

La servitude comme tradition

Christophe LITWIN

La domination coloniale est intériorisée par la population assujettie, explique M. Walzer dans son dernier ouvrage. Pour se libérer, il faut aussi que les peuples puissent s'affranchir des traditions religieuses qui maintiennent quelque chose comme une servitude volontaire.

Recensé : Michael Walzer, *The Paradox of Liberation. Secular Revolutions and Religious Counterrevolutions*, Yale University Press, New Haven 2015.

Critique des révolutions nationalistes séculières

Dans *The Paradox of Liberation*¹, à partir de l'examen de trois exemples historiques de « libération nationale » (l'Algérie, l'Inde et Israël), choisis en raison même de la diversité de leurs contextes politiques, géographiques et culturels, Michael Walzer tente de comprendre la relation entre la perte de dynamique des mouvements séculiers de libération nationale de l'après-guerre et la résurgence du religieux, sous une forme moderne et contre-révolutionnaire, dans les États-nations issus de ces révolutions.

Dans chacune de ces trois situations, le processus de libération nationale s'entend toujours comme l'émancipation d'une double oppression, externe et interne. La première correspond à l'asservissement d'une population par une puissance étrangère, asservissement qui s'exprime d'abord par la répression violente de tout mouvement de résistance ; la seconde procède de l'intériorisation coutumière de cette domination par la population assujettie. La dimension révolutionnaire d'une libération nationale tient à la victoire à la fois sur l'oppresseur externe, mais aussi sur tout ce qui naturalise l'expérience du joug dans les mœurs, pratiques, croyances, coutumes, hiérarchies sociales — soit sur ce que La Boétie a appelé « servitude volontaire ».

Walzer rappelle que dans les cas indien, algérien et juif, aux yeux des architectes des libérations nationales, le rôle de gardien de ce mode de vie qui permet de s'accommoder durablement de la domination et freine l'éveil d'une conscience de soi politique a largement échoué aux institutions religieuses traditionnelles. Celles-ci dénonçaient certes l'injustice de la situation de servitude, mais encourageaient les conduites de retrait de l'activité politique, de repli sur des valeurs familiales ou communales, et d'acceptation résignée de la domination. Elles animaient un espoir parfois messianique de salut, mais favorisaient davantage par là l'attentisme que

¹ Les citations que nous avons traduites renvoient à la pagination américaine du livre.

l'activisme politique en vue d'une libération effective. S'appuyant sur les écrits de Gandhi, Nérou, Naipaul, Ben Bella, Fanon et Ben Gourion, Walzer montre qu'une critique semblable de cette prégnance de la tradition religieuse qui dépolitise la conscience de soi du peuple assujetti se retrouve au cœur de chacun des mouvements de libération nationale de l'après-guerre, et marque leur orientation séculière.

Toutefois, cette critique de la religion traditionnelle comme instrument de reproduction culturelle des mécanismes de domination et d'ancrage coutumier de la servitude volontaire est elle-même conditionnée d'une autre manière par l'oppression. À l'instar de la figure de Moïse élevé en Égyptien (p. 16), les architectes des libérations nationales appartiennent le plus souvent aux élites cultivées, éduquées davantage à l'occidentale qu'imprégnées de leur culture traditionnelle nationale, et vivant peut-être d'autant plus violemment les contradictions de la condition de dominé qu'elles reçoivent la même éducation que les architectes de l'oppression. Leur figure est donc ambiguë : ils sont bien aux avant-postes de la lutte pour la libération nationale, et parviennent à mobiliser le peuple pour la victoire contre l'opresseur externe et l'égalité de rang de leur État-nation, mais d'un autre côté, ils sont souvent à une grande distance des modes de vie populaires, tout comme le sont les oppresseurs².

