

Marxisme et religion

Corpus (non exhaustif)

Sommaire :

-K. Marx, Contribution à la critique de La philosophie du droit de Hegel - 1843

Page 3

-F. Engels, Le programme des émigrés blanquistes de la Commune - 1873

Page 11

-Lénine, De l'attitude du parti ouvrier à l'égard de la religion - 1909

Page 15

-L. Trotsky, Sens et méthodes de la propagande anti-religieuse - 1925

Page 21

-G. Achcar, Onze thèses sur la résurgence actuelle de l'intégrisme islamique - 1981

Page 23

-M. Löwy, Le marxisme et la religion : opium du peuple ? - 2000

Page 30

-J-B. Pelé, Notre attitude à l'égard des religions - 2003

Page 33

-G. Achcar, Marxistes et religion, hier et aujourd'hui - 2004

Page 35

-J. Molyneux, Pas seulement un opium : marxisme et religion - 2008

Page 44

-N. Trige Andersen, Les musulmans, la gauche et les féministes auto-proclamés - 2009

Page 57

-Fanny (NPA Paris 9e) Dominique (NPA Vitry), Pour un débat serein autour du voile... - 2010

Page 62

-I. Moussaïd, J. Salingue, Avec ou sans foulard, construire ensemble le NPA - 2010

Page 63



Topo religions

Problème pour les révolutionnaires, marxisme = matérialiste, souvent opposition avec les religions et institutions religieuses. Une des phrases les plus connues de Marx : « [La religion] c'est l'opium du peuple. » Quelle attitude par rapport aux religions ? Aux institutions religieuses ? Aux croyants ? Dans quelle mesure sont-ils nos ennemis ? Peut-on être croyant, et même l'exprimer, éventuellement par des signes extérieurs, et anticapitaliste ? Enjeux = attitude concrète, actions pratiques, avec qui, pourquoi, comment, quelle place pour la question religieuse dans notre militantisme.

I. « L'opium du peuple »

A. La religion n'est pas une chose privée

L'idée de laïcité républicaine ; tolérance et neutralité ? ; liberté de conscience ; mais aussi frein aux révolutions et aux mouvements sociaux.
« Le véritable bonheur du peuple exige que la religion soit supprimée en tant que bonheur illusoire du peuple »

B. Les institutions religieuses, appuis de l'ordre établi

Ne pas se mobiliser, attendre la vie éternelle où « les premiers seront les derniers », etc.

Défense ordre moral et social. Manif anti-PACS, charia, pays religieux (Pologne, Irlande, Portugal, États-Unis) positions du Vatican, etc.

C. Diviser les opprimés, unifier artificiellement

Entre différentes religions, unité patron ouvrier dans l'église... Refus antagonismes de classe (Jésus...). Syndicats chrétiens jaunes.

II. Combattre les religions ?

A. Ne pas se battre contre les dieux

« Il est de nos jours parfaitement évident et incontestable que nous ne pouvons pas mener notre propagande anti-religieuse par la voie d'un combat direct contre Dieu. Cela ne saurait nous satisfaire. Nous remplaçons le mysticisme par le matérialisme, en donnant la plus grande importance à l'expérience collective des masses, en renforçant leur influence active sur la société, en élargissant l'horizon de leurs connaissances positives, et c'est sur ce terrain aussi, chaque fois que c'est nécessaire, que nous portons des coups directs aux préjugés religieux. » (L.T.)

Conditions amenant au recours à « l'opium ».

B. L'unité de la classe ouvrière, la pratique de la lutte des classes et les conditions sociales comme conditions du développement de la conscience

« Seule la lutte de classe des masses ouvrières, amenant les plus larges couches du prolétariat à pratiquer à fond l'action sociale, consciente et révolutionnaire, peut libérer en fait les masses opprimées du joug de la religion. (...) Un marxiste est forcément tenu de placer le succès du mouvement (...) au premier plan, de réagir résolument contre la division des ouvriers, dans cette lutte, entre athées et chrétiens, de combattre résolument cette division. Dans ces circonstances, la propagande athée peut s'avérer superflue et nuisible (...) du point de vue du progrès réel de la lutte de classe qui, dans les conditions de la société capitaliste moderne, amènera les ouvriers chrétiens (...) à l'athéisme cent fois mieux qu'un sermon athée pur et simple. »
Apprendre à compter sur ses propres forces et à construire un monde meilleur ici-bas.

C. Propagande anti-religieuse

Ennemi principal = bourgeoisie, mieux vaut un ouvrier croyant qu'un patron athée.

Discours rationnels contre foi irrationnelle ?

Athéisme ne se décrète pas « sur ordre du Mufti ».

« Le marxiste doit être un matérialiste, c'est-à-dire un ennemi de la religion, mais un matérialiste dialectique, c'est-à-dire envisageant la lutte contre la religion, non pas de façon spéculative, non pas sur le terrain abstrait et purement théorique d'une propagande toujours identique à elle-même »

III. Ni complaisance, ni sectarisme !

A. Ne pas refuser de s'allier avec des croyants

Ne pas s'offusquer d'avoir une fille voilée dans son collectif anti-guerre, des croyants dans son organisation.

Unité politique : EMF, Ramadan, filles voilées, JOC, JEC, RFHR, UJFP...

L'idée qu'on se fait du paradis après la mort ne doit pas nous diviser sur l'idée de la construction du paradis sur Terre (Lénine).

B. Voir le rôle des religions dans la radicalisation

Jeunes musulmans solidaires de la Palestine et de l'Irak, de la Tchétchénie, cathos pour l'Irlande du Nord. Islamophobie, question du voile ; oppressions racistes et nationales liées à des questions religieuses. « Opium » comme mauvaise réponse à de vrais problèmes.

Islam et identité des jeunes immigrés (ou enfants d'immigrés) dans les pays impérialistes

Islam et politique

Théologie de la libération, ... Instrument interchangeable, selon conditions sociales et sociologiques. Ne pas mettre à dos religion ce qui est dû au capitalisme ou au patriarcat.

C. Tâches concrètes des révolutionnaires

Faire qu'elle devienne chose privée, contradictions internes.

Avoir pour but sa disparition, sans la considérer comme primordiale ou préalable pour l'action révolutionnaire.

« Le marxiste doit savoir tenir compte de l'ensemble de la situation concrète ; il doit savoir toujours trouver le point d'équilibre entre l'anarchisme et l'opportunisme. » Refus du « Vivre et laisser vivre les autres » (Lénine), ni sectarisme, ni complaisance, ni propagande pour le plaisir, ni ignorance.

K. Marx :

Contribution à la critique de La philosophie du droit de Hegel - 1843

Pour l'Allemagne, la critique de la religion est finie en substance. Or, la critique de la religion est la condition première de toute critique.

L'existence profane de l'erreur est compromise, dès que sa céleste oratio pro aris et focis a été réfutée. L'homme qui, dans la réalité fantastique du ciel où il cherchait un surhomme, n'a trouvé que son propre reflet, ne sera plus tenté de ne trouver que sa propre apparence, le non-homme, là où il cherche et est forcé de chercher sa réalité véritable.

Le fondement de la critique irrégulière est celui-ci : L'homme fait la religion, ce n'est pas la religion qui fait l'homme. La religion est en réalité la conscience et le sentiment propre de l'homme qui, ou bien ne s'est pas encore trouvé, ou bien s'est déjà perdu. mais l'homme n'est pas un être abstrait, extérieur au monde réel. L'homme, c'est le monde de l'homme, l'Etat, la société. Cet Etat, cette société produisent la religion, une conscience erronée du monde, parce qu'ils constituent eux-mêmes un monde faux. La religion est la

théorie générale de ce monde, son compendium encyclopédique, sa logique sous une forme populaire, son point d'honneur spiritualiste, son enthousiasme, sa sanction morale, son complément solennel, sa raison générale de consolation et de justification. C'est la réalisation fantastique de l'essence humaine, parce que l'essence humaine n'a pas de réalité véritable. La lutte contre la religion est donc par ricochet la lutte contre ce monde, dont la religion est l'arôme spirituel.

La misère religieuse est, d'une part, l'expression de la misère réelle, et, d'autre part, la protestation contre la misère réelle. La religion est le soupir de la créature accablée par le malheur, l'âme d'un monde sans cœur, de même qu'elle est l'esprit d'une époque sans esprit. C'est l'opium du peuple.

Le véritable bonheur du peuple exige que la religion soit supprimée en tant que bonheur illusoire du peuple. Exiger qu'il soit renoncé aux illusions concernant notre propre situation, c'est exiger qu'il soit renoncé à une situation qui a besoin d'illusions.

La critique de la religion est donc, en germe, la critique de cette vallée de larmes, dont la religion est l'auréole.

La critique a effeuillé les fleurs imaginaires qui couvraient la chaîne, non pas pour que l'homme porte la chaîne prosaïque et désolante, mais pour qu'il secoue la chaîne et cueille la fleur vivante. La critique de la religion désillusionne l'homme, pour qu'il pense, agisse, forme sa réalité comme un homme désillusionné, devenu raisonnable, pour qu'il se meuve autour de lui et par suite autour de son véritable soleil. La religion n'est que le soleil illusoire qui se meut autour de l'homme, tant qu'il ne se meut pas autour de lui-même.

L'histoire a donc la mission, une fois que la vie future de la vérité s'est évanouie, d'établir la vérité de la vie présente. Et la première tâche de la philosophie, qui est au service de l'histoire, consiste, une fois démasquée l'image sainte qui représentait la renonciation de l'homme à lui-même, à démasquer cette renonciation sous ses formes profanes. La critique du ciel se transforme ainsi en critique de la terre,

la critique de la religion en critique du droit, la critique de la théologie en critique de la politique.

Les développements qui suivent - une contribution à ce travail - ne se rattachent pas directement à l'original, mais à une copie, à la philosophie politique et à la philosophie allemande du droit, pour la seule raison qu'ils se rattachent à l'Allemagne.

Si l'on voulait partir du statu quo allemand, fût-ce de la seule façon adéquate, c'est-à-dire négative, le résultat n'en resterait pas moins un anachronisme. La négation même de notre présent politique est déjà remise, tel un fait couvert de poussière, dans la pièce de débarras historique des peuples modernes. J'ai beau nier les perruques poudrées, il me reste toujours les perruques non poudrées. Lorsque je nie la situation allemande de 1843, j'en suis, d'après la chronologie française, à peine en l'année 1789, et encore moins au centre même du temps présent.

Bien plus, l'histoire allemande s'enorgueillit d'un mouvement que nul peuple n'a réalisé avant elle dans la sphère historique, et que nul

peuple ne reproduira après elle. Nous avons en effet partagé les restaurations des peuples modernes, sans partager leurs révolutions. Nous avons été restaurés, d'abord parce que d'autres peuples ont supporté une contre-révolution; la première fois, parce que nos maîtres eurent peur, la seconde fois parce que nos maîtres n'eurent pas peur. Nous, nos bergers à notre tête, nous n'avons jamais été qu'une fois en compagnie de la liberté, et ce fut le jour de son enterrement.

Une école qui explique l'infamie d'aujourd'hui par l'infamie d'hier; une école qui déclare que tout cri poussé par le serf sous le knout est un cri rebelle, du moment que le knout est un knout chargé d'années, héréditaire, historique; une école à qui l'histoire, comme le Dieu d'Israël le fit pour son serviteur Moïse, ne montre que son a posteriori; l'école de droit historique aurait donc inventé l'histoire allemande. Shylock, mais Shylock le valet, elle jure, pour chaque livre de chair découpée dans le cœur du peuple, sur son apparence, sur son apparence historique, sur son apparence germano-chrétienne.

Des enthousiastes bons garçons, nationalistes par tempérament et libéraux par réflexion, recherchent au con-

traire l'histoire de notre liberté au-delà de notre histoire, dans les forêts vierges teutoniques. Mais en quoi l'histoire de notre liberté diffère-t-elle de l'histoire de la liberté du sanglier, Si l'on ne peut la trouver que dans les forêts ? Et d'ailleurs, le proverbe ne dit-il pas : La forêt ne renvoie jamais en écho que ce qu'on lui a crié !. Donc, paix aux forêts vierges teutoniques !

Guerre à l'état social allemand ! Evidemment ! Cet état est au-dessous du niveau de l'histoire, il est au-dessous de toute critique, mais il n'en reste pas moins un objet de la critique, tout comme le criminel, qui est au-dessous du niveau de l'humanité, reste un objet du bourreau. En lutte contre cet état social, la critique n'est pas une passion de la tête, mais la tête de la passion. Elle n'est pas un bistouri, mais une arme. Son objet, c'est son ennemi, qu'elle veut, non pas réfuter, mais anéantir. Car l'esprit de cet état social a été réfuté. En soi et pour soi, cet état ne constitue pas d'objet qui mérite notre attention, et c'est quelque chose d'aussi méprisable que méprisé. La critique en soi n'a pas besoin de se fatiguer à comprendre cet objet, puisqu'elle l'a bien saisi depuis longtemps. Elle ne se donne plus comme un but absolu, mais uniquement com-

me un moyen. C'est l'indignation qui fait l'essence de son style pathétique, c'est la dénonciation qui constitue le plus clair de sa besogne.

Il s'agit de faire le tableau de la sourde pression que toutes les sphères sociales font réciproquement peser les unes sur les autres, d'un désaccord général et veule, d'une étroitesse d'esprit aussi présomptueuse que mal renseignée, le tout placé dans le cadre d'un système de gouvernement qui vit de la conservation de toutes les insuffisances et n'est que l'insuffisance dans le gouvernement.

Quel spectacle ! La société se trouve divisée, jusqu'à l'infini, en races aussi variées que possible, qui s'affrontent avec de petites antipathies, une mauvaise conscience et une médiocrité brutales, et qui, précisément à cause de leur situation réciproque ombrageuse et ambiguë, sont toutes, sans exception, bien qu'avec des formalités différentes, traitées par leurs maîtres comme des existences qu'on leur aurait concédées. Et dans ce fait d'être dominées, gouvernées, possédées, elles sont même forcées de reconnaître et de confesser une concession du Ciel ! Et en face de ces races, nous voyons les souverains eux-mêmes, dont la grandeur est en

raison inverse de leur nombre !

La critique qui s'occupe de cet objet, c'est la critique dans la mêlée. Or, dans la mêlée, il ne s'agit pas de savoir si l'adversaire est un adversaire de même rang, noble, intéressant; il s'agit de le toucher. Il s'agit de ne pas laisser aux Allemands un seul instant d'illusion et de résignation. Il faut rendre l'oppression réelle plus dure encore en y ajoutant la conscience de l'oppression, et rendre la honte plus honteuse encore, en la livrant à la publicité. Il faut représenter chaque sphère de la société allemande comme la partie honteuse de la société allemande; et ces conditions sociales pétrifiées, il faut les forcer à danser, en leur faisant entendre leur propre mélodie ! Il faut apprendre au peuple à avoir peur de lui-même, afin de lui donner du courage. On satisfait ainsi un besoin impérieux du peuple allemand, et les besoins des peuples sont en dernière analyse les raisons ultimes de leur satisfaction.

Et même pour les peuples modernes cette lutte contre le fond borné du statu quo allemand ne peut pas ne pas présenter d'intérêt. Le statu quo allemand est en effet le Parachèvement ouvert de l'ancien régime, et l'ancien régime est la tare cachée de l'Etat

moderne. La lutte contre le présent politique allemand, c'est la lutte contre le passé des peuples modernes, et les réminiscences de ce passé ne cessent de les importuner. Il est instructif, pour les peuples modernes, de voir l'ancien régime qui a, chez eux, connu la tragédie, jouer la comédie comme revenant allemand. L'ancien régime eut une histoire tragique, tant qu'il fut le pouvoir préexistant du monde, et la liberté une simple incidence personnelle, en un mot, tant qu'il croyait et devait croire lui-même à son droit. Tant que l'ancien régime luttait, comme ordre réel du monde contre un autre monde naissant, il y avait de son côté une erreur historique, mais pas d'erreur personnelle. C'est pourquoi sa mort fut tragique.

Le régime allemand actuel, au contraire, qui n'est qu'un anachronisme, une contradiction flagrante à des axiomes universellement reconnus, la nullité, dévoilée au monde entier, de l'ancien régime, ne fait plus que s'imaginer qu'il croit à sa propre essence et demande au monde de pratiquer la même croyance. S'il croyait à sa propre essence, essaierait-il de la cacher sous l'apparence d'une essence étrangère et de trouver son salut dans l'hypocrisie et le sophisme ? L'ancien

régime moderne n'est plus que le comédien d'un ordre social, dont les héros réels sont morts. L'histoire ne fait rien à moitié, et elle traverse beaucoup de phases quand elle veut conduire à sa dernière demeure une vieille forme sociale. La dernière phase d'une forme historique, c'est la comédie. Les dieux grecs, une première fois tragiquement blessés à mort dans le Prométhée enchaîné d'Eschyle, eurent à subir une seconde mort, la mort comique, dans les Dialogues de Lucien. Pourquoi cette marche de l'histoire ? Pour que l'humanité se sépare avec joie de son passé. Et cette joyeuse destinée historique, nous la revendiquons pour les puissances politiques de l'Allemagne.

Mais dès que la réalité sociale et politique moderne est elle-même soumise à la critique, dès que, par conséquent, la critique s'élève à des problèmes vraiment humains, elle se trouve en dehors du statu quo allemand, à moins de prendre son objet par le petit côté. Un exemple ! Le rapport de l'industrie, du monde de la richesse en général, au monde politique est un problème capital des temps modernes. Sous quelle forme ce problème commence-t-il à préoccuper les Allemands ? Sous la forme des tarifs protec-

tionnistes, du système prohibitif de l'économie nationale. La teutomanie a passé des hommes dans la matière, si bien qu'un beau jour nos chevaliers du coton et nos héros du fer se virent métamorphosés en patriotes. On commence donc à reconnaître en Allemagne la souveraineté du monopole à l'intérieur en lui attribuant la souveraineté à l'extérieur. On commence donc à faire en Allemagne ce par quoi l'on a fini en France ou en Angleterre. L'ancien ordre pourri, contre lequel ces peuples se révoltent en théorie, et qu'ils supportent simplement comme l'on supporte des chaînes, est salué en Allemagne comme l'aube naissante d'un bel avenir, qui ose encore à peine passer de la théorie astucieuse à la pratique brutale. Tandis qu'en France et en Angleterre le problème se pose sous la forme économie politique ou pouvoir de la Société sur la richesse, il se pose en Allemagne sous cette forme économie nationale ou pouvoir de la propriété privée sur la nationalité. Il s'agit donc, en France et en Angleterre, d'abolir le monopole qui a été poussé jusqu'à ses dernières conséquences; et il s'agit en Allemagne d'aller jusqu'aux dernières conséquences du monopole. Là, il s'agit de la solution, ici il ne s'agit

encore que de la collision. Et nous voyons suffisamment, par cet exemple, sous quelle forme les problèmes modernes se posent en Allemagne; et cet exemple nous montre que notre histoire, semblable à une jeune recrue, n'a eu jusqu'ici que la tâche de ressasser des histoires banales.

Si tout le développement allemand ne dépassait donc pas le développement politique allemand, un Allemand pourrait intervenir dans les problèmes du temps présent tout au plus comme un Russe y interviendrait. Mais si l'individu particulier n'est pas lié par les limites de la nation, la nation tout entière est encore bien moins affranchie par l'affranchissement d'un individu. Les Scythes n'ont pas progressé d'un seul pas vers la culture grecque du fait que la Grèce compte un Scythe au nombre de ses philosophes.

Par bonheur, nous autres Allemands ne sommes pas des Scythes.

De même que les anciens peuples ont vécu leur préhistoire dans l'imagination, dans la mythologie, nous autres Allemands nous avons vécu notre post-histoire dans la pensée, dans la philosophie. Nous sommes les contemporains philosophiques du temps présent, sans en être les contemporains historiques. La

philosophie allemande est le prolongement idéal de l'histoire allemande. Lorsque, au lieu des oeuvres incomplètes de notre histoire réelle, nous critiquons donc les oeuvres posthumes de notre histoire idéale, la philosophie, notre critique est en plein milieu des questions dont le présent dit : that is the question². Ce qui, chez les peuples avancés, constitue un désaccord pratique avec l'ordre social moderne, cela constitue tout d'abord en Allemagne, où cet ordre social n'existe même pas encore, un désaccord critique avec le mirage philosophique de cet ordre social.

La philosophie du droit, la philosophie politique allemande est la seule histoire allemande qui soit au pari³ avec le présent moderne officiel. Le peuple allemand est donc forcé de lier son histoire de rêve à son ordre social du moment et à soumettre à la critique, non seulement cet ordre social existant, mais encore sa continuation abstraite. Son avenir ne peut se limiter ni à la négation directe de son ordre juridique et politique réel, ni à la réalisation directe de son ordre juridique et politique idéal. La négation directe de son ordre réel, il la possède en effet dans son ordre idéal, et la réalisation directe de son ordre idéal, il

l'a déjà presque dépassée dans l'idée des peuples voisins. C'est donc à juste titre qu'en Allemagne le parti politique pratique réclame la négation de la philosophie. Son tort consiste, non pas à formuler cette revendication, mais à s'arrêter à cette revendication qu'il ne réalise pas et ne peut pas réaliser sérieusement. Il se figure effectuer cette négation en tournant le dos à la philosophie et en lui consacrant, à mi-voix et le regard ailleurs, quelques phrases banales et pleines de mauvaise humeur. Quant aux limites étroites de son horizon, la philosophie ne les compte pas non plus dans le domaine de la réalité allemande, ou bien va jusqu'à les supposer sous la pratique allemande et les théories dont elle fait usage. Vous demandez que l'on prenne comme point de départ de réels germes de vie, mais vous oubliez que le véritable germe de vie du peuple allemand n'a poussé jusqu'ici que sous le crâne de ce même peuple. En un mot : vous ne pouvez supprimer la philosophie sans la réaliser.

La même erreur, mais avec des facteurs inverses, fut commise par le parti politique théorique, qui date de la philosophie.

Dans la lutte actuelle, ce parti n'a vu que la lutte critique de la philosophie contre le

monde allemand; et il n'a pas considéré que la philosophie passée fait elle-même partie de ce monde et en est le complément, ne fût-ce que le complément idéal. Critique envers son adversaire, il ne le fut pas envers lui-même : il prit, en effet, comme point de départ, les hypothèses de la philosophie; mais, ou bien il s'en tint aux résultats donnés par la philosophie, ou bien il alla chercher autre part des exigences et des résultats pour les donner comme des exigences et des résultats immédiats de la philosophie, bien qu'on ne puisse - leur légitimité supposée les obtenir au contraire que par la négation de la philosophie telle qu'elle fut jusqu'ici, c'est-à-dire de la philosophie en tant que philosophie. Nous nous réservons de donner un tableau plus détaillé de ce parti. Son principal défaut peut se résumer comme suit : Il croyait pouvoir réaliser la philosophie, sans la supprimer.

La critique de la philosophie du droit et de la philosophie politique allemande, à laquelle Hegel a donné la formule la plus logique, la plus riche, la plus absolue, est à la fois l'analyse critique de l'Etat moderne et de la réalité qui s'y trouve liée et la négation catégorique de toute la manière passée de

la conscience juridique et politique allemande, dont l'expression la plus universelle, l'expression capitale élevée au rang d'une science, est précisément la philosophie spéculative du droit. Si l'Allemagne seule a pu donner naissance à la philosophie spéculative du droit, cette pensée transcendante et abstraite de l'Etat moderne dont la réalité reste un au-delà, cet au-delà ne fût-il situé que de l'autre côté du Rhin, réciproquement, la représentation allemande de l'Etat moderne, cette représentation qui fait abstraction de l'homme réel, n'était, elle aussi, possible que parce que et autant que l'Etat moderne fait lui-même abstraction de l'homme réel, ou ne satisfait tout l'homme que de façon imaginaire. En politique, les Allemands ont pensé ce que les autres peuples ont fait. L'Allemagne a été leur conscience théorique. L'abstraction et la présomption de sa pensée ont toujours marché de pair avec le caractère exclusif et trop compact de leur réalité. Si donc le statu quo de l'ordre politique allemand exprime le parachèvement de l'ancien régime, ce qui constitue une écharde dans le corps de l'Etat moderne, le statu quo de la science politique allemande exprime l'inachèvement de l'Etat moderne, ce qui constitue la nature

morbide de son corps. Par le seul fait qu'elle est l'adversaire déclarée de l'ancien mode de la conscience politique allemande, la critique de la philosophie spéculative du droit ne s'égaré pas en elle-même, mais en des tâches dont la solution ne peut être donnée que par un moyen : la pratique.

La question se pose donc : L'Allemagne peut-elle arriver à une pratique à la hauteur des principes, c'est-à-dire à une révolution qui l'élèvera, non seulement au niveau officiel des peuples modernes, mais à la hauteur humaine, qui sera le proche avenir de ces peuples ?

Il est évident que l'arme de la critique ne saurait remplacer la critique des armes; la force matérielle ne peut être abattue que par la force matérielle; mais la théorie se change, elle aussi, en force matérielle, dès qu'elle pénètre les masses. La théorie est capable de pénétrer les masses dès qu'elle procède par des démonstrations ad hominem, et elle fait des démonstrations ad hominem dès qu'elle devient radicale. Etre radical, c'est prendre les choses par la racine. Or, pour l'homme, la racine, c'est l'homme lui-même. Ce qui prouve jusqu'à l'évidence le radicalisme de la théorie allemande, donc son énergie pratique, c'est

qu'elle prend comme point de départ la suppression absolument positive de la religion. La critique de la religion aboutit à cette doctrine, que l'homme est, pour l'homme, l'être suprême. Elle aboutit donc à l'impératif catégorique de renverser toutes les conditions sociales où l'homme est un être abaissé, asservi, abandonné, méprisable, qu'on ne peut mieux dépeindre qu'en leur appliquant la boutade d'un Français à l'occasion de l'établissement projeté d'une taxe sur les chiens « Pauvres chiens ! on veut vous traiter comme des hommes ! » Même au point de vue historique, l'émancipation théorique présente pour l'Allemagne une importance spécifiquement pratique. En effet, le passé révolutionnaire de l'Allemagne est théorique c'est la Réforme. A cette époque, la révolution débuta dans la tête d'un moine; aujourd'hui, elle débute dans la tête du philosophe.

Luther a, sans contredit, vaincu la servitude par dévotion, mais en lui substituant la servitude par conviction. Il a brisé la foi en l'autorité, parce qu'il a restauré l'autorité de la foi. Il a transformé les prêtres en laïques parce qu'il a métamorphosé les laïques en prêtres. Il a libéré l'homme de la

religiosité extérieure, parce qu'il a fait de la religiosité l'essence même de l'homme. Il a fait tomber les chaînes du corps, parce qu'il a chargé le cœur de chaînes.

Mais, si le protestantisme ne fut pas la vraie solution, ce fut du moins la vraie position du problème. Il ne s'agissait plus, dès lors, de la lutte du laïque contre le prêtre, c'est-à-dire quelqu'un d'extérieur à lui-même; il s'agissait de la lutte contre son propre prêtre intérieur, contre sa propre nature de prêtre. Et si la métamorphose protestante des laïques allemands en prêtres a émancipé les papes laïques, les princes avec leur clergé, les privilégiés et les philistins, la métamorphose philosophique des Allemands-prêtres en hommes émancipera le peuple. Mais, tout comme l'émancipation ne s'arrêtera pas aux princes, la sécularisation des biens ne se bornera pas à la spoliation des églises, qui fut pratiquée surtout par la Prusse hypocrite. A ce moment-là, la guerre des paysans, ce fait le plus radical de l'histoire allemande, se brisa contre la théologie. De nos jours, alors que la théologie a fait elle-même naufrage, le fait le moins libre de l'histoire allemande, notre statu quo, échouera devant la philosophie. La veille de la Réforme, l'Allemagne

officielle était la servante la plus absolue de Rome. La veille de sa révolution, elle est la servante absolue de gens bien inférieurs à Rome, c'est-à-dire de la Prusse et de l'Autriche, des hobereaux et des philistins.

Mais une révolution radicale allemande semble se heurter à une difficulté capitale.

En effet, les révolutions ont besoin d'un élément passif, d'une base matérielle. La théorie n'est jamais réalisée dans un peuple que dans la mesure où elle est la réalisation des besoins de ce peuple. Le désaccord énorme entre les revendications de la pensée allemande et les réponses de la réalité allemande aura-t-il comme correspondant le même désaccord de la société bourgeoise avec l'Etat et avec elle-même ? Les besoins théoriques seront-ils des besoins directement pratiques ? Il ne suffit pas que la pensée recherche la réalisation, il faut encore que la réalité recherche la pensée.

Mais l'Allemagne n'a pas gravi les degrés intermédiaires de l'émancipation politique en même temps que les peuples modernes. Et même les degrés, auxquels elle s'est élevée théoriquement, elle ne les a pas encore atteints dans la pratique. Et comment pourrait-elle,

en un saut périlleux, franchir ses propres barrières, mais aussi les barrières des peuples modernes, c'est-à-dire des barrières dont elle doit, dans la réalité, éprouver et poursuivre l'établissement comme une émancipation de ses barrières réelles. Une révolution radicale ne peut être que la révolution de besoins radicaux, dont il semble précisément qu'il manque les conditions et les lieux d'éclosion. Mais l'Allemagne, Si elle n'a fait qu'accompagner de l'activité abstraite de la pensée le développement des peuples modernes, sans prendre de part active dans les luttes réelles de ce développement, a partagé les souffrances de ce développement, sans en partager les jouissances ni la satisfaction partielle. A l'activité abstraite d'une part correspond la souffrance abstraite d'autre part. Et un beau jour, l'Allemagne se trouvera donc au niveau de la décadence européenne, avant d'avoir jamais été au niveau de l'émancipation européenne. On pourra la comparer à un fétichiste, qui se meurt des maladies du christianisme.

Si l'on considère tout d'abord les gouvernements allemands, on se rend compte que les circonstances actuelles, la situation de l'Allemagne, l'étiage de

la culture allemande, enfin un heureux instinct les poussent à combiner les défauts civilisés du monde politique moderne, dont nous ne possédons pas les avantages, avec les défauts barbares de l'ancien régime, dont nous jouissons pleinement, de telle sorte que l'Allemagne doit participer de plus en plus, sinon à l'intelligence, du moins à la déraison des formations politiques dépassant son statu quo. Y a-t-il par exemple, de par le monde, un pays qui partage avec autant de naïveté que l'Allemagne soi-disant constitutionnelle toutes les illusions du régime constitutionnel, sans en partager les réalités? Ou bien, le gouvernement allemand ne dut-il pas nécessairement avoir l'idée d'allier les tourments de la censure avec les tourments des lois françaises de septembre, qui supposent la liberté de la presse? De même qu'au Panthéon romain l'on trouvait les dieux de toutes les nations, on trouvera dans le Saint-Empire germanique tous les péchés de toutes les formes d'Etat. Cet éclectisme atteindra une hauteur insoupçonnée jusqu'ici. Nous en avons la garantie, notamment dans la gourmandise politico-esthétique d'un roi allemand, qui pense jouer tous les rôles de la royauté, de la royauté féodale

ou bureaucratique, absolue ou constitutionnelle, autocratique ou démocratique, Si ce n'est par l'intermédiaire du peuple, du moins en propre personne, Si ce n'est pour le peuple, du moins pour lui-même. L'Allemagne, en tant que personnification du vice absolu du présent politique, ne pourra démolir les barrières spécifiquement allemandes, sans démolir la barrière générale du présent politique.

Ce qui est, pour l'Allemagne, un rêve utopique, ce n'est pas la révolution radicale, l'émancipation générale et humaine, c'est plutôt la révolution partielle, simplement politique, la révolution qui laisse debout les piliers de la maison. Sur quoi repose une révolution partielle, simplement politique? Sur ceci une fraction de la société bourgeoise s'émancipe et accapare la suprématie générale, une classe déterminée entreprend, en partant de sa situation particulière, l'émancipation générale de la société. Cette classe émancipe la société tout entière, mais uniquement dans l'hypothèse que la société tout entière se trouve dans la situation de cette classe, qu'elle possède donc ou puisse se procurer à sa convenance par exemple l'argent ou la culture.

Il n'est pas de classe de la société bourgeoise qui puisse jouer ce rôle,

à moins de faire naître en elle-même et dans la masse un élément d'enthousiasme, où elle fraternise et se confonde avec la société en général, s'identifie avec elle et soit ressentie et reconnue comme le représentant général de cette société, un élément où ses prétentions et ses droits soient en réalité les droits et les prétentions de la société elle-même, où elle soit réellement la tête sociale et le cœur social. Ce n'est qu'au nom des droits généraux de la société qu'une classe particulière peut revendiquer la suprématie générale. Pour emporter d'assaut cette position émancipatrice et s'assurer l'exploitation politique de toutes les sphères de la société dans l'intérêt de sa propre sphère, l'énergie révolutionnaire et la conscience de sa propre force ne suffisent pas. Pour que la révolution d'un peuple et l'émancipation d'une classe particulière de la société bourgeoise coïncident, pour qu'une classe représente toute la société, il faut, au contraire, que tous les vices de la société soient concentrés dans une autre classe, qu'une classe déterminée soit la classe du scandale général, la personnification de la barrière générale; il faut qu'une sphère sociale particulière passe pour le crime notoire de toute la société, si bien

qu'en s'émancipant de cette sphère on réalise l'émancipation générale. Pour qu'une classe soit par excellence la classe de l'émancipation, il faut inversement qu'une autre classe soit ouvertement la classe de l'asservissement. L'importance générale négative de la noblesse et du clergé français avait comme conséquence nécessaire l'importance générale positive de la bourgeoisie, la classe la plus immédiatement voisine et opposée.

Tout d'abord, n'importe quelle classe particulière de l'Allemagne manque de la logique, de la pénétration, du courage, de la netteté qui pourraient la constituer en représentant négatif de la société. Mais il lui manque tout autant cette largeur d'âme qui s'identifie, ne fût-ce que momentanément, avec l'âme populaire, cette génialité qui pousse la force matérielle à la puissance politique, cette hardiesse révolutionnaire qui jette à l'adversaire cette parole de défi : Je ne suis rien et je devrais être tout. L'essence de la morale et de l'honnêteté allemandes, des classes aussi bien que des individus, est constituée par cet égoïsme modeste qui fait valoir et permet qu'on fasse valoir contre lui-même son peu d'étendue. La situ-

ation réciproque des différentes sphères de la société allemande n'est donc pas dramatique, mais épique. Chacune de ses sphères se met à prendre conscience d'elle-même et à s'établir à côté des autres avec ses revendications particulières, non pas à partir du moment où elle est opprimée, mais à partir du moment où, sans qu'elle y ait contribué en rien, les circonstances créent une nouvelle sphère sociale sur laquelle elle pourra, à son tour, faire peser son oppression. Même le sentiment moral de la classe moyenne allemande n'a d'autre base que la conscience d'être la représentante générale de la médiocrité étroite et bornée de toutes les autres classes. Ce ne sont donc pas seulement les rois allemands qui montent mal à propos sur le trône; chaque sphère de la société bourgeoise subit une défaite avant d'avoir remporté de victoire; elle élève sa propre barrière, avant d'avoir abattu la barrière qui la gêne; elle fait valoir toute l'étroitesse de ses vues, avant d'avoir pu faire valoir sa générosité; et ainsi, l'occasion même d'un grand rôle est toujours passée avant d'avoir existé, et chaque classe, à l'instant précis où elle engage la lutte contre la classe supérieure, reste impliquée dans

la lutte contre la classe inférieure. C'est pour quoi les princes sont en lutte avec la royauté, la bureaucratie avec la noblesse, le bourgeois avec eux tous, tandis que le prolétaire commence déjà la lutte contre le bourgeois. La classe moyenne ose à peine, en se plaçant à son point de vue, concevoir l'idée de l'émancipation, que déjà le développement de la situation sociale ainsi que le progrès de la théorie politique font voir que ce point de vue est déjà suranné ou du moins problématique.

