

**UNIVERSITE GALATASARAY
INSTITUT DES SCIENCES SOCIALES
DEPARTEMENT DE PHILOSOPHIE**

**ORIENTALISME ET EUROCENTRISME
COMME DES PROBLEMES PHILOSOPHIQUES**

THESE DE MASTER RECHERCHE

Abdullah Emre CEYLAN

Directeur de recherche : Doç. Dr. Zeynep DİREK

Mémoire pour l'obtention du DEA « Philosophie »

Mars 2008

REMERCIEMENT

Sans doute, tout d'abord je dois remercier à mon enseignant précieux et mon conseiller de thèse Doç. Dr. Zeynep Direk; sans elle il ne serait pas possible pour moi de réaliser un tel travail. Je remercie aux membres du jury qui ont eu la peine de lire mon thèse et aussi, en premier lieu notre Président de Département Prof. Dr. Kenan Gürsoy, à tout le personnel académique et administratif dans le Département de Philosophie et dans l'Institut de Sciences Sociales. En plus je dois remercier aussi à mes amis de terme dans le Département de Philosophie qui ont montré toujours leur amitié et support envers moi et à mon cher frère Volkan Çalışkan qui a montré un effort extraordinaire afin de terminer le texte de travail à la date dû. Quant à ma famille qui ont été toujours à côté de moi en manifestant interminablement leur support moral et matériel envers moi, je leur dois une gratitude et reconnaissance tellement immense que les mots en ne suffiraient pas d'exprimer proprement.

TABLE DES MATIERES

INTRODUCTION	1
PREMIERE PARTIE – SAID ET L’ORIENTALISME EN TANT QUE TOURNANT	6
CHAPITRE I – EDWARD SAID : UN HEROS INTELLECTUEL	6
<i>Section i – Hommage</i>	6
<i>Section ii – L’Importance de Said pour les musulmans</i>	7
CHAPITRE II – SURPASSER SAID: LA RECHERCHE DE TERRAINS POUR UNE NOUVELLE CRITIQUE	10
<i>Section i – Dans l’espoir que ce sera la dernière fois : Qu’est-ce que l’orientalisme?</i>	11
<i>Section ii – La puissance transformatrice de l’Orientalisme</i>	15
<i>Section iii - Les définitions d’orientalisme de Said</i>	17
<i>Section iv – L’arrière plan théorique de la critique saidien</i>	24
<i>Section v – La critique des Lumières par Said</i>	36
<i>Section vi - Les problèmes du critique théorique</i>	40
<i>Section vii - L’orientalisme En Tant Qu’une Apparition Spéciale de L’Eurocentrisme</i>	49
<i>Section viii - La limite de la morale intellectuelle: Edward Saïd en tant qu’un orientaliste</i>	54
SECONDAIRE PARTIE - L’EUROCENTRISME COMME UNE INVENTION PHILOSOPHIQUE	65
CHAPITRE I - L’EUROCENTRISME EST-IL UN APPAREIL DE LA CONSTRUCTION D’IDENTITE?	65
<i>Section i - Recherche historique: L’histoire européenne de l’esclavage et du colonialisme</i>	69
<i>Section ii - Le racisme est-il un phénomène universel?</i>	111
<i>Section iii - La construction de la race en philosophie</i>	118
CHAPITRE II – LA DERNIERE NARRATION DE L’EUROCENTRISME: CRITIQUE DE LA RAISON DIALECTIQUE	126
<i>Section i - Itinéraire philosophique de Sartre</i>	126
<i>Section II - Les concepts fondamentaux de la philosophie politique de Sartre</i>	127
<i>Section iii - La conception humaine sartrienne: L’homme isolé et l’homme du besoin</i>	131
<i>Section iv - Jean Paul Sartre comme un orientaliste</i>	145
CONCLUSION	155
BIBLIOGRAPHIE	162

INTRODUCTION

Est-ce l'Europe au centre du monde?

Quelle drôle de question pour un enfant qui n'est pas encore attaqué par le tohu-bohu du monde de la vie sociopolitique! Imaginez que vous dites quelque chose de semblable au Petit Prince :

- Le Petit Prince: Qu'est-ce qui se trouve au centre du monde?

- Le renard: L'Europe!

- Le Petit Prince: Elle doit être un endroit bien chaud...

- Le renard: Eh, non! Au contraire c'est un endroit froid, et même les hommes nous tuent et fabriquent des vêtements de notre peau, pour se réchauffer...

- Le Petit Prince: Ce sont les hommes qui vivent dans le centre du monde?... Quelle drôle de planète!... Et que veut dire tuer?...

Hélas! 'Une telle absurdité si évidente' que remarque un petit enfant grâce à sa raison pure est malheureusement peut-être la réalité la plus répandue et acceptée du monde d'aujourd'hui. Presque partout dans le monde qui se globalise, tout homme qui croit être "civilisé" d'une manière ou d'une autre – peu importe s'il se définit comme 'moderne', 'contemporain', 'occidental' ou 'européen' – peu importe son niveau d'éducation, il serait du même avis sur l'idée que l'Europe est le centre du monde civilisé. Que ce soit académique ou littéraire ou encore dans le langage quotidien ; cette vérité absolue se répète par diverses formes. On rencontre sans arrêt, dès l'enfance, l'idée de l'Europe qui est le berceau de la civilisation, l'endroit où l'art se régale et où la philosophie naît ; le leader de la pensée scientifique, le gardien de

la raison libre, le pays originel du football, la bonne adresse pour s'amuser et le centre de la mode, dans le processus de prise de connaissance officiel ou non officiel. Une fois l'idée que l'Europe est le centre du monde est acceptée, l'homme commence à penser que pendant des milliers d'années avant l'europanisation de l'humanité, il n'avait aucun lien avec la raison et la réflexion, qu'il n'avait pas les notions d'art et de science, qu'il ne connaissait pas la liberté, qu'il ne comprenait rien à s'habiller ou à s'amuser ; bref, qu'il ne menait pas une vie tellement humaine ; on se soucie même de l'humanité de celui qui n'est pas européen.

Dans ce travail nous nous sommes efforcés de poursuivre les traces de cette idée d'Eurocentrisme dans la pensée européenne et de l'examiner à l'intérieur de sa propre historicité comme une 'idée', et de voir à travers quelles phases il est passé et arrivé jusqu'à présent. En faisant cela, nous avons été inspirés de la méthode de 'l'histoire des idées' (history of ideas) d'Arthur Lovejoy afin de poursuivre l'un après l'autre les traces des idées qui se succèdent dans l'histoire de la pensée et de révéler dans quelles conditions ces idées individuelles se trouvent (ou ne se trouvent pas) comme un ensemble. Mais contrairement à Lovejoy au lieu de poursuivre une idée dès sa genèse jusqu'à présent, nous nous sommes efforcés de poursuivre les traces d'une idée actuelle (de l'Eurocentrisme) vers le passé.

Mais déjà au début de notre étude nous avons vu que l'Eurocentrisme est une idée non soutenue mais plutôt attribué ; c'est-à-dire personne n'a soutenu cette idée ouvertement mais certains ont accusé certains autres d'Eurocentrisme. Quand nous regardons les raisons de ces accusations mentionnées, nous voyons que les critiques contre les formes de pensée telles que le racisme, l'orientalisme, le progressionisme se sont transformés presque toujours en quelque manière à une critique d'Eurocentrisme. Par cette trouvaille nous avons déduit la conclusion que les formes de pensée mentionnées sont en effet des apparences différentes de l'Eurocentrisme, donc nous avons décidé de commencer notre recherche par l'idée de l'orientalisme qui est l'une de ces apparences.

L'une des raisons principales que nous ayons choisi l'orientalisme comme point de départ est sans aucun doute le fait que 'l'orientalisme', qui est l'œuvre d'une perfection unique d'Edward Said, ouvre un champ conceptuel très vaste pour une

telle recherche. Non seulement le large arrière-plan théorique sur lequel Said a appuyé sa critique d'orientalisme a aidé à enrichir et approfondir notre recherche ; mais aussi les ardentes discussions conceptuelles pratiquées depuis sa publication sur le livre l'ont aidé.

Cependant la raison essentielle que nous ayons choisi l'orientalisme est le fait que Said ai transformé ce terme précédemment ayant été un fait –un sous-discipline académique- ou ayant été supposé ainsi, à une 'idée' acceptable ou refusable, critiquable ou discutable. Selon notre avis, la raison de l'influence immense qu'a créée l'orientalisme est ceci ; avec Said l'Orientalisme a arrêté d'être seulement un simple fait, et a fait partie de la circulation intellectuelle en tant qu'une idée; il s'est transformé, en se conceptualisant, à un 'savoir'. Ainsi Said a frappé l'orientalisme avec sa propre arme ; il a succédé à introduire les orientalistes eux-mêmes –comme Lewis, Gibb, Renan- qui ont introduit Ali, Veli, Mustafa au marché de savoir en les étiquetant comme 'l'orientale ; au même marché de savoir –même du prix le plus bas- en les étiquetant par le nom 'orientaliste' qu'ils ont porté fièrement jusqu' à jour.

Mais en mesure que la recherche que nous avons faite en partant de 'l'orientalisme' comme une 'idée' qui s'est approfondi, nous avons été obstrué dans un certain point. Nous avons rencontré des formes de pensée, bien que nous ayons constaté qu'elles utilisent des méthodes orientalistes, nous ne pouvons pas les appeler 'orientalistes' puisqu'elles ne possèdent aucun rapport avec 'l'orient'. Les penseurs défendant ces formes de pensée qui pouvaient être critiqués d'Eurocentrisme, mais l'Eurocentrisme n'était pas une idée adoptée par eux, néanmoins les orientalistes défendaient fièrement l'orientalisme. D'autre part même si nous prenons l'Eurocentrisme comme une idée ; nous ne pouvons pas expliquer que de pareille méthodes telles que la discrimination, l'autralisation, la considération de soi-même comme supérieur, la légitimation de l'allégation de la suprématie existaient aussi dans les sociétés et cultures non-européennes. C'est alors que nous nous sommes aperçu que nous sommes face à une 'idée fantôme' (idée fantôme) que l'on a jamais dénommé et qui a survécu en quelque manière dans chaque époque et dans chaque culture.

Dans ce travail, nous avons poursuivi cette ‘idée fantôme’ ; nous nous sommes efforcés de poursuivre les traces qu’elle a laissées dans différentes époques et courants de pensée en partant de l’orientalisme et du racisme qui sont des états où nous pouvons atteindre et saisir concrètement. En poursuivant cette ‘idée fantôme’ dont nous ne pouvons voir que les traces mais qui ne se révèle jamais ouvertement, nous avons tourné fréquemment vers les chemins incorrects ; nous avons évalué quelques indices incorrectement ; parfois nous avons senti son existence mais nous n’avons pas pu dire ‘voilà il est ici’. Bien que nous nous sommes efforcés de nous évader, tous ces problèmes ont affecté le contenu de notre travail. Par conséquent, les parties de notre étude considérées à première vue comme hors de contexte ou les longues citations maintenues en longueur originale doivent être considérées de ce point de vue. Tandis que chaque partie de notre étude possède, dans sa propre intégrité, un sens et une importance indépendante, la totalité du texte ne va gagner sa signification exacte que sous la lumière de nos trouvailles dans la partie de Conclusion, c’est à ce moment-là que nous le considérerons comme un ensemble.

