifient ni leur sécurité, ni leur argent, ni leurs enfants au menteur de la Maison Blanche »⁴⁶. Ben Laden, on le voit, s'adresse ici à l'individu isolé, avec ses intérêts privés et ses attributs essentiels (argent, famille, etc.) auxquels le tyran en place porte atteinte. La raison doit contribuer à rétablir un ordre favorable aux individus et au peuple tout entier – une raison qui, si l'on comprend bien, serait l'apanage d'Al-Qaïda et du mouvement islamiste globalisé en général. L'attachement de celui-ci à la loi islamique en ferait le véritable et loyal représentant de l'universalité de la forme juridique, alors que la démocratie n'incarnerait

45 *Ibid.*, p. 109.

46 *Ibid.*, p. 111, traduction légèrement modifiée.

que la domination des intérêts privés exercée, aux frais de la communauté, par certains groupes de pression. Partant, ce ne sont plus seulement les régimes de modernisation nationale et le nationalisme qui sont pointés du doigt comme étant au service des intérêts particuliers, mais aussi les démocraties occidentales.

Chez Ayman al-Zawahiri, qui est la véritable tête pensante d'Al-Qaïda, la dialectique de l'intérêt général et des intérêts privés ressort encore plus nettement. De plus, à l'instar de Ben Laden, il assimile système démocratique et domination de l'intérêt particulier au détriment du point de vue universaliste. Dans le système démocratique, la place du peuple est selon lui usurpée par le parlement, ou plus exactement par les parlementaires : « En démocratie, le législateur est le peuple représenté par la majorité des députés au Parlement. Ces députés sont des hommes et des femmes, des chrétiens, des communistes et des laïcs ; ce qu'ils légifèrent devient une loi, qui s'impose à l'ensemble du peuple, par laquelle on prélève des impôts et par laquelle on exécute des gens »⁴⁷. Le régime parlementaire voit donc les députés régner à la place du souverain, représentant légitime des véritables intérêts de tous, et imposer leurs intérêts privés « à l'ensemble du peuple » par le biais de la loi. Au lieu de la forme propre à réaliser l'universalité de la loi, la démocratie ne serait que soumission du peuple à l'arbitraire de certains intérêts privés. La lutte au nom de l'intérêt général rejoint donc fondamentalement l'argumentaire anti-impérialiste habituel. Elle en reprend même le total aveuglement à l'égard de la logique universaliste sous son aspect de domination de la forme abstraite de relations sociales. On pourrait dire que cette perspective rejette en quelque sorte définitivement toute raison, dès lors qu'au lieu de critiquer cette logique universaliste en tant que telle, elle se contente de la reformuler en termes religieux : « Ces êtres humains qui légifèrent pour les gens en démocratie sont des idoles adorées à la place de Dieu, ce sont les seigneurs cités par Dieu : "Ne nous prenons pas les uns les autres pour des seigneurs à la place de Dieu" »⁴⁸. Profondément gangréné par les intérêts individuels, ayant placé les intérêts privés d'une minorité à la place de l'intérêt général et un quarteron de fausses idoles à la place du seul vrai Dieu, voilà que le par-

47 Ayman al-Zawahiri, *Conseil à l'oumma de rejeter la fatwa du cheikh Ben Baz autorisant l'entrée au Parlement*, cité dans *ibid.*, p. 267.

48 *Ibid.*

lementarisme oserait au surplus se faire passer pour le souverain suprême.

Cette perspective du droit universel émanant de Dieu, nous la trouvons déjà chez Sayyid Qotb, qui est probablement le plus important théoricien qu'ait connu l'islamisme politique. À ses yeux, « lorsque les hommes adorent les hommes, lorsqu'une des créatures prétend avoir le droit d'être obéie en tant que telle, ainsi que le droit de légiférer, d'établir des valeurs et des règles en tant que telles »⁴⁹, il y a clairement usurpation de la souveraineté divine. « Cela se passe dans les démocraties les plus avancées comme dans les dictatures. La première caractéristique divine, c'est [...] le droit d'établir des règles, des règlements, des valeurs et des arbitrages [...]. C'est un droit dans tous les systèmes terrestres auxquels prétendent les gens d'une manière ou d'une autre ; l'affaire est décidée par un groupe d'hommes dans tous les cas, et ce groupe qui soumet les autres à sa législation, à ses valeurs, ses équilibres et ses conceptions, ce sont les seigneurs terrestres auxquels certains obéissent à la place de Dieu, et auxquels ils permettent de prétendre à la divinité. Ils les adorent à la place de Dieu, même s'ils ne se prosternent pas ni ne s'agenouillent »⁵⁰. Et Qotb d'ajouter : « C'est l'opposition entre les musulmans et ceux qui se prennent mutuellement comme seigneurs à la place de Dieu ; cela montre clairement qui sont les musulmans, ce sont ceux qui n'adorent que Dieu »⁵¹.