En France, il suffit qu'on soit quelque chose, pour vouloir être tout. En Allemagne, personne n'a le droit d'être quelque chose, à moins de renoncer à tout. En France, l'émancipation partielle est la raison de l'émancipation universelle. En Allemagne, l'émancipation universelle est la condition sine qua non de toute émancipation partielle. En France, c'est la réalité, en Allemagne, c'est l'impossibilité de l'émancipation progressive qui doit enfanter toute la liberté. En France, toute classe du peuple est idéaliste politique, et elle a d'abord le sentiment d'être non pas une classe particulière, mais la représentante des besoins généraux de la société. Le rôle d'émancipateur passe donc successivement,

dans un mouvement dramatique, aux différentes classes du peuple français, jusqu'à ce qu'il arrive enfin à la classe qui réalise la liberté sociale, non plus en supposant certaines conditions extérieures à l'homme et néanmoins créées par la société humaine, mais en organisant au contraire toutes les conditions de l'existence humaine dans l'hypothèse de la liberté sociale. En Allemagne, où la vie pratique est aussi peu intellectuelle que la vie intellectuelle est peu pratique, aucune classe de la société bourgeoise n'éprouve ni le besoin ni la faculté de l'émancipation universelle, jusqu'à ce qu'elle y soit forcée par sa situation immédiate, par la nécessité matérielle, par ses chaînes mêmes.

Où donc est la possibilité positive de l'émancipation allemande ?

Voici notre réponse. Il faut former une classe avec des chaînes radicales, une classe de la société bourgeoise qui ne soit pas une classe de la société bourgeoise, une classe qui soit la dissolution de toutes les classes, une sphère qui ait un caractère universel par ses souffrances universelles et ne revendique pas de droit particulier, parce qu'on ne lui a pas fait de tort particulier, mais un tort en soi, une sphère

qui ne puisse plus s'en rapporter à un titre historique, mais simplement au titre humain, une sphère qui ne soit pas en une opposition particulière avec les conséquences, mais en une opposition générale avec toutes les suppositions du système politique allemand, une sphère enfin qui ne puisse s'émanciper, sans s'émanciper de toutes les autres sphères de la société et sans, par conséquent, les émanciper toutes, qui soit, en un mot, la perte complète de l'homme, et ne puisse donc se reconquérir elle-même que par le regain complet de l'homme. La décomposition de la société en tant que classe particulière, c'est le prolétariat.

Le prolétariat ne commence à se constituer en Allemagne que grâce au mouvement industriel qui s'annonce partout. En effet, ce qui forme le prolétariat, ce n'est pas la pauvreté naturellement existante, mais la pauvreté produite ar-

tificiellement; ce n'est pas la masse machinalement opprimée par le poids de la société, mais la masse résultant de la décomposition aiguë de la société, et surtout de la décomposition aiguë de la classe moyenne. Ce qui n'empêche pas, cela va de soi, la pauvreté naturelle et le servage germano-chrétien de grossir peu à peu les rangs du prolétariat. Lorsque le prolétariat annonce la dissolution de l'ordre social actuel, il ne fait qu'énoncer le secret de sa propre existence, car il constitue lui-même la dissolution effective de cet ordre social. Lorsque le prolétariat réclame la négation de la propriété privée, il ne fait qu'établir en principe de la société ce que la société a établi en principe du prolétariat, ce que celui-ci, sans qu'il y soit pour rien, personifie déjà comme résultat négatif de la société. Le prolétariat se trouve alors, par rapport au nouveau monde naissant, dans la même situation

juridique que le roi allemand par rapport au monde existant, quand il appelle le peuple son peuple ou un cheval son cheval. En déclarant le peuple sa propriété privée, le roi énonce tout simplement que le propriétaire privé est roi.

De même que la philosophie trouve dans le prolétariat ses armes matérielles, le prolétariat trouve dans la philosophie ses armes intellectuelles. Et dès que l'éclair de la pensée aura pénétré au fond de ce naïf terrain populaire, les Allemands s'émanciperont et deviendront des hommes.

Résumons le résultat. L'émancipation de l'Allemagne n'est pratiquement possible que si l'on se place au point de vue de la théorie qui déclare que l'homme est l'essence suprême de l'homme. L'Allemagne ne pourra s'émanciper du Moyen Age qu'en s'émancipant en même temps des victoires partielles remportées sur le Moyen Age. En

Allemagne, aucune espèce d'esclavage ne peut être détruite, sans la destruction de tout esclavage. L'Allemagne qui aime aller au fond des choses ne peut faire de révolution sans tout bouleverser de fond en comble. L'émancipation de l'Allemand, c'est l'émancipation de l'homme. La philosophie est la tête de cette émancipation, le prolétariat en est le cœur. La philosophie ne peut être réalisée sans la suppression du prolétariat, et le prolétariat ne peut être supprimé sans la réalisation de la philosophie.

Quand toutes les conditions intérieures auront été remplies, le jour de la résurrection allemande sera annoncé par le chant éclatant du coq gaulois.

Traduction de Jules Molitor, Editions Allia 1998

1. Telle demande, telle réponse. (N.d.T.)
2. En anglais dans le texte.
3. En italien dans le texte.

F. Engels

Le programme des émigrés blanquistes de la Commune - 1873

Après toute révolution ou contre-révolution avortée, les émigrés qui ont fui à l'étranger déploient une activité fébrile. On fonde des groupements politiques de diverses nuances, dont chacun reproche aux autres d'avoir engagé la charrette dans le borbier et les accuse de trahison et de toutes sortes d'autres péchés mortels. Ce faisant on reste en contact étroit avec le pays natal, on s'organise, on conspire, on publie des tracts et des journaux, on jure que cela va «recommencer» dans vingt-quatre heures, que la victoire est assurée, en prévision de quoi on répartit d'avance les postes gouvernementaux. Bien entendu, l'on va de désillusion en désillusion, et comme on ne rattache pas ses déboires aux conditions historiques qu'on se refuse à comprendre, et qu'on les attribue aux erreurs fortuites de personnes isolées, les accusations réciproques s'accroissent et cela se termine par une zizanie générale. Telle est l'histoire de toutes les émigrations, depuis les émigrés royalistes de 1792 jusqu'à nos jours ; ceux d'entre les émigrés qui gardent leurs

esprits et leur bon sens tâchent de s'éloigner le plus possible des chamailleries stériles dès que la possibilité se présente de le faire avec tact, et entreprennent quelque chose de mieux.

L'émigration française d'après la Commune n'a pas échappé non plus à cette fatalité.

Par suite de la campagne de calomnie qui s'est abattue sur eux tous à travers l'Europe et surtout à Londres, parce que c'est là que réside le centre commun qu'ils ont trouvé dans le Conseil général de l'Internationale, elle a dû contenir pendant quelque temps, ne serait-ce que devant le monde extérieur, ses querelles intestines, mais au cours des deux dernières années elle n'a plus été capable de cacher sa désagrégation accélérée. Une franche hostilité s'est déchaînée partout. En Suisse, une partie des émigrés, particulièrement sous l'influence de Malon qui fut lui-même l'un des fondateurs de l'Alliance secrète, s'est ralliée aux bakouninistes. Puis, à Londres, les dénommés blanquistes se sont séparés de l'Internationale pour former un groupe au-

tonome appelé «Commune révolutionnaire». Quantité d'autres groupes ont apparu ensuite, qui restèrent néanmoins dans un état de transformation et de remaniement perpétuels et ne firent rien qui vaille, même en matière de manifestes ; les blanquistes, en revanche, viennent de faire connaître au monde entier leur programme dans une proclamation aux «Communeux».

S'ils se nomment blanquistes, ce n'est point parce qu'ils représentent un groupe fondé par Blanqui — sur les trente-trois signataires du programme, deux ou trois tout au plus ont eu l'occasion de lui parler — mais parce qu'ils veulent agir dans son esprit et selon sa tradition. Blanqui est essentiellement un révolutionnaire politique ; il n'est socialiste que de sentiment, par sympathie pour les souffrances du peuple, mais il n'a pas de théorie socialiste ni de projets pratiques de transformation sociale. Dans son activité politique il fut avant tout un «homme d'action» qui croyait qu'une petite minorité bien organisée pourrait, en essayant au bon moment d'effectuer un coup de

main révolutionnaire, entraîner à sa suite, par quelques premiers succès la masse du peuple et réaliser ainsi une révolution victorieuse. Sous Louis-Philippe il ne pouvait évidemment constituer ce noyau que sous la forme d'une société secrète, et le résultat fut celui de la plupart des conjurations : les gens las de se contenir sans cesse et de s'entendre promettre que cela n'allait pas tarder, finirent par perdre patience, se révoltèrent, et l'on dut choisir l'alternative : ou bien laisser la conjuration se dissoudre, ou bien commencer l'insurrection sans motif apparent. L'insurrection fut déclenchée (le 12 mai 1839) et aussitôt étouffée. Cette conjuration de Blanqui avait été, du reste la seule où la police n'eût pas réussi à prendre pied ; le coup là prit au dépourvu. De l'idée blanquiste que toute révolution est l'œuvre d'une petite minorité dérive automatiquement la nécessité d'une dictature après le succès de l'insurrection, d'une dictature que n'exerce naturellement pas toute la classe révolutionnaire, le prolétariat, mais le petit nombre de ceux qui ont effectué

le coup de main et qui, à leur tour, sont soumis d'avance à la dictature d'une ou de plusieurs personnes.

L'on voit que Blanqui est un révolutionnaire de la génération précédente. Ces idées sur la marche des événements révolutionnaires sont nettement périmées, en tout cas pour le parti ouvrier allemand, et en France même elles ne peuvent séduire que les ouvriers les moins mûrs ou les plus impatientes. Nous verrons également que dans le programme en question ces idées ont subi certaines restrictions. Mais nos blanquistes londoniens s'inspirent, eux aussi, du principe que les révolutions ne se font pas d'elles-mêmes ; qu'elles sont l'œuvre d'une minorité assez restreinte qui agit suivant un plan préétabli ; enfin, que cela va «commencer bientôt», d'un moment à l'autre.

Ceux qui ont de tels principes deviennent évidemment victimes de n'importe quelle illusion d'émigrés et multiplient les sottises. Ils voudraient tant jouer les Blanqui, les «hommes d'action». Mais ici la bonne volonté ne suffit pas ; l'instinct révolutionnaire de Blanqui, sa résolution ne sont pas donnés à tout le monde, et Hamlet aura beau parler d'énergie, il sera toujours Hamlet. Et lorsque nos trente-trois hommes d'action

n'ont absolument rien à faire dans le domaine de ce qu'ils appellent action, nos trente-trois Brutus tombent dans une contradiction intérieure plutôt comique que tragique, contradiction qui ne devient nullement tragique du fait qu'ils se promènent, la mine sombre, comme autant de «Moros cachant un poignard dans leur vêtement», chose qui ne leur viendrait d'ailleurs jamais à l'esprit. Que peuvent-ils faire ? Ils préparent l'«explosion» suivante, dressant à l'avance les listes de proscription pour épurer les rangs de ceux qui ont participé à la Commune ; c'est pourquoi les autres émigrés les qualifient de purs. J'ignore s'ils acceptent ce titre, mais il en est à qui il messierait fort. Leurs réunions se font à huis clos et leurs décisions doivent être tenues secrètes, ce qui n'empêche d'ailleurs pas tout le quartier français de le crier sur les toits le lendemain matin. Et, comme cela arrive toujours à ces hommes d'action sérieux qui n'ont rien à faire, ils ont engagé une dispute d'abord personnelle puis littéraire avec un digne adversaire, l'un des individus les plus suspects de la petite presse parisienne, un certain Vermersh qui édita sous la Commune Le Père Duchêne, triste caricature du journal d'Hébert de 17931. En réponse à leur indignation

vertueuse, ce noble chevalier les appelle tous, dans un pamphlet, «filous ou complices de filous» et déverse sur eux une très riche collection d'injures obscènes :

Chaque mot est un vase de nuit bien rempli².

Et c'est là l'adversaire avec lequel les trente-trois Brutus jugent bon de se colleter en public ! Ce qui est hors de doute, c'est qu'après une guerre épuisante, après la famine de Paris et surtout après l'horrible massacre de mai 1871, le prolétariat parisien a besoin d'un long répit pour recouvrer ses forces et que toute tentative prématurée d'insurrection risque d'aboutir à une nouvelle défaite, encore plus effroyable peut-être. Nos blanquistes ne sont pas de cet avis. La désagrégation de la majorité monarchiste à Versailles annoncerait, selon eux :

La chute de Versailles, la revanche de la Commune. Car nous arrivons à l'un de ces grands moments historiques, à l'une de ces grandes crises, où le peuple, alors qu'il paraît s'abîmer dans ses misères et s'arrêter dans la mort, reprend avec une vigueur nouvelle sa marche révolutionnaire. Ainsi, cela recommence, et sur-le-champ. Cet espoir d'une «revanche immédiate de la Commune» n'est pas une simple illusion

d'émigrés ; c'est un symbole de foi indispensable pour ceux qui se sont mis en tête d'être des «hommes d'action» à un moment où il n'y a absolument rien à faire dans leur domaine, celui de l'insurrection révolutionnaire.

Tant pis. Comme cela commence, ils ont l'impression que «le moment est venu où tous les émigrés qui ont gardé quelque vitalité doivent prendre position».

Et les trente-trois nous déclarent qu'ils sont 1) athées, 2) communistes, 3) révolutionnaires. Nos blanquistes ont ceci de commun avec les bakouninistes qu'ils prétendent représenter le courant le plus avancé, le plus extrême. C'est pourquoi, soit dit en passant, si opposées que soient leurs fins, ils ont souvent des moyens similaires. Il s'agit donc d'être plus radicaux que tous les autres en ce qui concerne l'athéisme. Etre athée de nos jours n'est plus sorcier heureusement. L'athéisme est une chose allant à peu près de soi dans les partis ouvriers européens, bien que dans certains pays il ait le même caractère que l'athéisme de ce bakouniniste espagnol qui a déclaré : «Croire en Dieu est contraire à tout socialisme, mais croire à la Sainte Vierge c'est différent, tout socialiste qui se respecte doit croire en elle.» On peut

même dire de la grande majorité des ouvriers social-démocrates allemands que l'athéisme est pour eux une étape franchie ; cette définition purement négative ne leur est plus applicable, car ils s'opposent à la croyance en Dieu pratiquement et non plus théoriquement ; ils en ont fini avec Dieu, ils vivent et pensent dans le monde réel et c'est pour cela qu'ils sont matérialistes. Il en va sans doute de même en France. Sinon, quoi de plus simple que de diffuser parmi les ouvriers l'excellente littérature matérialiste du siècle passé, littérature qui est jusqu'à présent, tant par la forme que par le contenu, un chef-d'œuvre de l'esprit français, et qui — compte tenu du niveau de la science à l'époque — est toujours infiniment élevée quant au contenu et d'une perfection incomparable quant à la forme. Mais ce n'est pas à la convenance des blanquistes. Pour prouver qu'ils sont les plus radicaux de tous, ils abolissent Dieu par décret, comme en 1793 : Que la Commune débarrasse à jamais l'humanité de ce spectre de ses misères passées (Dieu), «de cette cause» (Dieu inexistant serait une cause !), de ses misères présentes. Dans la Commune il n'y a pas de place pour le prêtre ; toute manifestation, toute organisation re-

ligieuse doit être proscrire.

Et cette exigence de transformer les gens en athées par ordre du mufti est signée par deux membres de la Commune qui ont certainement eu l'occasion de constater que, premièrement, on peut écrire autant d'ordres que l'on voudra sur le papier sans rien faire pour en assurer l'exécution et que, deuxièmement, les persécutions sont le meilleur moyen d'affermir des convictions indésirables ! Ce qui est certain, c'est que le seul service que l'on puisse rendre encore, de nos jours, à Dieu est de proclamer l'athéisme un symbole de foi coercitif et de surpasser les lois anticléricales de Bismarck sur le Kulturkampf³ (3), en prohibant la religion en général.

Le deuxième point du programme est le communisme.

Là nous sommes en pays de connaissance, car le vaisseau où l'on s'est embarqué a pour nom le Manifeste du Parti communiste publié en février 1848. Dès l'automne 1872, cinq blanquistes sortis de l'Internationale se sont déclarés partisans d'un programme socialiste correspondant sur tous les points essentiels au programme du communisme allemand actuel, et n'ont motivé leur retrait que par le fait que l'Internationale refusait

de jouer à la révolution comme eux. Aujourd'hui, le conseil des trente-trois adopte ce programme avec toute sa conception matérialiste de l'histoire, bien que sa traduction en français blanquiste laisse beaucoup à désirer là où le texte du Manifeste n'a pas été reproduit presque intégralement, comme par exemple dans le passage suivant :

Expression dernière de toutes les formes de servitude, la bourgeoisie a dégagé l'exploitation du travail des voiles mystiques qui l'obscurcissaient ; gouvernements, religions, famille, lois, institutions du passé comme du présent se sont enfin montrés dans cette société réduite aux termes simples de capitalistes et de salariés, comme les instruments d'oppression au moyen desquels la bourgeoisie maintient sa domination, contient le prolétariat.

Comparez ceci au paragraphe 1 du Manifeste communiste :

En un mot, à la place de l'exploitation que masquaient les illusions religieuses et politiques, elle a mis une exploitation ouverte, éhontée, directe brutale. La bourgeoisie a dépouillé de leur auréole toutes les activités qui passaient jusque-là pour vénérables et qu'on considérait avec un saint respect. Le médecin, le

juriste, le prêtre, le poète, le savant, elle en a fait des salariés à ses gages. La bourgeoisie a déchiré le voile de sentimentalité qui recouvrait les relations de famille et les a réduites à n'être que de simples rapports d'argent.

Mais dès que nous descendons de la théorie à la pratique, la particularité distinctive des trente-trois se révèle :

Nous sommes communistes parce que nous voulons arriver à ce but sans nous arrêter aux moyens termes, compromis qui, ajournant la victoire, sont un prolongement de l'esclavage.

Les communistes allemands sont communistes parce qu'à travers les moyens termes et les compromis dus au développement historique et non pas à leur volonté, ils voient nettement et poursuivent constamment le but final : la suppression des classes et la fondation d'un régime social où il n'y aura plus de place pour la propriété privée du sol et des moyens de production. Les trente-trois blanquistes sont communistes parce qu'ils se figurent que du moment que leur désir est de sauter les moyens termes et les compromis, le tour est joué, et que si «cela commence» un de ces jours — ce dont ils ont la certitude — et s'ils prennent le pouvoir en main, «le commu-

nisme sera instauré» le surlendemain. Donc, si ce n'est pas possible instantanément, ils ne sont pas communistes. Quelle naïveté puérile de présenter leur propre impatience comme argument théorique ! Enfin, nos trente-trois sont «révolutionnaires».

En ce qui concerne les paroles pompeuses, les bakouninistes, on le sait, ont atteint les limites humainement possibles ; néanmoins nos blanquistes estiment de leur devoir de les surpasser. Mais de quelle manière ? Il est notoire que tout le prolétariat socialiste, de Lisbonne et New York à Budapest et Belgrade, a aussitôt assumé en bloc la responsabilité des actes de la Commune de Paris. Cela ne suffit pas à nos blanquistes : «Pour nous, nous revendiquons notre part de responsabilité dans ces actes justiciers qui» (sous la Commune) «ont frappé les ennemis du peuple» (suit la liste des fusillés), «nous revendiquons notre part de responsabilité dans ces incendies qui détruisaient des instruments d'oppression monarchique et bourgeoise ou protégeaient les combattants.»

Dans toute révolu-

tion, comme aux autres époques, l'on commet forcément quantité de sottises ; et lorsque les gens sont suffisamment calmés pour redevenir aptes à la critique, ils avouent obligatoirement avoir fait beaucoup de choses qu'il aurait mieux valu éviter et n'avoir pas fait beaucoup de choses qu'il aurait fallu faire, c'est pourquoi cela a si mal marché.

Mais quel manque d'esprit critique faut-il pour canoniser la Commune, la déclarer infaillible, prétendre que pour toute maison brûlée, pour tout otage fusillé on a agi impeccablement, sans la moindre erreur ! Cela ne revient-il pas à soutenir que dans la semaine de mai le peuple a fusillé juste ceux qui le méritaient, pas un de plus, qu'il a brûlé juste les bâtiments qui devaient être brûlés, pas un de plus ? N'est-ce que la même chose que de dire que pendant la première révolution française tout guillotiné n'a eu que son dû, d'abord ceux qui furent envoyés à l'échafaud sur l'ordre de Robespierre, puis Robespierre lui-même ? Voilà à quels enfantillages on en arrive lorsque des gens d'un naturel

très pacifique voudraient paraître terrifiants. Suffit. Malgré toutes ces niaiseries d'émigrés et toutes ces tentatives cocasses de prêter au petit Charles (ou Edouard⁴ ?) un air terrible, on ne peut manquer de voir dans ce programme un grand pas en avant. C'est le premier manifeste dans lequel des ouvriers français se rallient au communisme moderne allemand. Et ce qui plus est, des ouvriers, appartenant au courant qui considère les Français comme le peuple élu de la révolution et Paris comme la Jérusalem révolutionnaire. Qu'ils en soient venus là est un mérite incontestable de Vaillant dont la signature est apposée parmi les autres au bas du manifeste et qui, on le sait, connaît à fond l'allemand et la littérature socialiste allemande. Quant aux ouvriers socialistes allemands, qui ont prouvé en 1870 qu'ils sont entièrement exempts de chauvinisme national, ils peuvent voir un bon signe dans le fait que des ouvriers français adoptent des thèses théoriques justes, bien qu'elles émanent d'Allemagne.

1. Le Père Duchesne, journal français édité à Paris de

1790 à 1794 par J. Hébert ; il exprimait les opinions des couches urbaines semi-prolétariennes. Le Père Duchêne, quotidien français, édité par Verwersch à Paris du 6 mars au 21 mai 1871, proche de la presse blanquiste.

2. Heine, la Dispute.

3. Le Kulturkampf (lutte pour la culture), c'est ainsi que les libéraux bourgeois qualifièrent les mesures prises par le gouvernement Bismarck au cours des années 1870 sous le signe de la lutte pour la culture laïque, mesures dirigées contre l'Église catholique et le Parti du centre qui soutenaient les tendances séparatistes et antiprussiennes des hobereaux, de la bourgeoisie et partiellement de la paysannerie des régions catholiques de la Prusse et des États du Sud-Ouest de l'Allemagne. Sous prétexte de combattre le catholicisme, le gouvernement de Bismarck aggrava l'oppression nationale des terres polonaises tombées sous la domination de la Prusse. Tout en attisant les querelles religieuses, Bismarck cherchait aussi à détourner les ouvriers de la lutte de classes. Au début des années 1880, face à la montée du mouvement ouvrier, Bismarck rapporta la plupart de ces mesures afin de rallier les forces de la réaction.

4. Allusion à Edouard Vaillant.

Lénine

De l'attitude du parti ouvrier à l'égard de la religion - 1909

Le discours que le député Sourkov a prononcé à la Douma d'Etat lors de la discussion du budget du synode, et les débats exposés ci-après, qui se sont institués au sein de notre fraction parlementaire autour du projet de ce discours, ont soulevé une question d'une importance extrême et on ne peut plus actuelle. Il est hors de doute que l'intérêt pour tout ce qui touche à la religion s'est, aujourd'hui, emparé de larges sections de la « société » et a pénétré dans les milieux intellectuels proches du mouvement ouvrier, ainsi que dans certains milieux ouvriers. La social-démocratie se doit absolument d'intervenir pour faire connaître son point de vue en matière de religion.

La social-démocratie fait reposer toute sa conception sur le socialisme scientifique, c'est-à-dire sur le marxisme. La base philosophique du marxisme, ainsi que l'ont proclamé maintes fois Marx et Engels, est le matérialisme dialectique qui a pleinement fait siennes les traditions historiques du matérialisme du XVIII^e siècle en France et de Feuerbach (première

moitié du XIX^e siècle) en Allemagne, matérialisme incontestablement athée, résolument hostile à toute religion. Rappelons que tout l'Anti-Dühring d'Engels, dont le manuscrit a été lu par Marx, accuse le matérialiste et athée Dühring de manquer de fermeté idéologique dans son matérialisme, de ménager des biais à la religion et à la philosophie religieuse. Rappelons que dans son ouvrage sur Ludwig Feuerbach, Engels lui reproche d'avoir combattu la religion non pas dans le but de la détruire, mais dans celui de la replâtrer, d'inventer une religion nouvelle, « élevée », etc. « La religion est l'opium du peuple¹. » Cette sentence de Marx constitue la pierre angulaire de toute la conception marxiste en matière de religion. Le marxisme considère toujours la religion et les églises, les organisations religieuses de toute sorte existant actuellement comme des organes de réaction bourgeoise, servant à défendre l'exploitation et à intoxiquer la classe ouvrière. Et, cependant, Engels a condamné maintes fois les tentatives de ceux qui, désireux de

se montrer « plus à gauche » ou « plus révolutionnaires » que les social-démocrates, voulaient introduire dans le programme du parti ouvrier la franche reconnaissance de l'athéisme en lui donnant le sens d'une déclaration de guerre à la religion. En 1874, parlant du fameux manifeste des réfugiés de la Commune, des blanquistes émigrés à Londres, Engelstraité de sottise leur tapageuse déclaration de guerre à la religion ; il affirme qu'une telle déclaration de guerre est le meilleur moyen d'aviver l'intérêt pour la religion et de rendre plus difficile son dépérissement effectif. Engels impute aux blanquistes de ne pas comprendre que seule la lutte de classe des masses ouvrières, amenant les plus larges couches du prolétariat à pratiquer à fond l'action sociale, consciente et révolutionnaire, peut libérer en fait les masses opprimées du joug de la religion, et que proclamer la guerre à la religion, tâche politique du parti ouvrier, n'est qu'une phrase anarchique². En 1877, dans l'Anti-Dühring, s'attaquant violemment aux moindres concessions de Dühring-phi-

losophe à l'idéalisme et à la religion, Engels condamne avec non moins de force l'idée pseudo-révolutionnaire de Dühring relative à l'interdiction de la religion dans la société socialiste. Déclarer une telle guerre à la religion, c'est, dit Engels, « être plus Bismarck que Bismarck lui-même », c'est-à-dire reprendre la sottise de la lutte bismarckienne contre les cléricaux (la fameuse « lutte pour la culture », le Kulturkampf, c'est-à-dire la lutte que Bismarck mena après 1870 contre le Parti catholique allemand du Zentrum, au moyen de persécutions policières dirigées contre le catholicisme). Par cette lutte, Bismarck n'a fait que raffermir le cléricalisme militant des catholiques ; il n'a fait que nuire à la cause de la véritable culture, en mettant au premier plan les divisions religieuses, au lieu des divisions politiques, il a fait dévier l'attention de certaines couches de la classe ouvrière et de la démocratie, des tâches essentielles que comporte la lutte de classes et révolutionnaire, vers l'anticléricalisme le plus superficiel et le plus bourgeoise-

ment mensonger. En accusant Dühring, qui désirait se montrer ultra-révolutionnaire, de vouloir reprendre sous une autre forme cette même bêtise de Bismarck, Engels exigeait que le parti ouvrier travaillât patiemment à l'œuvre d'organisation et d'éducation du prolétariat, qui aboutit au dépérissement de la religion, au lieu de se jeter dans les aventures d'une guerre politique contre la religion³. Ce point de vue est entré dans la chair et dans le sang de la social-démocratie allemande, qui s'est prononcé, par exemple, en faveur de la liberté pour les jésuites, pour leur admission en Allemagne, pour l'abolition de toutes mesures de lutte policière contre telle ou telle religion. « Proclamer la religion une affaire privée. » Ce point célèbre du programme d'Erfurt (1891) a consacré cette tactique politique de la social-démocratie. Cette tactique est devenue désormais routinière ; elle a engendré une nouvelle déformation du marxisme en sens inverse, dans le sens de l'opportunisme. On s'est mis à interpréter les principes du programme d'Erfurt en ce sens que nous, social-démocrates, que notre parti considère la religion comme une affaire privée, que pour nous, social-démocrates, pour nous en tant

que parti, la religion est une affaire privée. Sans engager une polémique ouverte contre ce point de vue opportuniste, Engels a jugé nécessaire, après 1890, de s'élever résolument contre lui, non sous forme de polémique, mais sous une forme positive. En effet, Engels, l'a fait sous la forme d'une déclaration qu'il a soulignée à dessein, disant que la social-démocratie considère la religion comme une affaire privée en face de l'Etat, mais non envers elle-même, non envers le marxisme, non envers le parti ouvrier.

Tel est le côté extérieur de l'histoire des déclarations de Marx et d'Engels en matière de religion. Pour ceux qui traitent le marxisme par-dessous la jambe, pour ceux qui ne savent ou ne veulent pas réfléchir, cette histoire est un nœud d'absurdes contradictions et d'hésitations du marxisme : une sorte de macédoine, si vous voulez savoir, d'athéisme « conséquent » et de « complaisances » pour la religion, une sorte de flottement « sans principes » entre la guerre r-r-révolutionnaire contre Dieu et le désir peureux de « se mettre à la portée » des ouvriers croyants, la crainte de les heurter, etc. Dans la littérature des phraseurs anarchistes, on peut trouver nombre de réquisitoires de ce genre

contre le marxisme. Mais quiconque est tant soit peu capable d'envisager le marxisme de façon sérieuse, de méditer ses principes philosophiques et l'expérience de la social-démocratie internationale, verra aisément que la tactique du marxisme à l'égard de la religion est profondément conséquente et mûrement réfléchie par Marx et Engels ; que ce que les dilettantes ou les ignorants prennent pour des flottements n'est que la résultante directe et inéluctable du matérialisme dialectique. Ce serait une grosse erreur de croire que la « modération » apparente du marxisme à l'égard de la religion s'explique par des considérations dites « tactiques », comme le désir de « ne pas heurter », etc. Au contraire, la ligne politique du marxisme, dans cette question également, est indissolublement liée à ses principes philosophiques.

Le marxisme est un matérialisme. A ce titre il est aussi implacablement hostile à la religion que le matérialisme des encyclopédistes du XVIII^e siècle ou le matérialisme de Feuerbach. Voilà qui est indéniable. Mais le matérialisme dialectique de Marx et d'Engels va plus loin que les encyclopédistes et Feuerbach en ce qu'il applique la philosophie matéri-

aliste au domaine de l'histoire, au domaine des sciences sociales. Nous devons combattre la religion ; c'est l'a b c de tout le matérialisme et, partant, du marxisme. Mais le marxisme n'est pas un matérialisme qui s'en tient à l'a b c. Le marxisme va plus loin. Il dit : il faut savoir lutter contre la religion ; or, pour cela, il faut expliquer d'une façon matérialiste la source de la foi et de la religion des masses. On ne doit pas confiner la lutte contre la religion dans une prédication idéologique abstraite ; on ne doit pas l'y réduire ; il faut lier cette lutte à la pratique concrète du mouvement de classe visant à faire disparaître les racines sociales de la religion. Pourquoi la religion se maintient-elle dans les couches arriérées du prolétariat des villes, dans les vastes couches du semi-prolétariat, ainsi que dans la masse des paysans ? Par suite de l'ignorance du peuple, répond le progressiste bourgeois, le radical ou le matérialiste bourgeois. Et donc, à bas la religion, vive l'athéisme, la diffusion des idées athées est notre tâche principale. Les marxistes disent : c'est faux. Ce point de vue traduit l'idée superficielle, étroitement bourgeoise d'une action de la culture par elle-même. Un tel point de vue n'explique pas

assez complètement, n'explique pas dans un sens matérialiste, mais dans un sens idéaliste, les racines de la religion. Dans les pays capitalistes actuels, ces racines sont surtout sociales. La situation sociale défavorisée des masses travailleuses, leur apparente impuissance totale devant les forces aveugles du capitalisme, qui causent, chaque jour et à toute heure, mille fois plus de souffrances horribles, de plus sauvages tourments aux humbles travailleurs, que les événements exceptionnels tels que guerres, tremblements de terre, etc., c'est là qu'il faut rechercher aujourd'hui les racines les plus profondes de la religion. « La peur a créé les dieux. » La peur devant la force aveugle du capital, aveugle parce que ne pouvant être prévue des masses populaires, qui, à chaque instant de la vie du prolétaire et du petit patron, menace de lui apporter et lui apporte la ruine « subite », « inattendue », « accidentelle », qui cause sa perte, qui en fait un mendiant, un déclassé, une prostituée, le réduit à mourir de faim, voilà les racines de la religion moderne que le matérialiste doit avoir en vue, avant tout et par-dessus tout, s'il ne veut pas demeurer un matérialiste primaire. Aucun livre de vulgarisation n'expliquera la religion des masses abruties

par le bain capitaliste, assujetties aux forces destructrices aveugles du capitalisme, aussi longtemps que ces masses n'auront pas appris à lutter de façon cohérente, organisée, systématique et consciente contre ces racines de la religion, contre le règne du capital sous toutes ses formes.

Est-ce à dire que le livre de vulgarisation contre la religion soit nuisible ou inutile ? Non. La conclusion qui s'impose est tout autre. C'est que la propagande athée de la social-démocratie doit être subordonnée à sa tâche fondamentale, à savoir : au développement de la lutte de classe des masses exploitées contre les exploités.

Un homme qui n'a pas médité sur les fondements du matérialisme dialectique, c'est-à-dire de la philosophie de Marx et d'Engels, peut ne pas comprendre (ou du moins peut ne pas comprendre du premier coup) cette thèse. Comment cela ? Subordonner la propagande idéologique, la diffusion de certaines idées, la lutte contre un ennemi de la culture et du progrès qui sévit depuis des millénaires (à savoir la religion), à la lutte de classe, c'est-à-dire à la lutte pour des objectifs pratiques déterminés dans le domaine économique et politique ?

