

L'hypothèse sémitique

Semites, Race, Religion, Literature de Gil Anidjar. Stanford University Press, « Cultural Memory in the Present », 139 p.

Georges Leroux

Numéro 219, mars-avril 2008

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/16989ac>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Spirale magazine culturel inc.

ISSN

0225-9044 (imprimé)

1923-3213 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Leroux, G. (2008). L'hypothèse sémitique / *Semites, Race, Religion, Literature* de Gil Anidjar. Stanford University Press, « Cultural Memory in the Present », 139 p. *Spirale*, (219), 42–43.

L'hypothèse sémitique

SEMITES. RACE, RELIGION, LITTÉRATURE de Gil Anidjar
Stanford University Press, « Cultural Memory in the Present », 139 p.

par GEORGES LEROUX

Qui sont les Sémites? Pendant longtemps, la parenté des langues dites « sémitiques » a orienté l'archéologie vers l'hypothèse d'une souche commune des peuples qui ont déferlé successivement sur les territoires du Proche-Orient ancien, mais cette idée n'a pas résisté à l'examen des différences qui séparent, pour ne donner qu'un exemple, les peuples de langue accadienne et ceux de langue araméenne ou même arabe. Le récit de la *Genèse* qui considère ces peuples comme des populations apparentées sous la figure éponyme de Sem leur confère une sorte de communauté morale, héritée de la piété de Sem à l'endroit de son père. Les historiens semblent s'entendre pour dire que cette appellation ne recouvre aucun lien historique vérifiable et qu'elle résulte plutôt d'une construction tardive. C'est cette aporie qui fait retour dans sa forme idéologique inversée quand, après avoir inventé le « sémitisme », les études orientalistes se sont vues dépositaires de la catégorie de l'antisémitisme: l'autre qu'elles décrivaient avec arrogance devint rapidement celui que l'Europe allait exterminer. Car l'histoire montre ici un singulier rétrécissement: les « sémites » de la modernité sont pour l'essentiel les Juifs persécutés tout au cours de l'histoire européenne, et bien avant, mais l'extension du concept du « sémite » en est venue à nourrir un imaginaire où peuvent désormais figurer tous les ennemis de l'Occident, à commencer par les Arabes.

Dans ce livre que son auteur présente comme l'achèvement d'une trilogie commencée avec *Our Place in al-Andalus* (Stanford, 2002) et poursuivie dans *The Jew, the Arab. A History of the Enemy* (Stanford, 2003: voir le compte rendu de Ginette Michaud, « L'ennemi subtil », *Spirale*, n° 212, p. 22-24), deux livres consacrés aux aspects littéraires et théologico-politiques de ces questions, Gil Anidjar propose deux projets distincts, mais convergents: d'abord, en première partie, une réflexion, inscrite dans le

sillage de la pensée de Jacques Derrida et de Talal Asad, sur la généalogie de la catégorie de religion, et en particulier sur la distinction critique de la race et de la religion. Comment la race des Sémites, Juifs et Arabes, est-elle construite comme race originaire de la religion? Dans la seconde partie, l'auteur place sur le terrain littéraire la question de l'imaginaire « sémitique » et procède à une déconstruction des disciplines chargées d'en maintenir la fiction. C'est une même préoccupation pour la construction de ce concept du « sémite » qui rapproche ces deux parties, dans la mesure où tout concourt à révéler le dispositif stratégique qui le met en œuvre. Disons-le d'emblée, ces études aboutissent à un constat à la fois paradoxal et déstabilisant: la prétention séculière de la modernité, cette mise à distance de tout le religieux comme moment archaïque de la conscience occidentale, apparaît ici comme cela même qui a construit la religion sociologique, c'est-à-dire cette religion des autres, dont l'effet le plus utile est de dispenser d'avoir à considérer la sienne propre. Très proche en cela, malgré de solides critiques, de la pensée d'Edward Said, Gil Anidjar se révèle un penseur capable de prendre la relève du projet saïdien d'une déconstruction de l'Orient pensé en Occident.

Déjà Hannah Arendt s'était appliquée à montrer le passage nécessaire de la religion à la race dans la genèse de l'antisémitisme moderne, mais cette approche est sans doute impuissante à expliquer l'ensemble du processus de marquage racial du religieux. Si Anidjar peut évoquer une « hypothèse sémitique », c'est d'abord pour éclairer ce moment unique où « tout ce qu'on pouvait dire des Juifs pouvait aussi être dit des Arabes » et pour en signaler la brièveté. Car la disparition des « Sémites » ne s'éclaire que portée par le développement fulgurant d'un antisémitisme racial, ciblé et génocidaire. Anidjar a certainement raison d'insister sur le processus parallèle concernant les Musulmans et les Arabes: de la même manière

en effet que le nazisme a déthéologisé le Juif pour mieux le « raciser » et l'exterminer en tant que race, l'Occident persécute l'Arabe sous la figure théologisée à outrance du Musulman. L'analyse d'Arendt doit donc être poursuivie. L'effet le plus direct de l'ensemble de ce processus est l'écart, en apparence désormais infranchissable, entre les Juifs et les Arabes. Dans la nouvelle équation géopolitique mondiale, l'islam apparaît dès lors comme une religion archaïque et irrationnelle qui affronte les États rationnels et séculiers des démocraties occidentales, à commencer par Israël et les États-Unis. Dans ce monde où les divisions politiques prétendent refouler les distinctions religieuses, « qui voudrait nier, demande Gil Anidjar, que les identités religieuses camouflent les reliquats les plus résistants d'une histoire du racisme? ».