Légalité transcendantale et souveraineté divine

Le point de vue dont se revendique l'islamisme face aux intérêts particuliers est donc l'intérêt général sous la forme de la légalité, sauf qu'on ne le rattache plus au contexte séculier d'une nation mais à une instance plus haute et d'ordre métaphysique, celle de la souveraineté divine. Les adeptes occidentaux du « choc des civilisations », tout imprégnés de philosophie des Lumières, voient justement dans cette importance accordée à l'au-delà la preuve d'une mentalité au mieux arriérée, au pire carrément passéiste et totalitaire, et ils en profitent pour souligner l'avance de leur propre civilisation à l'aune de la raison moderne. Leur remontrance favorite à l'encontre de l'islamisme consiste alors à déplorer son refus de séparer la religion

49 Sayyid Qotb, *À l'ombre du Coran*, cité dans *ibid.*, p. 269.

50 *Ibid.*, p. 271.

51 *Ibid.*

de la politique. Et il est vrai que les islamistes formulent toujours la réalisation de la loi universelle en lien avec l'instance divine suprême. Reste à savoir toutefois si cette identité affirmée entre le Dieu du monothéisme et l'universalité de la loi est bien l'indice d'une vision du monde et d'une structure sociale prémodernes transmises par la tradition, ou si elle renvoie au contraire à la forme de socialisation spécifiquement bourgeoise. Or il suffit d'examiner d'un peu plus près l'attitude de l'islamisme à l'égard de la religiosité traditionnelle pour constater aussitôt qu'il a toujours combattu avec la plus grande vigueur l'héritage aussi bien religieux que culturel de l'islam : « Les soi-disant cultures musulmanes constituent la cible privilégiée des néo-fondamentalistes. [Ceux-ci] condamnent par conséquent aussi certaines formes locales de l'islam telles qu'elles existent notamment en Égypte ou au Maroc, et mènent une lutte implacable contre nombre de coutumes populaires [à commencer par] tous les "cultes des saints" comme les *ziyarat* en Asie centrale ou les *moussem* au Maghreb, des pèlerinages religieux qui drainent de nombreux fidèles venus prier sur la tombe des saints patrons locaux »⁵². C'est que les communautés prémodernes – et ce y compris en ce qui concerne leur praxis religieuse – étaient précisément aux antipodes d'une stricte homogénéisation de tous les rapports sociaux sous l'égide de lois universelles. L'islam traditionnel intégrait bien plutôt une multitude d'éléments préislamiques, comme par exemple le culte des morts remontant à l'Égypte ancienne. Les islamistes, eux, n'ont jamais pu souffrir ces petits arrangements avec une religiosité préislamique et des pratiques religieuses hétéroclites. Leur volonté d'imposer la domination de la loi éternelle implique en effet d'établir un socle commun pour tous les musulmans, autrement dit d'en finir avec la multiplicité des modèles de vie religieuse et culturelle. Dans les conditions prémodernes, axer l'ensemble de la réalité sociale sur un principe unique de nature juridique, donc politique, était chose absolument impensable. Et la modernité de l'islamisme se reconnaît au fait que c'est là précisément ce à quoi il aspire. Partout où les régimes séculiers de modernisation n'avaient pas déjà balayé les relations sociales traditionnelles au profit du seul système basé sur la médiation sociale abstraite, les islamistes ont poursuivi cette entreprise sous l'étendard de la « loi éternelle ». Ainsi leur combat ne vise-t-il pas seulement les régimes nationaux et les intérêts occidentaux soupçonnés de tirer les ficelles en sous-main, mais également les structures sociales culturo-re-