Cette objection est du

nombre de celles que l'on fait couramment au marxisme ; elles témoignent d'une incompréhension totale de la dialectique marxiste. La contradiction qui trouble ceux qui font ces objections n'est autre que la vivante contradiction de la réalité vivante, c'est-à-dire une contradiction dialectique non verbale, ni inventée. Séparer par une barrière absolue, infranchissable, la propagande théorique de l'athéisme, c'est-à-dire la destruction des croyances religieuses chez certaines couches du prolétariat d'avec le succès, la marche, les conditions de la lutte de classe de ces couches, c'est raisonner sur un mode qui n'est pas dialectique ; c'est faire une barrière absolue de ce qui est une barrière mobile, relative, c'est rompre violemment ce qui est indissolublement lié dans la réalité vivante. Prenons un exemple. Le prolétariat d'une région ou d'une branche d'industrie est formé, disons, d'une couche de social-démocrates assez conscients qui sont, bien entendu, athées, et d'ouvriers assez arriérés ayant encore des attaches au sein de la paysannerie, croyant en Dieu, fréquentant l'église ou même soumis à l'influence directe du prêtre de l'endroit qui, admettons, a entrepris de fonder une association ouvrière

chrétienne. Supposons encore que la lutte économique dans cette localité ait abouti à la grève. Un marxiste est forcément tenu de placer le succès du mouvement de grève au premier plan, de réagir résolument contre la division des ouvriers, dans cette lutte, entre athées et chrétiens, de combattre résolument cette division. Dans ces circonstances, la propagande athée peut s'avérer superflue et nuisible, non pas du point de vue banal de la crainte d'effaroucher les couches retardataires, de perdre un mandat aux élections, etc., mais du point de vue du progrès réel de la lutte de classe qui, dans les conditions de la société capitaliste moderne, amènera les ouvriers chrétiens à la social-démocratie et à l'athéisme cent fois mieux qu'un sermon athée pur et simple. Dans un tel moment, et dans ces conditions, le prédicateur de l'athéisme ferait le jeu du pape, de tous les papes, qui ne désirent rien autant que remplacer la division des ouvriers en grévistes et non-grévistes par la division en croyants et incroyants. L'anarchiste qui prêcherait la guerre contre Dieu à tout prix, aiderait en fait les papes et la bourgeoisie (comme du reste les anarchistes aident toujours, en fait, la bourgeoisie). Le marx-

iste doit être un matérialiste, c'est-à-dire un ennemi de la religion, mais un matérialiste dialectique, c'est-à-dire envisageant la lutte contre la religion, non pas de façon spéculative, non pas sur le terrain abstrait et purement théorique d'une propagande toujours identique à elle-même mais de façon concrète, sur le terrain de la lutte, de classe réellement en cours, qui éduque les masses plus que tout et mieux que tout. Le marxiste doit savoir tenir compte de l'ensemble de la situation concrète ; il doit savoir toujours trouver le point d'équilibre entre l'anarchisme et l'opportunisme (cet équilibre est relatif, souple, variable, mais il existe), ne tomber ni dans le « révolutionnarisme » abstrait, verbal et pratiquement vide de l'anarchiste, ni dans le philistinisme et l'opportunisme du petit bourgeois ou de l'intellectuel libéral, qui redoute la lutte contre la religion, oublie la mission qui lui incombe dans ce domaine, s'accommode de la foi en Dieu, s'inspire non pas des intérêts de la lutte de classe, mais d'un mesquin et misérable petit calcul : ne pas heurter, ne pas repousser, ne pas effaroucher, d'une maxime sage entre toutes : « Vivre et laisser vivre les autres », etc.

C'est de ce point de vue qu'il faut résoudre toutes les questions particulières touchant l'attitude de la social-démocratie envers la religion. Par exemple, on pose souvent la question de savoir si un prêtre peut être membre du parti social-démocrate. A cette question, on répond d'ordinaire par l'affirmative, sans réserve aucune, en invoquant l'expérience des partis social-démocrates européens. Mais cette expérience est née non seulement de l'application du marxisme au mouvement ouvrier, mais aussi des conditions historiques particulières de l'Occident, inexistantes en Russie (nous parlons plus bas de ces conditions), de sorte qu'ici une réponse absolument affirmative est fautive. On ne saurait une fois pour toutes, et quelles que soient les conditions, proclamer que les prêtres ne peuvent être membres du parti social-démocrate, mais on ne saurait davantage une fois pour toutes, faire jouer l'inverse. Si un prêtre vient à nous pour militer à nos côtés et qu'il s'acquitte consciencieusement de sa tâche dans le parti sans s'élever contre le programme du parti, nous pouvons l'admettre dans les rangs de la social-démocratie, car la contradiction de l'esprit et des principes de no-

tre programme avec les convictions religieuses du prêtre, pourrait, dans ces conditions, demeurer sa contradiction à lui, le concernant personnellement ; quant à faire subir à ses membres un examen pour savoir s'il y a chez eux absence de contradiction entre leurs opinions et le programme du parti, une organisation politique ne peut s'y livrer. Mais il va de soi qu'un cas analogue ne pourrait être qu'une rare exception même en Europe ; en Russie, à plus forte raison, il est tout à fait improbable. Et si, par exemple, un prêtre entrait au parti social-démocrate et engageait à l'intérieur de ce parti, comme action principale et presque exclusive, la propagande active de conceptions religieuses, le parti devrait nécessairement l'exclure de son sein. Nous devons non seulement admettre, mais travailler à attirer au parti social-démocrate tous les ouvriers qui conservent encore la foi en Dieu ; nous sommes absolument contre la moindre injure à leurs convictions religieuses, mais nous les attirons pour les éduquer dans l'esprit de notre programme, et non pour qu'ils combattent activement ce dernier. Nous autorisons à l'intérieur du parti la liberté d'opinion, mais seulement dans certaines limites, déter-

minées par la liberté de tendances : nous ne sommes pas tenus de marcher la main dans la main avec les propagateurs actifs de points de vue écartés par la majorité du parti.

Autre exemple : peut-on condamner à titre égal et en tout état de cause, les membres du parti social-démocrate, pour avoir déclaré : « Le socialisme est ma religion » et pour avoir diffusé des points de vue conformes à cette déclaration ? Non. L'écart à l'égard du marxisme (et, partant, du socialisme) est ici incontestable, mais la portée de cet écart, son importance relative peuvent différer suivant les conditions. Si l'agitateur ou l'homme qui intervient devant la masse ouvrière s'exprime ainsi pour être mieux compris, pour amorcer son exposé, pour souligner avec plus de réalité ses opinions dans les termes les plus accessibles pour la masse inculte, c'est une chose. Si un écrivain commence à prêcher la « construction de Dieu » ou le socialisme constructeur de Dieu (dans le sens, par exemple, de nos Lounatcharski et consorts) c'en est une autre. Autant la condamnation, dans le premier cas, pourrait être une chicane ou même une atteinte déplacée à la liberté d'agitation, à la liberté des méthodes « pédagogiques », autant,

dans le second cas, la condamnation par le parti est indispensable et obligatoire. La thèse « le socialisme est une religion » est pour les uns une forme de transition de la religion au socialisme, pour les autres, du socialisme à la religion.

Passons maintenant aux conditions qui ont donné lieu, en Occident, à l'interprétation opportuniste de la thèse « la religion est une affaire privée ». Evidemment, il y a là l'influence de causes générales qui enfantent l'opportunisme en général, comme de sacrifier les intérêts fondamentaux du mouvement ouvrier à des avantages momentanés. Le parti du prolétariat exige que l'Etat proclame la religion affaire privée, sans pour cela le moins du monde considérer comme une « affaire privée » la lutte contre l'opium du peuple, la lutte contre les superstitions religieuses, etc. Les opportunistes déforment les choses de façon à faire croire que le parti social-démocrate tenait la religion pour une affaire privée !

Mais outre la déformation opportuniste ordinaire (qui n'a, pas du tout été élucidée dans les débats suscités par notre groupe parlementaire autour de l'intervention sur la religion), il est des conditions historiques particulières qui ont provoqué actuellement

l'indifférence, si l'on peut dire, excessive, des social-démocrates européens envers la question de la religion. Ces conditions sont de deux ordres. En premier lieu, la lutte contre la religion est la tâche historique de la bourgeoisie révolutionnaire ; et, en Occident, la démocratie bourgeoise, à l'époque de ses révolutions ou de ses attaques contre le féodalisme et les pratiques moyenâgeuses, a pour une bonne part rempli (ou tente de remplir) cette tâche. En France comme en Allemagne il y a une tradition de guerre bourgeoise contre la religion, engagée bien avant le socialisme (encyclopédistes, Feuerbach). En Russie, conformément aux conditions de notre révolution démocratique bourgeoise, cette tâche échoit presque entièrement elle aussi à la classe ouvrière. A cet égard, la démocratie petite-bourgeoise (populiste), chez nous, n'a pas fait beaucoup trop (comme le pensent les néo-cadets Cent-Noirs ou les Cent-Noirs cadets des Vékhi4), mais trop peu comparative-

ment à l'Europe. D'un autre côté, la tradition de la guerre bourgeoise contre la religion a créé en Europe une déformation spécifiquement bourgeoise de cette guerre par l'anarchisme, qui, comme les marxistes

l'ont depuis longtemps et maintes fois expliqué, s'en tient à la conception bourgeoise du monde malgré toute la « rage » de ses attaques contre la bourgeoisie. Les anarchistes et les blanquistes des pays latins, Most (qui fut entre autres, l'élève de Dühring) et consorts en Allemagne, les anarchistes de 1880 et des années suivantes en Autriche, ont poussé jusqu'au nec plus ultra la phrase révolutionnaire dans la lutte contre la religion. Rien d'étonnant que maintenant les social-démocrates européens prennent le contrepied des anarchistes. Cela se comprend et c'est légitime dans une certaine mesure ; mais nous autres, social-démocrates russes, ne devons pas oublier les conditions historiques particulières de l'Occident.

En second lieu, en Occident, après la fin des révolutions bourgeoises nationales, après l'institution d'une liberté plus ou moins complète de conscience, la question de la lutte démocratique contre la religion a été, historiquement, refoulée au second plan par la lutte menée par la démocratie bourgeoise contre le socialisme, au point que les gouvernements bourgeois ont essayé à dessein de détourner du socialisme l'attention des masses en organisant une « croi-

sade » pseudo-libérale contre le cléricisme. Le Kulturkampf en Allemagne et la lutte des républicains bourgeois contre le cléricisme en France ont revêtu un caractère identique. L'anticléricisme bourgeois, comme moyen de détourner l'attention des masses ouvrières du socialisme, voilà ce qui, en Occident, a précédé la diffusion, parmi les social-démocrates, de leur actuelle « indifférence » envers la lutte contre la religion. Là encore cela se conçoit et c'est légitime, car à l'anticléricisme bourgeois et bismarckien, les social-démocrates devaient opposer précisément la subordination de la lutte contre la religion à la lutte pour le socialisme.

En Russie, les conditions sont tout autres. Le prolétariat est le chef de notre révolution démocratique bourgeoise. Son parti doit être le chef idéologique de la lutte contre toutes les pratiques moyenâgeuses, y compris la vieille religion officielle et toutes les tentatives de la rénover ou de lui donner une assise nouvelle, différente, etc. C'est pourquoi, si Engels corrigeait, en termes relativement doux, l'opportunisme des social-démocrates allemands - qui substituaient à la revendication du parti ouvrier exigeant que l'Etat proclamât que la religion est une

affaire privée, la proclamation de la religion comme affaire privée pour les social-démocrates eux-mêmes et pour le parti social-démocrate, on conçoit que la reprise de cette déformation allemande par les opportunistes russes aurait mérité une condamnation cent fois plus violente de la part d'Engels.

En proclamant du haut de la tribune parlementaire que la religion est l'opium du peuple, notre fraction a agi de façon parfaitement juste ; elle a créé de la sorte un précédent qui doit servir de base à toutes les interventions des social-démocrates russes sur la question de la religion. Fallait-il aller plus loin et développer plus à fond les conclusions athées ? Nous ne le croyons pas. Car cela menacerait de porter le parti politique du prolétariat à exagérer la lutte contre la religion ; cela conduirait à effacer la ligne de démarcation entre la lutte bourgeoise et la lutte socialiste contre la religion. La première tâche, dont la fraction social-démocrate à la Douma Cent-Noirs devait s'acquitter a été remplie avec honneur.

La deuxième, et à peu de chose près la plus importante pour la social-démocratie, était d'expliquer le rôle social joué par l'Eglise et le clergé comme soutiens du gouvernement ul-

tra-réactionnaire et de la bourgeoisie dans sa lutte contre la classe ouvrière ; elle aussi a été accomplie avec honneur. Certes, il y a encore beaucoup à dire sur ce sujet, et les interventions ultérieures des social-démocrates sauront trouver de quoi compléter le discours du camarade Sourkov ; mais il n'en reste pas moins que son discours a été excellent et sa diffusion par toutes les organisations qui le composent est du ressort direct de notre parti.

La troisième tâche consistait à expliquer de la façon la plus précise le sens exact de la thèse si souvent dénaturée par les opportunistes allemands : « proclamation de la religion affaire privée ». Cela, le camarade Sourkov ne l'a malheureusement pas fait. C'est d'autant plus regrettable que dans son activité précédente, la fraction avait déjà laissé passer l'erreur commise dans cette question par le camarade Béloousov⁵, erreur qui a été relevée en son temps par le Prolétarié. Les débats au sein du groupe montrent que la discussion sur l'athéisme a masqué à ses regards la nécessité d'exposer exactement la fameuse revendication qui veut que la religion soit proclamée affaire privée. Nous n'allons pas imputer cette erreur de toute la fraction au seul camarade Sourkov.

Au contraire. Nous reconnaissons franchement que la faute est imputable à tout notre parti, qui n'avait pas suffisamment élucidé cette question, qui n'avait pas suffisamment fait pénétrer dans la conscience des social-démocrates la portée de la remarque faite par Engels à l'adresse des opportunistes allemands. Les débats au sein de la fraction prouvent que c'était justement un manque de compréhension et non point l'absence du désir de tenir compte de la doctrine de Marx. Nous sommes sûrs que l'erreur sera redressée au cours des prochaines interventions du groupe.

Dans l'ensemble le discours du camarade Sourkov, nous insistons là-dessus, est excellent et doit être répandu par toutes les organisations. La discussion de ce discours, au sein du groupe, a montré qu'il s'acquittait consciencieusement de son devoir social-démocrate. Il reste à souhaiter que les comptes rendus des débats à l'intérieur de la fraction paraissent plus souvent dans la presse du parti pour rapprocher la fraction de ce dernier, pour montrer au parti le dur travail fait par la fraction dans son propre sein pour que l'unité idéologique s'établisse dans l'activité du parti et de son groupe parle-

mentaire.

Source : « Proletari » n°45 - Œuvres t. XV (mars 1908 – août 1909)

1. K. Marx : « Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel. » (Introduction).

2. F. Engels : « Le programme des émigrés blanquistes de la Commune ».

3. Voir F. Engels : Introduction à « La guerre civile en France ».

4. « Vékhi » [Jalons], recueil édité par les cadets à Moscou à partir du printemps de 1909 ; il comprenait des articles de Berdiaev, Boulgakov, Strouvé, Herschensohn et autres représentants de la bourgeoisie libérale. Dans ces articles consacrés aux intellectuels russes, les auteurs tentaient de discréditer les traditions démocratiques révolutionnaires du mouvement de libération du peuple russe telles que les avaient fondées Biéliniski, Tchernychevski, Dobrolioubov, Pisarev ; ils dénigraient le mouvement révolutionnaire de 1905 et remerciaient le gouvernement tsariste d'avoir sauvé la bourgeoisie « de la fureur du peuple grâce à ses baïonnettes et à ses prisons ». Lénine a donné une analyse critique, assortie d'un jugement politique, de ce recueil des cadets Cent-Noirs, dans son article « A propos des Vékhi » (Œuvres, 4^e éd. russe, t. 16, pp. 106-114).

5. L'erreur du député Béloousov consistait en ce que, lors de la discussion du budget du Synode à la séance de la III^e Douma du 22 mars (4 avril) 1908 il avait déposé une proposition de passage au point suivant de l'ordre du jour, reconnaissant dans la religion « l'affaire privée de chaque personne privée ». L'insuffisance de cette formule avait été relevée dans l'éditorial du n° 28 du Proletari du 2 (15) avril 1908.

6. Prolétari, organe central du Parti Ouvrier Social-Démocrate de Russie (bolchévik), fut publié à partir de mai 1905 en vertu d'une décision du III^e congrès du Parti jusqu'en novembre 1909. Il cessa de paraître lors de la tentative de réunification de la social-démocratie russe.

L. Trotsky :

Sens et méthodes de la propagande anti-religieuse - 1925

Il est de nos jours parfaitement évident et incontestable que nous ne pouvons pas mener notre propagande anti-religieuse par la voie d'un combat direct contre Dieu. Cela ne saurait nous satisfaire. Nous remplaçons le mysticisme par le matérialisme, en donnant la plus grande importance à l'expérience collective des masses, en renforçant leur influence active sur la société, en élargissant l'horizon de leurs connaissances positives, et c'est sur ce terrain aussi, chaque fois que c'est nécessaire, que nous portons des coups directs aux préjugés religieux.

Le problème religieux est d'une importance énorme et est étroitement lié au travail culturel et aux structures socialistes. Marx disait dans sa jeunesse : « La critique de la religion est la base de toute autre critique ». Dans quel sens ? Dans celui qui veut que la religion soit une sorte de connaissance fictive de l'univers. Cette fiction a deux sources : la faiblesse de l'homme face à la nature, et l'incohérence des rapports sociaux. Craignant la nature ou n'en voulant pas tenir compte,

incapable d'analyser les rapports sociaux ou les méconnaissant, l'homme social s'est efforcé de satisfaire ses besoins en créant des images fantastiques, en les recouvrant d'une réalité imaginaire, et en se prosternant devant ses propres créations. La source de cette créativité réside dans le besoin pratique de l'homme de s'orienter, besoin découlant des conditions de la lutte pour l'existence. Il y a dans cette adaptation des règles pratiques tout à fait appropriées. Mais elles sont toutes liées à des mythes, à des fantasmes, à des superstitions, à un savoir imaginaire. Précisément parce que tout développement de la culture est accumulation de savoir et d'habileté, la critique de la religion est la base nécessaire à toute autre critique. Pour paver la route pour un savoir juste et réel, il est indispensable de se débarrasser de tout savoir fictif. Dans ce cas précis cependant, cela n'est vrai que si l'on considère la question dans son ensemble. Historiquement parlant – et cela n'est pas seulement vrai pour des cas individuels, mais aussi en ce qui concerne le dével-

oppement de classes entières – le savoir véritable est lié, sous différentes formes et dans diverses proportions, aux préjugés religieux. La lutte contre une religion donnée, ou contre la religion en général et contre toutes les formes de mythologies et de superstitions, n'est ordinairement couronnée de succès que si l'idéologie religieuse entre en conflit avec les besoins d'une classe donnée dans un nouvel environnement social. En d'autres termes, lorsque l'accumulation de savoir et le besoin de savoir ne peuvent plus se contenter du cadre des vérités imaginaires de la religion, alors un seul coup d'un couteau critique peut parfois suffire, et tombe la coquille de la religion.

Le succès des pressions anti-religieuses que nous avons exercées ces dernières années s'explique par le fait que des couches avancées de la classe ouvrière, qui sont passées à travers l'école de la révolution, c'est à dire des rapports actifs avec le pays et les institutions sociales, se sont facilement débarrassées de la coquille des préjugés religieux, qui avait été complètement minée par les

événements antérieurs. Mais la situation change considérablement lorsque la propagande anti-religieuse exerce son influence en direction des couches les moins actives de la population, non seulement des campagnes, mais aussi des villes. Le savoir réel qu'elles ont acquis est si limité et si fragmentaire qu'il peut exister côte à côte avec des préjugés religieux. La critique brute de ces préjugés, ne trouvant pas de soutien dans l'expérience personnelle et collective, ne mène à aucun résultat. C'est pourquoi il est nécessaire d'effectuer cette approche sous un autre angle, et d'élargir les sphères de l'expérience sociale et du savoir réaliste. Les moyens diffèrent pour ces fins. Des salles à manger publiques et des crèches peuvent affecter la conscience de la ménagère d'un stimulus révolutionnaire, ainsi qu'énormément accélérer son évolution vers le rejet de la religion. Les méthodes chimiques utilisées par l'aviation pour détruire les sauterelles peuvent jouer le même rôle vis à vis des paysans. Le simple fait pour le travailleur et la travailleuse de

participer à la vie d'un club, en les extirpant de la petite cage familiale avec son icône et son cierge, ouvre l'une des voies vers la libération des préjugés religieux. Et ainsi de suite. Les clubs peuvent et doivent mesurer la résistance des préjugés religieux, et trouver des voies indirectes pour élargir l'expérience et le savoir. Ainsi au lieu d'attaques directes par la propagande anti-religieuse, nous utilisons des blocus, des barricades, et des manœuvres indirectes. De manière générale, nous ne faisons qu'entrer dans une telle période, mais cela ne veut pas dire que, dans le futur, nous ne ferons pas d'attaques directes. Il est seulement nécessaire de s'y préparer. Notre attaque contre la religion est-elle légitime ou illégitime ? Elle est légitime. A-t-elle mené à quelques résultats ? Elle l'a fait. Qui a-t-elle attiré à nous ? Ceux qui par des expériences antérieures avaient été préparés à se délivrer complètement des préjugés religieux. Et les autres ? Il reste toujours ceux que même la grande expérience révolutionnaire d'Octobre n'a pas libérés de la religion. Et là, les méthodes formalistes de critique anti-religieuse, la satire, la caricature, etc... ne peuvent pas faire grande chose. Et si l'on

y va trop fort, on risque d'obtenir un résultat inverse. Il faut perforer le rocher – c'est vrai qu'il n'est pas bien ferme –, le bourrer de bâtons de dynamite, utiliser des attaques indirectes. Avant longtemps, il y aura une nouvelle explosion et un nouvel éboulement, c'est à dire qu'une nouvelle couche de la population sera arrachée des grandes masses... La résolution du VIII^e congrès du parti nous dit que dans ce domaine nous devons actuellement passer de l'explosion et de l'attaque à un travail plus prolongé de minage, et ce, avant tout, au moyen de la propagande pour les sciences naturelles.

Pour montrer comment une attaque non-frontale peut parfois donner un résultat totalement inespéré, je vais donner le très intéressant exemple tiré de l'expérience du Parti communiste norvégien. Comme chacun sait, en 1923 ce parti se scinda en une majorité opportuniste sous la direction de Tranmael, et une minorité révolutionnaire fidèle à l'Internationale communiste. J'ai demandé à un camarade qui vivait en Norvège comment Tranmael avait réussi à gagner la majorité – de manière, bien sûr, temporaire. Il me dit que l'une des raisons en était le caractère religieux des travailleurs et des pêcheurs nor-

végiens. Les pêcheries, comme vous le savez, n'ont qu'un standard de technicité très bas, et dépendent entièrement de la nature. Ceci est la base des préjugés et des superstitions ; et la religion pour le pêcheur norvégien, comme l'a spirituellement fait remarquer un camarade, c'est quelque chose comme un vêtement de protection. Il y avait en Scandinavie des membres de l'intelligentsia, des Académiciens, qui flirtaient avec la religion. Ils ont été, comme de juste, battus par l'impitoyable fouet du marxisme. Les opportunistes norvégiens en avaient adroitement tenu compte dans l'intention de conduire les pêcheurs à s'opposer à l'Internationale communiste. Le pêcheur, un révolutionnaire, éprouvant une profonde sympathie pour la République des soviets, favorisant de toute son âme l'Internationale communiste, se dit : « Ceci se réduit à cela. Ou je dois être pour l'Internationale communiste, mais alors sans Dieu et poisson, ou alors, bon gré, mal gré, il me faut rompre ». Et il l'a fait... Ceci montre comment la religion s'infère dans la politique prolétarienne.

Evidemment, cela s'applique encore plus à notre propre paysannerie, dont la nature religieuse traditionnelle correspond étroitement

aux conditions de notre agriculture arriérée. Nous ne vaincrons les préjugés religieux profondément enracinés de la paysannerie qu'avec l'électrification et l'industrialisation de l'agriculture paysanne. Cela, bien sûr, ne veut pas dire que nous ne devons pas profiter de tout progrès technique isolé ou de tout moment social favorable en général pour faire de la propagande anti-religieuse, pour provoquer des ruptures partielles avec la conscience religieuse. Non, cela est tout autant obligatoire qu'auparavant, mais nous devons avoir une perspective générale correcte. En fermant simplement les églises, comme il a été fait en quelques endroits, ou par d'autres excès administratifs, non seulement vous serez incapables d'atteindre un succès décisif, mais au contraire, vous préparerez la voie pour un retour en force de la religion. S'il est vrai que la critique de la religion est la base de toute autre critique, il n'en est pas moins également vrai qu'à notre époque, l'électrification des campagnes est la base nécessaire à la liquidation des superstitions des paysans. Je vais citer les remarquables paroles d'Engels, il y a peu de temps inconnues encore, et qui concernent directement la question de l'électrification et de

l'abolition du gouffre séparant la ville de la campagne. La lettre a été écrite par Engels à Bernstein l'année 1883. Vous vous rappelez qu'en 1882 l'ingénieur français Deprez a trouvé une méthode permettant de transmettre l'énergie électrique par fil. Et, si je ne me trompe pas, lors d'une exposition à Munich, il fit une démonstration de transmission de l'énergie électrique d'un ou deux chevaux-vapeur sur environ 50 kilomètres. Cela fit une impression fantastique sur Engels, qui était extrêmement sensible à toute invention dans les domaines des sciences naturelles, de la technique, etc...

Il écrivit à Bernstein : « La toute dernière invention de Deprez... libère l'industrie de toute contrainte géographique, rend possible l'utilisation de l'énergie hydraulique la plus éloignée. Et même si au début elle ne sera utilisée que dans les villes, en dernière analyse elle doit devenir le levier le plus puissant pour l'abolition de l'antagonisme entre la ville et la campagne ». Vladimir Ilitch (Lénine) ne connaissait pas ces lignes. Cette correspondance n'est parue que récemment, et pourtant il partageait ce point de vue, que l'électricité accomplirait de grandes transformations dans la

psychologie paysanne. Il y a des périodes de rythmes différents dans la conduite de l'entreprise d'abolition de la religion, et qui sont déterminées par les conditions générales de la culture. Tous nos clubs doivent être des points d'observation. Ils doivent toujours aider le parti à s'orienter lui-même sur ce problème, trouver le moment, prendre le rythme correct. L'abolition complète de la religion ne sera atteinte que dans une structure socialiste complètement développée, c'est à dire, lorsqu'il y aura une technique qui libérera l'homme de toute dépendance

dégradante envers la nature. Cela n'est possible que dans le cadre de rapports sociaux déniés de tout mystère, parfaitement lucides et n'oppressant pas l'humanité. La religion traduit le chaos de la nature et le chaos des rapports sociaux dans le langage d'images fantastiques. Seule l'abolition du chaos terrestre peut supprimer à jamais son reflet religieux. Une direction consciente, raisonnable et planifiée, de la vie sociale, dans tous ses aspects, abolira définitivement tout mysticisme et diablerie.

G. Achcar :

Onze thèses sur la résurgence actuelle de l'intégrisme islamique - 1981

1. L'étendue et la diversité des formes de la résurgence de l'intégrisme islamique, qui a marqué le début de ce dernier quart de siècle, empêchent toute généralisation hâtive de conjectures à son sujet. De même, en effet, qu'il serait totalement aberrant d'identifier le catholicisme des ouvriers polonais et celui de la réaction franquiste, sans pour autant s'abstenir d'analyser les traits communs aux histoires agraires de l'Espagne et de la Pologne ou au contenu politique et idéologique de leurs ca-

tholicismes respectifs, la prudence analytique la plus élémentaire interdit d'inclure sous une seule et même rubrique des phénomènes aussi différents que la remontée des mouvements musulmans cléricaux et/ou politiques en Égypte, Syrie, Tunisie, Turquie, Indonésie, au Pakistan ou au Sénégal, la dictature militaire d'un Zia Ul-Haq (1) au Pakistan ou celle d'un Kadhafi en Libye, la prise du pouvoir par le clergé chiite iranien ou la guérilla afghane, etc. Même des phénomènes dont l'identité sem-

ble évidente, tels que les progrès du même mouvement, celui des « Frères musulmans », en Égypte et en Syrie, recouvrent en fait une disparité de contenus et de fonctions politiques, déterminée par celle de leurs objectifs immédiats. Car, en deçà de l'accord sur les affaires célestes et au-delà de l'accord sur les problèmes de la vie quotidienne, quand ces accords existent, et nonobstant la similitude, voire l'identité, des formes organisationnelles et des dénominations, les mouvements

musulmans restent essentiellement des mouvements politiques, et donc les expressions d'intérêts sociopolitiques spécifiques et éminemment terrestres.

2. Il n'y a pas eu d'irruption de l'Islam dans la politique : l'Islam, en fait, est inséparable de celle-ci, étant lui-même religion politique, au sens étymologique du terme. Ainsi la revendication de la séparation de la religion et de l'État est-elle plus que laïciste, en pays musulman ; elle est franchement antire-

ligieuse. Cette donnée contribue à expliquer pourquoi aucun des grands courants du nationalisme bourgeois et petit-bourgeois en terre d'Islam, à l'exception du kémalisme en Turquie, ne s'est prononcé pour la laïcité. Tâche démocratique élémentaire sous d'autres cieux, celle-ci est à tel point radicale dans les pays musulmans, ceux du Moyen-Orient en particulier, que même la « dictature du prolétariat » éprouvera des difficultés à la réaliser ; elle est hors de la portée des autres classes. Par ailleurs, les classes démocratiques des sociétés musulmanes n'ont eu, dans l'ensemble, aucun intérêt, ou presque, à combattre leur propre religion. L'Islam, en effet, n'a pas été perçu au XXe siècle, dans ces sociétés, comme ciment idéologique d'une structure de classe surannée, féodale ou semi-féodale, mais bien plutôt comme élément fondamental de l'identité nationale bafouée par l'opresseur étranger chrétien (voire athée). Ce n'est pas un hasard si la Turquie a été l'unique société musulmane à n'avoir pas été soumise, au XXe siècle, à un joug étranger ; Mustafa Kemal, lui aussi, fut exceptionnel parmi ses pairs : il mena son combat principal, non contre le colonialisme ou l'impérialisme, mais

contre le sultanat, combinaison de pouvoirs temporels et spirituels (califat). Par contre, un nationaliste bourgeois aussi radical que Nasser avait tout intérêt à se revendiquer de l'Islam dans son combat principal contre l'impérialisme, d'autant plus qu'il y trouvait, en même temps, un moyen à bon compte de se garder à gauche comme à droite.

3. L'Islam, en tant qu'élément de l'idéologie des courants nationalistes, élément parmi d'autres, bien que fondamental, n'est pas le sujet des thèses qui suivent. Cet Islam-là a fait son temps, de même que les courants qui s'en revendiquent. Plus généralement, nous discernons entre l'Islam utilisé comme moyen, servant à façonner et affirmer une identité nationale ou communautaire, voire sectaire, aux prises avec d'autres, et l'Islam considéré comme but en soi, objectif global et total, programme unique et exclusif. « Le Coran est notre constitution », proclamait Hassan Al-Banna, fondateur en 1928 du mouvement des « Frères musulmans ». C'est cet Islam-ci qui nous intéresse dans le cadre de ces thèses : l'Islam érigé en principe absolu auquel toute revendication, toute lutte, toute réforme, sont subordonnées, l'Islam des « Frères musulmans »,

du « Jamaat-i-Islami », des différentes associations d'ulémas et du mouvement des ayatollahs iraniens dont l'expression organisée est le « Parti de la République islamique ». Le dénominateur commun entre ces différents mouvements est l'intégrisme islamique, c'est-à-dire la volonté d'un retour à l'Islam, l'aspiration à une « Utopia » islamique qui ne saurait, d'ailleurs, se limiter à une seule nation, mais devrait englober l'ensemble des peuples musulmans, sinon le monde entier. C'est dans ce sens que Bani Sadr affirmait, en 1979, à un quotidien de Beyrouth (An-Nahar) que « l'ayatollah Khomeyni est internationaliste : il s'oppose aux staliniens de l'Islam qui veulent construire l'Islam dans un seul pays » (sic !). Cet « internationalisme » se traduit également par le fait que les mouvements précités débordent les frontières de leurs pays d'origine et/ou entretiennent des relations plus ou moins étroites entre eux. Ils rejettent tous le nationalisme, dans l'acception restreinte du terme, et considèrent les courants nationalistes, même ceux qui font profession d'Islam, comme des rivaux, voire des adversaires. C'est au nom de l'Islam qu'ils s'opposent à l'oppression étrangère

ou à l'ennemi national, et non en défense de la « Nation ». Ainsi, les États-Unis ne sont pas tant « l'Impérialisme », pour Khomeyni, que le « Grand Satan » ; Saddam Hussein, lui, est avant tout un « athée », un « infidèle ». Israël, pour tous les mouvements en cause, n'est pas tant l'usurpateur sioniste du territoire palestinien que « l'usurpateur juif d'une terre islamique sacrée ».

4. Quelle que soit la portée progressiste, nationale et/ou démocratique, objective de certaines des luttes que mènent les divers courants de l'intégrisme islamique, elle ne saurait voiler le fait que leur idéologie et leur programme sont essentiellement, et par définition, réactionnaires. Qu'est-ce, en effet, qu'un programme qui vise à construire un État islamique, calqué sur le modèle de celui du VIIe siècle de l'ère chrétienne, sinon une utopie réactionnaire ? Qu'est-ce qu'une idéologie qui vise à restaurer un ordre vieux de treize siècles, sinon une idéologie éminemment réactionnaire ? En ce sens, il est aberrant, voire absurde, de qualifier les mouvements intégristes islamiques de bourgeois, quelle que soit la convergence de certaines luttes qu'ils mènent avec tout ou partie de la bourgeoisie de leur pays, tout aussi aber-

rant que de les qualifier de révolutionnaires quand il leur arrive de s'opposer à cette même bourgeoisie. Tant par la nature de leur programme et de leur idéologie que par leur composition sociale, et même par l'origine sociale de leurs fondateurs, les mouvements intégristes islamiques sont des mouvements petits-bourgeois. Ils ne cachent pas leur haine tant des représentants du grand capital que des représentants du prolétariat, tant des États impérialistes que des États « communistes ». Ils s'opposent aux deux pôles de la société industrielle qui les menace : la bourgeoisie et le prolétariat. Ils correspondent à cette fraction de la petite-bourgeoisie décrite par le Manifeste communiste : « Les classes moyennes, petits fabricants, détaillants, artisans, paysans, tous combattent la bourgeoisie parce qu'elle est une menace pour leur existence en tant que classes moyennes. Elles ne sont donc pas révolutionnaires, mais conservatrices ; bien plus, elles sont réactionnaires : elles cherchent à faire tourner à l'envers la roue de l'histoire. » La réaction islamique petite-bourgeoise trouve ses idéologues et cadres organisateurs parmi les « intellectuels traditionnels » des sociétés musulmanes, les ulé-

mas et assimilés, ainsi que parmi les échelons les plus bas des « intellectuels organiques » de la bourgeoisie, ceux-là mêmes qui sont issus de la petite-bourgeoisie et sont condamnés à y rester : les instituteurs et les clercs, en particulier. En période de montée, l'intégrisme islamique recrute largement dans les universités et autres centres de production des « intellectuels », là où ceux-ci demeurent plus déterminés par leur origine sociale que par un avenir hypothétique et souvent aléatoire.