Aussi si la mobilisation populaire opère contre l'opresseur externe, cela n'équivaut nullement à une adhésion forte à l'idéologie politique séculière des architectes de la libération — idéologie qui méprise la religion et le mode de vie traditionnels en tant qu'ils ont durablement fait obstacle à la conscience de soi politique du peuple et à son entrée dans la modernité. Le trait commun des trois idéologies révolutionnaires qu'examine Walzer, c'est cependant une certaine confiance dans le caractère inéluctable du processus de sécularisation, et à l'inverse l'idée que l'éveil de la conscience de soi du peuple produirait avec les générations issues de la révolution une refonte des modes de vie et de pensée populaires façonnés par la servitude volontaire. D'après Walzer, l'avenir de la libération nationale supposait donc un processus de négation des traditions³ qui enfermaient le peuple dans sa minorité et de substitution à celles-ci d'un mode de vie séculier moderne. Aussi, faute d'avoir conçu la sécularisation autrement, les mouvements de libération nationale auraient semé, sans le voir, les germes de la contre-révolution religieuse. Passé l'enthousiasme des premiers temps, le mode de vie moderne et séculier promu par l'élan révolutionnaire, loin de former une nouvelle culture nationale, serait apparu étranger aux modes de vie traditionnels, illégitime parce que teinté d'occidentalisme, et en rupture avec les fondements religieux de la culture du pays dont l'identité ne serait conçue comme nationale que d'abord parce que religieuse : là résiderait le paradoxe. Ce « renouveau » (*revivalism*) ne serait pas un *retour* du religieux, mais bien un produit de la modernité et le résultat d'un processus de libération nationale incomplet, peut-être pour une part en raison de la sociologie et de la formation intellectuelle des « libérateurs » en tant qu'elles déterminent leurs rapports aux modes de vie traditionnels et religieux de leur pays : « À l'instar des premiers Israélites, les militants modernes ne croyaient avoir atteint la terre promise que pour découvrir qu'ils portaient l'Égypte dans leurs bagages » (p. 33).

² Gandhi fait exception, « qui parvint à retourner la passivité de la tradition en une arme politique moderne » (p. 20).

³ Walzer insiste tout particulièrement sur la question de l'émancipation des femmes.

Sionisme vs. Judaïsme

Pour illustrer ce paradoxe, Walzer se concentre sur « sa version spécifiquement juive » (p. 35). L'auteur affiche sans doute ici sa parfaite maîtrise d'un sujet qu'il avait exploré dans *Exodus and Revolution*⁴. Il insiste sur la dimension séculière du sionisme, et expose les sévères critiques de ses différents canaux idéologiques à l'égard des modes de vie traditionnels du judaïsme européen, perçus comme autant de manifestations d'une culture d'obéissance servile (*deference*) et de messianisme attentiste (*deferral*). Le sionisme aspire ainsi « à une révolution totale de la vie juive, à une révolte contre la diaspora »⁵. S'il puise dans une certaine tradition biblique, c'est pour reconnaître en Moïse la figure emblématique du libérateur national, du législateur qui ré-institue le peuple juif en communauté politique en rompant notamment avec le mode de vie traditionnel et la religion où s'est assoupie, dans l'exil, la conscience de soi politique.

Si certains courants sionistes envisagent cette révolution (à l'instar du « sionisme culturel » de Hayim Nahman Bialik que relit Walzer) dans un dialogue critique fécond avec la tradition judaïque européenne plutôt que dans l'horizon problématique de sa négation, d'autres en revanche intériorisent dans leur rejet violent de la tradition les stéréotypes de l'antisémitisme européen du premier XXe siècle : le courant dit « sioniste séculier » était ainsi marqué « d'une haine viscérale de la 'dégénérescence physique' des juifs européens » (p. 47). En tout état de cause, selon Walzer, il apparaissait aux premiers sionistes que cette révolution culturelle était un préalable, qu'il fallait former le juif moderne avant que d'en faire un citoyen, et éviter de rapatrier prématurément sur la terre promise la culture religieuse de l'exil (p. 52). La seconde Guerre mondiale a cependant bouleversé la donne, et renversé l'ordre conditionnel entre transformation morale et souveraineté politique du peuple juif : au lieu d'être dévolue au sionisme européen, c'est à l'État d'Israël qu'a incombé la tâche de former le juif moderne.