Un nouvel orientalisme

C'est cette lecture qui ramène le travail de Gil Anidjar aux critiques de Edward Said: toute religion est un discours, une structure conceptuelle, et en tant que telles, les religions servent les constructions identitaires de ceux qui les utilisent pour dominer les autres avant de se comprendre eux-mêmes. Reprise de cette manière, la thèse de Said devient dans le langage de Gil Anidjar la suivante: le sécularisme occidental, pour qui la religion est d'abord le monde de l'autre, est notre orientalisme, c'est-à-dire la figure contemporaine de l'arrogance, et la race est la religion. Ces deux propositions ne possèdent pas la même force, et dans ce livre Anidjar ne les distingue pas toujours avec assez de clarté: il se montre très désireux de critiquer l'aveuglement de toute pensée de la sécularité (*secularism*) face à ses propres présupposés, ce qui engage sa relecture de la critique saïdienne de l'orientalisme, mais il n'est pas toujours aussi clair sur l'emboîtement du religieux et du racial. Comment comprendre en effet, au-delà de la fiction d'un peuple sémite originel, le dispositif qui fait s'affronter les Israéliens

et les Palestiniens, distingués selon leur nationalité, les Juifs et les Musulmans, distingués selon leur religion et les Juifs et les Arabes, distingués cette fois selon leur culture « ethnique », les premiers représentant une culture politique, les autres un fanatisme irrationnel? Unis dans le « sémitisme originel » de leur commune appartenance à la civilisation de la religion, les sémites auraient été selon Hegel les peuples du sublime et pour Renan, les peuples de l'impuissance politique infantile. Mais la modernité les retrouve disjoints dans un modèle qui désormais les oppose, puisque seuls les Juifs ont accédé au politique, alors que les Arabes/Musulmans sont prisonniers de leur atavisme religieux, au point de devenir, selon l'expression de Said, « l'ombre effrayante » des Juifs. La conclusion est sur ce point on ne peut plus nette: « Les lignes de faille théologico-politiques, autant que les lignes raciales, demeurent nettement déterminantes malgré (ou peut-être en raison) le hiatus "sémitique", comme elles continuent de déterminer ce qu'on a appelé "l'orientalisme juif", et en effet, le sionisme et l'état sioniste. » Comme d'autres historiens et critiques, Anidjar en arrive donc à la conclusion que le sionisme politique signe la disparition paradoxale du « sémite ».

Parce qu'elle implique un processus de « naturalisation » d'une distinction, l'histoire de l'ennemi qui nourrit le cycle de la violence doit donc être relue comme une histoire à déconstruire. Tel est le projet complexe de Gil Anidjar, un projet qui s'inscrit en faux contre le stéréotype de l'Arabe orientalisé, repris jusque dans les travaux de Bernard Lewis, et qui cherche plutôt à exhiber les liens occultés par une histoire mythifiée. Parmi les questions qui structurent ce projet, une des plus urgentes est certainement celle de l'Europe: comment se constitue l'Europe dans son rapport actif à la fois au Juif et à l'Arabe? Cette question se trouve au cœur de la critique de la sécularité, dans la mesure où l'illusion voulant que seule « la question juive » a été exportée

par l'Europe, alors qu'une comparaison, même sommaire, de l'antisémitisme et de l'orientalisme montre comment ils procèdent d'une même exclusion. Naturalisation supplémentaire, mise au service de la fiction d'une histoire toujours déjà distincte, et quasi métaphysiquement autonome, du Juif et de l'Arabe. Qu'est-ce donc que l'Europe, demande Anidjar, dans sa réclamation chrétienne, si elle a réussi à effacer sa propre responsabilité dans « *la distinction théologico-politique, dans la séparation et l'inimitié du Juif et de l'Arabe* » ?