5. Les populations actives des pays où la réaction intégriste islamique a pu se constituer en mouvement de masse et où elle a aujourd'hui le vent en poupe, se distinguent par une forte proportion de classes moyennes, au sens défini par le Manifeste Communiste : petits fabricants, détaillants, artisans et paysans. Cependant, toute éruption de l'intégrisme islamique mobilise non seulement une fraction plus ou moins large de ces classes moyennes, mais aussi des fractions d'autres classes, fraîchement issues des classes moyennes, sous l'effet de l'accumulation primitive et de la paupérisation capitalistes. Ainsi, des fractions du prolétariat, celles dont la prolétarianisation est la plus récente, et surtout des fractions du sous-

prolétariat, celles qui ont été déchues par le capitalisme de leur position petite-bourgeoise antérieure, sont particulièrement réceptives à l'agitation intégriste et susceptibles d'être entraînées par celle-ci. Telle est la base sociale de l'intégrisme islamique, sa base de masse. Cette base n'est toutefois pas acquise d'office à la réaction religieuse, comme la bourgeoisie l'est à son propre programme. Quelle que soit, en effet, la force du sentiment religieux des masses, et même si la religion en cause est l'Islam, il y a un bond qualitatif entre ce sentiment et l'adhésion à la religion comme utopie temporelle : pour que d'opium des peuples, la religion, redevienne excitant, et ceci à l'ère de l'automation, il faut vraiment que lesdits peuples n'aient plus d'autre choix que de se vouer à Dieu. Car le moins que l'on puisse dire de l'Islam, c'est que son actualité n'est pas évidente ! En fait, l'intégrisme islamique pose plus de problèmes qu'il n'en résout : outre l'actualisation problématique d'un code civil vieux de treize siècles qui, bien que postérieur de plusieurs siècles au droit romain, fut produit par une société nettement plus arriérée que celle de la Rome antique (le Coran est largement inspiré de la

Torah, de même que le mode de vie des Arabes était largement similaire à celui des Hébreux), il s'agit de le compléter. En d'autres termes, le plus orthodoxe des intégristes musulmans est incapable de répondre aux problèmes que lui pose la société moderne par les seules péripéties de l'exégèse, à moins que celle-ci ne devienne totalement arbitraire et, partant, source de désaccords sans fin entre les exégètes. Il y a ainsi autant d'interprétations de l'islam qu'il y a d'interprètes. Quant au noyau central de la religion islamique, celui qui fait l'unanimité des musulmans, il ne satisfait en aucune façon les besoins matériels pressants du petit-bourgeois, indépendamment du fait qu'il puisse satisfaire ses besoins spirituels. L'intégrisme islamique, en soi, n'est aucunement le programme le plus conforme aux aspirations des couches sociales sur lesquelles il agit.

6. La base sociale décrite plus haut est caractérisée par sa versatilité politique. La citation du Manifeste communiste, que nous avons reproduite, ne décrit pas une attitude permanente des classes moyennes, mais seulement le contenu réel de leur combat contre la bourgeoisie, quand celui-ci a lieu, c'est-à-dire quand les classes moy-

ennes se retournent contre la bourgeoisie. Car avant de combattre la bourgeoisie, les classes moyennes ont été ses alliées dans le combat contre la féodalité ; avant de chercher à renverser le cours de l'histoire, elles ont contribué à le faire avancer. Les classes moyennes sont, avant tout, la base sociale de la révolution démocratique et de la lutte nationale. Dans les sociétés arriérées et dépendantes, telles que les sociétés musulmanes, les classes moyennes conservent ce rôle dans la mesure où les tâches démocratiques et nationales restent, plus ou moins entières, à l'ordre du jour. Elles constituent les supporters les plus ardents de toute direction bourgeoise (ou petite-bourgeoise, à plus forte raison) qui inscrit ces tâches sur son étendard. Les classes moyennes sont la base sociale, par excellence, du bonapartisme de la bourgeoisie ascendante (elles sont d'ailleurs la base sociale de tout bonapartisme bourgeois). Il faut donc que les directions bourgeoises ou petites-bourgeoises qui assument les tâches démocratiques et nationales aient atteint leurs propres limites dans la réalisation de ces tâches, qu'elles aient perdu leur crédibilité, pour que de larges fractions des classes moyennes s'en détachent

et cherchent d'autres voies. Bien entendu, tant que l'essor capitaliste semble leur ouvrir les voies de l'ascension sociale, tant que leurs conditions d'existence s'améliorent, les classes moyennes ne remettent pas en question l'ordre établi ; même dépolitisées ou sans enthousiasme, elles n'en jouent pas moins le rôle de « majorité silencieuse » de l'ordre bourgeois. Mais pour peu que l'évolution capitaliste de la société se mette à peser sur elles de tout son poids, le poids de la concurrence nationale et/ou étrangère, de l'inflation et des dettes, les classes moyennes deviennent alors un réservoir redoutable de forces d'opposition au pouvoir établi, libre de tout contrôle bourgeois et d'autant plus redoutable que la violence du petit-bourgeois dans la détresse et son déchaînement sont sans pareils.

7. Le choix réactionnaire n'en devient pas plus inéluctable pour le petit-bourgeois, écrasé par la société capitaliste et désillusionné quant aux directions nationalistes-démocratiques bourgeoises et petites-bourgeoises. Un autre choix existe toujours, du moins en théorie ; les classes moyennes se trouvent placées devant l'alternative : réaction ou révolution. Elles peuvent, en effet, se joindre à la lutte

révolutionnaire contre la bourgeoisie, comme le prévoyait le Manifeste communiste. « Si [les classes moyennes] sont révolutionnaires, c'est en considération de leur passage imminent au prolétariat : elles défendent alors leurs intérêts futurs et non leurs intérêts actuels ; elles abandonnent leur propre point de vue pour adopter celui du prolétariat. » Cependant, dans les sociétés arriérées et dépendantes que n'envisageait pas le Manifeste communiste (dans la fameuse Adresse de 1850, des mêmes Marx et Engels, on trouvera une description différente du rôle des petits-bourgeois, sans que soit envisagé pour autant leur ralliement au prolétariat), point n'est besoin aux classes moyennes d'abandonner leur propre point de vue pour se placer sous la direction du prolétariat. Bien au contraire, c'est en reprenant à son compte les aspirations des classes moyennes, et notamment les tâches démocratiques et nationales, que ce dernier parvient à les rallier à sa lutte. Mais pour que le prolétariat puisse gagner la confiance des classes moyennes, il faut d'abord qu'il dispose lui-même d'une direction crédible, qui ait fait ses preuves politiques et militantes. Par contre, si la direction majoritaire du prolé-

tariat s'est discréditée sur le terrain des luttes politiques nationales démocratiques (tout en conservant sa position majoritaire grâce à son rôle syndical ou faute de remplaçants), si elle fait preuve de veulerie politique à l'égard de l'ordre établi ou, pis encore, si elle soutient l'ordre établi, alors, les classes moyennes n'auront vraiment d'autre choix que de prêter l'oreille à la réaction petite-bourgeoise - fût-elle aussi énigmatique que la réaction islamique - et, éventuellement, de répondre à ses appels.

8. Dans tous les pays où l'intégrisme islamique a notablement gagné du terrain, et particulièrement en Égypte, en Syrie, en Iran et au Pakistan, l'ensemble des conditions décrites cidessus existent (2). Dans tous ces pays, la condition des classes moyennes s'est notoirement aggravée au cours des dernières années. Bien que certains d'entre eux soient eux-mêmes exportateurs de pétrole, la seule retombée de l'explosion des prix du pétrole sur la majorité des classes moyennes dans l'ensemble de ces pays a été une inflation débridée. Par ailleurs, les directions nationalistes-démocratiques bourgeoises et petites-bourgeoises y sont discréditées, en général. Dans les quatre pays mentionnés, les dites

directions sont passées par l'épreuve du pouvoir. Elles ont toutes fait autour d'elles, à certains moments de leur histoire, la quasi-unanimité des classes moyennes, en tentant de réaliser leur programme national démocratique. Certaines sont allées loin dans cette direction, comme ce fut le cas en Égypte, et dans les pays de la mouvance égyptienne, où Nasser fit figure de géant. Les nationalistes purent se maintenir longtemps au pouvoir, ou s'y maintiennent toujours, dans ces derniers pays, du fait qu'ils y accédèrent au moyen de l'armée. En Iran et au Pakistan, où les nationalistes constituèrent des gouvernements civils, ils ne tardèrent pas à être balayés par l'armée ; Mossadegh et Bhutto (3) finirent lamentablement. En tout état de cause, la marge de progression sur la voie du programme national-démocratique, dans le cadre et les limites de l'État bourgeois, est aujourd'hui très réduite ou quasi nulle dans les quatre pays susmentionnés. Même en Iran, où l'expérience Mossadegh fut très brève, le Shah, conseillé par ses tuteurs américains, prit sur lui-même, par ses propres méthodes pseudo-bismarckiennes, de réaliser ce que les Robespierre et Bonaparte combinés accomplirent dans les

autres pays. D'autre part, les seules organisations politiques notables du prolétariat, dans l'ensemble de la région, sont les organisations staliniennes qui, lorsqu'elles ne sont pas insignifiantes, se sont totalement discréditées par une longue histoire de trahisons des luttes populaires et de compromissions avec les pouvoirs établis. Ainsi, lorsque le mécontentement des classes moyennes commença à se manifester, ces dernières années, dans les quatre pays précités, aucune organisation ouvrière ou nationaliste bourgeoise, ou petite-bourgeoise, ne put le capitaliser : le champ était libre devant la réaction intégriste islamique petite-bourgeoise. Par contraste, en Algérie, en Libye (4) et en Irak, où le despotisme éclairé d'une bureaucratie nationaliste bourgeoise ou petite-bourgeoise sut faire bénéficier de la manne pétrolière de larges fractions des classes moyennes, l'intégrisme islamique a pu être contenu.

9. Si l'intégrisme islamique a notablement progressé aussi bien en Égypte, qu'en Syrie, en Iran et au Pakistan, les formes et l'étendue de sa progression, de même que son contenu et sa fonction politiques, diffèrent beaucoup d'un pays à l'autre (5). En Syrie, le mouvement

intégriste est la principale force d'opposition au bonapartisme décadent de la bureaucratie bourgeoise baassiste, contre laquelle il s'est engagé dans une lutte à mort. Il bénéficie, en particulier, du caractère confessionnel minoritaire (alaouite) de l'équipe gouvernante. La nature outrancièrement et exclusivement réactionnaire du programme du mouvement intégriste syrien réduit à néant, ou presque, ses perspectives autonomes de prise du pouvoir. Il ne peut, seul, sur la base d'un tel programme, mobiliser les forces nécessaires au renversement de la dictature baassiste. Il peut encore moins gérer, seul, un pays aux problèmes politiques et économiques aussi épineux que ceux de la Syrie. Le mouvement intégriste syrien est donc condamné à coopérer avec les classes possédantes syriennes (bourgeoisie et propriétaires fonciers). Il n'est, et ne peut être, rien de plus que leur fer de lance. En Égypte, et pour les mêmes raisons, les perspectives d'une prise de pouvoir autonome par le mouvement intégriste sont très réduites, d'autant plus que son influence relative y est nettement moins importante qu'en Syrie. Dans ces deux pays, le mouvement intégriste s'est endurci dans une longue lutte

contre des régimes progressistes, accentuant par là même son caractère réactionnaire. En outre, la dimension même des problèmes économiques de l'Égypte y rend encore moins crédible la prétention du mouvement intégriste au pouvoir. La bourgeoisie égyptienne en est parfaitement consciente, qui fait preuve d'une grande complaisance à l'égard du mouvement intégriste. Celui-ci constitue, à ses yeux, une cinquième colonne idéale au sein du mouvement des masses, un « anticorps » particulièrement efficace contre la gauche. C'est pourquoi elle n'est point inquiète de voir aujourd'hui le mouvement intégriste égyptien rivaliser avec la gauche sur les deux terrains favoris de cette dernière : la question nationale et la question sociale (6). Tout progrès de la réaction islamique sur ces deux terrains réduit d'autant celui de la gauche. L'attitude de la bourgeoisie égyptienne à l'égard du mouvement intégriste participe de celle de toute bourgeoisie, confrontée à une profonde crise sociale, à l'égard de l'extrême droite et du fascisme. Le Pakistan se distingue de l'Égypte en ce que le mouvement intégriste s'y est affermi principalement sous des régimes réactionnaires. Il a donc pu reprendre

à son compte, sur de longues périodes, des éléments du programme national-démocratique et, partant, constituer une force d'opposition crédible à l'ordre établi. Sur ces mêmes longues périodes cependant, les tendances nationalistes-démocratiques bourgeoises étaient elles-mêmes dans l'opposition, et forcément plus influentes, car plus crédibles, que le mouvement intégriste. Il a fallu qu'un Bhutto, par un raccourci historique impressionnant, brûle les étapes d'une évolution de type nassérien et en arrive rapidement à s'aliéner les masses, en s'empêtrant dans ses propres contradictions, pour que le champ devienne libre devant l'extrême droite dominée par le mouvement intégriste, l'extrême gauche pakistanaise étant insignifiante. La faillite de Bhutto fut à tel point prononcée que le mouvement intégriste réussit à mobiliser contre lui un vaste mouvement de masse. C'est pour prévenir « l'anarchie » qui aurait pu résulter d'un renversement de Bhutto par cette mobilisation (cf. Iran !) que le coup d'État eut lieu. La dictature militaire bourgeoise réactionnaire de Zia Ul-Haq, pour gagner les sympathies du mouvement intégriste, reprit à son compte avantageusement les projets de réforme islamique

de celui-ci. Elle compte aujourd'hui sur lui pour neutraliser toute opposition « progressiste » à son régime, y compris celle du parti de feu Bhutto. Dans les trois cas envisagés ci-dessus, le mouvement intégriste s'est avéré n'être qu'une force d'appoint à la bourgeoisie réactionnaire. Le cas de l'Iran est différent.

10. En Iran, le mouvement intégriste, représenté principalement par la tendance intégriste du clergé chiite, s'est forgé dans une longue et âpre lutte contre le régime éminemment réactionnaire, et soutenu par l'impérialisme, du Shah. La faillite historique lamentable du nationalisme bourgeois et du stalinisme iraniens est trop connue pour que nous la décrivions ici. Toujours est-il que, par cette combinaison exceptionnelle de circonstances historiques, le mouvement intégriste iranien en est arrivé à être l'unique fer de lance des deux tâches immédiates de la révolution démocratique nationale en Iran : le renversement du Shah et la rupture des liens avec l'impérialisme américain. Cette situation était d'autant plus possible que les deux tâches en question étaient en parfaite harmonie avec le programme général réactionnaire de l'intégrisme islamique. Ainsi, lorsque la crise

sociale mûrit en Iran au point de créer les conditions d'un renversement révolutionnaire du Shah, lorsque le ressentiment des classes moyennes à l'égard de ce dernier atteignit son comble, le mouvement intégriste, personnifié par Khomeyni, parvint à canaliser l'immense force des classes moyennes en détresse et du sous-prolétariat pour prodiguer au régime une série de coups de poings nus, quasiment suicidaires dans leur obstination à rester désarmés, tel que seul en est capable un mouvement mystique. Le mouvement intégriste iranien réussit à accomplir la première étape d'une révolution nationale démocratique en Iran ; très vite, cependant, sa nature intégriste allait reprendre le dessus. La révolution iranienne est, en quelque sorte, une révolution permanente inversée. Commencée sur le terrain de la révolution nationale démocratique, elle aurait pu, sous une direction prolétarienne, prendre le chemin de la « transcroissance » socialiste. Sa direction intégriste petite-bourgeoise l'en a empêché, la poussant, au contraire, dans le sens d'une rétrogradation réactionnaire. La révolution de février 1979 ressembla étonnamment à celle de février 1917 : deux points de départ identiques pour

des évolutions diamétralement opposées. Là où Octobre permit d'aller jusqu'au bout de la révolution démocratique russe, la direction intégriste trahit le contenu démocratique de la révolution iranienne. Les bolcheviks remplacèrent l'Assemblée constituante, après avoir lutté pour son élection, par le pouvoir éminemment démocratique des soviets ; les ayatollahs remplacèrent l'Assemblée constituante, qu'ils avaient eux aussi placée en tête de leurs revendications mais qu'ils empêchèrent de voir le jour, par cette caricature réactionnaire qu'est l'« Assemblée des experts » musulmans. Le sort de cette revendication commune des deux révolutions résume éloquentement les natures antithétiques de leurs directions et, partant, de leur sens de développement. Quant aux formes d'organisation démocratiques apparues dans la foulée du Février iranien, elles furent récupérées par la direction islamique : c'est toute la distance entre les « shoras » et les soviets ! Sur le terrain national, là où l'internationalisme prolétarien des bolcheviks permit l'émancipation des nationalités opprimées de l'empire russe, l'« internationalisme » islamique des ayatollahs s'avéra être un prétexte religieux

pour la répression sanguinaire des nationalités opprimées de l'empire perse. Le sort des femmes dans les deux révolutions est tout aussi connu. La direction intégriste iranienne ne resta fidèle au programme national démocratique que sur un seul point : la lutte contre l'impérialisme américain ; mais elle y resta fidèle à sa propre manière. Désignant l'ennemi comme étant non pas l'impérialisme, mais l'« Occident », sinon le « Grand Satan », Khomeyni appela à jeter le bébé avec l'eau de la bassine, ou plutôt le bébé avant l'eau de la bassine. Attribuant à l'« Occident » abhorré tous les acquis politiques et sociaux apportés par la révolution bourgeoise, y compris la « démocratie » et même le marxisme considéré (à juste titre) comme un produit de la civilisation industrielle, qualifiée d'« occidentale », il appela à extirper ces fléaux de la société iranienne, tout en négligeant les liens principaux entre l'Iran et l'impérialisme : les liens économiques. L'affaire de l'ambassade des États-Unis, telle qu'elle a été menée, n'a rien apporté à l'Iran ; elle lui a coûté très cher, profit-

ant en dernière instance aux banques américaines. Quelle que soit l'évolution ultérieure de la dictature intégriste en Iran, elle s'est déjà avérée être un obstacle majeur au développement de la révolution iranienne. Cette évolution est d'ailleurs très aléatoire. Outre la combinaison exceptionnelle de circonstances décrite ci-dessus, une différence fondamentale existe entre l'Iran et les trois pays envisagés plus haut : l'Iran peut s'offrir le « luxe » d'une expérience de pouvoir intégriste petit-bourgeois autonome. Sa richesse pétrolière est la garantie d'une balance des paiements et d'un budget excédentaires. Mais à quel prix et jusqu'à quand ? Le bilan économique de deux ans de pouvoir intégriste est déjà lourdement négatif, en comparaison des années précédentes. D'autre part, l'inconsistance du « programme » intégriste et la grande variété des couches sociales qu'en revendiquent et l'interprètent, chacune à sa manière, se traduisent par une pluralité de pouvoirs rivaux et antagoniques dont seule l'autorité d'un Khomeyni a permis jusqu'ici de mainte-

nir l'unité de façade.

11. L'intégrisme islamique est un des ennemis les plus dangereux du prolétariat révolutionnaire. Il est absolument, et en toutes circonstances, nécessaire de combattre son « influence réactionnaire et moyenâgeuse » comme y appelaient déjà les « Thèses sur la question nationale et coloniale » adoptées par le deuxième congrès de l'Internationale communiste. Même dans les cas, comme celui de l'Iran, où le mouvement intégriste assume provisoirement des tâches nationales démocratiques, le devoir des communistes révolutionnaires est de combattre implacablement la mystification qu'il exerce sur les masses en lutte, et dont celles-ci payeront le prix si elles ne s'en libèrent pas à temps. Tout en frappant ensemble contre l'ennemi commun, les communistes révolutionnaires doivent mettre en garde les masses laborieuses contre tout détournement de leur lutte dans un sens réactionnaire. Tout manquement à ces tâches élémentaires est non seulement une carence fondamentale, mais porte aussi, en soi, le

danger d'une déviation opportuniste de l'organisation communiste révolutionnaire. En revanche, et même dans les cas où l'intégrisme islamique se présente exclusivement sous son aspect réactionnaire, les communistes révolutionnaires doivent s'armer de prudence tactique dans leur combat contre lui. Ils doivent, en particulier, éviter de mener le combat sur le terrain de la foi religieuse, comme cherchent toujours à les y entraîner les intégristes, pour le maintenir sur les terrains national, démocratique et social. Les communistes révolutionnaires ne doivent pas perdre de vue, en effet, qu'une partie, souvent importante, des masses sur lesquelles l'intégrisme islamique exerce son influence, peut et doit en être détachée et gagnée à la lutte du prolétariat. Ce faisant, les communistes révolutionnaires doivent néanmoins se prononcer sans ambages pour la laïcisation de la société, élément rudimentaire du programme démocratique. Ils peuvent mettre une sourdine à leur athéisme ; jamais à leur laïcisme, à moins de remplacer carrément Marx par Mahomet !

M. Löwy :

Le marxisme et la religion : opium du peuple ?

- 2000

Partisans et adversaires du marxisme semblent s'accorder sur un point : la célèbre phrase «la religion est l'opium du peuple» représente la quintessence de la conception marxiste du phénomène religieux. Or, cette formule n'a rien de spécifiquement marxiste. On peut la trouver, avant Marx, à quelques nuances près, chez Kant, Herder, Feuerbach, Bruno Bauer et beaucoup d'autres. Prenons deux exemples d'auteurs proches de Marx.

Dans son livre sur Ludwig Börne, de 1840, Heine se réfère au rôle narcotique de la religion plutôt de façon positive - avec un brin d'ironie : «Benie soit une religion, qui verse dans l'amer calice de l'humanité souffrante quelques douces et soporifiques gouttes d'opium spirituel, quelques gouttes d'amour, foi et espérance». Moses Hess, dans ses essais publiés en Suisse en 1843, adopte une position plus critique - mais non dépourvue d'ambiguïté : «La religion peut rendre supportable...la conscience malheureuse de la servitude... de la même façon que l'opium est d'une grande aide dans les maladies douloureuses».

L'expression apparaît peu après dans l'article de Marx «Contribution à la Critique de la Philosophie du Droit de Hegel» (1844). Une lecture attentive du paragraphe entier montre que sa pensée est plus complexe qu'on ne le pense habituellement. En réalité, tout en rejetant la religion, Marx ne prend pas moins en compte son double caractère :

«La détresse religieuse est en même temps l'expression de la vraie détresse et la protestation contre cette vraie détresse. La religion est le soupir de la créature opprimée, le coeur d'un monde sans coeur, tout comme elle est l'esprit d'une situation sans spiritualité. Elle est l'opium du peuple».

Une lecture de l'essai dans son ensemble montre clairement que le point de vue de Marx en 1844 relève plus du néo-hégélianisme de gauche, qui voit dans la religion l'aliénation de l'essence humaine, que de la philosophie des Lumières, qui la dénonce simplement comme une conspiration cléricale (le «modèle égyptien»). En fait, lorsque Marx écrit le passage ci-dessus il était encore un disciple de Feuerbach, un néo-

hégélien. Son analyse de la religion était donc «pré-marxiste», sans référence aux classes sociales et plutôt a-historique. Mais elle n'était pas moins dialectique car elle appréhendait le caractère contradictoire de la «détresse» religieuse : parfois légitimation de la société existante, parfois protestation contre celle-ci. Ce n'est que plus tard - en particulier dans L'Idéologie allemande (1846) que l'étude proprement marxiste de la religion comme réalité sociale et historique a commencé. L'élément central de cette nouvelle méthode d'analyse des faits religieux c'est de les considérer - ensemble avec le droit, la morale, la métaphysique, les idées politiques, etc - comme une des multiples formes de l'idéologie, c'est à dire de la production spirituelle (geistige Produktion) d'un peuple, la production d'idées, représentations et formes de conscience, nécessairement conditionné par la production matérielle et les relations sociales correspondantes.

On pourrait résumer cette démarche par un passage «programmatique» qui apparaît dans un article rédigé quelques

années plus tard : «Il est clair que tout bouleversement historique des conditions sociales entraîne en même temps le bouleversement des conceptions et des représentations des hommes et donc de leurs représentations religieuses». Cette méthode d'analyse macro-sociale aura une influence durable sur la sociologie des religions, même au-delà de la mouvance marxiste.

A partir de 1846 Marx ne prêta plus qu'une attention distraite à la religion en tant que telle, comme univers culturel/idéologique spécifique. On ne trouve dans son oeuvre pratiquement aucune étude plus développée d'un phénomène religieux quelconque. Convaincu que, comme il l'affirme dès l'article de 1844, la critique de la religion doit se transformer en critique de cette vallée de larmes et la critique de la théologie en critique de la politique, il semble détourner son attention du domaine religieux.

C'est peut-être à cause de son éducation piétiste que Friedrich Engels a montré un intérêt bien plus soutenu que Marx pour les phénomènes religieux et leur rôle historique

- tout en partageant, bien entendu, les options décidément matérialistes et athées de son ami. Sa principale contribution à la sociologie marxiste des religions est sans doute son analyse du rapport entre les représentations religieuses et les classes sociales. Le christianisme, par exemple, n'apparaît plus dans ses écrits (comme chez Feuerbach) en tant que «essence» a-historique, mais comme une forme culturelle («idéologique») qui se transforme au cours de l'histoire et comme un espace symbolique, enjeu de forces sociales antagoniques.

Grâce à sa méthode fondée sur la lutte de classe, Engels a compris - contrairement aux philosophes des Lumières - que le conflit entre matérialisme et religion ne s'identifie pas toujours à celui entre révolution et réaction. En Angleterre, par exemple, au XVIIIe siècle, le matérialisme en la personne de Hobbes, défendit la monarchie tandis que les sectes protestantes firent de la religion leur bannière dans la lutte révolutionnaire contre les Stuarts. De même, loin de concevoir l'Eglise comme une entité sociale homogène, il esquisse une remarquable analyse montrant que dans certaines conjonctures historiques, elle se divise selon ses composantes

de classe. C'est ainsi qu'à l'époque de la Réforme, on avait d'une part le haut clergé, sommet féodal de la hiérarchie, et de l'autre, le bas clergé, qui fournit les idéologues de la Réforme et du mouvement paysan révolutionnaire. Tout en restant matérialiste, athée et adversaire irréconciliable de la religion, Engels comprenait, comme le jeune Marx, la dualité de nature de ce phénomène : son rôle dans la légitimation de l'ordre établie, aussi bien que, les circonstances sociales s'y prêtant, son rôle critique, contestataire et même révolutionnaire. Plus même, c'est ce deuxième aspect qui s'est trouvé au centre de la plupart de ses études concrètes. En effet, il s'est penché d'abord sur le christianisme primitif, religion des pauvres, exclus, damnés, persécutés et opprimés. Les premiers chrétiens étaient originaires des derniers rangs de la société : esclaves, affranchis privés de leurs droits et petits paysans accablés de dettes.

Engels alla même jusqu'à établir un parallèle étonnant entre ce christianisme primitif et le socialisme moderne. La différence essentielle entre les deux mouvements résidait en ce que les chrétiens primitifs repoussaient la délivrance à l'au-delà tandis que le social-

isme la plaçait dans ce monde.

Mais cette différence est-elle aussi tranchée qu'elle apparaît à première vue? Dans son étude d'un deuxième grand mouvement chrétien - la guerre des paysans en Allemagne - elle semble perdre de sa netteté : Thomas Münzer, le théologien et dirigeant des paysans révolutionnaires et des plébéiens hérétiques du XVIe siècle, voulait l'établissement immédiat du Royaume de Dieu, ce royaume millénariste des prophètes, sur la terre. D'après Engels, le Royaume de Dieu était pour Münzer une société sans différences de classe, sans propriété privée et sans autorité de l'Etat indépendante ou étrangère aux membres de cette société.

Par son analyse des phénomènes religieux à la lumière de la lutte des classes, Engels a révélé le potentiel contestataire de la religion et ouvert la voie à une nouvelle approche des rapports entre religion et société distincte à la fois de celle de la philosophie des Lumières et de celle du néo-hégélianisme allemand.

La plupart des études marxistes de la religion écrites au XXe siècle se sont limitées à commenter ou à développer les idées esquissées par Marx et Engels, ou à les appliquer à une

réalité particulière. Il en va ainsi, par exemple, des études historiques de Karl Kautsky sur le christianisme primitif, les hérésies médiévales, Thomas More et Thomas Münzer.

Dans le mouvement ouvrier européen, nombreux étaient les marxistes qui étaient radicalement hostiles à l'égard de la religion mais pensaient en même temps que le combat de l'athéisme contre l'idéologie religieuse devait être subordonné aux nécessités concrètes de la lutte de classe, qui exige l'unité des travailleurs qui croient en Dieu et de ceux qui n'y croient pas. Lénine lui-même - qui dénonçait souvent la religion comme «brouillard mystique» - insiste dans son article de 1905, «Le socialisme et la religion» sur le fait que l'athéisme ne devait pas faire partie du programme du parti parce que «l'unité dans la lutte réellement révolutionnaire de la classe opprimée pour la création d'un paradis sur terre est plus importante pour nous que l'unité de l'opinion prolétarienne sur le paradis aux cieux».

Rosa Luxembourg était du même avis, mais elle élaborait une démarche différente et plus souple. Bien qu'athée, elle s'attaqua moins, dans ses écrits, à la religion en tant que telle qu'à la politique réaction-

naire de l'Eglise, au nom même de la tradition propre de celle-ci. Dans un opuscule de 1905, L'Eglise et le socialisme, elle affirma que les socialistes modernes étaient plus fidèles aux préceptes originels du christianisme que le clergé conservateur d'aujourd'hui. Puisque les socialistes se battent pour un ordre social d'égalité, de liberté et de fraternité, les prêtres devraient accueillir favorablement leur mouvement, s'ils voulaient honnêtement appliquer dans la vie de l'humanité le précepte chrétien «Aime ton prochain comme toi-même». Lorsque le clergé soutient les riches, qui exploitent et oppriment les pauvres, ils sont en contradiction explicite avec les enseignements chrétiens : ils ne servent pas le Christ mais le Veau d'or. Les premiers Apôtres du christianisme étaient des communistes passionnés et les Pères et premiers Docteurs de l'Eglise (comme Basile le Grand et Jean Chrysostome) dénonçaient l'injustice sociale. Aujourd'hui cette cause a été prise en charge par le mouvement socialiste qui apporte aux pauvres l'évangile de la fraternité et de l'égalité, et appelle le peuple à établir sur terre le Royaume de la liberté et de l'amour du voisin. Plutôt que d'engager une bataille philosophique au nom

du matérialisme, Rosa Luxembourg cherche à sauver la dimension sociale de la tradition chrétienne pour la transmettre au mouvement ouvrier.

Dans l'Internationale communiste, on ne prêtait guère d'attention à la religion. Un nombre significatif de chrétiens rejoignirent le mouvement, et un ancien pasteur protestant suisse, Jules Humbert-Droz, devint même dans les années 1920, un des principaux dirigeants du Komintern. A l'époque, l'idée la plus répandue chez les marxistes était qu'un chrétien qui devenait socialiste ou communiste abandonnait forcément ses croyances religieuses antérieures «anti-scientifiques» et «idéalistes».

La merveilleuse pièce de théâtre de Bertold Brecht, Sainte Jeanne des Abattoirs (1932), est un bon exemple de ce type de démarche simpliste à l'égard de la conversion des chrétiens à la lutte pour l'émancipation prolétarienne. Brecht décrit avec un grand talent le processus qui amène Jeanne, dirigeante de l'Armée du Salut, à découvrir la vérité sur l'exploitation et l'injustice sociale, et à dénoncer ses anciennes croyances, au moment de mourir. Mais, pour lui, il doit y avoir une rupture absolue et totale entre son ancienne

foi chrétienne et son nouveau credo de lutte révolutionnaire. Juste avant de mourir, Jeanne dit à ses amis :

«Si jamais quelqu'un vient vous dire en bas

Qu'il existe un Dieu, invisible il est vrai

Dont vous pouvez pourtant attendre le secours
Cognez-lui le crâne sur la pierre

Jusqu'à ce qu'il en crève»

L'intuition de Rosa Luxembourg selon laquelle on pouvait se battre pour le socialisme au nom des vrais valeurs du christianisme originel, s'est perdue dans ce type de perspective «matérialiste» grossière - et plutôt intolérante.

En fait, quelques années après que Brecht ait écrit cette pièce, il est apparu en France, entre 1936 et 1938, un mouvement de chrétiens révolutionnaires qui rassemblait plusieurs milliers de militants qui soutenaient activement le mouvement ouvrier, en particulier son aile plus radicale (les socialistes de gauche de Marceau Pivert). Leur mot d'ordre principal était : «Nous sommes socialistes parce que nous sommes chrétiens»...

Parmi les dirigeants et penseurs du mouvement communiste, Gramsci est probablement celui qui a manifesté le plus grand intérêt pour les questions religieuses. C'est aussi un des premiers

marxistes à chercher à comprendre le rôle contemporain de l'Eglise catholique et le poids de la culture religieuse dans les masses populaires. Ces remarques sur la religion dans ses Cahiers de prison sont fragmentaires, non-systématiques et allusives, mais néanmoins très perspicaces. Sa critique décapante et ironique des formes conservatrices de la religion - notamment la version jésuitique du catholicisme, qu'il détestait allègrement - ne l'empêchait pas de percevoir aussi la dimension utopique des idées religieuses.

Les études de Gramsci sont riches et stimulantes, mais en dernière analyse, elles n'innovent pas dans leur méthode d'appréhender la religion. Ernst Bloch est le premier auteur marxiste à avoir changé ce cadre théorique - sans abandonner la perspective marxiste et révolutionnaire. Dans une démarche similaire à celle d'Engels, il distingue deux courants sociaux opposés : d'une part, la religion théocratique des églises officielles, opium du peuple, appareil de mystification au service des puissants; de l'autre la religion clandestine, subversive et hérétique des Cathares, des Hussites, de Joachim de Flore, Thomas Münzer, Franz von Baader, Wilhelm Weitling et Léo Tolstoï..