Un dernier point concernant la méthode que nous devons accentuer est que la distinction entre texte principale et le texte secondaire n’est pas claire pour une telle recherche de l’histoire de l’idée. Il n’est même pas clair pour nous lesquels des textes sont principales et lesquels sont secondaires parmi ceux que nous avons examinés pendant notre recherche. Par exemple la lecture de Kant faite par Bernasconi joue un rôle plus central qu’un texte original de Kant dans notre étude, de la même manière la lecture saïdienne de Foucault est plus importante que ce qu’a dit Foucault en réalité. (bien entendu si l’on peut parler d’une telle chose que ‘ce qu’il a dit en réalité’). Notre but n’est pas de trouver ce que signifiait autrefois l’idée que nous avons poursuivie ; mais de voir comment elle est comprise aujourd’hui et son objectif.

Cependant l’essai original de la lecture que nous avons faite sur le livre splendide de Jean-Paul Sartre ‘Critique de la Raison Dialectique’ où il a raconté sa philosophie de l’époque dernière, reste en dehors de ce cadre. Sartre occupe une position privilégiée dans notre étude grâce à quelques raisons. Avant tout, parmi les philosophes européens c’est Sartre qui a mené le combat le plus puissant contre le colonialisme et le racisme. D’autre part principalement la philosophie sartrienne de l’époque dernière possède une historicité très puissante et se trouve dans le souci

d'encercler presque toute l'histoire de pensée européenne du début jusqu'à la fin. Toutefois ces deux caractéristiques sont contradictoires avec l'idée de 'l'historicité de l'Eurocentrisme (ou de 'l'idée fantôme' qui se trouve derrière lui) que nous nous sommes efforcés de montrer pendant notre étude ; C'est-à-dire si il est vrai que Sartre a adopté les écoles importantes de l'histoire de la pensée européenne – par exemple Kant, Marx ou Hegel- et qu'en même temps il est contre le colonialisme et le racisme ; les thèses de cette étude perdent leur validité. Dans le chapitre sur Sartre nous avons visé à illuminer ce problème et nous avons engagé un essai de lecture sur la 'Critique' que nous croyons être assez détaillé. Mais nous devons accentuer que l'objectif de cette lecture n'était pas d'analyser de tous les cotés le système de pensée qui est si complexe décrit dans la 'Critique' qui est extraordinairement détaillé mais c'était de rechercher en se reposant sur quelles présuppositions et par quelle sorte de raisonnement Sartre a arrivé aux déductions comme les sociétés sans histoire qui peuvent être considérées importantes pour notre sujet. Par conséquent le succès de notre effort doit seulement être mesuré par ce que la dessein que nous nous sommes efforcés de dessiner dans le chapitre relatif à Sartre se concorde ou non avec la peinture que nous avons dessiné dans les chapitres précédents ; en effet que Sartre a dit ceci ou cela sur un certain sujet, dans la mesure qu'il ne change pas le squelette du dessein que nous avons créé, a une importance secondaire pour notre étude. C'est pourquoi les erreurs possibles et les défauts concernant les questions secondaires doivent être considérés étant tenu en compte que ce texte est en fin du compte une étude de l'histoire des idées et il ne traite pas les questions qui fait partie du contexte du sujet qu'il examine.

Dernièrement je dois préciser que c'est seulement relatif à ma propre vision du monde personnelle que j'ai utilisé la mode de personne première plurielle au lieu de la mode de personne première singulière. Je crois que ce travail a été formé non seulement par moi-même mais aussi par tout le monde qui ont pensé, discuté les questions mentionnées avec moi et qui m'ont procuré des conseils ou des avertissements. De ce point de vue nous pouvons dire que ce texte est une chose qui est fait écrire plutôt qu'une chose qui est écrit. Par conséquent dans chaque utilisation de la mode de personne première plurielle, je crois que j'exprime encore une fois ma reconnaissance et gratitude envers tout le monde qui ont contribué, en se trouvant dans ce processus de 'faire écrire', à l'apparition de ce travail.

PREMIERE PARTIE – SAID ET L’ORIENTALISME EN TANT QUE TOURNANT

CHAPITRE I – EDWARD SAID : UN HEROS INTELLECTUEL

Section i – Hommage

Il nous semble que le fait de rendre hommage à Edward Said au début de toute recherche sur l’orientalisme effectué lors des vingt dernières années, est devenu un quasi tradition. A vrai dire, cela demeure également une tradition plausible et accepté par ce travail qui a comme point de départ la critique de l’orientalisme.

Lorsqu’on se rend compte qu’Edward Said, tout seulement, a réussi à faire disparaître ou du moins à obliger à se camoufler, le discipline académique intitulé ‘Oriental studies’ (Les études orientales); cet hommage rendu à Said n’est point étonnant.

Said est l’un des derniers représentants des ‘intellectuels ayant divers centres d’intérêts’ dont le nombre se rabaisse chaque jours à cause de ‘la spécialisation’ qui a dominé le monde intellectuel. Son fameux livre intitulé *Orientalisme* ; a détruit une discipline académique qui existait depuis des siècles, et qui avait un pouvoir et une image considérable. De plus, avec l’influence de ce même livre, il a ouvert le chemin dans les mêmes universités, pour l’apparition et la prise de pouvoir de nouveaux disciplines académiques appelés ‘post-colonial studies’ (Les études post coloniales) qui mettaient au centre de leur recherche des groupes sociaux opprésés ou déniés (comme des homosexuels, des femmes, des communautés ethniques, etc.).

Section ii – L'Importance de Said pour les musulmans

Pour les musulmans qui vivent dans le monde moderne, au-delà qu'il est un penseur qui a marqué des réussites académiques admirables et qu'il est –comme souvent utilisé pour lui- un penseur 'constructeur de paradigme' et 'unordinaire', Edward Said maintient une influence et importance beaucoup plus profond. Pendant toute l'époque du colonialisme qui a duré plusieurs siècles, presque tous les hommes que vivent dans les régions hors d'Europe ont été assujetties aux oppressions des administrations colonialistes et ont été obligé de vivre en captivité dans leur propres pays. Le caractère distinctif du colonialisme européen a été la politique d'hégémonie et de contrainte compulsive. Mais comme Said l'a accentué plusieurs fois, sur ce que nous devons nous concentrer le plus, c'est que l'Europe, afin de convaincre non seulement sa propre conscience mais aussi ceux des hommes dans les pays qu'il exploite en les faisant croire que 'être gouverné par les européens est plus agréable pour eux', a utilisé des moyen culturels. Ce qui est probablement la réussite la plus formidable de l'impérialisme européen –pour ses propres objectifs-.

Selon Said, cette activité culturelle concrétisée principalement dans les recherches orientalistes, s'est efforcé, en s'appuyant sur les lois rationnelles, de convaincre l'homme exploité que tous les savoirs, les valeurs et les croyances soutenus par lui sont en effet erronés et incorrects. L'exactitude indisputable des lois divines en même temps que rationnelles témoigne clairement la suprématie de l'Europe dans tous les domaines. C'est pourquoi pour l'homme exploité l'attitude le plus plausible, c'est qu'il admît, face à son sous-développement, la supériorité apparente de l'Europe, qu'il s'efforce autant que possible pour être comme lui et qu'il soit 'persuadé' d'être gouvernés par les européens jusqu'à qu'il atteigne le niveau de se gouverner lui-même. Said résume ce rôle de l'orientalisme par une seule phrase : *'L'Orient a été orientalisé parce qu'il pouvait être rendu oriental.'*¹

Il ne nous semble point nécessaire de citer à nouveau, les conséquences destructives de l'hégémonie culturelle européenne qui a accéléré avec le globalisme,

sur les sociétés non européennes. D'autre part, le point à souligner de cette culture hégémonique uni centriste est surtout le rôle 'pseudo colonialiste' adopté au sein de leur propre société, des intellectuels locaux qui sont devenus semblables en étant exclus. Depuis les derniers deux siècles, ces intellectuels locaux 'ayant eu une éducation européenne' sont les leaders des mouvements d'eupéanisation – dont la plupart était tombé du ciel – ils ont eu lieu chez des sociétés non européennes ; dans ce processus, ils ont exercé et ils exercent encore une politique intense de violence psychologique contre une partie de la société – qui constitue en général la majorité de la société- qui ne voulait pas se passer des valeurs traditionnelles de la société.

La partie traditionaliste qui pense que la situation en tant que société – presque la totalité de ces sociétés sont en état de pitié du point de vue économique et politique – ne sont guère leurs valeurs et croyances locales mais que le colonialisme européen ; ont été condamné comme régressifs, dogmatiques ou irraisonnés par des intellectuels ayant eu une éducation européenne qui se définissaient comme modernes et rénovateurs. Ces intellectuels qui ont relié le fait que leur société était arriéré à cause du dépassement de la tradition – contrairement à l'Europe qui l'avait su faire il y a longtemps – tout en se basant sur des lois et théories présentées comme Euro basé et rationnelles. Les intellectuels 'pseudo colonialistes' qui refusaient la tradition qu'ils considéraient comme source de la totalité de toute mauvaise attitude; ont préféré comme la condition de l'eupéanisation ou bien l'importation de toute connaissance et toute information européennes sans aucune auto interrogation ou encore, l'invention d'une 'tradition imaginaire' pour eux-mêmes semblable à celle des européens, voire les deux à la fois.

Depuis quelques siècles passés sous le règne du colonialisme, l'individu non européen est condamné à vivre sous le poids de la pression psychologique, appliquée à la fois directement par l'Europe et par ses propres intellectuels qui ont eu une éducation européenne. Dans le monde d'aujourd'hui, peut-être le plus violent de ce genre de pressions, est exercé sur les sociétés musulmanes qui demeure le cauchemar de l'Europe en raison de leur projet de civilisation alternative qu'elles proposent à

¹ E. Said, *Şarkiyatçılık*, İstanbul, Metis, 1999, p. 15

l'humanité et du fait qu'elles soient la seule force qui est capable de résister à la politique d'assimilation de 'rendre semblable en excluant'. Ces sociétés musulmanes attirent l'attention particulière des orientalistes, c'est-à-dire elles subissent une grande humiliation intellectuelle.²

Le facteur principal qui rend insupportable la vie de l'individu musulman qui est obligé de vivre en supportant les accusations des européens (là, avec le terme européen nous entendons également états-uniens et australiens) ou de leurs propres intellectuels 'rénovateurs', comme 'régressif, pieux, irrationnel, sauvage, primitif, radical, dogmatique, etc.', cela n'est point les offenses provenant de l'extérieur, mais plutôt les orages internes du 'savoir' de l'origine européenne. Dans le monde contemporain, l'individu musulman, est obligé de vivre sous l'oppression de ce cas tragique connu en général sous le nom de 'dilemme de l'est et de l'ouest'.