Si Walzer insiste tant sur la dimension séculière du sionisme, c'est d'abord pour souligner son rapport négatif problématique à la tradition, mais aussi pour montrer combien le sionisme, jusque dans son attitude coloniale, se distingue comme projet démocratique séculier du fondamentalisme messianique des colons juifs ultra-orthodoxes pour qui « l'État-nation tel qu'il existe aujourd'hui est simplement un instrument pour promouvoir la politique de Dieu — et un instrument peu fiable » (p. 60), en vue du seul véritable rapatriement dans un Israël théocratique : « [...] ce sont des nationalistes avec une mentalité de ghetto, à la fois refermée sur soi [*parochial*] et zélée, assiégée et belligérante » (p. 62), dont les buts ne sont nationaux que parce que religieux, et qui à la différence de la culture juive traditionnelle de l'exil, se mobilisent en milices paramilitaires brutales. Certes, le mouvement des colons religieux « n'est pas entièrement responsable de la durée de l'occupation de la Cisjordanie et de Gaza après 1967, ni des cruautés afférentes à cette occupation, mais il l'est tout de même largement dans les deux cas » (p. 60). Pertinentes, ces réflexions n'en sont pas moins contestables, nous y reviendrons.

Deux dynamiques ou une seule ?

La question est cependant ouverte : si le mouvement de libération nationale et le *renouveau* religieux sont différents, ne participent-ils pas en fait d'une même et unique dynamique ? En rendant trop nécessaire la connexion entre nationalisme

⁴ *Exodus and Revolution*, Basic Books, 1985. [*De l'Exode à la liberté: essai sur la sortie d'Égypte*, trad. Micheline Pouteau, Calmann-Lévy, 1986].

⁵ Walzer cite Joseph Klausner (p. 44).

séculier et *revival* religieux, on nie en fait qu'il y ait « paradoxe ». Walzer doit réfuter cette thèse qu'il trouve sous des formes distinctes dans des écrits marxistes et dans certaines études postcoloniales. C'est pour lui l'occasion d'interroger plus précisément les intrications entre histoire nationale et histoire religieuse (p. 76).

Pour la lecture néo-marxiste que critique Walzer, le nationalisme des mouvements de libération séculiers borne leur portée révolutionnaire car, en faisant de la référence à une communauté religieuse originelle le sous-bassement idéologique de l'État-nation, ce nationalisme ravive dans la société des émotions archaïques particularistes qui faussent la connaissance de la réalité sociale et de la lutte des classes. Le nationalisme inscrirait dans le code génétique des révolutions la crise contre-révolutionnaire du *revival* religieux.

Walzer reconnaît bien l'intrication entre les revendications nationales et la référence à une communauté religieuse d'origine comme la référence mosaïque opère dans le sionisme séculier. Il montre aussi comment les théoriciens du mouvement religieux sectaire Hindutva en Inde s'efforcèrent d'inventer une telle communauté en prenant pour modèle le sionisme (p. 79-80). À ses yeux, il ne peut y avoir de révolution, sans un certain degré d'intrication du religieux et du national dans des « émotions archaïques » capables de mobiliser et de canaliser les énergies sociales (le marxisme s'illusionnerait sur la possibilité d'une révolution qui mobilise les énergies sociales au nom de la lutte des classes internationale). Mais surtout, la lecture marxiste manque les différences essentielles : le nationalisme séculier n'était pas une aspiration sectaire et théocratique, conduisant à faire de l'appartenance religieuse un critère de pleine citoyenneté. Il circonscrit le domaine de l'action au champ d'une rationalité politique déterminée par les intérêts de l'État-nation, ce qui suppose une capacité de compromis et de négociation. Les discours de Ben Bella, Ben Gourion, Nérrou, n'ont cessé de réaffirmer un principe fondamental d'ouverture de la communauté politique démocratique, l'idée que la religion nationale des origines est un critère qui ouvre à ses membres l'accès à la citoyenneté, sans le fermer à ceux qui n'appartiennent pas à cette religion. Les mouvements de libération séculiers visaient la formation d'un État-nation démocratique et souverain, à égalité avec les autres États au sein de la société des nations.

