

par **BERNARD BRUNETEAU***

DR

L'islamisme politique : une naissance à l'ombre du totalitarisme

LE SURGISSEMENT MONDIAL depuis la fin du xx^e siècle d'un mouvement islamiste révolutionnaire, antidémocratique et antioccidental suscite des interrogations qui appellent légitimement le recours à des catégories descriptives et analytiques moins paresseuses que celle de la radicalité nihiliste. La catégorie du « troisième totalitarisme » en est une. Apparue dans les années 1990 et s'épanouissant depuis le 11 septembre 2001, celle-ci appartient à la tradition de l'antitotalitarisme libéral qui a retrouvé un nouvel ennemi au « monde libre ». Ici il s'agit de ramener le phénomène de l'islamisme radical à du connu et à penser en termes de résurgence plus que d'émergence, à écarter en somme l'inédit (qui était au principe des interrogations d'Hannah Arendt).

Les dangers de cette approche ne sont pas niables : procéder à un amalgame abusif en procédant à une assimilation pure et simple en lieu et place d'une suggestion analogique. Des auteurs divers ont illustré cette thèse de l'assimilation : Paul Berman aux États-Unis, Ernst Nolte et Hamed Abdel Samad en Allemagne, Alexandre del Valle et Michael Prazan en France, pour n'en citer que quelques-uns^[1]. Sans céder à la tentation facile de l'assimilation, il peut être fécond de réfléchir simplement aux dimensions « totalitaires » de l'islamisme

* Professeur à l'université Rennes I, historien des idées, auteur de *Le Totalitarisme. Origines d'un concept, genèse d'un débat*, éd. du Cerf, 2010.

1. Paul BERMAN, *Les habits neufs de la terreur*, Hachette, 2004 (trad. fr. de *Terror and Liberalism*); Ernst NOLTE, *Die Dritte Radikale Widerstandsbewegung: der Islamismus*, Landtverlag, 2009; Hamed ABD EL SAMAD, *Der islamische Fascismus*, Droemer, 2014; Alexandre DEL VALLE, *Le totalitarisme islamiste à l'assaut des démocraties*, éd. des Syrtes, 2002; Michael PRAZAN, *Frères musulmans. Enquête sur la dernière idéologie totalitaire*, Grasset, 2014.

politique tel qu'il s'est historiquement constitué et tel que son interprétation politico-militaire de l'islam inspire toujours le djihadisme présent. Et de se pencher sur des composantes qui ne se relient pas à un type de régime avec les critères canoniques (État-parti, leader, idéologie, terreur...) mais plutôt à un programme d'action, à une utopie mobilisatrice engageant des soldats politiques qui sont aussi des croyants.

Cette réflexion est d'autant plus légitime que l'islamisme politique est né dans le temps même du totalitarisme historique entre les années 1920 et le début des années 1950, avec les trois penseurs et activistes que sont le Pakistanais Mawula Mawdudi (auteur, en 1927, de *Jihad dans l'Islam*) et les Égyptiens Hassan El-Banna et Sayyid Qutb (le fondateur et l'idéologue de la confrérie des Frères musulmans). Journaliste pour le premier ou instituteurs pour les seconds, ces hommes n'ont pas suivi d'enseignement théologique, ont au contraire reçu une éducation moderne, rejetant la conception traditionnelle de la religion pour lui substituer une religion transformée en instrument de lutte politique.

C'est pour cela qu'ils sauront transférer des catégories politiques empruntées à la pensée occidentale au sein du discours islamiste moderne. Les catégories qui relèvent du totalitarisme en font indéniablement partie, preuve de la relation historico-génétique qui apparie les deux phénomènes pour de nombreux chercheurs. Une dimension peut apparaître digne d'une mise en perspective approfondie : celle qui relie le combat politique à une entreprise de caractère palingénésique et sotériologique.

Islamisme politique et totalitarisme : une relation historico-génétique

Un état des lieux des travaux récents en la matière s'impose en premier lieu. Ceux-ci soulignent le plus souvent que l'islamisme militant au ^{xx}e siècle « est à comprendre comme l'effet de l'interaction entre les traditions culturelles et idéologiques des différentes parties du globe »^[2]. Pour ce qui est de l'interaction avec l'Europe, ceux-ci insistent sur un contexte commun d'émergence, la translation réussie des concepts totalitaires et la mise en place de relations politico-idéologiques directes.