52 Olivier Roy, *Der islamische Weg nach Westen*, op. cit., p. 255.

ligieuses traditionnelles, tenues pour complices elles aussi de la situation déplorable où se trouve dans l'ensemble le « monde musulman ». L'idéologie islamiste combine résistance aux régimes nationaux (dont le joug est assimilé à du néocolonialisme) et lutte contre les reliquats des cultures traditionnelles, dans la mesure où les uns comme les autres portent à ses yeux la responsabilité du déclin de l'ordre « islamique »⁵³. Cette conception remonte pour l'essentiel à l'Égyptien Sayyid Qotb déjà mentionné, un islamiste avant la lettre qui imputait la paupérisation et le déclin social au fait que la communauté des croyants s'était écartée du droit chemin, celui d'une praxis socio-religieuse axée sur un principe unique inscrit dans la loi divine. Pour lui, tolérer l'héritage religieux hétéroclite encore existant dans les pays « islamiques » ne valait pas mieux que mener la vie dissolue et impie de « l'Occident décadent » : cela revenait dans les deux cas à renier la forme unique de légalité.

Dans cette mesure, l'amalgame entre politique et religion dénoncé par l'Occident ne s'explique précisément pas par un attachement têtue de l'islamisme à la prémodernité ou au pieux Moyen Âge, mais, à l'inverse, se comprend uniquement sur l'arrière-plan de l'homogénéisation spécifique des modes de vie qui a eu lieu au cours de l'ère moderne productrice de marchandises. La volonté des islamistes d'axer l'ensemble du contexte social sur les critères d'une légalité légitimée par la religion renvoie tout droit à l'introduction des formes abstraites de relation. À cet égard la pensée des Lumières parle un double langage, puisqu'elle se donne pour séculière et antireligieuse alors que sa raison abstraite, celle de l'ère moderne, se fonde en réalité sur la « transcendantalité » de la médiation sociale. Kant, du reste, garda assez d'esprit de suite pour énoncer les formes de la raison précisément dans les termes d'une « métaphysique », d'un au-delà inaccessible à l'expérience humaine concrète et à la praxis sensible. Dans la vision kantienne des fondements de la raison bourgeoise, l'agir des individus présuppose « a priori » un cadre « transcendantal », et c'est d'abord ce cadre métaphysique qui permet d'expliquer le comportement concret des sujets : celui-ci renvoie, par le biais des formes de la raison moderne, à un système où liberté et forme juridique doivent être comprises comme l'expression des relations privées abstraites.

53 Lire à ce sujet Ernst Lohoff, « Die Exhumierung Gottes. Von der heiligen Nation zum globalen Himmelsreich », *Krisis*, n° 32, 2008.

Il est dès lors infiniment plus convaincant d'interpréter l'importance accordée par l'islamisme à l'au-delà en la reliant à cette transcendantalité, plutôt que comme une survivance de rapports sociaux « arriérés ». Le concept de souveraineté n'est apparu qu'avec l'ère moderne et son système de relations sociales abstraites, tout comme les catégories de volonté générale et de forme juridique universelle. La métaphysique de la loi divine qui nourrit le discours islamiste peut donc être replacée dans l'horizon des rapports bourgeois modernes, lesquels se fondent selon Kant sur une « métaphysique des mœurs ».

Une telle connexion se conçoit même aisément si l'on observe que le souverain étatique, en tant que réalisation du point de vue universel, se désagrège lui aussi presque partout sous l'effet du processus de crise. Il n'est plus l'instance qui règle les conflits entre les multiples intérêts privés et veille au bon fonctionnement du cadre général, comme le voulait idéalement l'État-nation moderne. Vers où se tournent alors ceux et celles qui sont en quête de légitimité et, face à la polarisation sociale croissante, réclament un « rééquilibrage social », plus de « justice », bref les « mêmes droits pour tous » ? Non plus vers le monde d'ici-bas, la sphère métaphysique-réelle que constitue le réseau (créé inconsciemment) de leurs relations privées, non plus vers la nation ou l'État, mais seulement désormais vers une imaginaire sphère supraterrrestre. Ainsi la métaphysique de la forme juridique s'élève-t-elle effectivement jusqu'aux cieux, et l'universalisme de l'intérêt privé trouve-t-il son ultime point de référence et son apothéose dans la souveraineté divine. Que cette transcendantalité soit ici pensée comme identique à la « volonté du peuple », les textes de Ben Laden, al-Zawahiri et Qotb l'ont bien montré⁵⁴. Le recours de l'islamisme à la transcendance pour étayer la volonté générale n'est par conséquent nullement un hasard. Quant à la pensée des Lumières qui, réduite à des platitudes positivistes, imprègne encore les conceptions occidentales, non seulement elle fait complètement fausse route sur cette question lorsqu'elle