De ce point de vue, il n'est point faux de considérer l'an 1978 où *l'Orientalisme* a été publié, comme un tournant pour les sociétés non européennes. Avec la parution de *l'Orientalisme*, après des dizaines de siècles, le monopôle intellectuel qui avait envahi le monde entier s'est dissolu et on s'est rendu compte enfin, pour la première fois qu'il était possible d'avoir du 'savoir' et des 'vérités' alternatifs. S'il faudrait citer Said lui-même "*Nous pouvons maintenant contester l'hégémonie mondiale de l'orientalisme et tout ce qu'elle représente.*"³

Nous croyons que ces lignes qu'a écrit Cemil Meriç, qui s'en est venu à la raison après qu'il lit l'orientalisme et qui est autant eurocentrique que de dire "*parler de la pensée c'est parler de la pensée européenne*", traduiraient proprement les sentiments de tous les musulmans: "*le livre de Said abatte les une après les autres les mensonges trompeux et insidieux faits avalés et dégluties comme des*

² B.S. Turner, 'Oryantalizm ve İslamda Sivil Toplum Meselesi', p.38, A.Hüseyin, *Oryantalistler ve İslamiyatçılar*, İstanbul, İnsan Yayınları, 1989

³ E. Said, *Ibid.*, p.343

vérités intouchables et sacro-saintes... Il s'efforce de veiller les esprits engourdis en les giflant. La défense des millions muets."⁴

Justement en raison de ce fait ; Edward Said, - bien qu'il n'ait proposé aucune théorie alternative du savoir ou de la vérité- du fait qu'il a bien démontré qu'un autre monde était possible, est l'un des rares intellectuels "occidentaux" ayant sa place au cœur des individus non européens –et surtout des musulmans.

Comme nous l'avons déjà précisé, les quelques phrases faites ou écrites ne seraient jamais suffisant pour rendre hommage à Said et pour préciser sa valeur et son importance. Ce qu'il faudrait faire aujourd'hui, c'est de contribuer un maximum à "*la révolte naissant contre le règne de l'orientalisme dans le monde entier*", tout en suivant le chemin de Said et en respectant son héritage. Le travail que vous êtes en train de lire a tout à fait ce but. Nous commencerons ce même révolte assermenté par Said, avec le seul moyen dont nous avons hérité de lui, qui est "la critique démocratique" ; mais notre critique commencera par une analyse critique sur le livre lui-même qui a marqué un tournant à propos de notre histoire de réflexion intitulé *l'Orientalisme*. Nous devons rappeler ici que 'la critique démocratique' devrait commencer avec 'l'autocritique'.

CHAPITRE II – SURPASSER SAID: LA RECHERCHE DE TERRAINS POUR UNE NOUVELLE CRITIQUE

La plus grande difficulté que l'on rencontre – et dont nous sommes victimes – lors des études d'orientalisme actuelles, c'est malheureusement l'incompréhension de l'importance – voire du sens – de l'orientalisme que ce soit les milieux académiques ou dans la vie publique. Peut-être, juste à cause de cela, presque dans chaque étude sur l'orientalisme réalisé dans les trente dernières années, il existe – quasiment comme une seconde caractéristique générale – une petite définition de l'orientalisme sous un titre de 'Qu'est-ce que l'orientalisme?'.

⁴ M.Yılmaz, *Cemil Meriç*, Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları, 2006, p. 109

Or, ce qui reste à souligner c'est le fait que toutes ces définitions font référence aux trois définitions essentielles faites par Said dans l'introduction de *l'Orientalisme*. Pourtant le fait que toutes les critiques réalisées au cours de ces trente dernières années soient rattachées à cette courte partie intitulé 'Introduction', veut plutôt dire que l'on limite par les capacités et les points faibles d'un texte académique de trente pages, non seulement les critiques d'orientalisme, mais aussi la lutte d'émancipation intellectuelle des sociétés non européennes et le mouvement de révolte contre l'impérialisme culturel européen, initié par Said lui-même comme on vient de l'indiquer. Et cela est un cas avec beaucoup d'inconvénients qui ne serait souhaité par personne – surtout Said lui-même.

Afin de dépasser cet état coincé du mouvement anti-orientaliste, nous consacrerons cette partie de notre étude à l'analyse critique de diverses définitions de l'orientalisme ayant trouvé leur place dans divers livres, y compris celle qui se trouve dans 'l'introduction'.

Nous pensons qu'une telle analyse critique devrait être perçue comme un pas très important dans le processus de réalisation du souhait de Said à propos de "*la disparition totale de l'Occident et de l'Orient*"⁵ dont il parlait à la fin de l'introduction.

Section i – Dans l'espoir que ce sera la dernière fois : Qu'est-ce que l'orientalisme?

Bien qu'après la parution du livre d'Edward Said, le sens et les connotations de l'orientalisme ait changé ; nous devons jeter un coup d'œil sur ce que c'est que l'orientalisme en tant que fait et concept, afin de mieux comprendre les définitions de Said et de voir les parties problématiques de ces définitions.

L'orientalisme qui est dérivé de la racine "orient" signifiant "l'est" en latin, est le nom de la branche d'une science s'intéressant à l'Est ; elle est donc, comme

⁵ E. Said, *Ibid.*, p.37

précise Said, ‘une chose académique à son origine’.⁶ Les recherches orientalistes ayant des racines qui s’étendent jusqu’au 15^{ème} siècle et ayant obtenu sa vraie suprématie et son vrai pouvoir grâce aux mouvements colonialistes de l’Europe qui ont eu lieu après le 17^{ème} siècle ont eu leur première identité institutionnelle avec la fondation de l’Institut d’Egypte par l’ordre de Napoléon 1^{er}, avant la campagne d’Egypte et désormais les cursus orientalistes qui ont été inauguré l’un après l’autre au sein des universités européennes, ont continué leurs activités sous le même nom jusqu’à la moitié du 20^{ème} siècle. Quoique après la parution de *l’Orientalisme* d’Edward Said, l’adjectif ‘orientaliste’ ait obtenu un sens péjoratif, les cursus orientalistes ont été l’un des départements les plus prestigieux comme les cursus de droit, de philosophie, d’histoire, etc.⁷ D’où l’enseignement des livres sur des études des académiciens orientalistes connus comme Louis Massignon, H.A.R. Gibb, Bernard Lewis, etc. et l’utilisation de ceux-ci comme sources de références essentielles lors des études académiques actuelles.

L’unique champ d’intérêt de l’homme scientifique est “l’Est”. Le terme utilisé qui est “l’Est” n’est pas un simple terme géographique mais exprime un sens en général et indique essentiellement les groupes d’humains vivant sur une zone géographique qui se trouve à “l’Est” de l’Europe et dont les frontières demeurent indéterminées. Comme le champ de spécialisation d’un sociologue est “la société” et son objet d’étude “les comportements des groupes d’humains”, le champ de spécialisation d’un orientaliste est “l’Est” et son objet d’étude est “tout ce qui est à propos de l’Est”. Bien que le terme soit traduit en turc comme “şarkiyatçılık”, selon nous, la traduction la plus claire serait “Doğu bilim” comme les termes “toplum bilim” ou encore “insan bilim” afin de bien souligner les connotations de l’orientalisme. D’où notre proposition pour la traduction du mot qui indique la personne s’intéressant à la science même c’est-à-dire ‘l’orientaliste’ comme “Doğu bilimci” vu que son métier est de connaître “l’Est”.

⁶ *Ibid.*, p.12

⁷ Y. Bulut, *Oryantalizm'in Kısa Tarihi*, İstanbul, Küre Yayınları, 2006, p. 2

Il est certain que le fait qu'une branche des sciences sociales qui ne s'intéresse qu'à des groupes de gens vivant dans une zone géographique déterminée soit comprise par des lecteurs non européens, serait en quelque sorte difficile. Il est probable que cette difficulté est l'une des causes de l'existence des chapitres expliquant ce qu'est l'orientalisme au début des études effectuées à propos de ce sujet en dehors de l'Europe. A part l'Europe, il n'existe nulle part sur terre, une branche scientifique ou un centre d'intérêt spécialisé dans un sens ou une zone.

Les orientalistes ont expliqué cette situation en disant que comme nulle part en dehors de l'Europe il n'existe pas des études scientifiques rationnelles, il n'existe pas aussi une telle discipline semblable. Par exemple lorsque Bernard Lewis répond aux critiques portant sur l'orientalisme, il accepte le pouvoir de production du savoir de l'orientalisme et ses effets, et de là il pose la question critique suivante : *“Alors pourquoi à l'Est n'existe-t-il pas 'l'occidentalisme' de manière semblable?”*⁸

Lewis déclare que : “les recherches musulmanes traditionnelles, en ne pas étudiant la pensée ou l'histoire chrétiennes ou juives, en même temps ils ne pensaient pas qu'il puisse y avoir une raison sincère et bien-intentionnée pour laquelle chrétiennes ou juives étudient la religion d'islam”, malgré l'admission de quelques exceptions, consigne le fait que appartenant aux minorités chrétiennes dans les pays arabiques la plupart de ceux-la habitent dans l'Europe occidentale ou les états-unis.⁹ Ce que Lewis veut dire de manière indirecte est que la société occidentale est civilisée et développée grâce à ses bases rationnelles et que comme toute chose, l'orientalisme avait également été inventé et utilisé par les occidentaux civilisés. Lewis, dit aux orientaux de manière poli, “Vous auriez pu faire de l'occidentalisme si vous aviez pu faire marcher la tête.”.

La problématique portant sur le pourquoi de la non existence de “la science de l'ouest”, de “la science de l'est”, de la “science du sud” ou bien “de la science du nord” chez des sociétés non européennes fait également partie des centres d'intérêts

⁸ H.Yavuz, *Modernleşme, Oryantalizm ve İslam*, İstanbul, Boyut Yayınları, 1999, p.70

de notre travail. Nous questionnerons à la fois l'argument de Lewis qui semble juste à un premier coup d'œil, et nous reprendrons ce problème dans la partie où nous travaillerons sur 'l'approche progressif historique' à l'aide de laquelle nous essaierons de relire l'histoire des idées européennes tout en nous posant des questions comme "Pourquoi le colonialisme, l'esclavage ou le capitalisme semblable à celui des européens n'a pas existé chez d'autres sociétés?"