Une réaction au même contexte

On peut, à l'instar de Mehdi Mozaffari, longtemps directeur du centre d'étude de l'islamisme et de la radicalisation à l'université danoise d'Aarhus, mettre en valeur la réaction similaire qui, au lendemain de la Première Guerre mondiale, en Europe comme au Proche-Orient, vise à créer un ordre alternatif politico-culturel à la modernité démocratique occidentale. Comme les totalitarismes européens, l'islamisme emprunterait à un pan-mouvement préexistant : un panislamisme qui, comme le pangermanisme et le panslavisme, structurerait un empire. Comme eux, il serait une réaction à la perte traumatisante d'un

2. Jeffrey HERF, *Hitler, la propagande et le monde arabe*, Calmann-Lévy, 2012, p. 298.

empire en manifestant la volonté d'en rebâtir un sous différents signes idéologiques^[3]. L'on sait en effet combien la première réflexion islamiste naît en tant que réaction politico-intellectuelle à la mise à l'écart puis à l'abolition du califat (*Le Califat* de Muhammad Rachid Rida en 1922)^[4]. On se rappellera de même que l'historien libéral italien G. Ferrero faisait du déficit de légitimité politique consécutif à l'effondrement des empires le levier des ambitions totalitaires à refonder une communauté^[5]. De fait, bolchevisme, fascisme et nazisme, également héritiers d'une mémoire d'empire, donnent à cette figure à double face (logique impérialiste et rayonnement religieux) un rôle organisateur à leur identité collective, comme a su le souligner Marcel Gauchet^[6].

Explorant un contexte plus large, une « époque » historique, en mobilisant les thèses de Shmuel Eisenstadt sur l'« âge axial » (qui vit sur un antagonisme entre ordre social et ordre transcendant), le politiste Mihai Murariu de l'université de Münster rappelle que le monde de l'entre-deux-guerres était dans l'attente d'un « totalisme » rédempteur apte à rétablir la totalité cosmique perdue sous les coups de la modernité. Appelant une action en vue d'un changement social global, l'ambition totaliste est « utopique » dans le cas du bolchevisme et du fascisme, plutôt « restauratrice » dans celui de l'islamisme. Structure commune des idéologies totalitaires et de l'islamisme d'un Banna ou d'un Qutb, le « totalisme » expliquerait ainsi leur vision absolutiste de l'existence humaine et leurs prétentions communes à modeler les sphères publique et privée en revendiquant un monopole de l'interprétation^[7].

Des transferts de concepts

Dans ce contexte vu en commun, une série de transferts intellectuels et idéologiques aboutissent à une translation de concepts totalitaires dans la pensée islamiste des années 1920-1950. Cela se révèle à l'examen du discours islamiste.

Professeur de Relations internationales à l'université de Göttingen, Bassam Tibi considère que l'héritage intellectuel des mouvements totalitaires se manifeste par des notions comme « État islamique » ou « système islamique », inexistantes dans la tradition islamique et qui ont une fonction transitoire d'attente (du rétablissement du califat) en écho à la « dictature du prolétariat » prélude au communisme^[8]. Quelle formulation en effet se réapproprie

3. Mehdi MOZAFFARI, « The rise of Islamism in the light of European Totalitarianism », *Totalitarian Movements and Political Religions*, vol. 10, n° 1, mars 2009, p. 1-13.

4. Voir Mathieu GUIDÈRE, *Le retour du Califat*, Gallimard, 2015, p. 125-129.

5. Guglielmo FERRERO, « Les origines du totalitarisme » (*La Dépêche de Toulouse*, 11 février 1940), in Bernard BRUNETEAU, *Le Totalitarisme. Origines d'un concept, genèse d'un débat, 1930-1942*, Cerf, 2010, p. 155-159.

6. Marcel GAUCHET, *L'avènement de la démocratie. À l'épreuve des totalitarismes, 1914-1974*, Gallimard, 2010, p. 280-291.

7. Mihai MURARIU, *Totality, Charisma, Authority. The origins and transformations of fatalist movement*, Springer, 2016, p. 93-116.