54 C'est pourquoi je ne peux absolument pas donner raison à Schmid lorsqu'il prétend que le concept de « volonté divine » dont se réclament les islamistes ne s'associerait avec celui de « peuple musulman » que « dans le discours » (voir Bernhard Schmid, *Algerien : Frontstaat im globalen Krieg ?*, *op. cit.*, p. 158). Il y a au contraire avec la tradition de l'anti-impérialisme un lien quasi logique et qui n'a rien d'une « association » superficielle et plus ou moins fortuite.

accuse l'adversaire qu'elle s'est construit d'assimiler religion et État de par une soi-disant prédilection d'ordre culturel pour le passé, mais par-dessus le marché elle escamote ce faisant le problème de ses propres fondements.

Car aux premiers temps de l'introduction des relations bourgeoises, comme le soulignent explicitement les *Critiques* kantiennees, les formes du « libre arbitre » et de la légalité n'allaient en revanche absolument pas de soi. Le bouleversement des rapports sociaux fut si radical qu'il s'avéra même incontournable de légitimer ces formes. Cela voulait dire entre autres résoudre une contradiction manifeste : quelle représentation étatique peut bien convenir pour incarner une volonté générale proprement intangible mais censée pourtant, sous la forme du droit, chapeauter désormais l'ensemble des rapports sociaux ? Comment cristalliser la « volonté du peuple » dans les institutions de la sphère publique, ou plus exactement comment réduire la tension inhérente entre universalité métaphysique-réelle de la forme de relations et concrétude de l'instance législative ? À partir de la Révolution française, on a énoncé ce rapport problématique dans les termes d'une opposition entre la nation sacré coiffant tout et les représentants qu'elle se choisit à un moment donné⁵⁵. La défiance à l'endroit des représentants du pouvoir gagna en virulence tout au long de la période révolutionnaire et déboucha par intermittence sur un radicalisme voulant abolir toute séparation entre le peuple et le pouvoir. C'est dans cette optique qu'il faut lire la critique de Robespierre à l'adresse de la Constitution de 1791 et de « son bizarre système de gouvernement représentatif absolu, sans aucun système de contrepois dans la souveraineté du peuple [...]». Un tel gouvernement est le plus insupportable de tous les despotismes »⁵⁶.

Les événements survenus en France à la fin du XVIII^e siècle appartiennent depuis longtemps au passé, mais la tension fondamentale demeure entre une universalité de la forme de relations constituée sur le mode métaphysique-réel et sa concrétisation en une instance étatique dictant la loi.

55 Dans ce style typiquement post-moderne qu'affiche parfois Gauchet, cela donne : « On touche ici au point aveugle par excellence de l'imaginaire politique révolutionnaire, à cette impossibilité de penser la représentation » (Marcel Gauchet, *La Révolution des droits de l'homme*, *op. cit.*, p. XIV). Mais si tant est que l'on ne peut pas penser cet imaginaire politique, la formulation de Gauchet oublie de préciser qu'il s'impose alors sous une forme d'autant plus funeste dans la réalité.

56 Cité dans *ibid.*, p. XVII.

Et il se trouve que cette contradiction est perceptible également dans la reformulation islamiste de la souveraineté. Car précisément, dans les régions où la modernisation avait échoué, la pénétration des intérêts privés au sein de la sphère publique et gouvernementale des régimes nationaux faisait apparaître la bureaucratie d'État comme « le plus insupportable de tous les despotismes ». L'islamisme en déduisit qu'il fallait renoncer au paradigme national et refonder sur la religion le point de vue universaliste. Étant donnée la sacralisation de la nation ou du peuple qu'avaient connue tous les processus de formation statonationale, il pouvait sembler naturel de se tourner vers une assise religieuse. Aussi, lorsque l'islamisme et la « révolution islamique » prennent acte du discrédit frappant les structures nationales dans les régions en crise et remettent en vigueur à la place l'intérêt général sous un nouvel habit, un habit religieux, on peut tout à fait dire qu'ils recueillent l'héritage historique du nationalisme indépendantiste. L'un des principaux moments de cette reviviscence de la volonté générale chez les islamistes est leur revendication d'une participation de tous et d'une part pour chacun dans le cadre des formes imposées de la socialisation moderne. Ce qui motive cette revendication lancée à l'encontre des dictatures de modernisation impies et corrompues – que l'on tient pour responsables de l'exclusion sociale croissante de cercles de population toujours plus larges tandis que certains intérêts particuliers prospèrent, en complète violation de la promesse d'égalité pourtant inscrite dans les constitutions –, c'est clairement une reformulation en termes religieux de l'idéal d'égalité et de justice.