Dans le but d'assurer que les chapitres suivants seront pris en compte dans ce contexte, nous pensons qu'il sera utile d'aborder quelques autres questions qui pourraient venir à l'esprit : Même si on admet que cette thèse des orientalistes est valable pour des sociétés existant avant la modernisation, comment peut-on expliquer la non existence des cursus d'orientalisme ou d'occidentalisme dans des universités complètement "à l'occidentale", des sociétés non européennes, fondées par le copiage total de celles des européennes. Comme il est étrange qu'aucun homme oriental n'a eu l'idée de fonder un département spécial que ce soit pour des études occidentalistes ou orientalistes. Malgré l'imitation totale du système universitaire occidental sans aucune interrogation, il est évident qu'il faudrait se demander pourquoi les cursus orientalistes ont été exemptés de cette application.

Qu'il soit 'de l'Ouest' ou 'de l'Est', une autre question que se poserait tout humain raisonnable serait comment on a eu besoin d'une branche scientifique spéciale et à part s'occupant des humains vivant dans une zone donnée alors qu'il existe des sciences observant le comportement humain en général comme l'histoire, la sociologie ou l'économie. Si les disciplines en question développent des théories et des analyses sur l'humanité en général, à quoi serviront les théories et les constatations des "Scientifiques de l'Est" s'intéressant à "tout à propos de l'Est"? Le besoin d'une telle branche scientifique secondaire démontre ou bien que les humains vivant dans cette zone ne font pas partie des sciences humaines en général – ce qui impliquerait que les humains vivant dans cette zone seraient autre chose qu'un 'être humain'; ou qu'il existait une certaine nécessité d'analyser en particulier cette zone

⁹ B. Lewis , "Oryantalizm Sorunu", p.226, dans A.Yıldız, *Oryantalizm: Tartışma Metinleri*, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 1993

du fait que les théories de sciences sociales générales ne sont pas valables pour les sociétés de cette zone – ce qui impliquerait à son tour que les sociétés en question s'étaient éloignées de ce qui est humain, d'une manière ou de l'autre. Dans les deux cas, l'existence d'une 'science de l'est' n'est possible que par "l'inhumanisation" de 'celui qui est de l'est' ou du moins par l'éloignement de l'humanité de ce dernier.

Nous avons essayé de jeter un coup d'œil vite fait au concept d'orientalisme en tant qu'institution vivante et fait concret, afin de mieux comprendre à la fois la cause des discussions sur l'orientalisme, et les définitions faites par Said y inclus les problèmes provenant de ces définitions. Dans les chapitres à venir, nous analyserons de quels moyens théoriques s'est servi pour défaire la dignité d'une discipline académique ayant un passé de centaines d'années et comment ces moyens théoriques, malgré leurs résultats ayant beaucoup de succès, ont fait qu'on a raté l'essentiel du problème.

Section ii – La puissance transformatrice de *l'Orientalisme*

Nous avons mentionné préalablement qu'à la base des critiques d'orientalisme d'Edward Said se trouvait le chapitre d'Introduction qui durait trente pages et que les définitions qui ont lieu dans ce chapitre avaient été utilisé presque dans toutes les études anti-orientalistes.

Que ce soit les lectures du texte *l'Orientalisme*, que ce soit *Culture et Impérialisme*, *L'Islam De Bâche (Covering Islam)* et ses autres écritures à propos du sujet, l'on peut dire qu'ils sont tous une relecture de la littérature orientaliste en fonction des définitions dont il s'agit.

Presque toutes les études reliées, sont réalisées après la parution de *l'Orientalisme* suivant la méthode de Said et se concentrant sur l'analyse critique des textes orientalistes et sur la dénonciation des orientalistes. Quand on considère la littérature anti-orientaliste ayant obtenu une grandeur considérable dans nos jours, de ce point de vue, il ne serait point erroné de dire que cette activité porte surtout sur la réécriture de l'histoire privée d'une discipline académique qui existe depuis des siècles. Comme l'a constaté Clifford justement '*l'approche de l'orientalisme est*

*ouvertement une recherche de généalogie. Sa mission principale, c'est de définir rétrospectivement et continuellement les structures d'orientalisme ayant acquis sa forme classique au 19. et 20. Siècles.'*¹⁰

Ces relectures extensives et la chasse aux orientalistes qui continue encore, ont eu de grands effets chez des milieux académiques. Les cursus orientalistes ont été fermés les uns après les autres et les hommes scientifiques s'intéressant à l'Est ont cédé de se définir comme orientalistes; voire, les orientalistes sont désormais traités comme des "criminels diaboliques" comme le précise Bernard Lewis.

A part cela, l'effet de l'anti-orientalisme sur des milieux non académiques est très petit. Par exemple alors que l'écho de *l'Orientalisme* a fait que l'on camoufle les études orientales sous le toit des sciences humaines générales ; *L'Islam De Bâche (Covering Islam)* n'a eu guère d'effets sur la structure orientaliste existant dans les médias. Bien que Said ait démontré les manipulations et les déformations des informations existant dans les médias ; des informations semblables continuent à être diffusé de la même manière.

Ce qui est encore plus grave, c'est que l'utilisation du mot "orientaliste" est un quasi insulte pour un académicien, mais que la même utilisation du mot n'a pas de sens pour l'homme de la rue. Comme nous l'avons précisé dans le tout début, l'orientalisme est essentiellement "une chose académique" et c'est le cas à la fois pour les académiciens et l'homme de la rue. La critique anti-orientaliste a eu sa plus forte influence dans les milieux académiques car la signification concrète de l'orientaliste est l'académicien avec l'attribution de 'l'homme scientifique de l'est' et il demeure directement concerné ; tandis que lorsqu'il s'agit d'une accusation d'orientaliste porté contre un citoyen ordinaire pour ses opinions ou son comportement, il n'accepte pas l'accusation ou il n'y accorde aucune importance vu qu'il ne peut y attribuer une signification dans son propre monde de valeurs.

¹⁰ J. Clifford, "Oryantalizm Üzerine", p.157, dans A.Yıldız, *Ibid.*

Le même mouvement orientaliste devrait chercher en soi-même la cause de cet échec ; la cause essentielle du fait que la critique de l'orientalisme n'est pas suffisamment effective dans des milieux non académiques est qu'elle ne s'intéresse en vérité qu'à l'académie. L'erreur essentielle de Said a été son l'élargissement, qu'il a fait lui-même de la définition de l'orientalisme pour s'en servir dans les lectures de la vie quotidienne tellement qu'elle ne trouve plus de reflet concret dans le monde. Nous pensons que cette méthode, malgré son augmentation du taux de reconnaissance de la critique orientaliste, a fait que l'on a raté l'essentiel du problème. Nous reprendrons en détail les sources de cette erreur principale qui, selon nous a causé le retard en grande quantité, du processus d'émancipation des sociétés non européennes, dans les chapitres suivant où nous essaierons de relire les définitions d'orientalisme de Said.

Section iii - Les définitions d'orientalisme de Said

Il est possible de dire que Said a analysé l'orientalisme en trois catégories principales: 'l'orientalisme académique', 'l'orientalisme intellectuel' et 'l'orientalisme populaire'. Bien que Said ait lui-même utilisé fréquemment la première de ces désignations, il ne classifie point l'orientalisme de cette manière. Pourtant nous pensons qu'il serait utile d'évaluer les définitions d'orientalisme de Said sous ces trois catégories principales afin de rendre les choses plus claires.

Selon Said, l'orientalisme est avant tout quelque chose d'académique: "L'acception la plus généralement admise de ce mot est universitaire: cette étiquette est en effet attachée à bon nombre d'institutions d'enseignement supérieur."¹¹ Il est vrai que c'est une opinion sur laquelle tout le monde était d'accord. Comme nous l'avons déjà précisé, l'orientalisme c'est-à-dire 'la science de l'est' est en premier lieu un domaine d'études académiques. C'est une qualification qui serait adopté avec un grand enthousiasme par la plupart des chercheurs orientalistes classiques, sans même penser à la dénier ; l'orientaliste doit le statut supérieur qu'il a dans la société où il vit, à l'orientalisme qui est 'une science digne'.

A part cela, Said ne se contente pas de considérer l'orientalisme en tant qu'une discipline académique et il élargit le contenu de la définition: "*Est un orientaliste toute personne qui enseigne, écrit ou fait des recherches sur l'Orient en général ou dans tel domaine particulier – cela vaut aussi bien pour l'ethnologue que pour le sociologue, l'historien, le philologue -, et sa discipline est appelée orientalisme.*"¹² Avec cette définition, l'orientalisme dépasse la zone que comprenait 'la science de l'est' ; tout homme qui travaille sur 'l'Est' est orientaliste, que ce soit 'spécifique ou général' et peu importe la branche scientifique où il travaille.

Said, dit que la cause de l'élargissement du contenu de l'orientalisme académique est essentiellement le fait que 'le terme d'orientalisme – à la fois de sa nature flou et général et de sa connotation de gouvernement colonialiste européen du 19^{ème} et du début du 20^{ème} siècle – n'est plus préféré par des spécialistes par rapport aux 'études orientales' et 'recherches régionales'. Selon Said, les orientalistes, bien qu'ils travaillent dans divers domaines ayant divers titres, continuent à se servir des concepts et des méthodes de l'orientalisme classique.

Il est vrai que quelques années avant la publication du livre *l'Orientalisme*, lors du 100^{ème} Congrès des Orientalistes où les spécialistes de l'Est s'étaient rassemblés, on avait décidé de ne plus utiliser le terme d'orientaliste' voire on avait changé le nom du congrès comme "le Congrès International des Sciences Humaines au sujet de l'Afrique du Nord et de l'Asie." Or, pendant la période de publication *de l'Orientalisme*, les orientalistes ne sont pas encore perçus comme "des criminels diaboliques".¹³

Le sens péjoratif de l'orientalisme a été répandu et reconnu après le succès de *l'Orientalisme*. Bien que Said ait élargi la définition afin de 'démontrer que les spécialistes s'étant camouflé sous d'autres titres étaient également des orientalistes', il est clair que cet élargissement de sens permettrait de qualifier tout académicien ayant effectué un travail quelconque sur 'l'Est' même s'il a d'autres domaines de

¹¹ E. Said, *Ibid.*, p.12

¹² *Ibid.*, p.12

spécialisation. Ce qui donnerait la possibilité d'inclure non seulement les études des orientalistes classiques et celles des orientalistes modernes se camouflant sous divers titres, mais aussi toute étude réalisée au sujet de l'Est, dans le champ d'étude de la critique anti-orientaliste. Même si Said ne le précise pas spécifiquement, il a dû s'apercevoir qu'il avait consacré une partie considérable de *l'Orientalisme* aux textes et aux discours du même genre d'auteurs comme Marx, J.S. Mill, Grunebaum, etc.¹⁴