Dans ses formes protestataires et rebelles, la religion est une des formes les plus significatives de la conscience utopique, une des plus riches expressions du Principe d'espoir et une des plus puissantes représentations imaginaires du pas-encore-existant.

Bloch, comme le jeune Marx de la fameuse citation de 1844, reconnaît évidemment le caractère double du phénomène religieux,

son aspect oppressif en même temps que son potentiel de révolte. Il faut, pour appréhender le premier, ce qu'il appelle «le courant froid du marxisme»: l'analyse matérialiste impitoyable des idéologies, des idoles et des idolâtres. Pour le second, par contre, c'est «le courant chaud du marxisme» qui est de mise, pour chercher à sauvegarder le surplus culturel utopique de la religion, sa force critique et an-

tipatrice.

Marx et Engels pensaient que le rôle subversif de la religion était un phénomène du passé, sans signification pour l'époque de la lutte de classe moderne. Cette prévision s'est avérée juste pendant un siècle - avec quelques importantes exceptions, notamment en France où l'on a connu les socialistes chrétiens des années 1930, les prêtres ouvriers des années 1940, la gauche

des syndicats chrétiens (CFTC) dans les années 1950, etc. Mais pour comprendre ce qui se passe depuis trente ans en Amérique latine - la théologie de la libération, les chrétiens pour le socialisme - il faut prendre en compte les intuitions de Bloch sur le potentiel utopique de certaines traditions religieuses.

Sur <http://www.lcr-la-gauche.be>

RED, novembre 2003

Notre attitude à l'égard des religions

« C'est l'opium du peuple. » Cette formule de Marx (1) reste l'une des plus connues de sa pensée et semble pouvoir résumer l'opinion de notre courant politique à l'égard de la religion : l'idée matérialiste d'un projet émancipateur de l'humanité passe de fait par une négation du dogme, des croyances et de la superstition religieuse.

« L'homme fait la religion, ce n'est pas la religion qui fait l'homme » disait d'ailleurs Marx (1). Or, si l'Homme a créé Dieu, c'est avant tout par peur. Peur du futur, de la mort. L'idée d'une vie éternelle où « les premiers seront les derniers » permet ainsi d'attendre en toute tranquillité et d'accepter l'ordre social, peut-être voulu par

Dieu.

Les défenseurs de la laïcité républicaine mettent en avant le caractère privé de la religion, la liberté d'opinion. Certes, il ne saurait être question de remettre en cause cette liberté fondamentale de chacun et chacune à la foi religieuse. Mais la religion est loin de constituer une « chose privée », elle a su dans l'histoire être un frein majeur aux révoltes et aux révolutions.

Aussi, « le véritable bonheur du peuple exige que la religion soit supprimée en tant que bonheur illusoire du peuple » (1). Car l'idée d'une société injuste envoyée par Dieu est précisément celle des monarchies de droit divin, jusqu'au Gott mit uns (« Dieu avec nous »)

nazi. Les positions du Vatican sur la société et les événements historiques en sont caractéristiques

Puisque tout est dans l'ordre des choses, il en va de même pour les mœurs patriarcales. Ainsi les religions se sont-elles faites les chantres de l'idéologie réactionnaire. En 1999, après que Christine Boutin a brandi la Bible à l'Assemblée Nationale pendant le débat sur le PACS, sa grande manifestation homophobe était le lieu d'une alliance « historique » des religions, curés, pasteurs, rabbins et imams se réconciliant sous la bannière de l'hétérosexisme le plus obscurantiste. Ne sont-ce pas les pays où la présence de la religion reste très forte qui sont

les plus réfractaires aux avancées progressistes ? Ainsi voit-on l'IVG toujours interdit au Portugal ou en Irlande, tandis que les pays appliquant la Charia (loi islamique) punissent de mort l'adultère et l'homosexualité.

De même, la droite extrême et l'extrême droite françaises ont su utiliser le catholicisme dominant pour diviser les travailleurs et les travailleuses entre hommes en femmes (la place de ces dernières restant bien entendu au foyer), homos et hétéros, français et immigrés, croyants et athées etc. C'est en revanche vers une unité sans fondement social que tend l'idéologie religieuse. Si tous les hommes sont les enfants de Dieu, toute vision de la

société comme divisée en classes sociales dont les intérêts sont antagonistes s'effondre. Si le patron est bon chrétien, pratique la charité et se retrouve dans la même église que les ouvriers le dimanche, comment s'affronteraient-ils durant la semaine ? Le rôle des prêtres comme grands réconciliateurs et promoteurs de l'idéologie dominante prévaut ainsi, tant que la religion continue de trouver un écho. Il en va de même pour les syndicats chrétiens, pratiquant de la manière la plus édifiante la collaboration de classe.

Toutefois, combattre la religion par les discours scientifiques et matérialistes est vain contre une foi souvent inébranlable, car justement fondée sur l'immatériel, l'indémontrable et la confiance aveugle en un être qui dépasse l'homme. Mais tout cela ne signifie en rien un caractère irréconciliable entre luttes sociales et religion, bien au contraire. L'erreur d'une lutte anti-religieuse radicale serait en effet d'à son tour diviser entre athées et croyants, en rejetant par exemple quelqu'un d'un mouvement de lutte, sous prétexte que celui-ci est contradictoire avec la religion de cette personne. Comme le formule Lénine (2) ,

« seule la lutte de classe des masses ouvrières, amenant les plus larges couches du prolétariat à pratiquer à fond l'action sociale, consciente et révolutionnaire, peut libérer en fait les masses opprimées du joug de la religion. (...) Un marxiste est forcément tenu de placer le succès du mouvement (...) au premier plan, de réagir résolument contre la division des ouvriers, dans cette lutte, entre athées et chrétiens, de combattre résolument cette division. Dans ces circonstances, la propagande athée peut s'avérer superflue et nuisible (...) du point de vue du progrès réel de la lutte de classe qui, dans les conditions de la société capitaliste moderne, amènera les ouvriers chrétiens (...) à l'athéisme cent fois mieux qu'un sermon athée pur et simple. » En effet, le mouvement anéantira de fait d'une part la peur du futur, le monde meilleur et plus juste étant finalement possible ici-bas, et d'autre part l'immobilisme imposé par l'acceptation de l'ordre social, celui-ci n'étant pas une fatalité. Il n'y a donc pas de contradiction, tout du moins flagrante, entre présence dans une lutte sociale et croyance, dès lors que cette dernière

n'a pas pu empêcher quelqu'un de participer au mouvement. De plus, de nombreux exemples démontrent que la religion est un instrument interchangeable, c'est-à-dire pouvant être à la base d'un mouvement social, notamment dans les pays où elle est omniprésente. Outre des associations religieuses progressistes, défendant les droits de l'Homme et la justice sociale présentes dans beaucoup de pays, on trouvera dans les mouvements les plus radicaux de libération nationale des éléments, voire des fondements, religieux. S'il est nécessaire d'insister continuellement sur le caractère avant tout politique des conflits, comme en Palestine, en Irlande du Nord, au Tibet etc., force est de constater que certaines oppressions nationales vont de pair avec la domination d'une religion sur une autre ou un athéisme forcé. Le sort de la lutte nationale se trouve ainsi lié temporairement à celui de la religion opprimée et permet souvent le développement d'une solidarité internationale dont la première cause est religieuse. S'il est nécessaire de dépasser cette base religieuse, elle ne peut cependant pas être niée.

De même, la théologie de la libération, née en Amérique Latine dans les années 1970 est-elle un exemple, certes exceptionnel, d'utilisation à des fins sociales de la religion presque omniprésente puisqu'il explique les poussées révolutionnaires du Nicaragua, du Salvador ou « l'émergence d'un nouveau mouvement ouvrier et paysan au Brésil » (3).

Aussi, tant qu'elle reste affaire privée ou ne se met pas en contradiction avec le combat pour le progrès social, la religion n'est pas un ennemi immédiat, surtout lorsqu'elle est elle-même minoritaire et opprimée. Mais sa nature de fait anti-matérialiste, justifiante d'un ordre moral et d'une passivité sociale doit pousser ses pratiquantes à s'en émanciper au cours des luttes. Ainsi, ni complaisance, ni sectarisme ne doivent caractériser l'attitude des révolutionnaires à son égard.

JB. [Nanterre]

(1) K. Marx, Contribution à la critique de La philosophie du droit de Hegel, 1843

(2) Lénine, De l'attitude du parti ouvrier à l'égard de la religion, 1909

(3) M. Löwy, Le Marxisme de la Théologie de la Libération

G. Achcar :

Marxistes et religion, hier et aujourd'hui - 2004

1. L'attitude théorique (« philosophique ») du marxisme classique en matière de religion combine trois dimensions complémentaires, que l'on trouve déjà en germe dans l'Introduction à De la critique de la philosophie du droit de Hegel du jeune Marx (1843-1844) :

d'abord, une critique de la religion, en tant que facteur d'aliénation. L'être humain attribue à la divinité la responsabilité d'un sort qui ne lui doit rien (« L'homme fait la religion, ce n'est pas la religion qui fait l'homme. ») ; ils'astreint à respecter des obligations et interdits qui, souvent, entravent son épanouissement ; il se soumet volontairement à des autorités religieuses dont la légitimité se fonde soit sur le fantasme de leur rapport privilégié au divin, soit sur leur spécialisation dans la connaissance du corpus religieux.

ensuite, une critique des doctrines sociales et politiques des religions. Les religions sont des survivances idéologiques d'époques révolues depuis fort longtemps : la religion est « fausse conscience du monde » ; elle l'est d'autant plus que le monde change. Nées dans des sociétés

précapitalistes, les religions ont pu connaître - à l'instar de la Réforme protestante dans l'histoire du christianisme - des ajournements, qui restent forcément partiels et limités dès lors qu'une religion vénère des « écritures saintes ».

mais aussi, une « compréhension » (au sens wébérien) du rôle psychologique que peut jouer la croyance religieuse pour les damnés de la terre. « La misère religieuse est, d'une part, l'expression de la misère réelle, et, d'autre part, la protestation contre la misère réelle. La religion est le soupir de la créature accablée par le malheur, l'âme d'un monde sans cœur, de même qu'elle est l'esprit d'une époque sans esprit. C'est l'opium du peuple. »

Ces trois considérants débouchent, au regard du marxisme classique, sur une seule et même conclusion énoncée par le jeune Marx : « Le dépassement (Aufhebung) de la religion en tant que bonheur illusoire du peuple est l'exigence de son véritable bonheur. Exiger qu'il soit renoncé aux illusions sur sa condition, c'est exiger qu'il soit renoncé à une condition qui a besoin d'illusions. La critique de la religion

est donc, en germe, la critique de cette vallée de larmes, dont la religion est l'auréole. »

2. Pour autant, le marxisme classique n'a pas posé la suppression de la religion comme condition nécessaire et préalable de l'émancipation sociale (le propos du jeune Marx pourrait se lire : afin de pouvoir surmonter les illusions, il faut d'abord mettre fin à la « condition qui a besoin d'illusions »). En tout état de cause, tout comme pour l'État, pourrait-on dire, il ne s'agit pas d'abolir la religion, mais de créer les conditions de son extinction. Il n'est pas question de prohiber « l'opium du peuple », et encore moins d'en réprimer les consommateurs. Il s'agit seulement de mettre fin aux rapports privilégiés qu'entretiennent ceux qui en font commerce avec le pouvoir politique, afin de réduire son emprise sur les esprits.

Trois niveaux d'attitude sont ici à considérer :

- Le marxisme classique, celui des fondateurs, n'a pas requis l'inscription de l'athéisme au programme des mouvements sociaux. Au contraire, dans sa critique du programme des émigrés blanquistes de la Commune (1874), Engels a raillé leur prétention d'abolir la

religion par décret. Sa perspicacité a été entièrement confirmée par les expériences du XXe siècle, comme lorsqu'il soutenait que « les persécutions sont le meilleur moyen d'affermir des convictions indésirables » et que « le seul service que l'on puisse rendre encore, de nos jours, à Dieu est de proclamer l'athéisme un symbole de foi coercitif ».

- La laïcité républicaine, c'est-à-dire la séparation de la religion et de l'État, est, en revanche, un objectif nécessaire et imprescriptible, qui faisait déjà partie du programme de la démocratie bourgeoise radicale. Mais là aussi, il importe de ne pas confondre séparation et prohibition, même en ce qui concerne l'enseignement. Dans ses commentaires critiques sur le programme d'Erfurt de la social-démocratie allemande (1891), Engels proposait la formulation suivante : « Séparation complète de l'Église et de l'État. Toutes les communautés religieuses sans exception seront traitées par l'État comme des sociétés privées. Elles perdent toute subvention provenant des deniers publics et toute influence sur les écoles publiques. » Puis il ajoutait entre

parenthèses ce commentaire : « On ne peut tout de même pas leur défendre de fonder, par leurs propres moyens, des écoles, qui leur appartiennent en propre, et d'y enseigner leurs bêtises ! »

• Le parti ouvrier doit en même temps combattre idéologiquement l'influence de la religion. Dans le texte de 1873, Engels se félicitait du fait que la majorité des militants ouvriers socialistes allemands était gagnée à l'athéisme, et suggérait de diffuser la littérature matérialiste française du XVIII^e siècle afin d'en convaincre le plus grand nombre. Dans sa critique du programme de Gotha du parti ouvrier allemand (1875), Marx expliquait que la liberté privée en matière de croyance et de culte doit être définie uniquement comme rejet de l'ingérence étatique. Il en énonçait ainsi le principe : « chacun doit pouvoir satisfaire ses besoins religieux et corporels, sans que la police y fourre le nez ». Il regrettait, en même temps, que le parti n'ait pas saisi « l'occasion d'exprimer sa conviction que la bourgeoisie "liberté de conscience" n'est rien de plus que la tolérance de toutes les sortes possibles de liberté de conscience religieuse, tandis que lui [le parti] s'efforce de libérer les consciences de la fantasmagorie religieuse ».

3. Le marxisme classique n'envisageait la religion que sous l'angle du rapport des sociétés européennes à leurs propres religions traditionnelles. Il ne prenait pas en considération la persécution des minorités religieuses, ni surtout la persécution des religions de peuples opprimés par des États oppresseurs appartenant à une autre religion. À notre époque marquée par la survivance de l'héritage colonial et par sa transposition à l'intérieur même des métropoles impériales - sous la forme d'un « colonialisme intérieur », dont l'originalité est que ce sont les colonisés eux-mêmes qui sont expatriés, c'est-à-dire « immigrés » - cet aspect acquiert une importance majeure.

Dans un contexte dominé par le racisme, corollaire naturel de l'héritage colonial, les persécutions de la religion des opprimés/es, ex-colonisé/es, ne doivent pas être rejetées seulement parce qu'elles sont « le meilleur moyen d'affermir des convictions indésirables ». Elles doivent être rejetées, aussi et avant tout, parce qu'elles sont une dimension de l'oppression ethnique ou raciale, aussi intolérable que le sont les persécutions et discriminations politiques, juridiques et économiques.

Certes, les pratiques

religieuses des populations colonisées peuvent apparaître comme éminemment rétrogrades aux yeux des populations métropolitaines, dont la supériorité matérielle et scientifique était inscrite dans le fait même de la colonisation. Mais ce n'est pas en imposant le mode de vie de ces dernières aux populations colonisées, contre leur gré, que sera servie la cause de leur émancipation. L'enfer de l'oppression raciste est pavé de bonnes intentions « civilisatrices », et l'on sait à quel point le mouvement ouvrier lui-même fut contaminé par la prétention bienfaitrice et l'illusion philanthropique à l'ère du colonialisme.

Engels avait pourtant bien mis en garde contre ce syndrome colonial. Dans une lettre à Kautsky, datée du 12 septembre 1882, il formula une politique émancipatrice du prolétariat au pouvoir, tout empreinte de la précaution indispensable afin de ne pas transformer la libération présumée en oppression déguisée.

« Les pays sous simple domination et peuplés d'indigènes, Inde, Algérie, les possessions hollandaises, portugaises et espagnoles, devront être pris en charge provisoirement par le prolétariat et conduits à l'indépendance, aussi rapidement que possible. Comment ce

processus se développera, voilà qui est difficile à dire. L'Inde fera peut-être une révolution, c'est même très vraisemblable. Et comme le prolétariat se libérant ne peut mener aucune guerre coloniale, on serait obligé de laisser faire, ce qui, naturellement, n'irait pas sans des destructions de toutes sortes, mais de tels faits sont inséparables de toutes les révolutions. Le même processus pourrait se dérouler aussi ailleurs : par exemple en Algérie et en Égypte, et ce serait, pour nous certainement, la meilleure solution. Nous aurons assez à faire chez nous. Une fois que l'Europe et l'Amérique du Nord seront réorganisées, elles constitueront une force si colossale et un exemple tel que les peuples à demi civilisés viendront d'eux-mêmes dans leur sillage : les besoins économiques y pourvoiront déjà à eux seuls. Mais par quelles phases de développement social et politique ces pays devront passer par la suite pour parvenir eux aussi à une structure socialiste, là-dessus, je crois, nous ne pouvons aujourd'hui qu'échafauder des hypothèses assez oiseuses. Une seule chose est sûre : le prolétariat victorieux ne peut faire de force le bonheur d'aucun peuple étranger, sans par là miner sa propre victoire. »

Vérité élémentaire, et pourtant si souvent ignorée : tout « bonheur » imposé par la force équivaut à une oppression, et ne saurait être perçu autrement par ceux et celles qui le subissent.

4. La question du foulard islamique (hijab) condense l'ensemble des problèmes posés ci-dessus. Elle permet de décliner l'attitude marxiste sous tous ses aspects.

Dans la plupart des pays où l'islam est religion majoritaire, la religion est encore la forme principale de l'idéologie dominante. Des interprétations rétrogrades de l'islam, plus ou moins littéralistes, servent à maintenir des populations entières dans la soumission et l'arriération culturelle. Les femmes subissent le plus massivement et le plus intensivement une oppression séculaire, drapée de légitimation religieuse.

Dans un tel contexte, la lutte idéologique contre l'utilisation de la religion comme argument d'asservissement est une dimension prioritaire du combat émancipateur. La séparation de la religion et de l'État doit être une revendication prioritaire du mouvement pour le progrès social. Les démocrates et les progressistes doivent se battre pour la liberté de chacune et de chacun en matière d'incroyance,

de croyance et de pratique religieuse. En même temps, le combat pour la libération des femmes reste le critère même de toute identité émancipatrice, la pierre de touche de toute prétention progressiste.

Un des aspects les plus élémentaires de la liberté des femmes est leur liberté individuelle de se vêtir comme elles l'entendent. Le foulard islamique et, à plus forte raison, les versions plus enveloppantes de ce type de revêtement, lorsqu'ils sont imposés aux femmes, sont une des nombreuses formes de l'oppression sexuelle au quotidien - une forme d'autant plus visible qu'elle sert à rendre les femmes invisibles. La lutte contre l'astreinte au port du foulard, ou autres voiles, est indissociable de la lutte contre les autres aspects de la servitude féminine.

Toutefois, la lutte émancipatrice serait gravement compromise si elle cherchait à « libérer » de force les femmes, en usant de la contrainte non à l'égard de leurs oppresseurs, mais à leur propre égard. Arracher par la force le revêtement religieux, porté volontairement - même si l'on juge que son port relève de la servitude volontaire - est un acte oppressif et non un acte d'émancipation réelle. C'est de surcroît une action vouée à l'échec,

comme Engels l'avait prédit : de même que le sort de l'islam dans l'ex-Union soviétique, l'évolution de la Turquie illustre éloquemment l'inanité de toute tentative d'éradication de la religion ou des pratiques religieuses par la contrainte.

« Chacun - et chacune - doit pouvoir satisfaire ses besoins religieux et corporels » - les femmes porter le hijab ou les hommes porter la barbe - « sans que la police y fourre le nez ».

Défendre cette liberté individuelle élémentaire est la condition indispensable pour mener un combat efficace contre les diktats religieux. La prohibition du hijab rend paradoxalement légitime le fait de l'imposer, aux yeux de ceux et celles qui le considèrent comme un article de foi. Seul le principe de la liberté de conscience et de pratique religieuse strictement individuelle, qu'elle soit vestimentaire ou autre, et le respect de ce principe par des gouvernements laïcs, permettent de s'opposer légitimement et avec succès à la contrainte religieuse. Le Coran lui-même proclame : « Pas de contrainte en religion » !

Par ailleurs, et pour peu que l'on ne remette pas en cause la liberté d'enseignement, prohiber le port du foulard islamique, ou autres signes religieux ves-

timentaires, à l'école publique, au nom de la laïcité, est une attitude éminemment antinomique, puisqu'elle aboutit à favoriser l'expansion des écoles religieuses.

5. Dans un pays comme la France, où l'islam fut pendant fort longtemps la religion majoritaire des « indigènes » des colonies et où il est depuis des décennies la religion de la grande majorité des immigrants, « colonisés » de l'intérieur, toute forme de persécution de la religion islamique - deuxième religion de France par le nombre et religion très inférieure aux autres par le statut - doit être combattue.

L'islam est, en France, une religion défavorisée par rapport aux religions présentes depuis des siècles sur le sol français. C'est une religion victime de discriminations criantes, tant en ce qui concerne ses lieux de culte que la tutelle pesante, empreinte de mentalité coloniale, que lui impose l'État français. L'islam est une religion décriée au quotidien dans les médias français, d'une manière qu'il n'est heureusement plus possible de pratiquer contre la précédente cible prioritaire du racisme, le judaïsme, après le génocide nazi et la complicité vichyste. Un confusionnisme mâtiné d'ignorance et de racisme entretient, par mé-

dias interposés, l'image d'une religion islamique intrinsèquement inapte à la modernité, ainsi que l'amalgame entre islam et terrorisme que facilite l'utilisation inappropriée du terme « islamisme » comme synonyme d'intégrisme islamique.

Certes, le discours officiel et dominant n'est pas ouvertement hostile ; il se fait même bienveillant, les yeux rivés sur les intérêts considérables du grand capital français - pétrole, armement, bâtiment, etc. - en terre d'Islam. Toutefois, la condescendance coloniale à l'égard des musulmanes et de leur religion est tout autant insupportable pour elles et eux que l'hostilité raciste ouvertement affichée. L'esprit colonial n'est pas l'apanage de la droite en France ; il est d'implantation fort ancienne dans la gauche française, constamment déchirée dans son histoire entre un colonialisme mêlé de condescendance d'essence raciste et d'expression paternaliste, et une tradition anticolonialiste militante.

Même aux premiers temps de la scission du mouvement ouvrier français entre sociaux-démocrates et communistes, une aile droite émergea parmi les communistes de la métropole eux-mêmes (sans parler des communistes français en

Algérie), se distinguant notamment par son attitude sur la question coloniale. La droite communiste trahit son devoir anticolonialiste face à l'insurrection du Rif marocain sous la direction du chef tribal et religieux Abd-el-Krim, lorsque celle-ci affronta les troupes françaises en 1925.

L'explication de Jules Humbert-Droz à ce propos, devant le comité exécutif de l'IC, garde une certaine pertinence :

« La droite a protesté contre le mot d'ordre de la fraternisation avec l'armée des Rifains, en invoquant le fait que les Rifains n'ont pas le même degré de civilisation que les armées françaises, et qu'on ne peut fraterniser avec des tribus à demi barbares. Elle est allée plus loin encore écrivant qu'Abd-el-Krim a des préjugés religieux et sociaux qu'il faut combattre. Sans doute il faut combattre le panislamisme et le féodalisme des peuples coloniaux, mais quand l'impérialisme français saisit à la gorge les peuples coloniaux, le rôle du P.C. n'est pas de combattre les préjugés des chefs coloniaux, mais de combattre sans défaillance la rapacité de l'impérialisme français. »

6. Le devoir des marxistes en France est de combattre sans défaillance l'oppression raciste et religieuse menée

par la bourgeoisie impériale française et son État, avant de combattre les préjugés religieux au sein des populations immigrées.

Lorsque l'État français s'occupe de régler la façon de s'habiller des jeunes musulmanes et d'interdire l'accès à l'école de celles qui s'obstinent à vouloir porter le foulard islamique ; lorsque ces dernières sont prises comme cibles d'une campagne médiatique et politique dont la démesure par rapport à l'ampleur du phénomène concerné atteste de son caractère oppressif, perçu comme islamophobe ou raciste, quelles que soient les intentions affichées ; lorsque le même État favorise l'expansion notoire de l'enseignement religieux communautaire par l'accroissement des subventions à l'enseignement privé, aggravant ainsi les divisions entre les couches exploitées de la population française - le devoir des marxistes, à la lumière de tout ce qui a été exposé ci-dessus, est de s'y opposer résolument.

Ce ne fut pas le cas pour une bonne partie de celles et ceux qui se réclament du marxisme en France. Sur la question du foulard islamique, la position de la Ligue de l'Enseignement, dont l'engagement laïque est au-dessus de tout soupçon, est bien plus

en affinité avec celle du marxisme authentique que celle de nombre d'instances qui disent s'en inspirer. Ainsi peut-on lire dans la déclaration adoptée par la Ligue, lors de son assemblée générale de Troyes en juin 2003, ce qui suit :

« La Ligue de l'Enseignement, dont toute l'histoire est marquée par une action constante en faveur de la laïcité, considère que légiférer sur le port de signes d'appartenance religieuse est inopportun. Toute loi serait soit inutile soit impossible.

Le risque est évident. Quelles que soient les précautions prises, il ne fait aucun doute que l'effet obtenu sera un interdit stigmatisant en fait les musulmans. [...]

Pour ceux ou celles qui voudraient faire du port d'un signe religieux l'argument d'un combat politique, l'exclusion de l'école publique n'empêchera pas de se scolariser ailleurs, dans des institutions au sein desquelles ils ont toutes chances de se trouver justifiés et renforcés dans leur attitude. [...]

[L'] intégration de tous les citoyens, indépendamment de leurs origines et de leurs convictions, passe par la reconnaissance d'une diversité culturelle qui doit s'exprimer dans le cadre de l'égalité de traitement que la République doit assurer

à chacun. À ce titre, les musulmans, comme les autres croyants, doivent bénéficier de la liberté du culte dans le respect des règles qu'impose une société laïque, pluraliste et profondément sécularisée. Le combat pour l'émancipation des jeunes filles, en particulier, passe prioritairement par leur scolarisation, le respect de leur liberté de conscience et de leur autonomie : n'en faisons pas les otages d'un débat idéologique, par ailleurs nécessaire. Pour lutter contre l'enfermement identitaire, une pédagogie de la laïcité, la lutte contre les discriminations, le combat pour la justice sociale et l'égalité sont plus efficaces que l'interdit. »

Dans son rapport du 4 novembre 2003, remis à la Commission sur l'application du principe de laïcité dans la République (dite Commission Stasi), la Ligue de l'Enseignement traite admirablement de l'islam et des représentations dont il fait l'objet en France, en des pages dont on ne citera ici que quelques extraits :

« Les résistances et les discriminations rencontrées par "les populations musulmanes" dans la société française ne tiennent pas essentiellement, comme on le dit trop souvent, au déficit d'intégration de ces populations mais bien à des représenta-

tions et à des attitudes majoritaires qui proviennent en grande partie d'un héritage historique ancien.

La première tient à la non-reconnaissance de l'apport de la civilisation arabo-musulmane à la culture mondiale et à notre propre culture occidentale. [...]

À cette occultation et à ce rejet s'est ajouté l'héritage colonial [...] porteur d'une tradition de violence, d'inégalité et de racisme, profonde et durable, que les difficultés de la décolonisation, puis les déchirements de la guerre d'Algérie ont amplifiée et renforcée. L'infériorisation ethnique, sociale, culturelle et religieuse des populations indigènes, musulmanes des colonies françaises a été une pratique constante, au point de retentir dans les limitations du droit. C'est ainsi qu'en ce qui concerne l'Islam, il a été considéré comme un élément du statut personnel et non comme une religion relevant de la loi de séparation de 1905. Durant tout le temps de la colonisation, le principe de laïcité ne s'est jamais appliqué aux populations indigènes et à leur culte à cause de l'opposition du lobby colonial et malgré la demande des oulémas qui avaient compris que le régime de laïcité leur rendrait la liberté du culte. Comment

s'étonner dès lors que pendant très longtemps la laïcité, pour les musulmans, ait été synonyme d'une police coloniale des esprits ! Comment veut-on que cela ne laisse pas des traces profondes, tant du côté des anciens colonisés que du pays colonisateur ? Si de nombreux musulmans aujourd'hui encore considèrent que l'Islam doit régler les comportements civils, tant publics que privés, et, sans revendiquer de statut personnel, ont parfois tendance à en adopter le profil, c'est que la France et la République laïque leur ont intimé de le faire pendant plusieurs générations. Si de nombreux Français, parfois même parmi les plus instruits et qui exercent des responsabilités en vue, se permettent des appréciations péjoratives sur l'Islam dont l'ignorance le dispute à la stupidité, c'est qu'ils s'inscrivent, le plus souvent inconsciemment et en s'en défendant, dans cette tradition du mépris colonial.

Un troisième aspect vient faire obstacle à la considération de l'Islam sur un pied d'égalité : c'est que religion transplantée, il est aussi une religion de pauvres. À la différence des religions judéo-chrétiennes dont les pratiquants en France se répartissent sur l'ensemble de l'échiquier social, et à la différence en par-

ticulier du catholicisme historiquement intégré à la classe dominante, les musulmans, citoyens français ou immigrés vivant en France, se situent pour l'instant, pour une grande majorité, en bas de l'échelle sociale. Là encore, la tradition coloniale se poursuit, puisque à l'infériorisation culturelle des populations indigènes s'ajoutait l'exploitation économique, et que celle-ci a longtemps pesé aussi très fortement sur les premières générations immigrées, tandis qu'aujourd'hui leurs héritiers sont les premières victimes du chômage et de la relégation urbaine. Le mépris social et l'injustice qui frappent ces catégories sociales affectent tous les aspects de leur existence, y compris la dimension religieuse. On ne s'offusque pas des foulards sur la tête des femmes de ménage ou de service dans les bureaux : il ne devient objet de scandale que s'il est porté avec fierté par des filles engagées dans des études ou des femmes ayant le statut de cadres. »

L'incompréhension manifestée par les principales organisations de la gauche marxiste extraparlamentaire en France à l'égard des problèmes identitaires et culturels des populations concernées est révélée par la composition de leurs listes élec-

torales aux élections européennes : tant en 1999 qu'en 2004, les citoyen/nes originaires de populations naguère colonisées - du Maghreb ou d'Afrique noire, en particulier - ont brillé par leur absence dans le peloton de tête des listes LCR-LO, contrairement aux listes du PCF, parti tant de fois stigmatisé pour manquement à la lutte antiraciste par ces deux organisations. Ce faisant, elles se sont également privées d'un potentiel électoral parmi les couches les plus opprimées de France, un potentiel dont le score réalisé en 2004 par une liste improvisée comme Euro-Palestine a témoigné de façon éclatante.

7. En mentionnant « ceux ou celles qui voudraient faire du port d'un signe religieux l'argument d'un combat politique », la Ligue de l'Enseignement faisait allusion, bien entendu, à l'intégrisme islamique. L'expansion de ce phénomène politique dans les milieux issus de l'immigration musulmane en Occident, après sa forte expansion depuis trente ans en terre d'Islam, a été, en France, l'argument préféré des pourfendeurs/ses de foulard islamique.

L'argument est réel : à l'instar des intégrismes chrétiens, juif, hindouiste et autres, visant à imposer une interprétation rigoriste de la re-

ligion comme code de vie, sinon comme mode de gouvernement, l'intégrisme islamique est un véritable danger pour le progrès social et les luttes émancipatrices. En prenant soin d'établir une distinction claire et nette entre la religion en tant que telle et son interprétation intégriste, la plus réactionnaire de toutes, il est indispensable de combattre l'intégrisme islamique idéologiquement et politiquement, tant dans les pays d'Islam qu'au sein des minorités musulmanes en Occident ou ailleurs. Cela ne saurait, cependant, constituer un argument en faveur d'une prohibition publique du foulard islamique : la Ligue de l'Enseignement a expliqué le contraire de façon convaincante. Plus généralement, l'islamophobie est le meilleur allié objectif de l'intégrisme islamique : leur croissance va de pair. Plus la gauche donnera l'impression de se rallier à l'islamophobie dominante, plus elle s'aliénera les populations musulmanes et plus elle facilitera la tâche des intégristes musulmans, qui apparaîtront comme seuls à même d'exprimer la protestation des populations concernées contre « la misère réelle ». L'intégrisme islamique est, cependant, un phénomène très différencié et l'attitude

tactique à son égard doit être modulée selon les situations concrètes. Lorsque ce type de programme social est manié par un pouvoir oppresseur et par ses alliés afin de légitimer l'oppression en vigueur, comme dans le cas des nombreux despotismes à visage islamique ; ou lorsqu'il devient l'arme politique d'une réaction luttant contre un pouvoir progressiste, comme ce fut le cas dans le monde arabe, dans la période 1950-1970, quand l'intégrisme islamique était le fer de lance de l'opposition réactionnaire au nassérisme égyptien et à ses émules - la seule attitude convenable est celle d'une hostilité implacable aux intégristes.

Il en va autrement lorsque l'intégrisme islamique se déploie en tant que vecteur politico-idéologique d'une lutte animée par une cause objectivement progressiste, vecteur difforme, certes, mais remplissant le vide laissé par la défaite ou la carence des mouvements de gauche. C'est le cas des situations où les intégristes musulmans combattent une occupation étrangère (Afghanistan, Liban, Palestine, Irak, etc.) ou une oppression ethnique ou raciale, comme de celles où ils incarnent une aversion populaire à l'égard d'un régime d'oppression politique réactionnaire. C'est aus-

si le cas de l'intégrisme islamique en Occident, où son essor est généralement l'expression d'une rébellion contre le sort réservé aux populations immigrées.

En effet, comme la religion en général, l'intégrisme islamique peut être « d'une part, l'expression de la misère réelle, et, d'autre part, la protestation contre la misère réelle », à la différence près qu'il s'agit dans son cas d'une protestation active : il n'est pas « l'opium » du peuple, mais plutôt « l'héroïne » d'une partie du peuple, dérivée de « l'opium » et qui substitue son effet extatique à l'effet narcotique de celui-ci.

Dans tous ces types de situations, il est nécessaire d'adapter une attitude tactique aux circonstances de la lutte contre l'oppresseur, ennemi commun. Tout en ne renonçant jamais au combat idéologique contre l'influence néfaste de l'intégrisme islamique, il peut être nécessaire, ou inévitable, de converger avec des intégristes musulmans dans des batailles communes - allant de simples manifestations de rue à la résistance armée, selon les cas.