De la machine à progrès à la forme juridique

Mais cet « ordre du jour » des islamistes se distingue par d'importants aspects de celui des dictatures de modernisation. Le maître mot des mouvements indépendantistes avait été la nation comme sujet d'un progrès social réel rejetant et détruisant les structures traditionnelles pour laisser place à un ensemble national plus homogène. Cela nécessitait de parvenir à enclencher la production de richesse abstraite. On célébrait le développement des forces productives et le progrès, qui allaient révolutionner la production de richesse sur les plans aussi bien technique qu'organisationnel, en l'axant entièrement sur l'exploitation de la force de travail. La mise

en route de cette machine à progrès dirigée par l'État allait de pair avec la promesse de créer pour les individus des formes toujours plus riches et variées de satisfaction des sens.

Chez les islamistes, cet aspect de la modernisation matérielle passe à l'arrière-plan. Leur programme de libération à l'égard de la domination, assimilée à du néocolonialisme, élude systématiquement la question des conditions nécessaires à la production de richesse, et ils semblent n'avoir bien souvent pour toute visée que la stricte observance des préceptes en forme de lois reçus de Dieu par le truchement de Mahomet. Face à une société qu'il juge impie et dépravée, l'islamisme en tant que force politique se sent en devoir d'imposer les valeurs et principes de l'islam. C'est ce qui motive, du reste, l'incessante campagne moralisatrice qu'il mène en faveur de l'application de la charia. Quant à la véritable raison d'être de la forme juridique – permettre la production de richesse sociale abstraite –, elle ne constitue pour lui qu'un problème secondaire, qui ne manquerait pas de se résoudre de lui-même une fois rétabli le bon ordre juridique. « Que la société respecte à nouveau ce que lui commandent sa religion et son identité culturelle, et chacun y retrouvera sa place »⁵⁷, tel est le raisonnement simpliste des islamistes. « La réforme spirituelle devait [...] précéder la réforme de l'État. La politique n'est d'aucune aide lorsqu'il s'agit de purifier l'âme »⁵⁸. D'où aussi, en matière d'objectifs sociaux concrets, des dispositions très peu concrètes, voire évasives jusqu'à la nébulosité. L'objet principal de l'action de l'État reste en définitive le contrôle exercé sur les individus pour veiller au respect des prescriptions légales – un programme que les talibans, lorsqu'ils détenaient le pouvoir en Afghanistan, ont matérialisé en une espèce de dictature jacobine de la vertu, version post-nationale. De façon générale, confrontés à une situation matérielle qui continuait de se dégrader, et s'apercevant qu'ils n'avaient aucune prise sur les contradictions et les tensions sociales effectives, les islamistes finirent par leur tourner le dos⁵⁹ : « Que ce soit au pouvoir (Iran) ou dans

57 Cité dans Bernhard Schmid, *Algerien : Frontstaat im globalen Krieg ?*, op. cit., p. 127.

58 Olivier Roy, *Der islamische Weg nach Westen*, op. cit., p. 244.

59 Rappelons, à ce propos, un petit épisode de la campagne pour les élections législatives algériennes en 1991 : l'ex-syndicat unique avait appelé à une grève générale pour protester contre la misère croissante et réclamer de meilleurs salaires. En réaction, les dirigeants du FIS – qui à ce moment-là détenait déjà la majorité au niveau des conseils municipaux – enjoignirent leurs électeurs de boycotter la grève, en indiquant qu'il ne