Said, tout en continuant à élargir le contenu de l'orientalisme, plus que l'orientalisme en tant qu'activité académique qui produit du 'savoir scientifique', y inclut également le champ d'influence de cette même activité donc toutes les études réalisées se basent sur un 'savoir' qui serait produit d'un travail orientaliste. A la suite du paragraphe que nous avons cité, il existe une nouvelle définition de l'orientalisme : *“Style de pensée fondé sur la distinction ontologique et épistémologique entre 'l'Orient' et (le plus souvent) 'l'Occident'. C'est ainsi que de très nombreux écrivains, parmi lesquels se figurent des poètes, des romanciers, des philosophes, des théoriciens de politique, des administrateurs d'empire, sont partis de cette distinction fondamentale pour composer des théories élaborées, des épopées, des romans, des descriptions de la société et des exposés politiques qui traitent l'Orient. De ses peuples et coutumes, de son 'esprit', de sa destinée, etc. Dans cet orientalisme peuvent trouver place par exemple Eschyle et Victor Hugo, Dante et Karl Marx. Un peu plus avant dans cette introduction, je traiterai des problèmes méthodologiques que l'on rencontre dans un 'domaine' défini de manière aussi large.”*¹⁵

Avec cette définition que nous appelons 'l'orientalisme intellectuel', Said dit que non seulement les académiciens mais aussi tous les intellectuels ayant écrit d'une certaine manière sur leurs réflexions sur l'Est pourraient être appelés des orientalistes. Il cite Aiskhylos, Dante et Victor Hugo qui ont vécu pendant des périodes historiques totalement différentes, parmi les auteurs orientalistes. Il est évident qu'il existe plusieurs inconvénients lorsqu'il s'agit de l'élargissement du

¹³ B. Lewis, “Oryantalizm Sorunu”, p.224, dans A.Yıldız, *Ibid.*

¹⁴ E. Said, *Ibid.*, p.12

contenu conceptuel d'un terme qui était jusqu'à ce jour utilisé pour nommer une discipline académique donnée. Ces inconvénients seront abordés en détail. Or Said, bien qu'il soit au courant de tous ces inconvénients, se sent obligé – même un peu trop – d'élargir la définition de cette manière, afin de déclarer l'orientalisme académique comme l'acteur principal de la grande campagne de désinformation qui alimente le colonialisme. Car, si l'orientalisme est l'institution principale où cette activité de désinformation est assurée ; un objet subirait l'action naissant de cette activité. Il faut donc qu'il existe le résultat de l'activité orientaliste et que quelqu'un ou que quelque chose s'influence de ce résultat, de manière positive ou négative.

Dans le contexte du colonialisme, si on suppose que le colonialiste est celui qui reçoit des effets positifs de cette activité et que le colonisé est celui qui reçoit des effets négatifs ; le propriétaire de cette hypothèse devrait à la fois démontrer la manière dont la relation entre l'acteur et l'objet se produit par toutes ses étapes, et prouver cette hypothèse en la justifiant en passant par plusieurs cas de manière répétitive afin de pouvoir généraliser sa thèse : ce que fait Said justement dans la totalité de son livre intitulé *l'Orientalisme*.

La démarche mentale de Said pourrait être résumé brièvement de manière suivante : Si l'orientalisme dans son premier sens est la totalité des études académiques produisant 'un savoir erroné' et que le tas des textes appelé littérature académique n'est qu'un système de citations constitué de constructions, donc à vrai dire, un travail académique est construit sur se réaliser préalablement et si on peut parler d'un 'intertextualité', donc si tout texte qu'il soit académique ou littéraire est en relation avec les textes écrits *a priori* ou ceux qui seront écrits *a posteriori* ; il faudrait que la totalité de la production du savoir – même s'il s'agit d'un lien très faible – existe dans toute la littérature écrite, non seulement des études scientifiques ou des textes académiques mais dans tout texte qui ait une simple connexion avec l'orientalisme afin de pouvoir être influencé de ce 'savoir premier'.

¹⁵ E. Said, *Ibid.*, p.12

Said tout en décrivant la situation, dit: *“L’orientalisme est après tout un système de citations d’ouvrages et d’auteurs.”*¹⁶ Selon lui, tout écrivain qui s’intéresse à l’orient –même Homère-, a comme base, un vieil orient, un savoir oriental existant dans le passé dont il se sert comme point de départ et outil de référence.¹⁷

Said, reprend cette contagiosité de l’activité de désinformation qui a comme source l’approche académique orientaliste en deux étapes : Bien qu’on voie que le savoir académique se répand avec un taux de popularisation à une croissance exponentielle, il entre en circulation parmi les spécialistes du domaine concerné. Quant à l’utilisation de ce savoir dans la vie quotidienne, elle se réalise via des textes secondaires comme la poésie, le roman, l’essai, etc. qui s’alimentent de la littérature académique: *“L’interaction entre le sens académique de l’orientalisme et le sens crée plus ou moins par l’imagination est ininterrompu ; depuis la fin de 18^{ième} Siècle entre ces deux sens il survit un échange notablement vérifié et même ordonné.”*¹⁸

L’orientalisme académique, bien qu’il soit présenté comme une activité scientifique innocente et inoffensive qui ne peut dépasser un groupe de spécialistes de l’élite, sert à influencer et à transformer la culture et la société par des outils littéraires. Selon Said, ce processus d’interaction marche dans un double sens: *“J’essaie aussi d’expliquer comment l’orientalisme a emprunté des ‘ idées-forces ’, des doctrines et des tendances culturelles et a souvent été inspiré par elles. C’est ainsi qu’il y eut (et qu’il y a) un Orient linguistique, un Orient freudien, un Orient spenglerien, un Orient darwinien, un Orient raciste, etc.”*¹⁹

En effet, à ce point, Said donne sa plus exhaustive définition et pose son hypothèse de base: “Prenant comme point de départ, très grossièrement, la fin du dix-huitième siècle, on peut décrire et analyser l’orientalisme comme l’institution globale

¹⁶ *Ibid.*, p.32

¹⁷ *Ibid.*, p.30

¹⁸ *Ibid.*, p.13

¹⁹ *Ibid.*, p.32

qui traite l'Orient, il le traite par des déclarations, des prises de position, des descriptions, l'enseignement, l'administration, le gouvernement : bref, l'orientalisme est un style occidental de domination, de restructuration et d'autorité sur l'Orient. La notion de discours définie par Michel Foucault dans *l'Archéologie du savoir* et dans *Surveiller et Punir* m'a servi à caractériser l'orientalisme. Je soutiens que, si l'on n'étudie pas l'orientalisme en tant que discours, on est incapable de comprendre la discipline extrêmement systématique qui a permis à la culture européenne de gérer - et même de produire - l'Orient du point de vue politique, sociologique, militaire, idéologique, scientifique et imaginaire pendant la période qui a suivi le siècle des Lumières. Bien plus, l'orientalisme a une telle position d'autorité que je crois que personne ne peut écrire, penser, agir en rapport avec l'Orient sans tenir compte des limites imposées par l'orientalisme à la pensée et à l'action. Bref, à cause de l'orientalisme, l'Orient n'a jamais été, et n'est pas un sujet de réflexion ou d'action libre. Cela ne veut pas dire que c'est l'orientalisme qui détermine unilatéralement ce qui peut être dit sur l'Orient, c'est tout le réseau d'intérêts inévitablement mis en jeu (donc toujours impliqué) chaque fois qu'il est question de cette entité particulière, l'Orient.²⁰

Avec cette nouvelle définition que nous appelons 'l'orientalisme populaire', l'orientalisme cesse d'être simplement une activité académique ou littéraire et se transforme en un 'grand récit' qui assure l'identité à la fois de l'européen et de l'oriental et qui oriente tous les domaines de la vie quotidienne comme la langue, la culture, l'économie, la politique, etc. Selon Said ; il est inévitable que toute personne écrivant, pensant et discutant utilise l'orientalisme en tant que 'discours'. En effet non seulement les académiciens ou les intellectuels mais également les individus ordinaires qui se servent du langage de ce discours sont également orientalistes.

Avant d'analyser l'arrière plan théorique sur laquelle est basée la critique de l'orientalisme commençant par le concept de 'discours' que Said a emprunté de Foucault, nous essaierons d'expliquer le processus de circulation du 'savoir

²⁰ *Ibid.*, p.13

orientaliste' tout en utilisant la théorie générale de communication afin de rendre le sujet plus claire.

Au sens général, la communication est le partage du savoir (message) qui a lieu entre le receveur (le récepteur) et l'envoyeur (l'émetteur). Ce partage peut être direct ou indirect, au sens unique ou réciproque, etc. Si l'on jette un coup d'œil au tableau proposé par Said, le partage du savoir orientaliste se fait directement ou indirectement mais toujours de manière réciproque.

'Le savoir erroné' produit à propos de l'Est par l'orientalisme académique entre en circulation de deux manières. Dans la transmission indirecte du savoir, le savoir en question rentre et commence à être utilisé dans la vie quotidienne et dans la culture après son utilisation dans les domaines non académiques comme la littérature, la presse ou l'art. Quant à la transmission directe, le savoir académique popularisé sans avoir des textes comme moyens, s'installe dans la langue en tant que formes. Quant à la transmission réciproque, c'est-à-dire au double sens, chaque récepteur est en même temps l'émetteur. Les romans et les poésies sont tous les deux influencés par la langue quotidienne et utilisés comme sources d'inspiration pour les études académiques; de la même manière, les modèles du langage de la vie quotidienne trouvent leur place parfois entre les lignes et parfois au centre des les études académiques.²¹

Prenons l'hypothèse de Marx qui se trouve dans sa fameuse thèse intitulé "le style de production de type asiatique" qui estimait que les peuples de l'est étaient restés en dehors de la dialectique historique à cause de leur structure figée et immobile qui trouve son reflet dans le langage quotidien avec des modèles figés de 'paresse orientale' ou de 'Oriental, le paresseux' et son reflet dans la littérature avec les caractères d'arabe oisif de Camus. De même, Marx avait emprunté ces idées du discours orientaliste qui avaient des centaines d'années. Des modèles figés comme 'la paresse orientale', 'la ruse orientale', 'la lubricité orientale', 'le despotisme

²¹ A. Usluata, *İletişim*, İstanbul, İletişim Yayınları (Yeni Yüzyıl Kitaplığı), sp 15

oriental', etc. installés dans la langue, trouvent leurs places dans l'esprit de tout européen dès le jour où il commence à apprendre à parler.