8. Les intégristes islamiques peuvent être des alliés objectifs et circonstanciels dans un combat déterminé, mené par des marxistes. Il s'agit toutefois d'une alliance contre-

nature, forcée par les circonstances. Les règles qui s'appliquent à des alliances beaucoup plus naturelles, comme celles qui furent pratiquées dans la lutte contre le tsarisme en Russie, sont ici à respecter à plus forte raison, et de façon plus stricte encore.

Ces règles ont été clairement définies par les marxistes russes au début du XXe siècle. Dans sa Préface de janvier 1905 à la brochure Avant le 9 janvier de Trotsky, Parvus les résumait ainsi :

« Pour faire simple, en cas de lutte commune avec des alliés d'occasion, on peut suivre les points suivants : 1) Ne pas mélanger les organisations. Marcher séparément, mais frapper ensemble. 2) Ne pas renoncer à ses propres revendications politiques. 3) Ne pas cacher les divergences d'intérêt. 4) Suivre son allié comme on file un ennemi. 5) Se soucier plus d'utiliser la situation créée par la lutte que de préserver un allié. »

« Parvus a mille fois raison » écrit Lénine dans un article d'avril 1905, publié dans le journal Vperiod, en soulignant « la condition absolue (rappelée fort à propos) de ne pas confondre les organisations, de marcher séparément et de frapper ensemble, de ne pas dissimuler la diversité des intérêts,

de surveiller son allié comme un ennemi, etc. ». Le dirigeant bolchevique énumérera maintes fois ces conditions au fil des ans.

Les mêmes principes furent défendus inlassablement par Trotsky. Dans L'Internationale communiste après Lénine (1928), polémique quant au sujet des alliances avec le Kuomintang chinois, il écrivit les phrases suivantes, particulièrement adaptées au sujet dont il est ici question :

« Depuis longtemps, on a dit que des ententes strictement pratiques, qui ne nous lient en aucune façon et ne nous créent aucune obligation politique, peuvent, si cela est avantageux au moment considéré, être conclues avec le diable même. Mais il serait absurde d'exiger en même temps qu'à cette occasion le diable se convertisse totalement au christianisme, et qu'il se serve de ses cornes [...] pour des oeuvres pieuses. En posant de telles conditions, nous agirions déjà, au fond, comme les avocats du diable, et lui demanderions de devenir ses parrains. »

Nombre de trotskystes font exactement l'inverse de ce que préconisait Trotsky, dans leur rapport avec des organisations intégristes islamiques. Non pas en France, où les trotskystes, dans leur majorité, tordent plutôt le

bâton dans l'autre sens, comme il a été déjà expliqué, mais de l'autre côté de la Manche, en Grande-Bretagne.

L'extrême gauche britannique a le mérite d'avoir fait preuve d'une bien plus grande ouverture aux populations musulmanes que l'extrême gauche française. Elle a mené, contre les guerres d'Afghanistan et d'Irak, auxquelles a participé le gouvernement de son pays, de formidables mobilisations avec la participation massive de personnes issues de l'immigration musulmane. Dans le mouvement antiguerre, elle est même allée jusqu'à s'allier à une organisation musulmane d'inspiration intégriste, la Muslim Association of Britain (MAB), émanation britannique du principal mouvement intégriste islamique « modéré » du Moyen-Orient, le Mouvement des Frères musulmans (représenté dans les parlements de certains pays).

Rien de répréhensible, en principe, à une telle alliance pour des objectifs bien délimités, à condition de respecter strictement les règles énoncées ci-dessus. Le problème commence cependant avec le traitement en allié privilégié de cette organisation particulière, qui est loin d'être représentative de la grande masse des musulmans de Grande-Bretagne. Plus géné-

ralement, les trotskystes britanniques ont eu tendance, à l'occasion de leur alliance avec la MAB dans le mouvement antiguerre, à faire l'opposé de ce qui est énoncé ci-dessus, c'est-à-dire : 1) mélanger les bannières et les pancartes, au propre comme au figuré ; 2) minimiser l'importance des éléments de leur identité politique susceptibles de gêner les alliés intégristes du jour ; et enfin 3) traiter ces alliés de circonstance comme s'il s'agissait d'alliés stratégiques, en rebaptisant « anti-impérialistes » ceux dont la vision du monde correspond beaucoup plus au choc des civilisations qu'à la lutte des classes.

9. Cette tendance s'est aggravée avec le passage d'une alliance dans le contexte d'une mobilisation antiguerre à une alliance électorale. La MAB n'a, certes, pas adhéré en tant que telle à la coalition électorale Respect, animée par les trotskystes britanniques, ses principes intégristes lui interdisant de souscrire à un programme de gauche. Mais l'alliance entre la MAB et Respect s'est traduite, par exemple, par la candidature sur les listes de Respect d'un dirigeant en vue de la MAB, l'ex-président et porte-parole de l'association.

Ce faisant, l'alliance passait à un niveau qualita-

tivement supérieur, tout à fait répréhensible, lui, d'un point de vue marxiste : autant il peut être légitime, en effet, de nouer des « ententes strictement pratiques », sans « aucune obligation politique » autre que l'action pour les objectifs communs - en l'occurrence, exprimer l'opposition à la guerre menée par le gouvernement britannique conjointement avec les États-Unis et dénoncer le sort infligé au peuple palestinien - avec des groupes et/ou des individus qui adhèrent, par ailleurs, à une conception foncièrement réactionnaire de la société, autant il est inacceptable pour des marxistes de conclure une alliance électorale - type d'alliance qui suppose une conception commune du changement politique et social - avec ce genre de partenaires.

Par la force des choses, prendre part à une même liste électorale avec un intégriste religieux, c'est donner l'impression trompeuse qu'il s'est converti au progressisme social et à la cause de l'émancipation des travailleurs... et des travailleuses ! La logique même de cette espèce d'alliance pousse celles et ceux qui y sont engagés, face aux critiques inévitables de leurs concurrents politiques, à défendre leurs alliés du jour et à minimiser,

sinon cacher, les divergences profondes qui les opposent à eux. Ils en deviennent les avocat/es, voire les parrains et marraines auprès du mouvement social progressiste.

C'est ainsi que Lindsay German, dirigeante centrale du Socialist Workers Party britannique et de la coalition Respect, a signé dans The Guardian du 13 juillet 2004, un article qualifié de « merveilleux » (« wonderful ») sur le site web de la MAB. Sous le titre « Un insigne d'honneur » (« A badge of honour »), l'auteure défend énergiquement l'alliance électorale avec la MAB, en expliquant que c'est un honneur pour elle et ses camarades de voir les victimes de l'islamophobie se tourner vers eux, avec une justification surprenante de l'alliance avec la MAB. Résumons-en l'argumentaire : les intégristes musulmans ne sont pas les seuls à être anti-femmes et homophobes, les intégristes chrétiens le sont également. D'ailleurs, de plus en plus de femmes parlent pour la MAB dans les réunions antiguerras (comme dans les meetings organisés par les mollahs en Iran, pourrait-on ajouter). Les fascistes du BNP (British National Party) sont bien pires que la MAB.

« Certes, poursuit Lindsay German, certains

musulmans - et non musulmans - ont, sur certaines questions sociales, des vues qui sont plus conservatrices que celles de la gauche socialiste et libérale. Mais cela ne devrait pas empêcher de collaborer sur des questions d'intérêt commun. Insisterait-on dans une campagne pour les droits des gays, par exemple, pour que toutes les personnes qui y participent partagent le même point de vue sur la guerre en Irak ? »

L'argument est tout à fait recevable s'il ne concerne que la campagne antiguerre. Mais s'il est utilisé pour justifier une alliance électorale comme Respect, au programme beaucoup plus global qu'une campagne pour les droits des gays et des lesbiennes, il devient tout à fait spécieux.

10. L'électoratisme est une politique à bien courte vue. En vue de réaliser une percée électorale, les trotskystes britanniques jouent, en l'occurrence, un jeu qui dessert les intérêts stratégiques de la construction d'une gauche radicale dans leur pays.

Ce qui les a déterminés, c'est d'abord et avant tout, un calcul électoral : tenter de capter les votes des masses considérables de personnes issues de l'immigration qui rejettent les guerres en cours menées par Londres et

Washington (notons, en passant, que l'alliance avec la MAB s'est faite autour des guerres d'Afghanistan et d'Irak, et non autour de celle du Kosovo - et pour cause !). L'objectif, en soi, est légitime, s'il se traduit par le souci de recruter parmi les travailleurs et travailleuses d'origine immigrée, par une attention particulière prêtée à l'oppression spécifique qu'ils/elles subissent, et par la mise en avant, à cette fin, de militant/es de gauche appartenant à ces communautés, notamment en les plaçant en bonne position sur les listes électorales. Tout ce que n'a pas fait l'extrême gauche française, en somme.

Par contre, en choisissant de s'allier électoralement - même si ce n'est que de façon limitée - avec une organisation intégriste islamique comme la MAB, l'extrême gauche britannique sert de marchepied à celle-ci pour sa propre expansion dans les communautés issues de l'immigration, alors qu'elle devrait la considérer comme une rivale à combattre idéologiquement et à circonscrire du point de vue organisationnel. Tôt ou tard, cette alliance contre-nature se heurtera à une pierre d'achoppement, et volera en éclat. Les trotskystes devront alors affronter ceux-là mêmes dont ils auront facilité

l'expansion pour le plat de lentilles d'un résultat électoral, dont il est loin d'être sûr, en outre, qu'il doit beaucoup aux partenaires intégristes. Il n'est qu'à voir avec quels arguments les intégristes appellent à voter pour Respect (et pour d'autres, dont le maire de Londres, le labouriste de gauche Ken Livingstone, bien plus opportuniste encore que les trotskystes dans ses rapports avec l'association islamique). Lisons la fatwa du cheikh Haitham Al-Haddad, datée du 5 juin 2004 et publiée sur le site de la MAB.

Le vénérable cheikh explique qu' « il est obligatoire pour les musulmans qui vivent à l'ombre de la loi des hommes d'agir par tous les moyens nécessaires pour que la loi d'Allah, le Créateur, soit suprême et manifeste dans tous les aspects de la vie. S'ils ne sont pas en mesure de le faire, il devient alors obligatoire pour eux de s'efforcer de minimiser le mal et de maximiser le bien. » Le cheikh souligne ensuite la différence entre « voter

pour un système parmi un nombre d'autres systèmes, et voter pour choisir le meilleur individu parmi un nombre de candidats dans un système déjà établi, imposé aux gens et qu'ils ne sont pas en mesure de changer dans l'avenir immédiat ».

« Il ne fait pas de doute, poursuit-il, que le premier type [de vote] est un acte de Kufr [impie], car Allah dit "Il n'appartient qu'à Allah de légiférer" », tandis que « voter pour un candidat ou un parti qui gouverne selon la loi des hommes n'implique pas d'approuver ou d'accepter sa méthode ». Il s'ensuit que « nous devons participer au vote, avec la conviction que nous tentons ainsi de minimiser le mal, tout en soutenant l'idée que le meilleur système est la Charia, qui est la loi d'Allah ».

Le vote étant licite, se pose alors la question de savoir pour qui voter. « La réponse à une telle question requiert une compréhension profonde et précise de l'arène politique. Par conséquent, je crois que

les individus doivent éviter de s'impliquer dans ce processus et confier plutôt cette responsabilité aux organisations musulmanes éminentes [...]. Il incombe donc aux autres musulmans d'accepter et de suivre les décisions de ces organisations. »

En conclusion de quoi, le vénérable cheikh appelle les musulmans de Grande-Bretagne à suivre les consignes électorales de la MAB et termine par cette prière : « Nous demandons à Allah de nous guider sur le droit chemin et d'accorder la victoire à la loi de notre Seigneur, Allah, dans le Royaume-Uni et dans d'autres parties du monde. »

Cette fatwa se passe de commentaire. L'opposition profonde entre les desseins du cheikh sollicité par la MAB et la tâche que les marxistes se fixent, ou devraient se fixer, dans leur action auprès des populations musulmanes est flagrante. Les marxistes ne sauraient chercher à récolter des votes à n'importe quel prix, tels des politiciens

opportunistes prêts à tout pour être élus. Il est des soutiens, comme celui du cheikh Al-Haddad, qui sont des cadeaux empoisonnés. Il faut savoir désavouer ceux dont ils émanent : la bataille pour l'influence idéologique au sein des populations issues de l'immigration est d'une importance beaucoup plus fondamentale qu'un résultat électoral, aussi exaltant soit-il.

La gauche radicale, de part et d'autre de la Manche, doit revenir à une attitude conforme au marxisme dont elle se revendique. Faute de quoi, l'emprise des intégristes sur les populations musulmanes risque d'atteindre un niveau dont il sera fort difficile de la faire reculer. Le fossé entre ces populations et le reste des travailleuses et des travailleurs en Europe s'en trouverait élargi, alors que la tâche de le combler est l'une des conditions indispensables pour substituer le combat commun contre le capitalisme au choc des barbaries.

J. Molyneux :

Pas seulement un opium : marxisme et religion - 2008

Il ne se passe pas un jour sans que paraisse un article sonnante l'alarme à propos des imams qui « prêchent la haine » ou d'une mosquée tombée aux mains des « intégristes », une enquête d'opinion sur la nature profondément viciée de l'Islam ou une discussion radiophonique sur la question de savoir si les musulmans « modérés » en font assez pour combattre « les extrémistes » et empêcher les jeunes musulmans d'être « radicalisés », ou un programme de TV consacré au sort peu enviable des femmes musulmanes, ou encore une histoire à faire dresser les cheveux sur la tête sur une stupidité commise au nom de l'Islam quelque part dans le monde. En me préparant à écrire cet article, je suis tombé sur cette nouvelle dans l'Independent on Sunday :

L'extrémisme islamique crée en Grande Bretagne des communautés qui sont des 'zones interdites' ('no-go areas') pour les non-musulmans, avertissait hier l'évêque de Rochester (...) (qui) dit que les non-musulmans sont reçus avec hostilité dans les endroits où règne en maîtresse l'idéologie des islamistes radicaux. Sans s'attarder sur

l'exactitude des faits exposés, et celui-ci est à l'évidence parfaitement absurde, le flot ininterrompu de ce type de commentaires a fait de l'Islam une religion en état de siège. La présentation constante de l'Islam comme un problème et la diabolisation des musulmans ont créé un phénomène qui a acquis droit de cité sous le nom d'islamophobie.

Pour les lecteurs de cette revue, la raison de tout cela n'est pas mystérieuse. Ce n'est pas l'expression d'une quelconque hostilité viscérale des chrétiens envers l'Islam, qui remonterait aux Croisades ou au conflit avec l'Empire ottoman (même si ces atavismes sont parfois mobilisés sur le plan idéologique). C'est plutôt parce que la majorité des peuples vivant au dessus des plus importantes réserves mondiales de pétrole et de gaz naturel se trouvent être musulmans, et, à titre secondaire, parce que depuis la Révolution iranienne de 1979, une grande partie de la résistance de ces peuples à l'impérialisme s'est exprimée sous la forme de l'Islam. Si les gens qui peuplent le Moyen Orient ou l'Asie centrale avaient été bouddhistes,

ou si le Tibet contenait des champs pétrolifères comparables à ceux de l'Arabie saoudite ou de l'Irak, nous serions aujourd'hui confrontés à une floraison de « bouddhophobie ». En provenance de la Maison Blanche, du Pentagone, de la CIA, de Downing Street, et en passant par les égouts de Fox News, de CNN, du Sun, du Daily Mail, se développerait la notion que le bouddhisme, même s'il est incontestablement une grande religion, est porteur d'une tare irrémédiable.

Des « intellectuels » tels que Samuel Huntington, Christopher Hitchens et Martin Amis seraient mobilisés pour expliquer que, malgré l'attrait qu'il exerçait sur les hippies naïfs des années 1960, le bouddhisme est une foi essentiellement réactionnaire, caractérisée par son rejet enraciné de la modernité et des valeurs démocratiques occidentales, ainsi que par son féodalisme fanatique, sa théocratie, sa misogynie et son homophobie.

Cela dit, le fait que cela soit arrivé - le fait que l'islamophobie ait été développée, aux plans national et international, comme principale

couverture idéologique et justification de l'impérialisme et de la guerre (comme le racisme sans détour l'était aux 18ème et 19ème siècles) a énormément accru l'importance d'une compréhension théorique correcte, nourrissant une bonne orientation politique, de la religion sous ses formes très diverses. En fait, on peut même dire qu'une compréhension déficiente, mécaniste et unilatérale, de l'analyse marxiste de la religion a été un facteur substantiel, pour un certain nombre d'individus et de groupes de gauche, de la perte de leurs anciens repères politiques et de leur transformation en apologistes de gauche de l'impérialisme.

L'exemple le plus notoire en est, bien sûr, celui de Christopher Hitchens, qui a écrit un livre sur la religion, *God is Not Great* (dont il sera question plus loin), et dont la trajectoire, de la position d'intellectuel de gauche et de critique radical du système, à celle de partisan « critique » de George Bush a été précipitée et extrême (même si dans le cas de Hitchens on ne peut s'empêcher de soupçonner que des incitations matérielles ont joué un rôle plus impor-

tant dans sa ruée vers la droite qu'une simple erreur théorique). On trouve comme autres exemples des membres de l'Euston Group, comme Norman Geras, ou, parmi les groupes de gauche, l'organisation française Lutte Ouvrière, que son hostilité au hidjab a transformée en alliée temporaire de l'État impérialiste français contre ses citoyennes les plus opprimées [1], et le cas lamentable de l'Alliance for Workers' Liberty, semi-sioniste et islamophobe.

En même temps, et ce n'est pas une coïncidence, une campagne athée et antireligieuse tonitruante a été orchestrée aux USA et en Angleterre, avec pour chef de file le biologiste Richard Dawkins et comme comparses, outre Hitchens, le philosophe Daniel Dennett et d'autres. Un examen critique de la façon dont ces gens présentent leurs arguments envers la religion met en évidence des éléments importants de la position marxiste classique. Mais d'abord, il me paraît important d'énoncer les principes fondamentaux qui soutiennent l'analyse marxiste de la religion, en commençant, non pas par les commentaires directs de Marx sur la religion, mais par les propositions de base de la philosophie marx-

iste.
Matérialisme et religion

La philosophie marxiste est matérialiste. Selon Friedrich Engels, dans Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande :

La grande question fondamentale de toute philosophie, et spécialement de la philosophie moderne, est celle du rapport de la pensée et de l'être. (...) La question de la position de la pensée par rapport à l'être (...) atteignait vis-à-vis de l'Église son point critique sous la forme : le monde a-t-il été créé par Dieu ou existe-t-il de toute éternité ? Selon qu'ils répondaient de telle ou telle façon, les philosophes se divisaient en deux grands camps. Ceux qui affirmaient le caractère primordial de l'esprit vis-à-vis de la nature, et qui admettaient par conséquent, en dernière instance, une quelconque création du monde... ceux-là formaient le camp de l'idéalisme. Les autres, qui considéraient la nature comme l'élément primordial, appartiennent aux différentes écoles du matérialisme. [2]

Le marxisme, disait Engels, ne se contente pas de se tenir fermement dans le camp matérialiste, mais c'était la première fois qu'on prenait vraiment au

sérieux la conception matérialiste du monde, qu'on l'appliquait d'une façon conséquente à tous les domaines considérés du savoir ». [3]

Le matérialisme marxiste, réduit à ses éléments essentiels, implique que soient acceptées les propositions suivantes :

* Le monde matériel existe indépendamment de la conscience (humaine ou autre).

* Une connaissance du monde réelle, même si elle n'est pas totale ou absolue, est possible et a, en fait, été atteinte.

* Les humains font partie de la nature, mais en constituent une partie distincte.

* Le monde matériel ne dérive pas, en première instance, de la pensée humaine ; c'est la pensée humaine qui dérive du monde matériel.

Les propositions (1) et (2) correspondent aux présomptions et aux découvertes de la science moderne, et sont désormais du domaine du sens commun. La raison en est qu'elles sont confirmées dans la pratique, des millions ou des milliards de fois par jour, comme la plupart des découvertes de la science. La proposition (3) correspond, elle aussi, aux découvertes de la science moderne, en particulier celles de Charles Darwin, de la paléontologie et de

l'anthropologie modernes, mais elle a été articulée, en fait, par Marx avant Darwin :

La condition première de toute histoire humaine est naturellement l'existence d'êtres humains vivants. Le premier état de fait à constater est donc la complexion corporelle de ces individus et les rapports qu'elle leur crée avec le reste de la nature. (...) Toute histoire doit partir de ces bases naturelles et de leur modification par l'action des hommes au cours de l'histoire. On peut distinguer les hommes des animaux par la conscience, par la religion et par tout ce que l'on voudra. Eux-mêmes commencent à se distinguer des animaux dès qu'ils commencent à produire leurs moyens d'existence, pas en avant qui est la conséquence même de leur organisation corporelle. [4]

La proposition (4) est à la fois la plus distinctement marxiste et la moins partagée. Beaucoup de gens qui ont une vision matérialiste de la relation entre les humains et la nature prennent une position idéaliste dès qu'il s'agit de la relation entre les idées et les conditions matérielles, et du rôle des idées dans la société, l'histoire et la politique. Presque sans réfléchir, ils peu-

vent accepter que « la Guerre froide était fondamentalement un affrontement de deux idéologies » ou que « le capitalisme est basé sur l'idée de croissance économique ». C'est pour cela que la proposition (4) est celle sur laquelle Marx et Engels ont insisté le plus fortement et le plus fréquemment :

Ce sont les hommes qui sont les producteurs de leurs représentations, de leurs idées, etc., mais les hommes réels, agissants, tels qu'ils sont conditionnés par un développement déterminé de leurs forces productives... La conscience ne peut jamais être autre chose que l'être conscient. (...) À l'encontre de la philosophie allemande qui descend du ciel sur la terre, c'est de la terre au ciel que l'on monte ici. (...) on part des hommes dans leur activité réelle, c'est à partir de leur processus de vie réel que l'on représente aussi le développement des reflets et des échos idéologiques de ce processus vital. [5]

Est-il besoin d'une grande perspicacité pour comprendre que les idées, les conceptions et les notions des hommes, en un mot leur conscience, changent avec tout changement survenu dans leurs conditions de vie, leurs relations sociales leur ex-

istence sociale ? [6]

Dans la production sociale de leur existence, les hommes entrent en des rapports déterminés, nécessaires, indépendants de leur volonté, rapports de production qui correspondent à un degré de développement déterminé de leurs forces productives matérielles. L'ensemble de ces rapports de production constitue la structure économique de la société, la base concrète sur laquelle s'élève une superstructure juridique et politique et à la quel le correspondent des formes de conscience sociales déterminées. Le mode de production de la vie matérielle conditionne le processus de vie social, politique et intellectuel en général. Ce n'est pas la conscience des hommes qui détermine leur être ; c'est inversement leur être social qui détermine leur conscience. [7]

De même que Darwin a découvert la loi du développement de la nature organique, de même Marx a découvert la loi du développement de l'histoire humaine, c'est-à-dire ce fait élémentaire, voilé auparavant sous un fatras idéologique, que les hommes, avant de pouvoir s'occuper de politique, de science, d'art, de religion, etc., doivent tout d'abord man-

ger, boire, se loger et se vêtir ; que, par suite, la production des moyens matériels élémentaires d'existence et, partant, chaque degré de développement économique d'un peuple ou d'une époque forment la base d'où se sont développés les institutions d'État, les conceptions juridiques, l'art, et même les idées religieuses des hommes en question et que, par conséquent, c'est en partant de cette base qu'il faut les expliquer et non inversement comme on le faisait jusqu'à présent. [8]

Ainsi, il est clair qu'une attitude définie à l'égard de la religion est présente, aussi bien implicitement qu'explicitement, dans les idées les plus fondamentales du marxisme. De plus, il devrait être clair que cette attitude a un caractère double. D'une part, pour le marxiste comme pour le matérialiste, la foi religieuse, quelle que soit sa forme, est inconcevable. Les idées religieuses, comme toutes les idées, sont des produits sociaux et historiques. Elles sont créées par des êtres humains, et cela exclut nécessairement la foi religieuse, dans la mesure où les idées religieuses se veulent transcendantes et prioritaires sur la nature, les êtres humains et l'histoire. De la même manière, l'idéalisme

philosophique et la religion sont intimement liés. Si l'esprit a la priorité sur la matière, quel esprit cela peut-il être sinon celui de Dieu ? Et Dieu n'est-il pas, selon la terminologie de Hegel, « l'idée absolue » ? Comme le dit la Bible, « Au commencement était le Verbe, et le Verbe était Dieu ». C'est la raison pour laquelle Léon Trotsky, à la fin de sa vie, écrivait : « Je mourrai révolutionnaire prolétarien, marxiste, matérialiste dialectique, et par conséquent intraitable athéiste ». [9]

D'autre part, le même marxisme exige clairement une explication matérialiste de la religion. Il n'est pas suffisant de considérer la religion dans son ensemble, ou toute religion, comme une simple illusion ou une absurdité qui s'est logée dans la conscience de millions d'êtres pendant des siècles. Une habitude répandue chez certains croyants (en particulier dans les pays impérialistes) consiste à ridiculiser ou à rejeter comme des superstitions les croyances des autres (surtout celles des prétendus « indigènes »), les considérant comme irrationnelles et contraires aux lois bien connues de la nature, sans se rendre compte que cela s'applique aussi à leur propre foi - l'immaculée conception, la résur-

rection, la multiplication des pains et autres âneries.

Mais le marxisme ne généralise pas cette erreur en stigmatisant l'égalité stupidité des cultes animiste et catholique, rastafarien et anglican. Il requiert une analyse des racines sociales de la religion en général et des croyances religieuses spécifiques ; une compréhension des besoins humains réels, sociaux et psychologiques, et des conditions historiques réelles auxquelles correspondent ces croyances et ces doctrines. Un marxiste doit être capable de comprendre pourquoi la croyance dans la sainteté et l'immortalité de Haïlé Sélassié a pu inspirer un musicien du calibre de Bob Marley à Trenchtown, Jamaïque, dans les années 1960, ou pourquoi la croyance dans la divinité et l'immortalité de Jésus a inspiré un artiste (double d'un mathématicien) comme Piero della Francesca dans la Florence du 15^{ème} siècle.

Si nous nous tournons maintenant vers la plus importante déclaration directe de Marx sur la religion, dans les premières pages de l'Introduction à la contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel, [10] nous voyons que c'est une formulation condensée de tous

ces éléments. Elle commence par l'assertion suivante : « En ce qui concerne l'Allemagne, la critique de la religion est pour l'essentiel terminée, et la critique de la religion est la condition préliminaire de toute critique ».

Marx voulait dire par là que l'œuvre combinée de la révolution scientifique, des Lumières (en particulier des encyclopédistes français) et de la critique de la Bible par la gauche hégélienne en Allemagne avait démolé les prétentions du christianisme et de la Bible à fournir une version factuellement exacte de la nature ou de l'histoire, ou même une théologie dotée d'une cohérence interne. De plus, ce travail était nécessaire et progressiste dans la mesure où une analyse véritablement critique du monde n'était pas possible tant que l'esprit humain était embrumé par les dogmes religieux. Mais cette simple phrase constitue tout ce que Marx a à dire sur cet aspect de la question. Considérant la réfutation de la religion comme accomplie, il poursuit rapidement vers son but principal, l'analyse des bases sociales de la religion : « Le fondement de la critique irrégieuse est : c'est l'homme qui fait la religion, ce n'est pas la religion qui fait l'homme.

» C'est là le point de départ. Ce qui suit est un paragraphe d'une exceptionnelle densité, typique de Marx, dans lequel ce qui pourrait constituer une thèse de doctorat est comprimé en quelques phrases :

Le fondement de la critique irrégieuse est celui-ci : L'homme fait la religion, ce n'est pas la religion qui fait l'homme. La religion est en réalité la conscience et le sentiment propre de l'homme qui, ou bien ne s'est pas encore trouvé, ou bien s'est déjà reperdu. mais l'homme n'est pas un être abstrait, extérieur au monde réel. L'homme, c'est le monde de l'homme, l'État, la société. Cet État, cette société produisent la religion, une conscience erronée du monde, parce qu'ils constituent eux-mêmes un monde faux. La religion est la théorie générale de ce monde, son compendium encyclopédique, sa logique sous une forme populaire, son point d'honneur spiritualiste, son enthousiasme, sa sanction morale, son complément solennel, sa raison générale de consolation et de justification. C'est la réalisation fantastique de l'essence humaine, parce que l'essence humaine n'a pas de réalité véritable. La lutte contre la religion est donc par ricochet la lutte contre ce monde, dont

la religion est l'arôme spirituel.

Ainsi, la religion est une réponse à l'aliénation humaine - l'homme « s'est perdu ». Mais ce n'est pas une condition abstraite ou hors de l'histoire ; bien au contraire, elle est le produit de certaines conditions sociales spécifiques. Cette société produit la religion, une vision inversée du monde dans laquelle les humains se soumettent à un dieu imaginaire de leur propre fabrication, parce que c'est un monde à l'envers dans lequel les humains sont dominés par les produits de leur propre travail. Mais la religion n'est pas seulement un ensemble de superstitions ou de fausses croyances dues au hasard ; c'est la « théorie universelle » de ce monde aliéné, de la façon dont des êtres aliénés essaient de donner un sens à leurs existences aliénées dans une société aliénée. Par conséquent elle comporte la riche diversité des fonctions énumérées par Marx : « somme encyclopédique », « logique sous forme populaire », etc. Et par conséquent la lutte contre la religion est une lutte contre ce monde « dont la religion est l'arôme spirituel » - ce monde d'aliénation dans lequel les gens ont besoin de la religion.

Deux mises au points **47**

sont nécessaires en ce qui concerne ce passage. La première est qu'il est presque universellement ignoré par les commentateurs proposant des résumés ou des explications de la pensée de Marx sur la religion. C'est peut-être parce qu'ils ne l'ont pas lu (c'est improbable), ou (plus probablement) parce qu'ils ne l'ont pas compris, ou (très probablement) parce qu'il est radicalement incompatible avec la tentative de réduire la théorie marxiste de la religion à une simple analyse unidimensionnelle du genre : « Marx expliquait que la religion était l'outil de la classe dirigeante » ou bien : « selon Marx la religion a pour fonction de pacifier les masses laborieuses ». Bien sûr, Marx dit ce genre de choses sur la religion, mais il en dit aussi beaucoup d'autres. Réduire la totalité complexe de cette théorie à un seul de ses éléments aboutit en fait à la falsifier. Le deuxième point est que Marx est si intensément attaché à sa conclusion qu'il la ressassé, encore et encore, dans une véritable tempête de métaphores et d'aphorismes. [11]

Cela dit, avant de conclure son argumentation sur la religion, Marx insère un paragraphe extrêmement significatif :

La détresse religieuse

est, pour une part, l'expression de la détresse réelle et, pour une autre, la protestation contre la détresse réelle. La religion est le soupir de la créature opprimée, la chaleur d'un monde sans cœur, comme elle est l'esprit de conditions sociales d'où l'esprit est exclu. Elle est l'opium du peuple. [12]

Si ce passage est beaucoup plus connu que le précédent, c'est surtout à cause de sa phrase finale, abondamment citée (et souvent présentée comme l'essence ou la totalité de l'analyse de Marx). En fait, c'est la première phrase qui est sans doute la plus intéressante et la plus importante pour comprendre le rôle politique de la religion. L'insistance de Marx sur le fait que la religion est à la fois une expression de la détresse et une protestation contre elle est le point clé, qui dénonce toute analyse se limitant aux effets narcotiques et soporifiques de la religion. Elle pointe aussi dans la direction de l'important fait historique (sur lequel je reviendrai) que de nombreux mouvements progressistes, radicaux ou même révolutionnaires ont, soit pris une forme religieuse, soit comporté une teinte religieuse, soit ont été dirigés par des gens

porteurs d'une foi religieuse.

Au cours de leur travail, Marx et Engels ont fait de nombreuses références à la religion et l'ont souvent analysée. En particulier, le jeune Marx a écrit *La question juive*, un ouvrage polémique en faveur de l'émancipation des Juifs [13] ; Engels a apporté sa contribution par toute une série d'études intéressantes du développement et du rôle du christianisme, en particulier dans *La guerre des paysans en Allemagne*, *l'Anti-Dühring*, *l'introduction à l'édition anglaise de Socialisme utopique et socialisme scientifique*, *Bruno Bauer et le christianisme primitif*, et *Contribution à l'histoire du christianisme primitif* [14]. En fait, tous ces commentaires ont une chose en commun : ils ne prennent pas pour argent comptant les doctrines religieuses, les sectes, les églises, les mouvements et les conflits, pas plus qu'ils ne les traitent comme de simples absurdités ou des tromperies orchestrées par les prêtres, mais ils les considèrent toujours comme des reflets déformés et des expressions de besoins et d'intérêts sociaux réels. Quelques extraits peuvent illustrer ce point.

De *La guerre des paysans en Allemagne* :

Même dans ce que l'on appelle les guerres de religion du XVI^e siècle, il s'agissait avant tout de très positifs intérêts matériels de classes, et ces guerres étaient des luttes de classes, tout autant que les collisions intérieures qui se produisirent plus tard en Angleterre et en France. Si ces luttes de classes portaient, à cette époque, un signe de reconnaissance religieux, si les intérêts, les besoins, les revendications des différentes classes se dissimulaient sous le masque de la religion, cela ne change rien à l'affaire et s'explique facilement par les conditions de l'époque. (...) L'opposition révolutionnaire contre la féodalité se poursuit pendant tout le moyen âge. Elle apparaît, selon les circonstances, tantôt sous forme de mystique, tantôt sous forme d'hérésie ouverte, tantôt sous forme d'insurrection armée.

De l'introduction à *Socialisme utopique et socialisme scientifique* :

Le dogme calviniste convenait particulièrement bien aux éléments les plus hardis de la bourgeoisie de l'époque. Sa doctrine de la prédestination était l'expression religieuse du fait que, dans le monde commercial de la concurrence, le succès et l'insuccès ne dépendent ni de

l'activité, ni de l'habileté de l'homme, mais de circonstances échappant à son contrôle.

De l'Histoire du christianisme primitif :

Le christianisme était à l'origine le mouvement des opprimés ; il apparut tout d'abord comme la religion des esclaves et des affranchis, des pauvres et des hommes privés de droits, des peuples subjugués ou dispersés par Rome. (...) [Les soulèvements de paysans et de plébéiens au Moyen-âge], ainsi que tous les mouvements des masses au moyen âge, portèrent nécessairement un masque religieux ; ils apparaissent comme des restaurations du christianisme primitif à la suite d'une dégénérescence grandissante, mais derrière l'exaltation religieuse se cachaient régulièrement de très positifs intérêts de ce monde-ci.