8. Bassam TIBI, *Der Neue Totalitarismus*, Primus Verlag, 2004.

Mawdoudi lorsqu'il affirme: «L'islam est une doctrine révolutionnaire et un système qui renverse les gouvernements. Il cherche à renverser l'ensemble de l'ordre social universel... L'islam veut le monde»... ? À quelles références Qutb se relie-t-il lorsqu'il parle de son «système complet», soit une société islamique sans classes, dominée par un parti unique (le «Bath islamique») mettant en œuvre une politique étatiste de solidarité récusant capitalisme et collectivisme?

Spécialiste de l'extrémisme à l'université de Brühl, Armin Pfahl-Traugher a fait de son côté une analyse systématique du vocabulaire politique de Mawdudi et Qutb qui révèle que le fonds commun de leurs discours renvoie à une série d'univers de références communs à tous les totalitarismes: essentialisme, holisme, déterminisme, dualisme, identité, exclusion⁹.

Notant la formule moderne de «totalité» de l'islam employée par Hassan al-Banna, dont la politisation de l'islam rompt avec la tradition classique, la chercheuse espagnole Ana Belen Soage rend compte quant à elle de la structure ternaire totalitaire de la pensée du fondateur des Frères musulmans: une vision de l'histoire comme un processus de déclin à partir d'un passé mythique qui appelle à libérer le monde musulman (de l'emprise étrangère) et à créer un État islamique (qui appliquera la Loi); une célébration de l'avant-garde porteuse d'espérance pour une Umma désemparée (ici les Frères musulmans); l'annonce d'un horizon d'attente utopique (le califat)¹⁰.

Avec Jeffrey Herf enfin, historien de l'université de Maryland et auteur de *L'Ennemi juif*, c'est l'influence nazie sur l'islamisme égyptien et palestinien qui est privilégiée. Elle est à rechercher dans les effets de la propagande dont fut la cible le monde arabo-musulman entre avril 1939 et mars 1945. Fusionnant l'antisémitisme européen moderne avec des thèmes antijuifs présents dans la tradition musulmane, les émissions quotidiennes de radio allemande en arabe (*Radio Zeesen*) eurent ainsi un impact direct dans la genèse de l'antisémitisme radical dont les Frères musulmans se font les porteurs dès l'après-guerre.

L'ouvrage de Sayyid Qutb publié en 1950, *Notre combat contre les Juifs*, marqué par la thèse du complot, en est l'illustration en témoignant d'une continuité frappante avec les thèmes des émissions nazies. Ici, il n'est en effet pas question de définir racialement le Juif comme «sémite» mais comme agent d'un éternel combat contre l'islam comme il l'était contre l'humanité aryenne pour Hitler. «C'est une guerre qui ne s'est pas éteinte, ne serait-ce qu'un moment, depuis près de quatorze siècles et qui continue à ce jour, se déchaînant aux quatre coins de la planète», écrit ainsi Qutb. Plus significativement, le Juif est de la même façon décrit comme un agent de l'occidentalisation du monde, de la sécularisation et

9. Armin PFAHL-TRAUGHER, «Islamismus. Der neue Extremismus, Faschismus, Fundamentalismus und Totalitarismus?», *Zeitschrift für Politik*, vol. 55, n° 1, mars 2008, p. 33-48.

10. Ana Belen SOAGE, «Hasan al-Banna or the Politization of Islam», *Totalitarian Movements and Political religions*, vol. 9, n° 1, mars 2008, p. 21-42.

de la modernité la plus dissolvante: «derrière la doctrine du matérialisme athée, il y avait un Juif (Karl Marx); derrière la doctrine de la sexualité bestiale, un Juif (Sigmund Freud); et derrière la destruction de la famille et l'ébranlement du caractère sacré des relations sociales, [...], un Juif (Émile Durkheim)»^[11]. Ces lieux communs propres à l'antisémitisme nazi font ainsi dire à Jeffrey Herf que «le manichéisme de Qutb fut la contrepartie religieuse de la bataille séculière du national-socialisme contre l'ennemi juif»^[12].