Dans ce cas, la vue du monde établie en s'appuyant sur ce 'savoir erroné' sera alors –si nous l'exprimons comme Marx- 'une conscience erroné', à savoir une idéologie. Şerif Mardin nous dit que, selon Marx, la 'conscience erroné' signifie 'une erreur systématique' et dans ce sens il définit l'idéologie comme 'la perception du monde à travers des lunettes embuées'²² Si c'est le cas Loomba a raison en affirmant que les éléments idéologiques et objectifs se mélangent confusément les uns avec les autres dans le savoir orientaliste. Sous ces conditions l'allégation que l'orientalisme produit une connaissance objective ne peut pas être véritable.²³

Section iv – L'arrière plan théorique de la critique saidien

Said se sert, dans tous ses textes critiques et spécialement dans l'orientalisme, d'une méthode d'étude contrapuntal, complètement inventé par lui-même et qu'il a appelé par l'inspiration d'un terme musical. L'on appelle contrapuntal, la sorte de musique où les lignes de plusieurs mélodies se jouent coordonnément de manière qu'ils produisent un ensemble harmonique."²⁴ En étant en même temps un bon critique de musique, Said adapte cette méthode qu'il utilise dans la musique aux critiques textuels et suivant la parole de Clifford "*en se servant d'une compilation desserrée formée plutôt des modèles théoriques compétiteurs*" fait des analyses intégrales.²⁵ Bien que l'orientalisme est connu comme le livre qui a introduit Foucault dans les États-Unis, à côté des penseurs européens tels que Giambattista Vico, Antonio Gramsci, Friedrich Nietzsche, Erich Auerbach, Georg Lukacs, Raymond Williams, Noam Chomsky, Theodore Adorno, en même temps les penseurs opposant non-européens tels que Frantz Fanon, Aimé Césaire, Enver Abdel Malek ont eu une grand influence sur les travaux de Said. Said, dans l'orientalisme également que dans ses divers études critiques, ne s'abstient pas, malgré leur

²² Ş. Mardin, *İdeoloji*, İstanbul, İletişim Yayınları, 1993, p.32-33

²³ A. Loomba, *Koloniyalizm/Postkoloniyalizm*, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2000, p 59

²⁴ E.Said, *Freud ve Avrupalı Olmayan*, İstanbul, Aram Yayıncılık, 2004, p.16

²⁵ J. Clifford, "Oryantalizm Üzerine", p.146, dans A.Yıldız, *Ibid.*

contrariés intellectuels, d'utiliser dans le même contexte les textes des penseurs mentionnés.

Cette variété unordinaire des études de texte chez Said se montre non seulement dans les textes employés par lui mais aussi dans les textes qu'il analyse. Les œuvres étudiées dans l'orientalisme inclut non seulement les disciplines relatives tels que la littérature ou la philologie mais aussi des divers œuvres littéraires considérés par les orientalistes hors de leur propre domaine, les articles et les discours des hommes politiques et des administrateurs colonialistes ;aussi les travaux scientifiques des divers disciplines tels que la philosophie, l'anthropologie, la sociologie. L'étude de tous ces textes considères comme irrelatif en tant que des exemples du même corps orientaliste est une des plus grandes nouveautés que Said a introduit. Said allègue que Lamartine et Olivia Manning, Chateaubriand et Lord Byron, Albert Camus et Voltaire, les arabistes tels que Getrude Bell et Gibb , les administrateurs colonialistes tels que Cromer et Balfour, les hommes de lettre comme Edward Lane, les orientalistes comme Massignon, les hommes politiques célèbres comme Henry Kissinger, tous ces hommes parlent dans le même contexte orientaliste. Egalement dans les livres des excursions et des voyages navals des romanciers français de 19. Siècle tels que Chateaubriand, Lamartine, Nerval et Flaubert, dans les articles de Karl Marx sur l'Inde; dans les travaux du premier orientaliste moderne Sylvestre de Sacy et du linguiste français du 19. Siècles Ernest Renan ; dans les journaux de Richard Burton et T. E. Lawrence ; dans les discours de Alfred Balfour ; et les télégraphes des préfets colonialistes comme Alfred Balfour étant mis sur la table ; on retrouve les éléments de l'étude totale.

Cependant pénétrant dans un tel vaste ensemble de textes, la critique d'orientalisme d'Edward Said, malgré cette structure contrapuntal couvrant un large domaine intellectuel, s'appuie principalement sur les théories de Vico, Foucault et Gramsci. Said, en déchiffrant les mécanismes du processus de désinformation orientaliste, se sert essentiellement de la lecture d'histoire de Vico, de l'analyse de discours de Foucault, et de la théorie d'hégémonie de Gramsci.

Sous-section i – Vico: La connaissance comme une invention

Said qui avait comme but essentiel de démontrer pourquoi l'orientalisme produisait du savoir erroné, a été lui-même obligé d'en produire ; tout en partant de la thèse supposant que 'les êtres historiques sont des produits humains' de Vico, affirme que les êtres géographiques comme 'l'Est' et 'l'Ouest' étaient des concepts artificiels produits par l'esprit humain.

“J'ai commencé par faire l'hypothèse que l'Orient n'est pas un fait de nature inerte. Il n'est pas simplement là, tout comme l'Occident n'est pas non plus simplement là. Nous devons prendre au sérieux l'importante de l'observation de Vico : les hommes font leur propre histoire, ce qu'ils peuvent connaître, c'est ce qu'ils ont fait, et l'appliquer aussi à la géographie : en tant qu'entités à la fois géographiques et culturelles -sans parler d'entités historiques-, des lieux, des régions, des secteurs géographiques tels que 'l'Orient' et 'l'Occident' ont été fabriqués par l'homme. C'est pourquoi, tout autant que l'Occident lui-même, l'Orient est une idée qui a une histoire et une tradition de pensée, une imagerie et un vocabulaire qui lui ont donné réalité et présence en Occident et pour l'Occident. Les deux entités géographiques se soutiennent ainsi et, dans une certaine mesure, se reflètent.”²⁶

A ce point, la nécessité de la traduction de l'orientalisme comme 'la science de l'Est' peut être comprise d'une meilleure manière. Selon l'argument de Said, si l'Est est un être artificiel comme c'est le cas des êtres historiques selon Vico, donc si l'Est et l'Ouest ne sont qu'une classification et une définition faite par l'Europe bien qu'il n'existe pas de reflet concret, ce 'savoir' produit d'une science dont la spécialisation est l'Est, ne sera juste et vrai que si elle est abordée dans cette classification et cette définition eurocentrique justifiées par la propre existence de l'Europe. Encore que Said s'exprime avec d'autres mots – c'est clairement 'un savoir erroné'. Par conséquent le résultat obtenu en partant de ce 'savoir erroné' serait non une science mais une 'idéologie'.

²⁶ E. Said, *Ibid.*, p.14

Ces idées relatives à ce que l'histoire est inventé, établies par référence à Vico ont été exprimées avant Said par les critiques opposants comme Enver Abdel Malek qui affirme que l'orientalisme examine l'histoire comme 'une structure fabriquée' et ainsi cette histoire artificielle est faite pour avoir l'air de posséder 'd'une identité exotique', mais la problématisation de l'orientalisme dans une relation de savoir-pouvoir dans le contexte foucauldien a commencé, comme tout le monde en est d'accord, avec Said.

Sous-section ii – Foucault: La connaissance comme un domaine du pouvoir

Selon Said, 'le savoir' produit par l'orientalisme ne rentre point de manière erronée, hasardeuse, ou par sa propre nature dans la culture et dans la langue. De plus, l'activité orientaliste n'est pas délimité par la mise en circulation du savoir erroné ; elle est la mise en circulation du 'savoir erroné' par le pouvoir. En utilisant le couple conceptuel foucauldien du savoir-pouvoir, Said en démontrant que l'Europe colonialiste et le savoir orientaliste sont dans une relation inévitable, nous montre comment les orientalistes expectants, à l'assertion d'une objectivité scientifique, l'admission indisputable de ses travaux, ont construit les faits de nouveau.

L'orientalisme doit beaucoup aux réflexions de Foucault à propos des relations du pouvoir et du savoir. Said, considère "le pouvoir organisateur de l'organisation, de la stabilité, de l'autorité et du savoir" dont parlait Foucault comme une notion de soutien pour toutes les institutions de gouvernement.

Il est possible de voir que cette notion marche dans des institutions disciplinées comme la bureaucratie ou la technocratie qui sont reliées aux stratégies de collaboration et d'exécution et qui ne sont qu'au service d'un seul but, le but de domination.

Le modèle savoir-pouvoir de Michel Foucault est dérivé de la philosophie nietzschéenne dans une déclaration présente, en 1964 dans une conférence de philosophie à Royaumont, Foucault en évoquant le chapitre célèbre relatif à l'étymologie de 'bon et malin' dans 'la généalogie de la morale' de Nietzsche, nous

dit ceci: *“Les mots eux-mêmes sont une interprétation ;mais pas une autre chose!..”* Foucault remarque que il n'existe pas un fondement réduisible de l'interprétation; *“Chaque signe interprétable est désormais non un signe d'un objet mais une interprétation d'un autre signe.”*²⁷ Un savoir devenant exécutable en tant qu'une 'interprétation d'un signe, est utilise par les institutions de pouvoir contrôlant les structures du langage, comme un moyen de diversion et orientation. *‘C'est cette minorité puissante qui décide ce qu'est la vérité : Elle se mêle des affaires privées de ceux qu'elle domine en se servant d'un discours et elle les gouverne systématiquement.’*²⁸ Foucault pense qu'un groupe de gens pourraient créer la vivions du monde dans le cas où ils auraient ledit savoir. Selon Foucault, *‘L'exercice du pouvoir lui-même crée de nouveaux objets de pouvoir et permet également leur création, il assure l'accumulation de nouveaux ensembles de savoirs.’*²⁹ Autrement dit, tous les deux 'sont en relation intégrale l'un avec l'autre.' Le pouvoir, tout en réalisant son but de savoir, domine et construit en même temps. Ainsi le savoir menace-t-il l'existence du pouvoir, parce que désormais il serait impossible de maintenir le pouvoir sans l'existence du savoir. Cette sorte d'utilisation du savoir par le pouvoir crée un 'discours' définissant ce qui est 'naturel' et 'normal'. Les institutions de pouvoir orientent et canalisent les conduites sociales par l'intermédiaire de ces stratégies discursives qu'ils appliquent dans une harmonie.³⁰

Alors qu'est-ce que ce “discours”?