l'opposition (Égypte), les islamistes n'ont à ce jour jamais été en mesure de faire face aux changements sociaux et économiques dont ils étaient partie prenante. Le message social révolutionnaire [...] de l'islamisme s'est effacé en faveur d'un programme conservateur appelant inlassablement à une "chariatisation" du droit public »⁶⁰. Or cette obsession de la loi, qui devient l'unique contenu de l'action étatique, ne fait que refléter le procès de crise en cours. L'angle d'attaque des islamistes est la défense et la démarcation par rapport à l'extérieur, et surtout le rétablissement de la loi et de l'ordre à l'intérieur : « Aux yeux des islamistes radicaux, la priorité consiste bien plutôt à "restaurer" leur "propre morale" dans leur propre société, afin que celle-ci puisse "guérir" et résister à l'"agression culturelle de l'Occident" »⁶¹. Une telle réduction des tâches de l'État au simple maintien de l'ordre illustre bien, une fois de plus, quel est le noyau de la fonction étatique. Alors même que la société s'enfonce dans la crise, la forme juridique universalisée n'hésite pas à fermer la porte aux relations sociales directes pour mieux emprisonner les individus dans le système de la socialisation abstraite.

Théorie du complot

On aurait cependant tort de ne voir dans cette reformulation religieuse de la forme juridique que la pure et simple reviviscence d'un anti-impérialisme dans la tradition des mouvements indépendantistes. Les islamistes, en insistant précisément à ce point sur le respect de la loi, font bien ressortir qu'il s'agit de restaurer un ordre social menaçant de se disloquer complètement. Quant à l'assujettissement des individus à cette loi supposée divine, il faut le voir aussi comme un mode d'assimilation psycho-sociale, une manière de faire face et de réagir d'une part au procès de crise qui touche l'ensemble des secteurs de la société, et d'autre part à l'absence de tout espoir de véritable changement. Cette impuissance même face à la crise structurelle et à la décomposition du contexte social abstrait suscite toutefois certains schémas d'interprétation qui sortent de l'horizon de la résistance anticoloniale « classique » dans sa phase de libération natio-

pouvait s'agir que d'un piège tendu par les « réformateurs » et les « modernisateurs » (voir Bernhard Schmid, *Algerien : Frontstaat im globalen Krieg ?*, op. cit., p. 162).

60 Olivier Roy, *Der islamische Weg nach Westen*, op. cit., p. 84.

61 Bernhard Schmid, *Algerien : Frontstaat im globalen Krieg ?*, op. cit., p. 122.

nale. La réelle menace que représente la dissolution des relations sociales transparaît entre autres dans la matrice idéologique avec laquelle beaucoup tentent de s'expliquer l'impuissance structurelle à empêcher la désintégration sociale. Cette matrice se résume en définitive à un mécanisme de défense projectif interprétant la misère générale comme le fruit d'un complot orchestré par des intérêts extérieurs – explication qui permet de continuer à croire à la fiction d'une société « juste ». En réclamant « les mêmes droits pour tous », les islamistes projettent en même temps leur ensemble identitaire en un collectif juridico-religieux. La subjectivité menacée par le processus de désagrégation sociale impute cette menace à la domination extérieure de certains groupes sociaux et, ce faisant, donne chair à sa propre identité collective, son « soi grandiose » (Heinz Kohut), sous les espèces d'une imaginaire communauté des croyants. Ainsi voit-on apparaître, en parallèle de la critique anti-impérialiste portant sur l'échec des régimes de modernisation et sur leurs accointances dans un prétendu système néocolonial, la perspective d'une théorie du complot. Cette perspective traverse tout l'islamisme. À l'origine des phénomènes de désintégration d'un contexte fantasmé comme un tout harmonieux, il n'y aurait pas seulement une élite corrompue poussant ses intérêts privés au premier plan et négligeant du même coup les intérêts supérieurs de la collectivité ou les détournant à son avantage : il y aurait une puissance opérant de façon systématique et suivant un plan secret. Les élites dirigeantes nationales n'agiraient par conséquent pas tant dans le sens de leurs profits privés – ce qu'elles font certes aussi de plus en plus à mesure que la crise prend de l'ampleur – qu'en qualité surtout de marionnettes manipulées par les véritables responsables de la décomposition des sociétés « islamiques », à savoir, suivant les points de vue, l'Occident tout entier ou, au minimum, les États-Unis et Israël.