Religion et sécularisation

La réponse à cette question commande une réinterprétation critique de la sécularisation. Dans une passionnante étude de ce concept, où il s'adresse d'abord à la pensée d'Edward Said, Gil Anidjar veut montrer que l'insistance sur le « séculier » ne se construit pas toujours de la même manière : là où des théoriciens comme Max Weber ou Marcel Gauchet opposent le séculier d'abord au religieux, Said en fait surtout le concept de la résistance au national. Plusieurs critiques sont intervenus dans ce débat, au premier rang desquels William Hart, l'enjeu consistant à mesurer à quel point la religion a été pour ainsi dire « orientalisée » par le travail de Said, le résultat étant une sorte de refoulement du religieux équivalent au refoulement pratiqué par les orientalistes à l'égard de l'Orient. L'importance de ce débat ne devrait échapper à personne, dans un

contexte où « le retour du religieux » est si facilement utilisé comme explication politique du comportement « archaïque », alors qu'une posture critique devrait nous forcer à lier le religieux et le politique de la manière la plus directe. Rien ne semble plus urgent à déconstruire que la fiction d'une sécularité dégagée de tout pré-supposé religieux, libérée de tout atavisme, alors que cette fiction n'est que le nom le plus visible de la chrétienté occidentale. Quand en effet on atteint le point irréversible où la sécularité signifie l'opposition d'une chrétienté laïcisée et camouflée à un Orient archaïque et religieux, on comprend ce que Jacques Derrida mettait au jour en parlant de « mondialatinsation » : dans ses origines augustiniennes, l'histoire de la cité chrétienne manifeste ce processus où le clivage du séculier et du religieux n'est que l'avatar ultime, ce que Anidjar appelle une « *réincarnation séculière* ». Pour le dire autrement, l'Occident promeut sa propre sécularisation dans le geste même où il investit la connaissance de la religion des « autres » : « *Le plus important, écrit-il, est donc que le sécularisme est un nom que le christianisme s'est donné quand il a inventé la "religion", quand il a nommé son autre ou ses autres "religions".* »

Le christianisme a donc en partage avec l'orientalisme critiqué par Said cette invention conjointe de la religion et de la sécularité, dont la forme la plus concrète est l'invention du judaïsme et de l'islam, à la fois comme religions, entités politiques et

objets de connaissance. Cette lecture a pour elle de raccorder les faits les plus décisifs de l'histoire du vingtième siècle : l'holocauste, comme extermination raciale, la création d'Israël et le terrorisme interprété comme fanatisme religieux exemplairement arabe ou musulman. Dans les trois cas, c'est la pointe politique extrême de cet essai, l'Occident chrétien se donne les moyens d'éviter son propre procès, d'oublier son hégémonie et ses excès. En se dégageant de sa propre identité religieuse, il propose la sécularisation comme fuite en avant du politique, abandonnant à leur violence les attardés de la religion. Pour discuter cette thèse, il est essentiel de considérer les corollaires évoqués par Gil Anidjar, et d'abord, le fait que la sécularité, en marginalisant la religion des autres, occulte les périls internes de l'Occident, c'est-à-dire la mondialisation corporative et l'appareil sécuritaire. Est-ce une raison pour la dénoncer et serait-il même pensable de ne pas la poursuivre ?

L'insistance sur les structures de pouvoir ne suffit cependant pas à les délégitimer : si la sécularisation est advenue, comme conséquence essentielle de la modernité, c'est d'abord pour rompre avec une forme d'autorité externe, celle qui fondait la théologie politique augustinienne. La question est de savoir si cette rupture peut être accomplie. Selon Anidjar, la modernité continue de servir l'injustice, et toutes les institutions séculières demeurent imprégnées d'une structure de pouvoir qui maintient

leur efficacité en apparence dégagée de toute religion. Mais seulement en apparence. S'il faut d'abord voir dans l'analyse de Gil Anidjar une critique du faux-semblant, il serait risqué de la retourner vers un improbable renforcement de la religion. On ne peut que s'accorder avec la justesse de cette critique, mais en même temps signaler l'abîme sur lequel elle se développe : l'analyse du « sécularisme » montre une idéologie de conversion, facilement manipulée et aveugle sur ses propres finalités. Mais cette idéologie est engagée dans une lutte à finir avec un adversaire politique, un ennemi désigné comme « religion », et toute religion ne peut qu'être l'ennemie de la sécularité occidentale. Anidjar a raison de dénoncer ce clivage comme une illusion et c'est ce qui constitue l'écart qui le sépare de la pensée de Said, mais il expose avec moins de clarté cela même que pourrait ou devrait être le religieux aujourd'hui, si on prenait au sérieux cette « *permanence du théologico-politique* », une formule héritée de Claude Lefort.

Les deux essais remarquables de cette première partie sont complétés par deux études complémentaires sur la littérature de la modernité hébraïque et sur la littérature juive de langue arabe. L'ensemble doit être lu dans une grande proximité avec les deux autres livres avec lesquels il forme une trilogie ; son propos spéculatif en est indissociable. On y trouvera un questionnement dont la radicalité et la profondeur contribuent au renouvellement de la pensée critique. ●

Karen Elaine Spencer, *Dream listener/Porteur de rêves*, dare-dare-centre de diffusion d'art multidisciplinaire de Montréal, action, (2007). Photo : courtoisie de l'artiste