Foucault, bien qu'il ait fonde sa philosophie sur l'analyse de discours, s'est abstenu d'en donner une définition restrictive. Le plus probablement la raison de ceci est qu'il lui aussi na pas voulu d'additionner une autre nouvelle 'essence' dominante dont il s'efforce de se libérer. Ce qu'il dit sur la définition du discours dans 'l'archéologie du savoir' s'apparaît comme une confirmation de cette conviction:

²⁷ M. Foucault, *Nietzsche, Freud, Marx*, Cahiers de Royaumont, Philosophie, no: 6, 1967

²⁸ M. Foucault, “Prison Talk”, p.5, dans *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings*, Brighton: Harvester Press, 1980

²⁹ *Ibid.*, p.52

³⁰ S. Walia, *Edward Said ve Tarih Yazımı*, İstanbul, Everest Yayınları, 2004, p.28-30

“Au lieu de resserrer petit à petit le sens si instable du mot discours, je crois que plutôt j’ai élargi ses sens: n’aurais-je pas varié la pratique ordonnée qui déclare parfois le domaine général de toutes les expressions, parfois les groupes d’expressions définissables et ce même mot de discours dont le devoir est de servir au terme d’expression plus ou moins comme une enveloppe dans la mesure ou je change mon analyse ou sa place d’exécution, et dans la mesure ou je garde l’expression elle-même éloignée.”³¹

Ania Loomba affirme que la notion foucauldienne de discours est née du désir de vitalisation et simulation des voix des hommes mentalement malades contre ce que disent les autres à propos d’eux : *“Foucault trouvant dans cette manière la possibilité de faire émerger encore à jour les voix de ceux qui sont marqués et repères comme indigne d’être introduit à la circulation sociale, a montré que l’une des rares places où ces voix pouvaient être entendues était les textes littéraires. Ces systèmes formaient ‘l’ordre du discours’ où le savoir est fabriqué et produit ou une toute une région conceptuelle. L’ordre discursif non seulement inclut ce qui est pensée ou dit, mais en même temps arrange ce qui peut être pensée ou dit, ce qui peut être accepté comme rationnel et ce qui sera exclus, ce qui peut être considéré comme folie ou désobéissance, et ce qui peut être considéré comme une maladie ou une chose digne d’être acceptée socialement.”³²*

Walia de son côté explique ainsi ce qu’entend Foucault par les notions de discours et comment il les utilise : *“Le discours dans le sens foucauldien, contient des expressions conduites par des règles sous-entendues qui provoquent la création d’un langage du pouvoir coordonné via le savoir. Dans ce sens, nous pouvons dire que ‘la vérité’ n’existe pas et que tout savoir est une ‘volonté du pouvoir’.* Grâce au discours du pouvoir soutenu par l’impérialisme culturel, on crée une autorité déterminante et descriptive. Il est possible de dire qu’il existe un discours, une série de règles ou un

³¹ M. Foucault, *Bilginin Arkeolojisi*, İstanbul, Birey Yayıncılık, 1999, p.104

³² A. Loomba, *Ibid.*, p.59

contrat orientant le fonctionnement de la société à un moment donné de l'histoire d'une nation."³³

Foucault ressemble la force administrative et controlative sur la société du discours en tant que porteur des idées souveraines du pouvoir à une prison en forme circulaire qu'il appelle 'panopticon' et qui est surveillé par un seul gardien (un seul œil) qui se trouve dans le milieu. Le processus de la formation d'un discours est toujours contrôlé et organisé par des disciplines et des institutions qui ont le rôle d'assurer la distribution des codes de gouvernement et d'autres procédures sociales. Foucault tout d'abord, accepte toutes les expressions ayant certains effets dans la société comme discours ; puis se retourne vers des groupes d'expressions qui ont une cohérence interne et un pouvoir de contrôle. C'est pourquoi, l'Orientalisme, la féminité et le racisme peuvent avoir un discours. Edward Said en partant de cette analyse foucauldienne de discours, affirme que l'orient a été transformé par l'occident souverain en un 'orient discursif'.

Comme Clifford, remarquant que Said a emmené ses analyses jusqu'aux limites épistémologiques, l'a constaté justement dans l'arrière de l'influence directe de Foucault dans l'orientalisme se trouve l'admiration nuageuse vers Nietzsche. Clifford remarque que Said, tout en s'inspirant de Nietzsche, affirme que tous les définitions culturelles doivent être limitatif, que chaque savoir est puissant en même temps que contrefait et que chaque langue déforme ce qu'elle représente.³⁴ Said vraiment semble de s'inspirer par Nietzsche plutôt que Foucault. C'est adopte par Said avec ardeur, l'attitude anti-substantialiste de Nietzsche se cristallisant dans cette phrase que *"La chose qui est au début une apparence devient presque toujours une substance, elle devient effective comme une substance."*³⁵

Cependant Said s'oppose à l'idée Foucauldienne et Nietzscheenne de l'inexistence d'une puissance consciente qui exerce derrière le pouvoir. Le concept des structures imposantes, s'oppose au fait que l'on voit l'idée du pouvoir comme

³³ S. Walia, *Ibid.*, pp. 31-33

³⁴ J. Clifford, "Orientalizm Üzerine", p.138, dans A.Yıldız, *Ibid.*

une puissance dont la propriété hégémonique a été accepté a priori, qui est toujours sous la responsabilité d'une institution se trouvant qu plus haut rang de l'Etat et qui marche hiérarchiquement du haut en bas. Foucault, dans le fonctionnement du pouvoir, parle des "éléments incorporels" qui forment et orientent le pouvoir, les sujets et leur histoire.³⁶ Selon Foucault le pouvoir n'est pas un objet mais une relation que personne ne peut contrôler ; n'est pas une chose gagnée ou perdue mais un jeu réciproque des stratégies ou l'appartenance du sujet est relaté à sa position placé à l'intérieur des relations savoir-pouvoir.³⁷ Foucault affirme que tous les idées humaines sont déterminées par 'les lois d'une certaine code de savoir'; et par conséquent aucun sujet ne peut pas être libre.³⁸

Pour sa part Said, en disant que le gouvernement, les écrivains ou les individus ne sont pas des joueurs passifs de cette sorte de stratégies, allègue tout contrairement que dans l'arrière du pouvoir discursif de l'occident sur l'orient se trouve un plan conscient et une intention délibéré.

Lorsque Foucault propose volontairement une théorie de domination, il oublie dans sa théorie le côté "opposant" ou "combattant" des puissances sociales. Said pense qu'il est faux de qualifier comme "sans système" les pratiques anti-discursives... et il défend que tous les textes issus des cultures minoritaires soient dotés d'un pouvoir destructif qui leur donne le droit de protester et de parler au nom de tous ceux qui sont dominés. C'est pourquoi, aucun pouvoir n'est invincible et unidirectionnel.³⁹

Malgré tout cela il est possible d'affirmer que l'orientalisme ne pouvait pas être écrit sans les notions comme le discours et la formation discursive, les discussions concernant les relations entre le pouvoir et le savoir, l'opinion que les représentations sont déterminées toujours par les systèmes de pouvoir dans lequel ils sont présents.⁴⁰

³⁵ F. Nietzsche, *Şen Bilim*, İstanbul, Say Yayınları, 2004, p. 68

³⁶ S. Walia, *Ibid.*, pp.36-37

³⁷ K. Racevskis, "Edward Said ve Michel Foucault", p.192, dans A.Yıldız, *Ibid.*

³⁸ A.Loomba, *Ibid.*, p.54

³⁹ S. Walia, *Ibid.*, pp.34-37

⁴⁰ K. Racevskis, "Edward Said ve Michel Foucault", p.178, dans A.Yıldız, *Ibid.*

Si nous écoutons à Racevskis qui affirme la contribution intellectuelle la plus importante faite par Foucault à Saïd est de *‘lui assurer de comprendre comment la volonté de contrôle dominante dans la société et dans l’histoire a trouvé en même temps une façon de se déguiser, camoufler et voiler systématiquement par le langage de vérité, discipline, rationalité, valeur et savoir pragmatiste’*⁴¹ ; l’influence de Foucault sur Saïd est encore plus intense que ce qu’il paraît. Cette phrase – dont Saïd incompréhensiblement ne parle pas – dans le préambule du livre de Foucault appelé *‘L’Histoire de la Folie’* et publié en 1960 à laquelle Racevskis fait attention, semble annoncer presque prophétiquement l’arrivée de l’orientalisme: *“Dans l’universalité de ratio occidentale, il existe cette division qui signifie l’orient. Un orient pensé comme l’origine, dont provient les désirs et les promesses de retour ; un orient offert à la raison colonialiste de l’occident mais, comme il a été resté toujours comme une frontière, demeurée éternellement inaccessible : l’orient en tant qu’une nuit de commencement à l’intérieur dans laquelle l’occident est formé mais entre-temps a tracé une ligne de division, est tout ce qui n’est pas l’occident ; mais pourtant l’occident cherche sa vérité initiale toujours dans l’orient.”*⁴²

D’autre part si l’on considère le fait que la notion de discours a été reconnue et répandue après qu’il a été utilisé dans l’orientalisme mentionnant le nom de Foucault ; il ne serait pas incorrect d’affirmer que Foucault doit à Saïd qui a aidé à la publicisation de Foucault – spécialement dans les États-Unis – et à sa utilisation dans les critiques textuelles, pour dire le moindre autant que Saïd lui doit. Avec l’aide de Saïd la notion de discours a commencé à avoir lieu dans le centre de la théorie critique et de la critique postcoloniale ; puis est devenu une source de référence que principalement les travaux coloniaux ne pourraient pas se passer sans mentionner.

⁴¹ Ibid., p.183 [Dans l’universalité de l’occidentale, il y a ce partage qu’est l’orient: l’Orient, pensé comme l’origine, rêvé comme le point vertigineux d’où naissent les nostalgies et les promesses de retour, l’Orient offert à la raison colonisatrice de l’Occident, mais indéfiniment inaccessible, car il demeure toujours la limite: nuit du commencement, en quoi l’Occident s’est formé, mais dans laquelle il a tracé une ligne de partage, l’Orient est pour lui tout ce qu’il n’est pas, encore qu’il doive y chercher ce qu’est sa vérité primitive. (M. Foucault, Dits et écrits, Paris, Gallimard, 1994, v4:s.61-62)]

⁴² K. Racevskis, “Edward Saïd ve Michel Foucault”, p.195, dans A.Yıldız, *Ibid.*

Sous-section iii – Gramsci: La connaissance comme une hégémonie

En ne pas pouvant prendre de Foucault le soutien théorique qui rendrait possible les luttes des discours opposants contre le pouvoir, Said trouve sa base théorique dans la pensée gramscienne de l'hégémonie. Selon Antonio Gramsci, Marxiste italien, les masses se consentent –via persuasion et collaboration– volontairement à la conservation du pouvoir par une classe minoritaire. Ce qui rend ce consentement possible est la position prestigieuse dans la société de la minorité mentionné qui orientent et dirigent continuellement les stratégies sociales et politiques afin de gagner l'approbation des classes capables de développer une opposition révolutionnaire contre le pouvoir. La notion de l'hégémonie fait illusion à la fois pour assurer le contrôle via un certain consensus et à des cas de destructions intemporelles qui existent toujours dans la société sous le règne hégémonique.

L'hégémonie gramscienne attire le peuple vers lui ayant une manière délicate qui pousse les gens inconsciemment à la persuasion. En réalisant un tel cas, l'organisation de la langue et grâce à cela, l'organisation de la littérature et hagiographie joue un rôle important à l'assurance du système et les institutions qui soutient la continuité de l'idéologie de la classe dominante. La période la plus fructueuse de l'hégémonie a été l'époque où les idées contradictoires ont créé un chaos dans la tête des masses en adoptant les valeurs culturelles et les croyances de la classe dominante. Le but de l'hégémonie est d'assurer que l'inégalité et la pression soient perçues comme naturel et interchangeable.