Et incidemment, dans cette même œuvre, une note sur l'Islam :

L'Islam est une religion faite à la mesure des Orientaux plus précisément des Arabes, c'est-à-dire, d'une part, de citadins pratiquant le commerce et l'industrie ; d'autre part, des Bédouins nomades. Mais il y a là le germe d'une collision périodique. Les citadins, devenus opulents et fastueux,

se relâchent dans l'observance de la « Loi ». Les Bédouins pauvres et, à cause de leur pauvreté, de mœurs sévères, regardent avec envie et convoitise ces richesses et ces jouissances. Ils s'unissent sous la direction d'un prophète, un Madhi, pour châtier les infidèles, pour rétablir la loi cérémoniale et la vraie croyance, et pour s'approprier comme récompense les trésors des infidèles. Au bout de cent ans, naturellement, ils se trouvent exactement au même point que ceux-ci ; une nouvelle purification est nécessaire ; un nouveau Madhi surgit ; le jeu recommence. Cela s'est passé de la sorte depuis les guerres de conquête des Almoravides et des Almohades africains en Espagne jusqu'au dernier Madhi de Khartoum qui a bravé si victorieusement les Anglais. (...) Ce sont des mouvements nés de causes économiques, bien que portant un déguisement religieux.

La question n'est pas ici de savoir si ces observations spécifiques sont historiquement vraies ou fausses, mais de mettre en évidence la méthodologie consistante qui les soutend.

Dawkins, Hitchens et Eagleton

Richard Dawkins est un biologiste évolution-

niste rendu célèbre par son livre *Le gène égoïste*, et qui s'est par la suite construit une réputation et une carrière comme vulgarisateur scientifique. Il a publié en 2006 *The God Delusion* (Pour en finir avec Dieu, Paris, Robert Lafont, 2008), assaut frontal contre la religion et défense de l'athéisme, qui est devenu un best-seller mondial, a provoqué une énorme controverse, en particulier aux États-Unis, et a reçu des applaudissements de la part de sources aussi diverses que Ian McEwan, Michael Frayn, le *Spectator*, le *Daily Mail* et Stephen Pinker.

Je dois dire d'emblée que je ne partage absolument pas l'admiration générale du style et de l'intellect de Dawkins. Le lire après Marx est comme passer de Tolstoï ou de James Joyce à Kingsley Amis ou Agatha Christie. Là où Marx met un livre dans un paragraphe, Dawkins donne à un court essai la dimension d'un gros livre. En fait, la totalité des 460 et quelques pages de *Pour en finir avec Dieu* ne nous amènent pas intellectuellement au-delà de ce que Marx a résumé dans la première phrase de son analyse de 1843, à savoir que la critique de la religion est essentiellement terminée. Ce que propose Dawkins est une réfutation em-

pirique, rationaliste, digne des Lumières - une démonstration « scientifique », c'est-à-dire positiviste, qu'il y a une absence totale de preuves factuelles à l'appui de ce qu'il appelle « l'hypothèse de Dieu », et qu'au contraire, il est quasiment (si non absolument) prouvé que Dieu n'existe pas. Il nous livre, en supplément, des réfutations logiques de différents arguments avancés en faveur de l'existence de Dieu, allant des vénérables « preuves » de Saint Thomas d'Aquin et du « pari » de Pascal aux récentes élucubrations d'un certain Stephen Unwin, avec de nombreux exemples des folies et des crimes perpétrés au nom de la religion. Je suppose qu'il y a des gens pour lesquels cela constituera une révélation, et d'autres qui l'apprécieront parce que cela les fera sentir supérieurs aux masses ignorantes qui gobent ces superstitions, mais sur le plan théorique il n'y a là rien de nouveau, en fait très peu qui ne soit pas millésimé d'au moins deux siècles.

La seule exception serait à la rigueur la tentative de Dawkins d'expliquer pourquoi la religion est si répandue dans la société humaine, mais cette tentative échoue de façon assez lamentable. Comme il est un évolu-

tionniste proclamé, il se sent tenu de cadrer son explication en termes d'avantages génétiques dans le processus de sélection naturelle, mais son hostilité de façade à la religion l'oblige aussi à nier que la religion puisse comporter des avantages pour la survie d'un individu ou d'une société. Il essaie de s'extirper de cette contradiction en suggérant que la religion est l'effet collatéral d'une caractéristique qu'il proclame avantageuse dans la lutte pour la survie, à savoir la propension des enfants à croire ce que leur racontent leurs aînés. À l'évidence, cela ne résiste pas à la critique. D'abord, la question de savoir à quel point la suggestibilité des jeunes dépasse leur scepticisme, en particulier à l'approche de l'adolescence, est sujette à débat. Deuxièmement, il n'est pas certain que cette suggestibilité soit, dans l'ensemble, un avantage. Troisièmement, il semble très probable qu'à la fois l'importance et le caractère avantageux de la suggestibilité soient puissamment conditionnés socialement, et très différents selon les sociétés. Finalement, comme toute théorie qui explique le comportement et les croyances des enfants par les croyances et le comportement de leurs parents, elle

est confrontée, si elle veut éviter de devoir remonter en arrière à l'infini, au problème de l'explication de la disposition initiale des parents.

Comme Marx le faisait remarquer : « Les éducateurs eux-mêmes doivent être éduqués ». [15] En d'autres termes, l'explication de Dawkins n'explique rien du tout. De plus, il est symptomatique de toute cette approche que, pas plus dans cette section qu'ailleurs dans Pour en finir avec Dieu, l'auteur ne se donne la peine d'aborder sérieusement la théorie marxiste de la religion.

Quoi qu'il en soit, le fait qu'il soit médiocre et sans originalité intellectuelle n'est aucunement la principale critique que j'adresse à ce livre. Mon objection centrale concerne les conclusions politiques réactionnaires qui découlent de sa faiblesse méthodologique. Comme disait Marx dans sa réfutation du philosophe allemand Feuerbach, le matérialisme mécaniste laisse invariablement la porte ouverte à l'idéalisme, et Dawkins en est un cas d'espèce particulièrement frappant. Sans s'en rendre compte, il zigzague d'un déterminisme génétique matérialiste vulgaire, dans sa vision de la nature et du comportement hu-

ains dans l'abstrait, à un idéalisme extravagant dans sa vision du rôle de la religion dans des circonstances historiques concrètes. À tout bout de champ, il commet l'erreur de supposer que lorsque les gens font quelque chose au nom de la religion c'est vraiment la religion qui motive leur comportement. Le passage suivant de son essai *The Improbability of God* résume cette approche :

La plupart des choses que font les gens sont faites au nom de Dieu. Les Irlandais se font exploser les uns les autres en son nom. Les Arabes se font sauter en son nom. Les imams et les ayatollahs oppriment les femmes en son nom. Les popes et les prêtres célibataires s'immiscent dans la vie sexuelle de leurs fidèles en son nom. Les sacrificateurs juifs coupent la gorge d'animaux vivants en son nom. Le dossier de la religion dans l'histoire - des croisades sanglantes, des tortures de l'inquisition, du meurtre de masse commis par les conquistadors, de la destruction des cultures par les missionnaires à la résistance légale à toute nouvelle avancée de la vérité scientifique jusqu'au dernier moment possible - est encore plus impressionnant. Et à quoi tout cela a-t-il servi ? Je pense qu'il devient de plus en

plus clair que la réponse est : à rien. Il n'y a aucune raison de croire qu'une forme quelconque de dieux existe, et il y a de bonnes raisons pour croire qu'ils n'existent pas et n'ont jamais existé. Ce n'était pas autre chose qu'une gigantesque perte de temps et de vies. Ce serait une plaisanterie aux proportions cosmiques si ce n'était aussi tragique. [16]

En fait, ce n'est là pas autre chose qu'une version remise au goût du jour du refrain familier selon lequel trop de guerres sont causées par la religion. Elle ne supporte pas une seconde d'examen critique. Prenons l'exemple de l'Irlande. L'idée que le conflit irlandais était essentiellement religieux est à la fois manifestement fausse et tout simplement réactionnaire. Elle est fausse y compris en ce qui concerne les déclarations officielles et la conscience de ses principaux protagonistes. Si beaucoup, mais en aucune manière la totalité des républicains étaient catholiques, aucun républicain n'aurait dit (ou même pensé) qu'il se battait pour le catholicisme ; il lut- tait pour une Irlande indépendante et unifiée. Les choses étaient moins claires dans le camp unioniste, où la bigoterie jouait un rôle bien plus impor-

tant ; malgré tout leur but explicite essentiel était de nature « nationale », à savoir rester « britanniques ». À titre surabondant, il est clair que derrière ces conflits œuvraient des aspirations nationales, et non des désaccords sur la doctrine de la transsubstantiation ou de l'infailibilité papale, mais de vraies questions économiques, sociales et politiques, relatives à l'exploitation, la pauvreté, la discrimination et l'oppression. Voir le conflit comme fondamentalement religieux était réactionnaire en ce que cela confirmait le stéréotype raciste selon lequel les Irlandais sont primitifs et stupides, et parce que cela contribuait à légitimer le pouvoir britannique comme arbitre neutre entre des factions religieuses en guerre.

Il faut mettre au crédit de Dawkins qu'il s'est opposé à la guerre en Irak, et qu'il ne fait pas partie des amis politiques de George Bush. Cependant, dans le contexte de la « guerre contre le terrorisme », son approche de la religion, même si ce n'est pas intentionnel, est encore plus réactionnaire. Parce que c'est un élément central de l'idéologie des néocons, Bush, Cheney, Blair et Brown, que l'hostilité des Musulmans envers l'Occident

n'est ni provoquée ni justifiée, elle n'est pas vue comme une réaction ou une réponse à l'impérialisme occidental, à l'exploitation et à la domination, mais au contraire comme une offensive basée sur la religion, tendant à détruire, conquérir et peut-être même convertir le monde non-musulman.

Certains considèrent ces buts comme inhérents à l'Islam en général [17], alors que pour Bush, Blair et compagnie, ils sont le produit d'une interprétation « mauvaise » (« evil ») ou d'une perversion de l'Islam, mais dans les deux cas la motivation est de nature religieuse. C'est une interprétation en contradiction flagrante avec les déclarations aussi bien d'Al Qaida, qui a émis des revendications politiques explicites telles que le retrait des troupes américaines d'Arabie saoudite, que des poseurs de bombes du 7 juillet à Londres, qui ont dit qu'ils étaient motivés par ce qui se passait en Irak, et un défi à la raison. La notion selon laquelle l'Amérique, l'Angleterre ou une autre grande nation occidentale pourrait être détruite, conquise, ou convertie en posant des bombes dans le métro ou en précipitant des avions dans des gratteciel est tellement absurde qu'elle ne peut

être le véritable motif d'une campagne soutenue. L'idée que les États-Unis pourraient être incités par une offensive terroriste à cesser de soutenir Israël ou à évacuer l'Afghanistan est également erronée, mais elle n'est pas complètement invraisemblable. Pour Bush, Blair et consorts, l'interprétation « religieuse » est obligatoire, car sans elle ils seraient contraints d'admettre la culpabilité de l'impérialisme et de leur propre politique - approche que Dawkins rejoint et renforce :

« Inconscience » peut être le mot adapté à la vandalisation d'une cabine téléphonique. Il n'aide pas à comprendre ce qui a frappé New York le 11 septembre. (...) Cela venait de la religion. La religion est aussi, bien sûr, la source sous-jacente des désaccords qui, au Moyen Orient, ont motivé au départ l'utilisation de cette arme mortelle. Mais c'est une autre histoire et ce n'est pas ce qui me préoccupe ici. Ce qui m'intéresse c'est l'arme elle-même. Remplir le monde de religions, ou de religions du type abrahamique, équivaut à joncher les rues de pistolets chargés. [18]

Christopher Hitchens est semblable à Dawkins, en pire. Son livre, *God is Not Great*, se situe

à un niveau intellectuel encore plus bas que Pour en finir avec Dieu, avec une combinaison plus arbitraire d'anecdotes à usage de promotion personnelle et de polémique journalistique incohérente. Son adaptation de la cause athéiste à l'islamophobie est incorporée dans le titre (une référence moqueuse à l'exclamation des Musulmans : « Dieu est grand ! ») et étalée sans vergogne tout au long de son œuvre. Il cite, sans doute pour saluer son passé radical, en les approuvant, deux paragraphes de Marx sur la religion. Puis il continue en ignorant complètement leur signification. Dans la section principale, « La religion tue », il nous emmène en tournée, au pas de charge, dans six villes déchirées par des conflits - Belfast, Beyrouth, Bombay, Belgrade, Bethléhem et Bagdad - en nous offrant à chaque fois un résumé sommaire du conflit sous l'angle exclusif des haines religieuses, sans aucune référence à l'histoire, à l'impérialisme, à l'oppression ou à la lutte des classes. C'est une parodie d'analyse socio-politique. L'« analyse » de la Palestine est particulièrement consternante :

J'ai entendu une fois le regretté Abba Eban, un des diplomates et hom-

mes d'États les plus raffinés et conscien-
cieux d'Israël, faire un
discours à New York. La première chose qui
saute aux yeux en ce
qui concerne le conflit
israélo-palestinien, di-
sait-il, c'est la facilité
avec laquelle il pour-
rait être résolu. (...) Deux peuples de tailles
à peu près équiva-
lentes revendiquent la
même terre. La solu-
tion, à l'évidence, est
de créer deux États
côte à côte. Une chose
aussi évidente était
sans doute accessible à
l'intelligence humaine
? Et c'est ce qui aurait
été réalisé, il y a des
décennies, si les rab-
bins messianiques, les
mollahs et les prêtres
avaient pu être tenus
à l'écart. Mais les re-
vendications exclu-
sives d'autorité divine,
proclamées des deux
côtés par des religieux
hystériques et relayées
par des chrétiens fana-
tiques qui espèrent dé-
clencher l'Apocalypse
(précédée par la mort
ou la conversion de
tous les Juifs) ont rendu
la situation intolérable,
et mis l'ensemble de
l'humanité dans une
situation d'otage d'une
querelle qui porte en
elle la menace nu-
cléaire. La religion em-
poisonne tout.

Tout ceci prête à rire,
mais lorsque Hitchens
dit, et je cite verbatim
de YouTube, « Je suis
absolument convaincu
que la principale source

de haine dans le monde
est la religion » [19], il
dit aussi que la cause
n'est pas dans les faits
matériels du capitalis-
me, de l'impérialisme,
de l'inégalité, de
l'exploitation ou de la
lutte des classes, mais
que c'est juste une er-
reur qui s'est installée
dans l'esprit des gens.

S'opposer vigoureuse-
ment aux arguments de
Dawkins et de Hitch-
ens ne saurait, en tout
état de cause, amener à
diluer la critique marx-
iste classique de la reli-
gion ou à ouvrir la porte
à un quelconque com-
promis théorique avec
les idées religieuses.
Quittons maintenant
le répugnant Hitchens
pour rejoindre le gentil
Terry Eagleton, qui four-
nit un exemple de ce
qui devrait être évité.
Eagleton est un émi-
nent théoricien littérai-
re et culturel, proche du
marxisme, qui a, dans
le passé, attaqué le
racisme et l'intolérance
de Philip Larkin. Il
s'est distingué récem-
ment en dénonçant
l'islamophobie de son
collègue universitaire
Martin Amis. Il a écrit en
2006 une critique sévère
de *The God Delusion*
dans la *London Review
of Books*. Mais même
si l'article d'Eagleton
avance certains argu-
ments semblables à
ceux présentés ici, par
exemple en ce qui
concerne l'Irlande, les
termes généraux de
sa critique ne sont pas

marxistes. Son argu-
ment principal est que
Dawkins a attaqué les
intégristes, chrétiens et
musulmans, comme s'ils
représentaient toute
la religion, en ignorant
une théologie « libérale
» plus sophistiquée
dont il ne soupçonne
pas l'existence :

Quelles sont, se de-
mande-t-on, les vues
de Dawkins sur les
différences épisté-
mologiques entre Saint
Thomas d'Aquin et
Duns Scot ? A-t-il lu ce
qu'Erigène a écrit sur
la subjectivité, Rahner
sur la grâce et Moltman
sur l'espérance ? A-t-
il seulement entendu
parler d'eux ? Ou im-
agine-t-il, comme un
jeune avocat plein de
morgue, que l'on peut
abattre l'opposition en
ignorant ses arguments
les plus forts ? [20]

En tant que critique du
livre de Dawkins, tout
cela n'est pas dépour-
vu de validité, mais
il y a aussi de sérieux
problèmes. D'abord, il
n'est pas raisonnable
de proclamer qu'il est
nécessaire de maîtriser
toutes les arcanes de
la théologie chrétienne
(ou bouddhiste, ou zoro-
astrienne) pour pouvoir
défendre convenable-
ment l'athéisme et pour
rejeter la théologie en
tant que telle. Ensuite,
en démontrant sa com-
préhension du concept
des théologies libérales
d'un dieu immatériel,
impersonnel, d'amour

et de tolérance, par con-
traste au dieu biblique
vengeur, Eagleton laisse
décidément ouverte la
possibilité que ce dieu
libéral puisse réelle-
ment exister, ou être
digne d'un culte. Il fait
la même chose lorsqu'il
propose son image de
Jésus comme prototype
du révolutionnaire anti-
impérialiste :

Jésus n'est pas mort
parce qu'il était fou ou
masochiste, mais parce
que l'État romain, ses
fantoques locaux et ses
chiens de garde ont pris
peur devant son mes-
sage d'amour, de pitié
et de justice, aussi bien
que de son immense
popularité parmi les
pauvres, et se sont
débarrassés de lui pour
éviter un soulèvement
de masse dans une situ-
ation politique extrême-
ment volatile. [21]

Pour un marxiste, le
dieu d'amour imper-
sonnel de Dietrich Bon-
hoeffer aussi bien que
le Jésus radical de Terry
Eagleton sont des créa-
tions humaines, des
projections illusoire,
au même titre que les
dieux intolérants de Ian
Paisley ou d'Ossama
Ben Laden.
Religion et politique
socialiste

Pour finir cet article,
je soulignerai dans un
résumé schématique
les conclusions poli-
tiques principales qui
découlent, et ont dé-
coulé historiquement,

de l'analyse ci-dessus.

D'abord, et contrairement à une opinion répandue (alimentée par une fausse représentation généralisée), les socialistes marxistes sont absolument opposés à toute idée d'interdiction de la religion. Ce n'est pas une position nouvelle, mais celle qui a été affirmée de façon explicite par Engels dès 1874 en réponse à une proposition des partisans du socialiste français Louis-Auguste Blanqui. Les raisons données alors par Engels demeurent valides à ce jour :

Pour prouver qu'ils sont les plus radicaux de tous, ils abolissent Dieu par décret, comme en 1793 :

Que la Commune débarrasse à jamais l'humanité de ce spectre de ses misères passées (Dieu), « de cette cause » (le dieu inexistant serait une cause !), de ses misères présentes. Dans la Commune il n'y a pas de place pour le prêtre ; toute manifestation, toute organisation religieuse doit être proscrite.

Et cette exigence de transformer les gens en athées par ordre du mufti est signée par deux membres de la Commune qui ont certainement eu l'occasion de constater que, premièrement, on peut

écrire autant d'ordres que l'on voudra sur le papier sans rien faire pour en assurer l'exécution et que, deuxièmement, les persécutions sont le meilleur moyen d'affermir des convictions indésirables ! [22]

Loin de vouloir interdire la religion, les marxistes expliquent que celle-ci devrait être une affaire privée indépendante de l'État, et que la liberté religieuse la plus complète devrait être la règle aussi bien sous le capitalisme que sous le socialisme. Lénine a exprimé cela sans ambiguïté dans un article de 1905 :

L'État ne doit pas se mêler de religion, les sociétés religieuses ne doivent pas être liées au pouvoir d'État. Chacun doit être parfaitement libre de professer n'importe quelle religion ou de n'en reconnaître aucune, c'est-à-dire d'être athée, comme le sont généralement les socialistes. Aucune différence de droits civiques motivée par des croyances religieuses ne doit être tolérée. Toute mention de la confession des citoyens dans les papiers officiels doit être incontestablement supprimée. [23]

Le seul sens dans lequel les marxistes envisagent l'élimination de la religion est par

son dépérissement progressif du fait de la disparition de ses causes sociales sous-jacentes - l'aliénation, l'exploitation, l'oppression, etc. Les socialistes marxistes sont, en tout état de cause, opposés à tout privilège d'État pour la religion et appellent à la dissolution de toute église d'État officielle (comme l'Eglise d'Angleterre).

Il était inévitable que la perception générale de l'attitude des marxistes envers la religion soit considérablement influencée par l'exemple des régimes staliniens en Russie, en Europe de l'Est, en Chine, à Cuba, en Corée du Nord, etc. Une investigation systématique de ces exemples est impossible dans le cadre de ce bref article, et nous l'espérons, les lecteurs de cette revue sont convaincus que ces régimes n'étaient en aucune manière représentatifs du véritable socialisme ou du marxisme. Cela dit, il est utile de faire quelques observations. La répression stalinienne de la religion est souvent à la fois exagérée et mal comprise. Elle est exagérée en ce sens que d'une manière générale, les régimes staliniens n'ont pas réprimé les religions ou les églises principales, mais les ont tolérées et ont même conclu des alliances avec elles, à

la condition qu'elles fussent politiquement dociles (ce qu'elles ont été dans l'ensemble). Elle est mal comprise parce que dans les cas ou des individus ou des groupes religieux ont été persécutés, c'était d'abord parce qu'ils pouvaient des problèmes d'ordre politique, et non pas essentiellement du fait de leur foi en tant que telle. Mais c'étaient là des sociétés dans lesquelles toute opposition politique était réprimée. Une vision d'ensemble du traitement de la religion par les États « communistes » peut être trouvée dans le dernier chapitre du livre de Paul Siegel *The Meek and the Militant* [24], et une étude de cas particulièrement utile des rapports de la Révolution russe avec sa minorité musulmane est fournie par Dave Crouch dans son article *The bolsheviks and Islam* [25]. Crouch montre comment, dans les premières années de la révolution, les bolcheviks adhéraient strictement aux principes léninistes soulignés plus haut, et donc réussissaient à gagner les Musulmans, alors que la montée du stalinisme a généralisé des politiques autoritaires par en haut, y compris une répression du voile, qui se sont avérées désastreuses.

Pour déterminer leur attitude envers des

mouvements populaires porteurs d'une coloration confessionnelle, les marxistes prennent comme point de départ, non pas les croyances religieuses des dirigeants du mouvement ou de sa base, ou bien les doctrines et la théologie de la religion concernée, mais le rôle politique du mouvement, basé sur les forces sociales et les intérêts qu'il représente.

Pour mettre tout cela en perspective, considérons les rôles historiques respectifs du catholicisme et du protestantisme. Au moyen âge et au début de la période moderne, le catholicisme était essentiellement la religion de l'aristocratie féodale et par conséquent presque universellement réactionnaire. À l'inverse, le protestantisme radical tendait à représenter, soit la bourgeoisie montante, soit les éléments plébéiens inférieurs qui étaient sur sa gauche. Les grands rebelles et révolutionnaires de ce temps, les Thomas Munzer, John Lilburne et Gerald Winstanley, étaient des protestants passionnés - extrémistes et intégristes dans le langage d'aujourd'hui. Mais à partir du moment où ces rebelles bourgeois ont pris le pouvoir, aux Pays-Bas et en Angleterre, ils ont participé à ce que Marx a appelé « l'accumulation primitive

du capital » et se sont transformés en colonialistes et esclavagistes de l'espèce la plus brutale. Oliver Cromwell, révolutionnaire et régicide en Angleterre, se fit oppresseur en Irlande (où son nom est toujours honni), en particulier de la paysannerie catholique. Des bourgeois protestants néerlandais pouvaient être les héros, en Europe, de la Révolte Hollandaise, et les ignobles créateurs de l'apartheid en Afrique. Le rôle profondément réactionnaire de l'église catholique s'est perpétué en Europe, en particulier en Europe du Sud, où elle a soutenu activement Franco en Espagne et passé des accords avec Mussolini et Hitler. Il persiste aujourd'hui, sous une forme atténuée, dans les principaux partis conservateurs d'Italie, d'Espagne et d'Allemagne méridionale. Mais les pays d'Europe où le catholicisme et la religion en général sont restés les plus forts sont l'Irlande et la Pologne, où l'église a été capable, de façon très modérée mais puissante, de s'identifier avec l'opposition à l'oppression nationale.

Tout socialiste portant son regard sur le 17^{ème} siècle s'identifiera immédiatement aux rebelles protestants contre les rois et les empereurs catholiques. En considérant l'Irlande en

1916 ou Belfast dans les années 1970, il se sentira du côté des Nationalistes « catholiques » et non de celui des Unionistes « protestants ». Tous ceux qui, à gauche, ont considéré la montée de Solidarno en Pologne comme un conflit entre les catholiques « arriérés » de Gdansk et les communistes athées « progressistes » de l'État soviétique ont fini du côté de l'opresseur impérialiste. Il en va de même aujourd'hui pour le conflit qui oppose le Tibet à la Chine, et, par-dessus tout, pour la 'guerre contre le terrorisme' et les luttes au Moyen Orient.

Bien d'autres exemples peuvent être apportés à l'appui de notre argumentation. Quel genre de socialiste déciderait de son attitude envers Malcolm X sur la base de ses croyances religieuses réactionnaires comme membre de la Nation de l'Islam, ou envers Bob Marley en ne considérant que sa foi dans la sainteté du vieux tyran Haïlé Sélassié, ou même envers Hugo Chávez en ne voyant que son catholicisme hautement proclamé et son admiration pour le pape ? Malheureusement, certains prétendus socialistes qui n'ont aucun mal à comprendre cela en ce qui concerne Chávez ou Marley, sont incapables, sous la pression d'une propagande bourgeoise

intense, d'appliquer la même approche lorsque la religion en cause est l'Islam. Pour présenter les choses de façon simpliste, du point de vue du marxisme et du socialisme international, un paysan palestinien musulman, illettré, conservateur et superstitieux, qui soutient le Hamas, est plus progressiste qu'un Israélien éduqué, libéral et athée, qui soutient le sionisme (même de façon critique).

Il s'ensuit également que les socialistes marxistes n'acceptent pas l'idée qu'une quelconque des religions majoritaires serait par nature, du fait de ses doctrines, plus ou moins progressiste qu'une autre. Pour qu'une religion devienne « majoritaire », c'est-à-dire pour qu'elle survive pendant des siècles dans des lieux et des ordres sociaux différents, il est nécessaire que ses doctrines soient capables d'une sélection, d'une interprétation et d'une adaptation presque infinies. Ainsi trouve-t-on aux États-Unis un christianisme d'extrême droite, raciste et impérialiste, chez la Majorité Morale ou les Mormons, et une tradition chrétienne de gauche, antiraciste et pacifiste, chez Martin Luther King. En Afrique du Sud il y avait des chrétiens pro et anti-apartheid ; en Amérique latine, il y

avait un catholicisme de droite, partisan de l'oligarchie, soutenant les dictateurs, et une « théologie de la libération » chez des catholiques de gauche ; et, bien sûr, il y a une multitude de versions différentes, souvent en conflit aigu entre elles, de l'Islam.

L'argument principal utilisé pour justifier la notion que l'Islam est une religion particulièrement arriérée se fixe, bien évidemment, sur les attitudes envers les femmes et les homosexuels qui sont dominantes dans les pays musulmans. Il faut rappeler à ceux qui utilisent ces arguments que les mêmes attitudes étaient courantes dans les sociétés occidentales jusqu'à une période relativement récente, et qu'elles sont toujours présentes dans l'enseignement de nombreuses églises chrétiennes. Mais le vice de base de cet argument nous ramène aux fondamentaux du matérialisme marxiste - le secret de la sainte famille musulmane réside dans la famille musulmane terrestre. Ce n'est pas la conscience religieuse musulmane qui détermine la position des femmes dans la société musulmane, mais la situation réelle des femmes qui modèle les croyances religieuses musulmanes. L'Islam est né dans la péninsule

arabique, se propageant à l'Ouest à travers l'Afrique du Nord et à l'Est par l'Asie centrale. Pendant des siècles, cette grande ceinture a été essentiellement pauvre, sous-développée et rurale, et le demeure aujourd'hui à un degré très important. D'autres sociétés, de l'Irlande à la Chine, porteuses de niveaux de développement et de structures sociales similaires, exercent une oppression semblable sur les femmes et sur les gays.

Enfin, il y a la question de la relation entre le parti révolutionnaire et les travailleurs religieux. Tout parti de ce genre, opérant dans un pays où la religion reste forte dans la masse de la population, c'est-à-dire la plus grande partie du monde, doit accepter, et même s'appuyer sur le fait que la révolution sera faite par des travailleurs dont beaucoup seront encore religieux. La grande masse des travailleurs sera libérée de ses illusions religieuses non pas par des arguments, des livres ou des brochures, mais par la participation à la lutte révolutionnaire, et, au-delà, par la construction du socialisme. Dans une telle situation, le parti doit s'assurer que les différences religieuses, ou les divergences entre les religieux et les non religieux, ne font pas obstacle à

l'unité dans la lutte de la classe ouvrière. De plus, dans la mesure où le parti devient réellement un parti de masse, dirigeant la classe dans ses lieux de travail et dans ses communautés, il trouvera inévitablement dans ses rangs une couche de travailleurs qui seront restés religieux ou semi-religieux. Rejeter ces travailleurs à cause de leurs illusions religieuses serait sectaire et anti-matérialiste. Cela équivaldrait à partager l'erreur religieuse/idéaliste qui considère la religion comme l'élément le plus important de la conscience, et la conscience comme plus importante que la pratique. En même temps, le parti ne doit pas devenir un parti religieux, un parti dont la ligne politique, la stratégie et les tactiques sont modelées par des considérations religieuses. La victoire révolutionnaire implique que le parti soit guidé par la théorie qui exprime les intérêts collectifs et la lutte de la classe ouvrière, à savoir le marxisme. Par conséquent le parti doit s'assurer que dans ce domaine c'est lui qui éduque et influence ses membres religieux et non l'inverse.

Il y avait un parti révolutionnaire qui opérait dans une telle situation, c'était le parti bolchevik, et son principal théoricien, Lénine, se

pencha sur ces questions avec sagesse et clarté dans un article de 1909 intitulé De l'attitude du parti ouvrier envers la religion. En voici quelques extraits :

Le marxisme est un matérialisme. À ce titre il est aussi implacablement hostile à la religion que le matérialisme des encyclopédistes du XVI-II^e siècle ou le matérialisme de Feuerbach. (...) Mais le matérialisme dialectique de Marx et d'Engels va plus loin (...) en ce qu'il applique la philosophie matérialiste au domaine de l'histoire. (...) Il dit : il faut savoir lutter contre la religion ; or, pour cela, il faut expliquer d'une façon matérialiste la source de la foi et de la religion des masses. On ne doit pas confiner la lutte contre la religion dans une prédication idéologique abstraite ; on ne doit pas l'y réduire ; il faut lier cette lutte à la pratique concrète du mouvement de classe visant à faire disparaître les racines sociales de la religion.

Pourquoi la religion se maintient elle ... ? Par suite de l'ignorance du peuple, répond le progressiste bourgeois, le radical ou le matérialiste bourgeois. Et donc, à bas la religion, vive l'athéisme, la diffusion des idées athées est notre tâche principale. Les marxistes disent : c'est faux. Ce point de

vue traduit l'idée superficielle, (...) Un tel point de vue n'explique pas assez complètement, n'explique pas dans un sens matérialiste, mais dans un sens idéaliste, les racines de la religion. (...) La situation sociale défavorisée des masses travailleuses, leur apparente impuissance totale devant les forces aveugles du capitalisme, (...) c'est là qu'il faut rechercher aujourd'hui les racines les plus profondes de la religion. Est ce à dire que le livre de vulgarisation contre la religion soit nuisible ou inutile ? Non. La conclusion qui s'impose est tout autre. C'est que la propagande athée de la social-démocratie doit être subordonnée à sa tâche fondamentale, à savoir : au développement de la lutte de classe des masses exploitées contre les exploités.

Le prolétariat d'une région (...) est formé, disons, d'une couche de social démocrates [le nom que portaient alors les groupes révolutionnaires socialistes en Russie] assez conscients qui sont, bien entendu, athées, et d'ouvriers assez arriérés (...) croyant en Dieu, fréquentant l'église ou même soumis à l'influence directe du prêtre de l'endroit. (...) Supposons encore que la lutte économique dans cette localité ait abouti à la grève. Un marxiste est forcément

tenu de placer le succès du mouvement de grève au premier plan, de réagir résolument contre la division des ouvriers, dans cette lutte, entre athées et chrétiens, de combattre résolument cette division. Dans ces circonstances, la propagande athée peut s'avérer superflue et nuisible, non pas du point de vue banal de la crainte d'effaroucher les couches retardataires, de perdre un mandat aux élections, etc., mais du point de vue du progrès réel de la lutte de classe qui, dans les conditions de la société capitaliste moderne, amènera les ouvriers chrétiens à la social démocratie et à l'athéisme cent fois mieux qu'un sermon athée pur et simple.

Nous devons non seulement admettre, mais travailler à attirer au parti social-démocrate tous les ouvriers qui conservent encore la foi en Dieu ; nous sommes absolument contre la moindre injure à leurs convictions religieuses, mais nous les attirons pour les éduquer dans l'esprit de notre programme, et non pour qu'ils combattent activement ce dernier. [26]

Ces extraits confirment ce qui a été dit tout au long de cet article, à savoir que la maîtrise de la question religieuse, si vitale dans la situation

politique actuelle, n'est pas seulement une affaire de jugement ou de tactique, encore moins d'opportunisme électoraliste, mais de compréhension des idées les plus fondamentales du matérialisme dialectique marxiste.

Texte original publié dans International Socialism, N°119, été 2008

[1] Antoine Boulangé, Foulard, laïcité et racisme, l'Étincelle, 2004.

[2] Friedrich Engels, Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande, chapitre II.

[3] Ibidem, chapitre IV.

[4] Karl Marx et Friedrich Engels, L'idéologie allemande, Feuerbach, partie A.

[5] Ibidem.

[6] Karl Marx et Friedrich Engels, Le manifeste du parti communiste, chapitre II.

[7] Karl Marx, Préface à la Critique de l'économie politique.

[8] Friedrich Engels, 1883, Discours sur la tombe de Karl Marx, in K. Marx - F. Engels : Œuvres choisies, Éditions du Progrès, Moscou, 1955, p. 177.

[9] Trotsky, Le testament, in Journal d'exil, Gallimard, 1960, p189.

[10] Marx - Engels, Études philosophiques, Éditions sociales, 1977, p24.

[11] « Abolir la religion en

tant que bonheur illusoire du peuple, c'est exiger son bonheur réel » ; « la critique de la religion est (...) la critique de cette vallée de larmes dont la religion est l'auréole » ; « La critique a dépouillé les chaînes des fleurs imaginaires qui les recouvraient, non pour que l'homme porte des chaînes sans fantaisie, désespérantes, mais pour qu'il rejette les chaînes et cueille la fleur vivante » ; « La critique du ciel se transforme (...) en critique de la terre », etc. (ibid, pp. 25-26).