Des relations directes

Dès 1933, la personnalité d'Hitler a joui d'un grand prestige dans le monde musulman en raison de sa politique à l'égard des puissances française et britannique mandataires responsables du traité de Versailles comme du morcellement du Moyen-Orient. De cette admiration déjà teintée d'antisémitisme (*Les protocoles des Sages de Sion* sont traduits en arabe dès 1934, l'année où des extraits de *Mein Kampf* apparaissent dans la presse arabe) naissent vite des idées d'alliance entre le nazisme et l'islam. Des transferts idéologiques aux relations politiques directes entre le totalitarisme européen (le régime nazi en l'occurrence) et l'islamisme proche-oriental (les Frères musulmans, les réseaux du grand Mufti de Jérusalem, Hadj Amin al-Husseini), le pas est donc aisément franchi. Les historiens qui se sont penchés sur ces aspects longtemps méconnus ou jugés anecdotiques analysent désormais cette relation moins comme une simple relation stratégique (l'ennemi de mon ennemi franco-anglais est mon ami...) que comme une relation beaucoup plus organique où les convergences idéologiques ont facilité des stratégies communes via des financements et une aide technique opérationnelle. Cette relation organique, contemporaine du grand soulèvement palestinien de 1936-1939, aurait contribué à produire l'islamisme comme mouvement de masse antisémite et antimoderniste tant en Égypte qu'en Palestine. Moteur du développement des Frères musulmans, la mobilisation idéologique en faveur des Palestiniens se fait ainsi en reliant les passages anti-juifs du Coran avec la politique antisémite du III^e Reich et en assimilant tout simplement djihad et haine des Juifs^[13]. Le journaliste nazi Gisehler Wirsing ne s'y trompait pas à la veille de la guerre lorsqu'il constatait «un net retour aux traditions religieuses de l'islam» et «une vive opposition au libéralisme occidental... L'évolution récente en Égypte montre avec quelle force cette théocratie reprend vie, une fois surmonté le premier assaut du libéralisme»^[14]. Même constat satisfait en Palestine où le représentant du Reich qui entretient une relation suivie avec le Mufti notait

11. Jeffrey HERF, *Hitler, la propagande et le monde arabe*, op. cit., p. 290.

12. *Ibid.*

13. Des opuscules antisémites à base d'extraits en arabe des *Protocoles* et de *Mein Kampf* circulent au Caire en 1938. Voir Matthias KÜNTZEL, *Jihad et haine des Juifs*, L'Œuvre, 2009, p. 22.

14. Cité in Matthias KÜNTZEL, «De Zeesen à Beyrouth. National-socialisme et antisémitisme dans le monde arabe», *Le Meilleur des mondes*, n° 2, automne 2006, p. 138-146.

dès janvier 1937: «La seule grande puissance qui soit intéressée par la victoire des Arabes sur les Juifs de Palestine et en laquelle les Arabes aient pleine confiance serait, d'après eux, l'Allemagne»^[15]. L'inventaire des discours et des demandes de l'axe islamiste égypto-palestinien montre à l'évidence que ce sont la nature non-démocratique du régime hitlérien, la personnalité de son Führer de moins en moins rétif à une alliance avec l'islam^[16] et la haine des Juifs qui font du III^e Reich un modèle. C'est à cause, et non en dépit, de ces traits que l'Allemagne avait un allié potentiellement décisif au Proche-Orient. Ce que la guerre montra avec l'activité multiforme du mufti appelant au djihad depuis Berlin^[17] et l'attentisme comploteur des Frères musulmans égyptiens lors du dangereux été 1942, quand les blindés de Rommel pointaient à l'horizon^[18].

Une conception sotériologique commune du combat politique

On a déjà remarqué que le premier islamisme naît dans le même contexte d'anomie que les mouvements totalitaires européens, les uns et les autres réagissant de façon similaire en s'essayant à promouvoir un ordre alternatif à la modernité existante^[19]. Et le référent religieux est ici essentiel. Si l'islamisme est une interprétation politique d'un corpus religieux, le totalitarisme a été, doit-on le rappeler, une interprétation religieuse d'un corpus doctrinal de nature scientiste (marxisme, darwinisme social). «Les vérités scientifiques, écrit l'historien Michael Burleigh, sont vénérées comme des objets d'émerveillement mystique»^[20].