En Algérie, on trouvait déjà ce type de projection conspirationniste dans le manifeste fondateur du FIS, organisation dont le nom même – Front islamique du salut – atteste combien était prégnant le sentiment de menace qui la fit naître. Le manifeste disait entre autres : « Mettre l'État au service du colonisateur, pour aider celui-ci dans son œuvre de destruction de notre religion et de notre dignité, ainsi que dans sa remise en cause de l'unité de notre pays, constitue clairement une agression envers notre souveraineté et notre identité. [Nous dénonçons] l'existence, à l'intérieur de l'appareil

étatique, d'éléments hostiles à notre religion et qui ne sont que les agents exécuteurs des plans ourdis par le colonialisme. [...] Il est indispensable de déjouer ce complot, d'une part en purgeant les institutions de tous les traîtres et d'autre part en agissant résolument pour mettre fin au sabotage auquel ils se livrent partout dans le pays »⁶². Dans la perspective de l'islamisme actuel, le lien étroit que l'on mettait ici en avant entre la profonde unité d'un pays et le bon ordre régnant au sein de ses institutions s'efface naturellement peu à peu pour laisser place à une identité territorialement indéterminée, la fameuse « oumma », communauté de foi censée réunir tous les musulmans. Mais il s'agit au fond toujours de la même chose : rétablir, par l'application conséquente la loi, une unité et un ordre menacés par les influences étrangères, voire déjà perdus. Le processus de désintégration du système fondé sur la forme abstraite de socialisation est donc expliqué par l'action planifiée de puissances extérieures. À travers ce mode d'assimilation de la crise, précisément, dont les accents conspirationnistes impliquent toujours aussi une bonne part d'antisémitisme, il apparaît une fois de plus que, bien loin d'être un phénomène prémoderne, l'islamisme est au contraire un enfant de la modernisation, ou plus exactement de la forme qui a émergé des ruines de la modernisation⁶³.

Conclusion

Avec l'islamisme se fait jour un courant spécifique qui entend contre-carrer les phénomènes de déclin social et le processus mondial d'exclusion hors de l'univers de la production de richesse abstraite, en leur opposant une revendication en termes religieux de la souveraineté de la loi. Loin de résoudre la contradiction entre la forme des relations sociales et leur contenu en crise, il la fait disparaître en renforçant encore la forme propre au point de vue universaliste, qu'il a reformulé sur l'axe de la foi.

Toutefois il faut bien voir que les évolutions dont nous avons fait état ici pour le « monde musulman » représentent une sorte de révélateur en négatif de processus qui depuis longtemps se dessinent également dans les centres capitalistes et qui – serait-ce en prenant d'autres trajectoires concrètes –

62 Cité dans *ibid.*, p. 121.

63 Sur ce thème lire aussi Claudia Globisch, « Was ist neu am neuen Antisemitismus ? », *Krisis*, n° 32, 2008.

vont encore s'accélérer. Le parrain paragouvernemental Poutine incarne à cet égard l'un des pôles, celui de la dissolution de l'universel dans l'intérêt privé ; à l'autre pôle se tient l'islamisme en tant que reviviscence du point de vue universaliste sous la forme d'une dictature de valeurs et de principes moraux. Si l'introduction et la généralisation de la production marchande se caractérisaient déjà par un nouveau palier franchi en matière de violence et de domination, la généralisation de l'exclusion revient à libérer totalement et à découpler ce moment de tyrannie. Il restera à l'analyser de plus près, dans ses diverses manifestations et sur ses différents plans. Ce sera l'objet d'un autre article, où l'on s'intéressera spécifiquement à ce revers irrationnel du libre arbitre, du droit et du système censé réunir les porteurs de libre arbitre en un tout « rationnel ». On tâchera par la même occasion d'éclaircir la question soulevée plus haut : celle de la charge identitaire transformant la communauté en un « soi grandiose », ou plutôt un « nous grandiose », qui dans l'islamisme vient se greffer sur le point de vue universaliste. Ce « nous » est l'équivalent collectif de notre subjectivité moderne, masculine par essence, dont le but obsessionnel consiste à s'assurer en permanence de sa propre perfection, et qui en définitive est prête à sacrifier le monde entier sur l'autel de cette perfection tant désirée. Dans cette mesure, les sujets collectifs qu'engendre le procès de crise – sous la forme de l'islamisme notamment – n'en sont pas seulement les produits passifs : ils appartiennent bel et bien à ces forces actives qui le font avancer et s'aggraver toujours davantage.

Karl-Heinz Lewed

Groupe *Krisis*

Traduction de l'allemand par Stéphane Besson.

Original : « Finale des Universalismus. Der Islamismus als Fundamentalismus der modernen Form », paru dans *Krisis*, n° 32, 2008.