[12] Ibid, p. 25.

[13] Ce texte plutôt obscur a été l'objet de controverses, et cité comme preuve de l'antisémitisme de Marx. John Rose parle de tout cela en détail dans son article de ce numéro d'International Socialism. Voir aussi Hal Draper, 1977, Marx and the Economic-Jew Stereotype, in Karl Marx's Theory of Revolution, volume one : State and Bureaucracy (Monthly Review), Anindya Bhattacharyya, 2006, Marx and Religion, Socialist Worker, 4 March 2006.

[14] Ces derniers textes disponibles dans K. Marx et F. Engels, Sur la religion, Éditions sociales, 1968.

[15] Karl Marx, Thèses sur Feuerbach, 1845.

[16] Richard Dawkins, 1998, The Improbability of God, Free Inquiry, volume 18, number 4 (automne 1998).

[17] Dawkins lui-même semble avoir cette opinion ou quelque chose

de proche - voir Richard Dawkins, 2007, *The God Delusion* (Black Swan), pp. 346-347.

[18] Richard Dawkins, *Religion's Misguided Missiles*, Guardian, 15 Septembre 2001.

[19] Il n'est pas facile de se rendre compte jusqu'où Hitchens est allé. Je le cite à nouveau de YouTube, débattant avec le Reverend Al Sharpton : « Voyez-vous, je n'aime pas nos ennemis,

et je n'aime pas les gens qui les aiment. Je déteste nos ennemis et je pense qu'ils devraient être tués. (...) Et je suis absolument sûr qu'il ne devrait pas y avoir un autre pays ayant un budget qui menace le nôtre, et je ne suis pas sentimental à ce sujet ».

Et par « nos ennemis » et « notre budget », il parle des ennemis et du budget de l'impérialisme américain.

[20] Terry Eagleton, *Lunging, Flailing, Mispunching*,

London Review of Books, 19 Octobre 2006.

[21] Idem.

[22] Friedrich Engels, *Le programme des émigrés blanquistes de la Commune*, 1873.

[23] Lénine, *Socialisme et religion*, 1905.

[24] Paul Siegel, 1986, *The Meek and the Militant - Religion and Power Across the World* (Zed), certaines

sections sont disponibles en ligne : www.marxists.de/religion/sie...

[25] Dave Crouch, 2006, *The Bolsheviks and Islam*, International Socialism 110 (printemps 2006). Voir aussi de Dave Crouch, en français, *Les bolcheviks, l'Islam et la liberté religieuse*.

[26] Lénine, *De l'attitude du parti ouvrier à l'égard de la religion*, 1909.

N. Trige Andersen :

Les musulmans, la gauche et les féministes auto-proclamés - 2009

Toutes sortes de spectres sont apparues et réapparues dans la gauche danoise l'année où une femme musulmane a été élue comme candidate au parlement pour l'Alliance Rouge-Verte. [1] En prenant son inspiration chez des penseuses féministes actuelles comme dans les critiques de la religion par Marx et Lénine, cet article est une interprétation des conflits qui ont émergé sur la question du socialisme et de la religion en général, et sur celle de la gauche et de l'islam en particulier, ainsi que sur la question des stratégies féministes dans le débat sur le foulard au Danemark en 2007-2008.

Un vif débat a été suscité à la fois au sein de l'Alliance Rouge-Verte

(ARV) comme dans la sphère publique par la candidature au parlement pour un parti de la gauche radicale d'une femme s'identifiant comme musulmane. Un débat sur la religion, le féminisme, et les stratégies pour le socialisme – pour dire les choses gentiment. Quand la candidate, Asmaa Abdol-Hamid, née palestinienne atriote, a été élue par l'assemblée nationale de l'ARV, tout le monde s'attendait à des réactions clairement islamophobes, sexistes et racistes de la part des médias bourgeois et des partis de droite. Mais nous n'avions pas tous prévu à quel point la même dynamique allait frapper la candidate depuis l'intérieur du parti et de la gauche en général.

Les multiculturalistes et les « paniqueurs moraux »

Le débat dans la sphère publique est d'un intérêt moindre, car la plupart des gens de gauche peuvent probablement imaginer les attaques classiques de la bourgeoisie, de la gauche réformatrice et des néo-fascistes – par conséquent seuls les débats internes de l'ARV seront esquissés dans cet article. Les différentes positions dans le débat sur la question de savoir si oui ou non il était approprié qu'un parti socialiste ait pour candidate une personne « visiblement » religieuse peuvent être divisées en deux catégories principales :

- Les multiculturalistes : C'est un projet pro-

gressiste en soi que La Femme Musulmane (traduction une personne identifiée comme femme, immigrée, portant un foulard) soit représentée.

- Les paniqueurs moraux : Le foulard est oppressif en soi, donc le fait qu'une femme portant un foulard représente l'ARV envoie le signal que nous sommes pour le patriarcat (dans sa version spécifique islamo-arabe).

La deuxième catégorie était divisée en deux :

- Les athées, qui utilisaient la version marxiste vulgaire de la citation « la religion est l'opium du peuple »

- Les socialistes chrétiens qui croient que comme l'islam n'a pas

connu une Réforme et les Lumières comme le christianisme, l'islam est toujours une religion fondamentaliste et répressive, à la différence du christianisme qui a une base ainsi qu'un potentiel progressiste.

Ces deux subdivisions semblent croire que le patriarcat, sous sa forme « islamo-arabe », est un phénomène distinct d'autres formes patriarcales : plus fort, plus pathologique et plus maléfique que le patriarcat en général.

Dans ce courant du « féminisme » occidental, l'oppression des femmes – quand il s'agit de femmes « musulmanes » – est vue comme quelque chose qui provient d'abord de l'islam. La religion devient l'explication principale de l'oppression des femmes, quand on parle de l'islam et des femmes en relation avec l'islam. L'islam comme « religion » – ou plus souvent l'islam comme « culture » – est conceptualisé comme ayant une essence spécifique, immuable et profondément réactionnaire de manière plus radicale que d'autres religions ou « cultures ». Dans cette rhétorique, la « culture démocratique occidentale » est souvent mise en valeur comme l'antipode de la « culture islamique ». Autrement dit, les droits des « femmes musulmanes », et ce que font les «

femmes musulmanes » de leur corps sont des marqueurs centraux des nouvelles formes d'identité et de géopolitique qui sont apparues dans la rhétorique néoconservatrice du « choc des civilisations ». Certains courants du « féminisme occidental » sont influencés par cette rhétorique. Ce type de « féminisme occidental » participe ainsi à la production du langage et des structures du nouvel impérialisme. [3]

Dévoilement

En conséquence, le phénomène « religion » – ou « une religion spécifiquement maléfique » – est vu comme une entité en soi avec un pouvoir en soi. Il s'ensuit que la religion engendre la pratique (sociale) – le contraire d'une compréhension marxiste, comme elle apparaît par exemple dans l'introduction à la Contribution à la critique de La philosophie du droit de Hegel. Ici la « religion » et la critique de la religion sont comprises en sens inverse :

Le fondement de la critique irrégulière est celui-ci : L'homme fait la religion, ce n'est pas la religion qui fait l'homme. La religion est en réalité la l'homme qui, ou bien ne s'est pas encore trouvé, ou bien s'est déjà reperdu. Mais l'homme n'est pas un être abstrait,

extérieur au monde réel. L'homme, c'est le monde de l'homme, l'État, la société. Cet État, cette société produisent la religion (...)

Nous reviendrons à ce que Marx et plus tard Lénine avaient à dire sur le socialisme et la religion vers la dernière partie de cet article.

Un autre point intéressant dans les dynamiques de l'ARV est que – depuis les subdivisions des paniqueurs moraux, des athées comme des chrétiens – les nouveaux convertis au « féminisme » semblaient sortir de terre comme des champignons ; tout à coup très inquiets de savoir si la candidate était elle-même opprimée par le patriarcat islamique, ou si l'avoir comme représentante du parti signalait à la population que l'ARV approuvait le patriarcat islamique. Les paniqueurs moraux étaient aussi fortement engagés dans le dévoilement de ce que Asma Abdol-Hamid pensait réellement des droits des LGBT, alors qu'elle avait déclaré qu'elle soutenait le programme politique de l'ARV – y compris la partie sur la libération de genre et la libération sexuelle. Ces soupçons étaient souvent exprimés par des gens qui n'avaient jamais auparavant pris la peine de combattre le patriarcat

ou l'homophobie. Seulement son genre et son foulard

Les multiculturalistes tout comme l'armée qui s'est dressée contre l'islamo-patriarcat ont empêché dans une large mesure un débat sur la manière dont le profil politique de cette candidate spécifique pouvait être utilisé stratégiquement dans une perspective socialiste. Asmaa Abdol-Hamid est jeune, c'est une femme, et elle est née au Liban, fille de réfugiés palestiniens – il y a dans ces catégories sociales un potentiel représentationnel évident. Elle travaille depuis des années comme conseillère sociale dans un des quartiers les plus pauvres du Danemark, a fait du travail de terrain avec de jeunes femmes migrantes dans son quartier, et du travail parlementaire pour l'ARV dans sa municipalité. Toute cette expérience politique et personnelle aurait pu être mise en forme dans une campagne électorale pour contrer l'islamophobie, le sexisme et le racisme et rendre visibles les formes de la société de classes au Danemark. Cette troisième position dans l'ARV qui n'a pas été mentionnée jusqu'ici est ce que nous pouvons appeler la position marxiste-féministe, qui met en avant une analyse

historiquement spécifique. Une des raisons pour lesquelles cette position n'a pu ni réussir, ni se rendre clairement visible, c'est la force avec laquelle les positions mentionnées ci-dessus – et surtout : elles avaient le consensus public avec elles. Asmaa Abdol-Hamid n'a jamais été acceptée ou traitée comme une figure politique. Elle était son foulard et son genre, pour ses opposants – l'armée contre le patriarcat islamique-arabe – comme pour ses soutiens multiculturalistes. Les deux tendances se sont unies paradoxalement dans leur obsession envers la « religion » et la « culture » ainsi que les marqueurs et champs de bataille favoris : le corps et les signes corporels de la « femme musulmane ».

Le foulard est le foulard ?

Cette courte présentation d'un cas spécifique dans un contexte danois servira dans le cadre de cet article d'introduction à la discussion de ce que l'on peut dire sur les rapports entre socialisme, religion et féminisme à un niveau analytique plus général.

D'un point de vue féministe et marxiste, il y a tout d'abord deux points importants à avoir à l'esprit :

Notre analyse doit tou-

jours prendre son point de départ dans le contexte social/sociétal et historiquement spécifique qu'il essaie de comprendre et dans lequel il se donne comme but d'agir politiquement. Les discours et les pratiques ne peuvent pas être isolés du contexte dans lequel ils ont lieu. Cela veut dire par exemple, que porter un voile en Iran aujourd'hui ne veut pas nécessairement dire la même chose que de porter un voile ou un foulard au Danemark aujourd'hui. Brièvement, en Iran ceux qui détiennent le pouvoir punissent les femmes si elles ne portent pas le voile, au Danemark les femmes sont punies si elles le portent. Que l'on soit d'accord ou non avec l'utilisation du foulard comme forme de protestation politique contre la marginalisation et la persécution des individus identifiés comme « arabes/musulmans », nous devons au moins analyser le port du foulard comme (aussi) une réaction contre le racisme et la marginalisation, et non seulement comme un marqueur religieux ou culturel de l'oppression des femmes et de la ségrégation des genres.

Les femmes ont toujours été jugées et traitées selon leur apparence. En tant que féministe on doit prêter une attention particulière quand

les corps des femmes et ce que les femmes font avec leur corps devient un champ de bataille – comme c'est le cas du foulard pour les islamistes réactionnaires et les impérialistes occidentaux.

Neelam Hussein, de Simorgh, une organisation féministe (et laïque) basée au Pakistan, formule ainsi les choses :

Le voile est devenu un marqueur identitaire, même au Pakistan. Mais surtout en Europe, où il y a l'expérience du racisme, de la violence, et des préjugés anti-musulmans, le voile n'est pas tellement une affirmation religieuse. Il est devenu un acte politique, et doit être compris en tant que tel. Personnellement, je ne suis pas en faveur du voile, mais je défendrai tout de même le droit d'une femme de porter une mini-jupe ou des talons hauts si elle le veut, et de porter le voile, si elle le veut. Il faut considérer les choses de manière plus adulte qu'une réaction immédiate. Mais en tant que féministe, je ne peux pas forcer une femme à sortir de chez elle ou à enlever le voile, simplement parce que je ne suis pas d'accord. Il faut qu'elle soit convaincue de sa propre libération.

[4]

La prostituée et la femme voilée

En observant les réactions venues à la fois de la droite et de l'intérieur de la gauche envers Asmaa Abdol-Hamid pendant les élections, il était frappant de voir les similitudes entre la façon dont on parle des femmes qui portent un foulard et des femmes qui travaillent dans l'industrie du sexe, souvent appelées prostituées : « Elles » sont opprimées à cause de ce qu'elles font ou de ce qu'elles laissent les autres faire avec leurs corps, elles ne savent pas ce qu'elles disent, ou elles essaient peut-être de se protéger, elles ne savent pas ce qui est bon pour elles, mais « nous » savons ce qui est bon pour elles, et nous allons donc décider de comment elles peuvent être libérées. En même temps, avec cette approche, les femmes qui portent un foulard, comme pour les femmes dans l'industrie du sexe, sont encore plus marginalisées – non seulement parce qu'on leur dénie leur propre droit à la parole, mais de par la façon dont s'organise la société (la régulation des espaces publics, l'accès à l'éducation, l'accès à certains secteurs du marché du travail, l'accès aux droits civiques et à la sécurité sociale, etc.).

Citons encore Neelam Hussein :

Si vous voulez vraiment

défier le patriarcat, vous devez reconnaître le fondamentalisme et l'oppression sous toutes ces formes, pas seulement au sein de l'islam. En tant que féministe, il est important de toujours se souvenir d'un point central : soyez critiques envers toutes les idées, même les vôtres. Mais c'est difficile si vous vous êtes convaincus que d'autres personnes ne peuvent pas penser pour elles-mêmes. [5]

Spectres coloniaux

Paradoxalement, la notion selon laquelle les droits des femmes et la libération sexuelle sont des phénomènes « occidentaux » est brandie à la fois par les fondamentalistes islamiques et par les néoconservateurs et les néolibéraux occidentaux – ainsi que par beaucoup de féministes autoproclamées à gauche.

Vivienne Wee, professeure au département d'Études Asiatiques et Internationales à l'Université de la ville de Hong Kong, a exprimé cette idée ainsi, dans sa critique du livre *Great Ancestors – Women Asserting Rights in Muslim Contexts* :

Il existe une croyance très répandue dans les sociétés post-coloniales selon laquelle toutes les valeurs progressistes, comme les droits

humains, les droits des femmes, la justice sociale ou le développement durable, nous ont été transmises comme une partie du « fardeau de l'homme blanc » qui était de nous civiliser. Du coup, ces valeurs tendent à être connues comme des « valeurs occidentales », comme si avant la colonisation européenne, il n'y avait pas eu de notion indigène de la justice ou des droits dans les sociétés qui ont été colonisées. En fait, nous devrions nous rendre compte que ce mythe a été construit précisément pour légitimer la présence coloniale comme un « processus civilisateur ». (...) Ce type de discours provient d'un processus d'« altérisation » qui dépeint l'Autre non-occidental en termes de « despotisme oriental » ou d'une autre forme de barbarie duquel les femmes non-occidentales doivent être « sauvées ». Il y a une grande ironie à ce que des nationalistes post-coloniaux souscrivent à présent à ce mythe colonial et s'identifient à des personnes qui ne donnent aucune valeur aux droits des femmes. [6]

Sherene Razack, une professeure de sociologie basée à Toronto, née à Trinidad dans une famille d'origine indienne musulmane, pointe aussi le danger

du spectre du colonialisme et de l'impérialisme dans le débat sur la libération des femmes musulmanes :

Le genre est devenu le marqueur décisif, qui sépare les civilisés des non-civilisés, ceux qui méritent, et ceux qui ne méritent pas. C'est pourquoi le féminisme et l'égalité des genres deviennent tout à coup de telles priorités. La logique est que le manque d'égalité des genres dans les communautés musulmanes légitime la violence occidentale et la rend nécessaire. La femme musulmane opprimée doit être libérée de l'homme musulman, dangereux et violent. [7]

La religion est l'opium du peuple

Nous allons maintenant nous tourner vers ce que Marx et Lénine avaient à dire sur la critique socialiste de la religion – en-dehors de la citation usée « la religion est l'opium du peuple » que, parmi d'autres, la « plate-forme athée » de l'ARV a brandie avec rigueur durant le débat sur la légitimité de la candidature d'Asmaa Abdol-Hamid.

Comme il a été mentionné plus haut, il est toujours utile de voir les choses dans le contexte où elles ont lieu, et la même chose peut être dite sur la citation

à propos de l'opium (tirée de l'introduction à la Contribution à la critique de La philosophie du droit de Hegel) qui dans sa totalité est :

La misère religieuse est, d'une part, l'expression de la misère réelle, et, d'autre part, la protestation contre la misère réelle. La religion est le soupir de la créature accablée par le malheur, l'âme d'un monde sans cœur, de même qu'elle est l'esprit d'une époque sans esprit. C'est l'opium du peuple.

Le véritable bonheur du peuple exige que la religion soit supprimée en tant que bonheur illusoire du peuple. Exiger qu'il soit renoncé aux illusions concernant notre propre situation, c'est exiger qu'il soit renoncé à une situation qui a besoin d'illusions. La critique de la religion est donc, en germe, la critique de cette vallée de larmes, dont la religion est l'auréole.

En bref : le problème n'est pas la religion en elle-même, le problème est l'état du monde qui fait que les gens désirent que la religion apaise leur souffrance – d'où la métaphore de l'opium.

Lénine a décrit la relation entre la religion et l'organisation de la société ainsi dans son texte *Socialisme et Re-*

ligion :

L'oppression économique qui pèse sur les ouvriers, provoque et engendre inévitablement sous diverses formes l'oppression politique, l'abaissement social, l'abrutissement et la dégradation de la vie intellectuelle et morale des masses. [8]

Quand Lénine écrit : « La foi en une vie meilleure dans l'au-delà naît tout aussi inévitablement de l'impuissance des classes exploitées dans leur lutte contre les exploités que la croyance aux dieux, aux diables, aux miracles naît de l'impuissance du sauvage dans sa lutte contre la nature. », ceci peut nous donner une indication sur la raison pour laquelle par exemple le fondamentalisme religieux est fort dans des ex-colonies, ou pourquoi certains migrants, qui n'étaient pas très religieux dans leur pays natal, deviennent fondamentalistes en vivant dans une Europe raciste.

Sur le terrain

Ce que Marx a écrit dans ses Thèses sur Feuerbach est un outil très utile pour développer des stratégies pour combattre l'oppression masquée derrière la religion :

Le fait, notamment, que la base temporelle se

détache d'elle-même, et se fixe dans les nuages, constituant ainsi un royaume autonome, ne peut s'expliquer précisément que par le déchirement et la contradiction internes de cette base temporelle. Il faut donc d'abord comprendre celle-ci dans sa contradiction pour la révolutionner ensuite pratiquement en supprimant la contradiction. Donc, une fois qu'on a découvert, par exemple, que la famille terrestre est le secret de la famille céleste, c'est la première qu'il faut anéantir sur le plan de la théorie et de la pratique. [9]

Pour conclure, le combat pour la libération sexuelle et de genre, tout comme le combat pour le contrôle populaire des moyens de production, ne se fait pas « dans les nuages », sur le champ de bataille abstrait du brouillard religieux. Le combat est sur terre. Et la notion quasi-religieuse – masquée en critique de la religion – que la religion et les symboles religieux ont un pouvoir en eux-mêmes – n'a pas plus les pieds sur terre que les fondamentalistes qu'elle prétend combattre.

En tant que socialistes nous ne combattons pas pour qui que ce soit, nous organisons des gens pour qu'ils se battent pour eux-

mêmes. C'est aussi valable pour les femmes qui s'identifient comme musulmanes. En gardant cela à l'esprit le risque de s'aligner sur des forces de droite, laïques ou religieuses, est au moins diminué.

Que Faire ? - LCR - n°10 - Janvier/mars 2009

[1] L'Alliance Rouge-Verte (Enhedslisten) est une formation large de la gauche radicale danoise, qui s'est formée au début des années 90.

[2] Nina Trige Andersen fait partie de la direction du SAP – la section danoise de la Quatrième Internationale, et milite au sein de l'Alliance Rouge-Verte, en premier lieu dans la commission Queer.

[3] Cette analyse s'appuie sur les analyses féministes critiques faites par des féministes telles que Nighat Said Khan (Pakistan), Sherene Razack (Canada), Gunilla Edemo (Suède) et Mette Buchardt (Danemark, ex : <http://www.modkraft.dk/spip.php?art...>).

[4] Pakistansk feminist : stop med at belære os, Dagbladet Information, 25 janvier 2008.

[5] Idem.

[6] Extrait d'une critique sur le site Internet de l'AWID - Association pour le droit des femmes et le développement. Le réseau international de solidarité Femmes Sous Lois Musulmanes (FSLM) et le collectif de femmes basé à Lahore Shirkat Gah (qui agit aussi comme bureau

régional de coordination de FSLM pour l'Asie) ont entrepris un travail pionnier de recherche historique. Leur but est de mettre en lumière l'activisme pour les droits des femmes dans les sociétés musulmanes. Critique du livre par Anissa Helie.

[7] Atvarer mot rasisme i feminismens navn, interview sur le site Internet du centre norvégien de recherche sur le genre, Informasjonssenter for kjønnsforskning.

[8] <http://www.trotsky.org/francais/len...>

[9] <http://www.marxists.org/francais/ma...>

Fanny (NPA Paris 9e) Dominique (NPA Vitry) :

Pour un débat serein autour du voile... - 2010

En région parisienne, lors d'une formation sur les mouvements féministes, nous avons eu un débat sur notre position quant à la présence d'une femme voilée au NPA. C'était peu après l'affaire Sabrina (doctorante de Toulouse exclue de l'université pour « port de voile ») et il nous paraissait nécessaire de ne plus « faire l'autruche » et de reprendre le débat, sereinement. Bien qu'ayant appris, il y a peu, que des femmes voilées militaient au NPA, il nous a paru utile de faire un compte rendu de la discussion. Ce dernier, s'il reprend les éléments du débat, n'est sans doute pas objectif : il cherche simplement à relancer le débat, autrement.

Discuter autrement
Afin de discuter de la meilleure façon qui soit, nous avons posé certains préalables, reprenant dans un premier temps, les conséquences désastreuses qu'avait eu cette discussion non seulement dans le mouvement féministe (qui ne s'en est toujours pas remis) mais aussi dans la LCR de l'époque. Nous avons donc admis qu'il n'était pas possible d'opposer les « islamo-gauchistes » aux « colonialistes » ou « islamophobes ».

Puis, une camarade a expliqué comment pour elle, son opposition au voile était « épidermique » et qu'elle ne supportait pas de voir une femme voilée. Si ce type de réactions peut être compréhensible, il ne peut nous guider dans la discussion et risque de faire dévier le débat sur un terrain compliqué. Nous avons donc tenté de ne pas situer la discussion sur un terrain émotionnel, peu propice à l'échange d'arguments

Par ailleurs, nous avons cherché nos points d'accord. Oui, l'ensemble des femmes sont opprimées par un système et le voile, comme la plus grande part que prennent les femmes dans les travaux domestiques ou l'éducation des enfants, la difficulté à prendre la parole en réunion, sont révélateurs de cette oppression qu'il convient de combattre. La question est : comment ?

Le voile et l'oppression des femmes

Nous sommes donc toutes opprimées, différemment. Il ne s'agit pas ici de hiérarchiser les différents niveaux d'oppression, mais bien de comprendre que certaines cultures impliquent certains comportements avec lesquels les femmes « jouent »

plus ou moins, en fonction du contexte politique, de parcours personnels etc. C'est pourquoi, il est primordial de nuancer lorsqu'il s'agit de réfléchir aux raisons pour lesquelles certaines femmes portent le voile. Certaines le font sûrement parce que leur père ou leur frère le souhaitent, mais d'autres le font parce qu'elles estiment que cela fait partie de leur religion, d'autres encore parce que c'est un signe d'appartenance à une communauté dont elles se revendiquent et certaines même (en tous cas, en France) le portent en signe de contestation. Il s'agit donc de ne pas rentrer dans cette polémique et de soutenir les femmes voilées, en tant qu'opprimées.

La difficulté avec le voile, c'est qu'il est visible. Les camaradEs qui ne parlent pas en réunion, ça se voit peu. Celles qui doutent d'elles en permanence, ça se voit peu et celles qui militent moins parce qu'elles assument la charge des enfants prétendent aussi que c'est leur choix. Mais, au fond, quelle est la différence en termes d'oppression ? Nous devons donc réfléchir à la manière, dans une société capitaliste qui s'appuie sur l'oppression des

femmes, dont nous pouvons tendre à nous en débarrasser.

Le voile est-il incompatible avec le fait de militer dans le NPA?

Comment combattre l'oppression ? Si nous devons laisser les femmes opprimées ou même seulement celles qui n'ont pas conscience des voies que prend l'oppression, à l'extérieur de l'organisation, il y aurait très peu de femmes au NPA. Le parti est un cadre collectif avec un projet émancipateur. Il n'est pas en dehors de la société. L'ensemble de ses membres continue de subir et souvent de véhiculer l'idéologie dominante. Avec son projet politique, le parti ne se résigne pas à attendre des lendemains qui chantent, il exerce une contre-pression au quotidien contre tout comportement sexiste mais aussi contre tout comportement révélateur de l'intégration de l'oppression chez les femmes (manque de confiance en soi, par exemple). Pour autant, nous n'imposons pas aux femmes dès qu'elles arrivent de prendre la parole en réunion. Nous essayons de donner confiance, de dire que ce que l'on croit être un vécu individuel est global et matériel.

Il nous semble qu'il s'agit de faire de même concernant le voile. Intégrer les militantes, avec les mêmes droits que tous et toutes, donner confiance, discuter de l'oppression des femmes... sans paternalisme, sans complaisance.

Par ailleurs, comme toute personne qui désire entrer au NPA, cela signifie qu'il existe une base d'accords commune et notamment, comme n'importe qui, qu'elles ne peuvent tenir des propos homo-

phobes, sexistes etc.

Et la religion dans tout ça...

En outre, porter le voile signifie être croyant. Or, il n'est inscrit nulle part dans les statuts que les personnes croyantes ne peuvent être membres du NPA. Il n'est donc pas question d'exiger de ces femmes qu'elles renoncent à leur religion. En revanche, nous pensons qu'à terme, religion et socialisme entrent en contradiction. Et c'est progressivement, dans les dé-

bats, dans la pratique politique au quotidien, que l'on peut prendre conscience de ces contradictions.

En France, comme partout ailleurs ?

Enfin, la tentation est grande dans ce type de débats de comparer différents pays. Une camarade d'origine tunisienne a évoqué son pays pour expliquer pourquoi elle pensait que les femmes voilées n'avaient pas leur place au NPA. Certes, la position défendue peut être

juste dans ce pays mais ce n'est pour autant qu'elle est transposable d'un pays à l'autre. C'est pourquoi, il est dangereux de comparer des pays où l'islam est une religion d'Etat (comme en Algérie ou en Iran) ou bien d'autres où la lutte contre le port du voile est un acquis pour les femmes en général, et un pays comme la France où les musulmans sont stigmatisés. Nous pensons donc que ce débat devrait s'en tenir à la situation en France.

I. Moussaïd (NPA 84), J. Salingue (NPA 93) : Avec ou sans foulard, construire ensemble le NPA

Chèr-e-s camarades, Nous avons pris la décision d'écrire ce texte car nous trouvons que les discussions suscitées par l'annonce de la candidature d'Ilham se déroulent, jusqu'à présent, de manière peu constructive.

L'objectif de ce texte n'est donc pas de polariser encore un peu plus le débat, mais bien de l'apaiser. Il nous semblerait en effet paradoxal, pour ne pas dire dangereux, que le NPA se déchire en interne dans une période où les enjeux sociaux et politiques sont majeurs.

Crise économique et sociale, offensive gouvernementale sur tous les fronts, trahisons et renoncements de la gauche syndicale et politique, durcissement

de la droite et remontée de l'extrême-droite... Le NPA est appelé à jouer, avec d'autres, un rôle important dans les mois et les années à venir, au risque de voir notre camp social subir une défaite d'ampleur.

C'est pour ces raisons que des milliers de militant-e-s, issu-e-s d'horizons divers, ont décidé de se lancer dans « l'aventure NPA ». Et c'est parce que nous avons tous les deux conscience de ces enjeux et que nous voulons prendre pleinement part au combat contre les catastrophes sociales et écologiques générées par le capitalisme que nous avons rejoint ce parti.

Les deux signataires de ce texte ont, comme chacun-e des militant-e-

s de l'organisation, des histoires différentes, des centres d'intérêt divers et des convictions personnelles.

Nos deux parcours divergent, ainsi que nombre de nos préoccupations et références. Et pourtant nous sommes dans la même organisation, nous distribuons les mêmes tracts, nous vendons les mêmes journaux, nous défendons les couleurs du NPA car nous nous retrouvons sur son orientation anticapitaliste, écologiste, internationaliste, antiraciste, féministe et laïque.

C'est cela la force du NPA. Avoir su rassembler, au-delà de la surface traditionnelle de l'extrême-gauche, des milliers de militant-e-s autour d'un

projet de renversement du capitalisme et d'émancipation collective. Un projet qui transcende largement les clivages artificiels que les classes dominantes essaient de nous imposer pour nous diviser : salarié-e-s du secteur public/du secteur privé/chômeur-euse-s ; hommes/femmes ; homos/hétéros ; musulmans/chrétiens/athées/juifs ; français/étrangers ; etc En rejoignant le NPA et en y militant quotidiennement, nous avons tous les deux signifié que nous voulions lutter ensemble, et avec vous tou-te-s, contre toutes les discriminations basées sur l'origine, le lieu de résidence, le sexe, la religion... et en finir une bonne fois pour toutes avec un système qui,

loin de combattre ces oppressions, les accentue.

Comme nombre d'entre vous, nous avons été sollicités pour figurer sur les listes aux élections régionales. Parce que chaque camarade du parti est potentiellement un-e candidat-e, le NPA n'étant pas une organisation de politiciens professionnels mais une organisation qui refuse toute frontière étanche entre « simple militant-e » et « dirigeant-e » ou « candidat-e ». Et parce que comme partout, nos comités et fédérations ont essayé de composer des listes qui sont non seulement à l'image du parti, mais aussi à l'image de celles et de ceux que nous voulons faire entendre lors de la campagne.

Nous voulons faire entendre la voix des opprimé-e-s, des exploité-e-s, de celles et ceux qui sont « sans-voix » dans le paysage politique et médiatique : jeunes, femmes, ouvrier-e-s, chômeur-euse-s, personnes issues des « quartiers populaires »... Parce que nous savons que le meilleur moyen de lutter contre les oppressions et l'exploitation, c'est encore que ce soient celles et ceux qui en sont les principales victimes qui se fassent entendre et s'organisent. Selon les périodes, telle ou telle catégorie de la population est plus ou

moins victime de discriminations et de stigmatisation. Et nul ne pourra nier que dans la France d'aujourd'hui se développe une stigmatisation de l'islam et des musulmans, une « nouvelle islamophobie ». Des propos de Nadine Morano sur les « jeunes musulmans à casquettes » au débat nauséabond sur la Burqa en passant par les commentaires qui ont accompagné le referendum sur les minarets en Suisse, les exemples abondent malheureusement.

Pratiquant une politique volontariste dans les « quartiers populaires », engagé dans la lutte contre toutes les discriminations et tous les racismes, y compris l'islamophobie, le NPA a acquis une audience significative auprès de nouveaux publics, traditionnellement éloignés de l'extrême-gauche : parmi eux, des jeunes héritiers de l'immigration maghrébine, musulmans ou non. Et nombre d'entre eux-elles nous ont rejoints. Ce dont, nous le savons, nous nous réjouissons tout-te-s.

Pourquoi, dès lors, être surpris ou choqués de la présence d'une jeune musulmane sur une de nos listes aux élections régionales ? Nous aurions dû collectivement nous en réjouir !

Mais non, car il y a ce fameux foulard.

Un foulard qui suscite

bien des peurs, des méfiances, des interrogations... Alors que la réalité est toute simple : nous avons tous les deux des convictions personnelles que nous estimons totalement compatibles, voire même complémentaires avec notre engagement au NPA. Des convictions qui font la richesse de nos identités et qui n'invalident pas, bien au contraire, notre attachement aux principes et objectifs énoncés plus haut. Et pour l'une d'entre nous, ça se voit. Tout simplement. L'essentiel n'étant pas comment la société française ou les militants du NPA interprètent la signification cachée de ce « signe visible », mais ce que celle qui le porte lui donne comme signification concrète.

Oui mais... Quelle « image » ? Les médias, qui relaient complaisamment les discours islamophobes ambiants, ont orchestré une campagne contre le NPA. Doit-on s'en étonner ? A celles et ceux qui s'inquiètent de « l'image » du parti, nous rappelons que ce n'est pas la première fois que le NPA est la cible d'une telle campagne : proche du terrorisme, des « casseurs », complaisant vis-à-vis de l'antisémitisme... Rien ne nous a été épargné, mais nous avons su tenir bon à chaque fois et défendre nos convictions, y compris à con-

tre-courant, sans nous laisser enfermer par les médias et les politiciens réactionnaires dans des « débats » que nous n'aurions pas choisis. Alors continuons.

Il ne s'agit pas de nier les désaccords qui peuvent exister entre nous, et il y en a. Ils auront l'occasion de s'exprimer lors du prochain congrès du NPA et de ses débats préalables, entre autres la discussion sur notre rapport à la religion. Mais ne mélangeons pas tout : l'article 1 de nos statuts l'indique clairement : « Est membre du parti celui ou celle qui partage l'essentiel des principes fondateurs et adhère à un comité, c'est-à-dire qui prend sa carte, participe aux activités et aux réunions du parti dans la mesure de ses disponibilités, et verse une cotisation ».

C'est pourquoi, à moins que des camarades pensent que certain-e-s militant-e-s ont moins de droits que les autres, et donc de reproduire au sein du NPA des discriminations que nous combattons dans la société, nous espérons que chacun va revenir à la raison et se concentrer sur l'essentiel : débattre, évidemment, mais en n'oubliant pas que l'objectif est d'agir ensemble afin d'en finir une fois pour toutes avec l'exploitation et toutes les oppressions.