De fait, les mouvements totalitaires européens ont été très tôt vus comme des «religions politiques» ou «séculières» mobilisant des myriades de croyants autour de leurs perspectives eschatologiques, de leurs rituels d'initiation, de leurs liturgies millimétrées. Il est significatif que nombre d'observateurs des années 1920-1940 aient justement fait, sans intention polémique, la comparaison avec l'islam: c'est le cas de Bertrand Russel au début des années 1920 à propos du bolchevisme; du théologien Karl Barth, de l'écrivain Edgar Alexander, du journaliste Bertrand de Jouvenel et du psychiatre Carl Jung dans les années 1930 à l'endroit

15. Cité in Martin CÜPPERS et Klaus-Michael MALLMANN, *Croissant fertile et croix gammée. Le III^e Reich, les Arabes et la Palestine*, Verdier, 2009, p. 63.

16. On peut préciser que l'ancien ministre nazi Albert Speer a relaté dans ses Mémoires une conversation avec Hitler dans laquelle celui-ci regrettait que le national-socialisme ne puisse s'adosser à une religion virile et belliqueuse comme l'Islam en lieu et place d'un christianisme occidental pétri par une culture de la pitié... Voir Albert SPEER, *Au cœur du Troisième Reich*, Fayard, 1971, p. 138.

17. Dans une émission radio de 1944, le Mufti affirme que «les parallèles entre le national-socialisme et l'islam étaient devenus plus étroits que jamais: le monothéisme, défini comme l'obéissance à une seule autorité spirituelle, politique et militaire; l'accent sur l'obéissance et la discipline; mais aussi la célébration de la bataille et du travail». Cité in Jeffrey HERF, *op. cit.*, p. 229.

18. En 1942, le fonctionnaire au ministère de la Propagande, Johann von LEERS, publie un article, «De l'opposition du judaïsme et de l'Islam», dans lequel il explique la contiguïté de l'Islam et du nazisme par leur commune haine des Juifs. Voir Jeffrey HERF, *L'Ennemi juif. La propagande nazie, 1939-1945*, Calmann-Lévy, p. 166-167.

19. Mehdi MOZAFFARI, «The rise of Islamism in the Light of European Totalitarianism», art. cit.

20. Michael BURLEIGH, *The Third Reich. A new History*, Londres, Macmillan, 2001, p. 254.

du nazisme; du sociologue Jules Monnerot en 1949 à propos du communisme stalinien. Pour ceux-ci, ces mouvements se référaient à une Loi (Charia), hypostasiant une Communauté (Umma) et prêchaient une Guerre sainte universelle (Jihad). Tels que les analysaient Éric Voegelin, Raymond Aron ou Waldemar Gurian, ces mouvements se substituaient au cadre religieux voire recomposaient l'unité religieuse perdue par le mécanisme des transferts de sacralité dont bénéficiaient leurs idéologies rédemptrices (communauté ethno-nationale pure, société sans classes).

Ce qu'avaient repéré lucidement les premiers analystes du phénomène, c'est que les idéologies totalitaires prospéraient à partir d'une promesse de sécurité et de salut en offrant une gnose, une définition du Mal, un terme final et radieux de l'histoire et une communion fraternelle immédiate (dans le parti-église), tout un dispositif en phase avec les ressorts psychiques dominants des sociétés européennes de l'après-guerre 1914 (ressentiment, angoisse, brutalisation, désir de fusion). À l'égal de l'idéologie islamiste originelle dont s'inspirent les terreaux jihadistes d'aujourd'hui.

Comme celle des mouvements totalitaires qui affrontaient le reste de la planète, la prédication islamiste repose sur une vision dualiste et agonistique du monde qui rejette les quatre-vingtièmes de l'humanité. C'est généralement un monde d'ennemis que décrivent Bannâ et Qutb. L'islam s'oppose d'abord au monde de l'impiété, qu'il s'agisse des pays chrétiens, des Juifs, des sociétés polythéistes orientales et africaines et des mauvais musulmans. Le programme islamiste rejette ensuite capitalisme comme communisme également matérialistes. La morale islamique dresse également l'ordre de la zakat contre l'« ordre de l'usure ». Le futur « État islamique » défie enfin la « société de l'ignorance antéislamique », l'état de barbarie (*jahiliyya*) qui est, précise Qutb, « toute société autre que la société islamique »^[21].