Bien que partant de prémisses distinctes, certaines études postcoloniales tendent comme le marxisme à nier l'existence du paradoxe de la libération nationale. Examinant les travaux d'Ashis Nandy (p. 104-110) à propos de Nérrou, Walzer reconnaît que la radicalisation fondamentaliste est largement conditionnée par la manière dont l'idéologie séculière occidentale des « libérationnistes » a procédé par négation et arrachement à la tradition. Mais le défaut de la lecture de Nandy est de considérer trop unilatéralement le monstre postcolonial du fondamentalisme comme l'effet nécessaire du dérèglement de la religion traditionnelle par la modernité occidentale. Cette explication unilatérale conduirait à minorer les causes endogènes des mouvements de libération nationale en idéalisant la tradition religieuse du pays : « si pluraliste, tolérant et flou dans ses contours (*fuzzy*) qu'ait été l'hindouisme, il était aussi hiérarchique et oppressif — et oppressif à l'égard des femmes plus particulièrement. » (p. 106-107).

Pour Walzer, la relation entre révolution séculière et contre-révolution religieuse n'est pas tant inscrite dans le nationalisme du projet séculier, ou dans le fait que sa philosophie soit née dans l'occident des Lumières, que dans la *manière* dont ce

projet a été conduit historiquement, par *négation*, depuis une sorte de point d'Archimède (p. 124), une fin universelle de l'histoire, plutôt que dans une *négociation* serrée avec la tradition. Cette négociation l'eût pu conduire à affirmer son hégémonie en composant efficacement avec la tradition : « Bien que peu d'adeptes de Gramsci l'aient souligné, l'hégémonie telle qu'il la décrit n'est pas 'hégémonique' au sens courant et fort du terme ; elle suggère une domination, mais une domination faite de compromis, ou le groupe qui domine sacrifie quelque portion de son pouvoir, voire, vraisemblablement, de ses principes » (p. 125).

Un problème de négociation ?

D'une écriture aisée, claire et précise, puisant dans la vaste culture historique de l'auteur et nourrie de la finesse de son sens politique, *The Paradox of Liberation* parvient à différencier de façon critique les révolutions séculières des contre-révolutions religieuses, à montrer le caractère non-nécessaire de la transition des premières aux secondes, tout en élucidant ce qui dans la forme particulière dont les premières ont été conduites historiquement, notamment relativement à la tradition et à la religion, a donné vigueur aux secondes. On regrettera peut-être que Walzer n'en dise pas plus dans le dernier chapitre ou la postface sur les conditions et les moyens adéquats pour rendre opératoire aujourd'hui la *négociation* avec la tradition à laquelle il appelle. Mais les regrets ne font pas des objections. Certaines méritent pourtant d'être formulées.

La plus évidente concerne la disparité des exemples : outre le caractère exorbitant des différences démographiques et géographiques entre l'Inde, Israël et l'Algérie, est-il vraiment légitime de traiter d'un même mouvement expériences coloniales et expérience millénaire de l'exil ? L'autoritarisme de l'État algérien, la faiblesse de l'économie du pays, sa dépendance envers les ressources premières, peuvent-ils vraiment être comparés avec la situation politique et économique des États israélien et indien ? Walzer admet ces disparités, et veut s'en servir pour mettre en lumière le commun paradoxe de libération nationale. Soit. Mais peut-être ceci le conduit-il à certaines simplifications abusives.