À l'instar de l'univers totalitaire, la politique se fonde donc sur le clivage ami/ennemi, où l'ennemi est aussi à l'intérieur de sa propre société, ce qui est tout à fait caractéristique d'une obsession de type totalitaire. Et l'action militante est un combat, ce que rappelle la devise des Frères musulmans : « Préparez le combat », et ce que prône Bannâ en 1935 à ses Frères « combattants » : « Notre mouvement d'apostolat ne peut vivre que par le combat. [...] Au stade de l'exécution, le mouvement consiste en une guerre sainte sans merci, en un labeur ininterrompu pour parvenir à notre objectif; c'est une épreuve que seuls peuvent supporter les véridiques et, à ce stade, la perfection de l'obéissance seule peut garantir le succès »^[22]. Si le combat politique est aussi radical, c'est pour accomplir une palingénésie, une promesse de salut là encore à l'égal du grand récit totalitaire. Énoncé en 1932 dans leurs premiers journaux, le credo des Frères est entériné lors de leur troisième congrès de mars 1935. Citons en

21. Olivier CARRÉ et Gérard MICHAUD (Denis Seurat), *Les Frères musulmans (1928-1982)*, coll. « Archives », Gallimard/Julliard, 1983, p. 94.

22. *Ibid.*, p. 44.

l'emblématique cinquième commandement: «Je crois que le musulman a le devoir de faire revivre l'islam par la renaissance de ses différents peuples, par le retour de sa législation propre, et que la bannière de l'islam doit couvrir le genre humain et que chaque musulman a pour mission d'éduquer le monde selon les principes de l'islam. Et je promets de combattre pour accomplir cette mission tant que je vivrai et de sacrifier pour cela tout ce que je possède»^[23]. L'historien familier des textes communistes et fascistes y retrouve à parts égales des mots-clés: «renaissance», «retour» pour l'un, «couvrir le genre humain», «éduquer le monde» pour l'autre, «combattre», «sacrifier», «mission» pour les deux mouvements. La promesse de salut s'incarne dans l'État islamique, demain dans le Califat, qui permettra à la communauté de retrouver l'utopie perdue. Ici, l'âge d'or musulman, celui de l'État de Médine que Qutb a su peindre avec émotion et qui n'est pas sans correspondance avec d'autres sociétés utopiques à dimension orwellienne.

Dans cette société où «les âmes, les mœurs, les cœurs, les esprits avaient été purifiés et lavés [...] le contrôle de l'action était intérieur, dans les consciences» car «on n'ambitionnait que de plaire à Dieu et d'en recevoir sa récompense. On ne vivait que dans la crainte de lui déplaire et d'en recevoir le châtement». L'exorde qutbienne n'est pas sans faire vagabonder notre esprit vers d'autres cieux, plutôt rouges d'ailleurs que bruns: «En ce jour-là, le genre humain s'est élevé à un ordre supérieur, dans sa morale et sa vie entière, point culminant jamais atteint auparavant, et qu'il n'atteindrait plus jamais, sinon à l'ombre de l'islam. Cet âge n'advint que parce que les adeptes de cette religion dans ses formes étatiques, judiciaires, sociales, légales, l'avaient au préalable plantée en eux-mêmes comme religion de leur conscience et de leur vie personnelle, par leur foi, leur vie morale, leur pratique religieuse, leur conduite sociale»^[24].

Ce qui est frappant et qui suggère une autre réflexion comparative, c'est que le programme d'action islamiste se présente comme une réaction de défense. Rappelons que le message d'al-Bannâ s'est initialement incarné à Ismaïlia, la ville de la Compagnie du Canal de Suez où il était instituteur, la ville occidentale, à ses yeux la ville de l'humiliation arabo-musulmane. Celui de Qutb s'est développé à la suite de son voyage aux États-Unis entre 1948 et 1950 où lui a été révélé le spectacle anticipatoire d'une société matérialiste et athée. La prédication islamiste est ainsi dans son essence première anti-occidentale, se voulant d'abord une réaction de défense contre une version honnie de la modernité. Dans le chapitre sur «le Jihad pour Dieu» de son *opus*, *Jalons sur le chemin de l'Islam*, Qutb écrit significativement que «le mouvement de la lutte musulmane est une guerre défensive» tout en étant «une révolution totale contre la souveraineté des créatures humaines»^[25]. L'Occident démocratique et sécularisé, ainsi que ses imitateurs dans le monde musulman, incarnent dans le

23. *Ibid.*, p. 26.

24. *Ibid.*, p. 105-106.