À notre sens, il critique à bon droit les relectures de l'histoire qui voient le germe de la contre-révolution religieuse dans les révolutions nationales séculières et ignorent leur différence essentielle. Mais, il a beau s'en défendre, Walzer propose aussi une explication nécessaire assez univoque : la nécessité de la contre-révolution religieuse n'est plus dans la nature des trois projets séculiers, mais comme inscrite dans la manière d'opérer, par *négation* de la tradition, plutôt que par *négociation avec elle*. Une idée qu'il avance, c'est que la vie séculière, si elle n'équivaut pas à un vide causant nécessaire un appel d'air (religieux), manque néanmoins trop d'épaisseur (on pense à *Thick and Thin*⁶) pour se substituer à la tradition et aux pratiques religieuses d'une culture nationale. En pensant trop la révolution séculière sur le modèle mosaïque, en méconnaissant la singularité de la complétude de la première et la finitude des secondes en raison du manque d'épaisseur de la seule vie séculière, les libérateurs se seraient aveuglés sur la puissance du sentiment de mutilation (p. 64) que cause la *négation* de la tradition, la puissance du sentiment réactif dont se nourrit la contre-révolution religieuse. La thèse est séduisante, mais les exemples choisis la corroborent-ils entièrement ?

⁶ Michael Walzer, *Thick and Thin. Moral Argument at Home and Abroad*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 1994. [*Morale maximale, morale minimale*, trad. Camille Fort, Bayard, 2004].

Bien sûr le défaut de « négociation avec la tradition » joue dans l'explication de la vivacité du renouveau religieux, mais d'autres facteurs ne s'avèrent-ils pas plus déterminants dans chacun des cas choisis. Par exemple, la part de *négation* de la tradition dans la politique du FLN est-elle un facteur aussi décisif dans l'explication de la politisation des milieux islamistes et des succès électoraux du FIS dans les années 1980 et 1990, que les échecs de la politique de développement du régime algérien, l'autoritarisme militaire qu'il a mis en place, la trahison des promesses démocratiques de l'indépendance, et à l'inverse, dans ce contexte d'extrême déception d'une population en profonde transition démographique, la mise en place d'outils de protection sociale et de réseaux de solidarité par les institutions islamiques ?

On peut aussi reprendre les remarques de Walzer sur les milices de colons juifs ultra-orthodoxes, dont il juge qu'elles ont joué une très large part dans le blocage de la politique israélienne sur la question des territoires occupés après 1967. Il convient bien évidemment de distinguer radicalement l'idéologie du militantisme colon ultra-orthodoxe de celle plus ouverte du sionisme séculier, et de souligner que le violent repli sur soi des premiers est pétri de ressentiment à l'égard de la modernité séculière de l'État démocratique israélien. Mais est-ce assez pour expliquer la dynamique politique de ce mouvement ? De fait, et Walzer nous paraît là trop discret, l'existence même de milices paramilitaires religieuses extrêmement brutales soulève la question de la responsabilité politique de l'État israélien et de la permissivité dont il a fait et continue de faire preuve à l'égard de ces milices — permissivité dont il importerait de se demander si, pour une part au moins, elle ne confine pas à une instrumentalisation du radicalisme religieux par l'État. L'essor de ces mouvements ultra-orthodoxes armés, qui posent en effet problème à la démocratie israélienne, tiendrait alors pour une part importante au fait qu'à un moment donné, il est apparu utile à l'État séculier de laisser faire, voire d'encourager l'action de ces milices de fondamentalistes aux marges, pour réaliser ses propres objectifs d'expansion territoriale. Cet essor contenu, mais néanmoins nocif, du mouvement religieux réactionnaire s'expliquerait moins par un défaut de négociation du sionisme séculier avec la tradition, ou par le manque d'épaisseur morale de la culture séculière, que par certains choix politiques effectués par les gouvernements séculiers successifs en fonction de leurs représentations des intérêts nationaux. Ceci peut se penser, avec Walzer, sans méconnaître tout ce qui sépare une libération nationale, séculière et démocratique d'un renouveau religieux théocratique et contre-révolutionnaire, mais sans juger nécessairement pour autant que la question du degré de *négociation* de la modernité séculière avec la tradition joue un rôle aussi central dans la vitalité des mouvements réactionnaires fondamentalistes que ne le suggère Walzer.

Publié dans laviedesidees.fr, le 1^{er} juillet 2015

© laviedesidees.fr