25. *Ibid.*, p. 97.

discours qutbiste et dans celui de ses continuateurs la nouvelle *jahiliyya* (l'état d'ignorance de la souveraineté de dieu), soit la barbarie. L'islamisme est d'abord une guerre contre la modernité occidentale comme les totalitarismes avaient été eux aussi en guerre contre certaines de ses formes (universalisme pour le nazisme, capitalisme pour le communisme, pluralisme libéral pour les deux). *The war against the West* : tel était le titre du livre qu'Aurel Kolnai, le philosophe hongrois en exil à Londres, publiait en 1939 au moment du pacte germano-soviétique. La réaction à ce qui est perçu comme une dégénérescence s'accomplit logiquement dans la promesse de la renaissance, soit les deux temps forts de tous les discours totalitaires. Les approches culturalistes du phénomène totalitaire, du fascisme et du nazisme en particulier (George Mosse, Roger Griffin, Michael Burleigh), ont largement mis en valeur cette dimension palingénésique. Et il est tout à fait remarquable qu'ils aient analysé le phénomène djihadiste de ces vingt dernières années avec l'armement conceptuel conçu pour l'étude des mouvements de l'entre-deux-guerres. Michael Burleigh évoque ces « causes sacrées » entremêlant religion et politique depuis bientôt un siècle^[26]. Roger Griffin analyse l'islamisme terroriste comme « réponse intelligible » à une « crainte culturelle objective » et ce « en dépit de sa pénétration par une pensée utopique et mythique ». Du fascisme à l'islamisme, il y aurait ainsi la même angoisse d'une perte de sens et la même volonté féroce de restaurer du sens dans le cadre d'une modernité alternative à la modernité matérialiste et culturellement uniformisante portée par l'Occident libéral^[27].

Si l'islamisme politique radical est aujourd'hui jugé « révolutionnaire » et « antimondialiste » par ses fidèles, comme par certaines franges de l'extrême gauche internationale et de l'extrême droite néo-nazie^[28], c'est bien en raison de ses origines « totalitaires » marquées par la conviction d'avoir un ennemi commun dans le modèle occidental. Différent du totalitarisme classique dans nombre des formes et expressions que répertorie une lecture analogique rapide, immunisé contre une partie de son idéologie (racisme nazi, matérialisme marxiste), l'islamisme s'en rapproche plus sûrement par une semblable fonction historique : le refus de l'occidentalisation du monde, s'assimilant donc au dernier avatar des idéologies de résistance à la transcendance pratique (globalisation) et théorique (sécularisation)^[29].

26. Michael BURLEIGH, *Sacred Causes: Religion and Politics from the Great War to the War on Terror*, Harper, 2008.

27. Roger GRIFFIN, *Terrorist's Creed: fanatical Violence and the Human Need for Meaning*, Palgrave MacMillan, 2012. On rapprochera cet ouvrage de son étude précédente : *Fascism and Modernism: The Sense of Beginning under Mussolini and Hitler*, Palgrave MacMillan, 2007.

28. Dans son livre manifeste publié en 2003, *L'Islam révolutionnaire* (Éd. du Rocher), l'ex-terroriste Ilich RAMIREZ SANCHEZ, dit Carlos, conseille à tous les marxistes d'appuyer les islamistes parce que le retour à l'islam implique le rejet du modèle occidental ; avocat du parti néo-nazi allemand NPD et négationniste notoire, l'ancien fondateur de la Rote Armee Fraktion, Horst Mahler, a été condamné en mai 2004 pour avoir fait l'apologie des attentats du 11 Septembre.

29. Voir Ernst NOLTE, *Die dritte radikale widerstandsbewegung: der Islamismus*, op. cit.

L'INSTITUT D'HISTOIRE SOCIALE

organise chaque mois une conférence-débat,
avec un historien, écrivain, journaliste, chercheur, etc.
suivie – pour ceux qui le souhaitent –
d'un dîner avec le (ou les) intervenant(s)



Pour tous renseignements
concernant le programme de nos conférences-débats,
vous pouvez vous adresser

par téléphone au **01 46 14 09 30** ou **33**

par courriel à **ih.souvarine@gmail.com**

ou encore visiter notre site Internet:

<http://www.est-et-ouest.fr>

Vous y retrouverez

toutes nos conférences en podcast.