Mais, bien qu'il existe un mécontentement évident expérimenté personnellement par eux-mêmes, comment l'on peut faire croire les hommes au contraire? Il semble que le problème principal n'est pas que l'idéologie soit 'correcte' ou 'incorrecte' mais la façon dont l'on croit à l'idéologie et vit à l'intérieur de l'idéologie. Gramsci cherchant des réponses à ces questions, place la notion d'hégémonie au centre de sa pensée. Etant une catégorie encore plus large que l'idéologie, l'hégémonie est un pouvoir établi par la combinaison de 'contraint' et 'consentement'. Gramsci défend que les classes dirigeantes créent une domination sur les masses non seulement par la force mais aussi par la création des sujets qui se soumettent 'volontairement' à être dirigés. Dans ce point la notion principale à

laquelle l'on s'adresse est l'idéologie. L'Idéologie est un canal à travers lequel, certaines idées sont transférées et admises comme véritables. Hégémonie est réussite non seulement par manipulation, mais aussi par l'utilisation du sens commun de la société qu'appelle Raymond Williams 'le système de valeurs et sens vivants du peuple.'⁴³

Walia remarque que Gramsci, en recherchant comment la classe dirigeant a développé son idéologie victorieusement, parle d'un règle de pouvoir selon lequel 'les pensées principales de l'exploité sont mis sous control afin d'assurer qu'il consent'. *"Le terme hégémonie peut être appliquée le plus convenablement à la pratique impériale se présentant par deux moyens ; par l'exercice directe de domination et par le moyen d'assurer que l'on consent à ce qu'il fait. Ce deuxième est hégémoniste. L'hégémonie, par le point de vue impérialiste, signifie l'utilisation des manœuvres stratégiques convaincant le peuple natif insidieusement que les suppositions européennes sont naturellement plus supérieures que leurs suppositions. L'hégémonie résout son affaire par les mythes oppressants et les sociétés coloniales consentent à ces mythes..."⁴⁴ L'hégémonie est dotée" d'une dimension nationale-populaire autant qu'il a une dimension de classe" et cela exige l'assemblage de diverses puissances sociales en tant qu'une alliance qui exprime une volonté nationale-populaire. De ce point de vue, le discours colonialiste est lui-même un processus de réorganisation extensive afin d'assurer l'hégémonie de l'Ouest. C'est un moyen pour changer les formes de la pensée et des sentiments, ainsi que la forme de l'histoire, des standards moraux et de l'auto-perception des hommes."⁴⁵*

En rappelant les paroles de Marx et Engels dans l'idéologie Germanique telles que "Les idées de la classe souveraine sont les idées souveraines dans chaque époque de l'histoire ; est-à-dire la classe étant économiquement la puissance souveraine dans la société est en même temps la puissance intellectuellement souveraine dans la société", Loomba affirme que l'on peut ouvertement observer cette constatation exprimé en fonction de divers objectifs dans la pratique colonialiste et que l'occident

⁴³ A. Loomba, *Ibid.*, p.48

⁴⁴ S. Walia, *Ibid.*, p.100

a obtenu un pouvoir indisputable grâce à la suprématie absolue acquit par la force brutale. Selon Loomba la dominance dans le champ matériel facilite et catalyse, spécialement grâce à l'hégémonie, la dominance intellectuelle. Selon Loomba qui affirme que le projet de Said vise à montrer comment le 'savoir' relatif aux peuples non-européens constitue une contribution dans la conservation du pouvoir exécuté sur ces peuples, la notion gramscienne d'hégémonie explique non seulement le dictée des idées et des pratiques souverains sur ceux qui sont gouvernés, mais aussi l'inclusion des idées et des pratiques des exploités, en les transformant, dans les idées et pratiques du pouvoir.⁴⁶

La théorie d'hégémonie de Gramsci, si on la compare avec les critiques opposantes précédentes (et même postérieur), est autant distinctif que l'analyse de discours de Foucault est déterminant en fonction qu'elle est l'arrière-plan théorique de la critique orientaliste de Said. Said utilise l'idée d'hégémonie emprunté par Gramsci afin de se débarrasser du déterminisme désactivassent de l'analyse foucauldienne de discours affirmant que le caractère de la vérité est déterminé presque obligatoirement à la manière d'une loi naturelle par la souveraineté absolue du pouvoir. Selon la lecture sadienne de Gramsci chaque savoir n'est pas en position d'être produit ou dirigé par le pouvoir, le pouvoir ne fait rien plus que de rendre 'le savoir' dominant (hégémonique), mais en même temps, des différentes vérités non-dominantes qui existent simultanément peuvent être dans la circulation. Même de temps en temps, malgré la négation du pouvoir en étant accepté largement par certaines parties de la société, elles peuvent devenir dominantes. Malheureusement l'idée gramscienne d'hégémonie a été éclipsée dans la critique post-colonial par l'analyse foucauldienne de discours et négligé d'une manière aucunement méritée. Nous allons examiner dans les prochains chapitres plus détaillément l'importance de l'idée d'hégémonie pour le mouvement intellectuel contradictoire et comment la négligence mentionne a dévié ce mouvement opposant.

⁴⁵ *Ibid.*, p.41

⁴⁶ A. Loomba, *Ibid.*, p.50

Section v – La critique des Lumières de Said

En soumettant l'histoire colonialiste au moyen des outils conceptuels de l'analyse de discours dans un examen critique, Said étudie détaillément la reconstruction hégémonique de la pensée occidentale par la pensée libérale et humaniste des lumières.

Said nous montre que l'idéal des Lumières et du progrès a un agenda caché ; qui est la création d'une pratique impériale réussie. Si on pourrait faire croire au reste du monde à une série de lois humaines supérieures (et permanentes), l'impérialisme pouvait se développer sans condition. Dans la grande science du colonialisme, la culture est donc rendue capable d'agir avec la motivation d'agrément de celui colonisé.

Comme on utilise en tant qu'élément de défense essentielle, selon le fameux discours de Matthev/Arnold qui date de 1860, le colonialisme "C'est le meilleur de tout ce qu'on sait et de tout ce qu'on pense". Selon l'argument de celui qui gouverne, la cause de la nécessité des invasions inévitables était la barbarie des Africains ou des peuples autochtones d'Amérique. Pour eux, il était strictement obligé d'accomplir "la mission de civilisation" qui appartenait aux européens soit disant que les barbares se raffolaient pour la colonisation.

Ces croyances exhaustives, se basaient sur le caractère continu et essentialiste de la stabilité de la nature humaine. La conséquence de ça a été la production d'un discours ferme afin d'assurer que les races inférieures demeurent sous-développées. C'est la raison pour laquelle la violence appliquée par l'impérialisme n'a jamais été jugée par les intellectuels traditionnels soutenant cette tentative.⁴⁷

D'autre part la position de Said à l'égard de l'humanisme est plutôt ambivalente. Bien qu'il ait lutté impitoyablement contre les assertions universalistes de l'humanisme européen, il recommande encore toujours comme solution les

⁴⁷ S. Walia, Ibid, pp.44-46

valeurs universelles de l'humanisme idéaliste. Cette position contradictoire de Said a été exprimée plusieurs fois par les critiques. Dans les chapitres suivants nous allons examiner ces critiques d'une manière plus approfondie. Mais en premier lieu nous devons parler de la conception d'humanisme de Said et principalement de sa relation tendu avec Auerbach.

Dans son dernier livre 'l'humanisme et la critique démocratique' publié à peine après son décès, Edward Said, en appelant la constatation provocateur de Frantz Fanon telle que "*... la statue gréco-romain de l'humanisme a été craquée dans les colonies*"⁴⁸, s'oppose ouvertement contre le substantialisme humaniste : si nous acceptons... que le substantialisme est une thèse discutable, alors pourquoi... ce serait le substantialisme qui constituerait l'essence de l'humanisme ? Quand nous allons cesser, au lieu de le voir comme une aventure non résolue concrétisé dans les textes qui nécessitent un nouveau rapprochement de déchiffrement dans la diversité, dans des traditions alternatives et dans un contexte immensément plus large que jusqu'au jour, de penser l'humanisme comme une simple forme de contentement ce soi-même⁴⁹

Refusant l'humanisme substantialiste considéré par l'Europe comme la base de légitimité pour son assertion de suprématie, Said propose alternativement un humanisme idéal pluraliste comprenant en même temps ce qui est contradictoire qu'il appelle 'humane'.⁵⁰ affirmant que l'on peut être un nominaliste et réaliste⁵¹ tout simultanément, Said suggère la méthode de '*isnad*' (référence) dans le discours islamique (*Kelam*) afin d'établir l'unité paradoxale de ce qui est universel et de ce qui est temporaire : "*Si nous regardons à partir d'un point idéal, l'agent protégeant l'honnêteté de l'humaniste est, en plus des limites et des disciplines provenant de la nature humaine, le sens de l'entreprise commune partagé avec les autres. Dans ce point exact j'ai trouvé dans la tradition islamique un paradigme pauvrement connu par les hommes scientifiques eurocentriques qui sont très occupés de louer l'idéal*

⁴⁸ E. Said, *Hümanizm ve Demokratik Eleştiri*, İstanbul, Agora Kitaplığı, 2005, p. 60

⁴⁹ Ibid., p.71

⁵⁰ Ibid., p.109

⁵¹ Ibid., p.105

occidental prétendu d'exister par soi-même. Puisque le Coran dans l'islam était la parole (Kelam-discours) d'Allah, il était impossible de le comprendre et par la même raison l'on doit le lire encore et encore. Mais comme le Coran a été écrit dans une langue, les lecteurs sont en face d'un devoir tel que de comprendre premièrement le sens lexical du mot dans le dictionnaire. Entre-temps le lecteur est toujours conscient de ce qu'avant lui une quantité innombrable du peuple s'est efforcé d'achever ce difficile et pénible devoir. Par conséquent l'existence des autres prend la forme d'un ensemble des témoins et subsiste dans l'état d'une chaîne parvenant au lecteur contemporain. Chaque témoin s'appuie plus ou moins au précédent. L'on appelle 'isnad' (référence) ce système des lectures entre-dépendantes les unes aux autres."⁵²

Bien qu'Edward Said pendant toute sa vie académique a accordé une importance éminente à la question d'humanisme et s'est opposé violemment à l'humanisme libéral, n'a pas amené une explication spécifique – à l'exception de quelques pages que nous allons traiter dans le chapitre prochain- concernant la conception d'humanisme alternatif qu'il appelle 'humain'. De plus, bien qu'il est l'un des représentants modernes de la tradition humaniste chrétienne essentialiste critiqué âprement par Said, le fameux philologue allemand Erich Auerbach –suivant l'expression de Emily Apter- est toujours un point de référence dans l'ouvrage de Said en tant que le symbole de la critique séculaire dans l'exil, ...le défenseur de la sécularité littéraire et le narrateur de Dante qui a adapté harmonieusement l'ontologie chrétienne à l'explication plausible de réalisme.⁵³ dans l'avant-propos écrit pour la nouvelle édition du fameux livre d'Auerbach appelé Mimesis ou il examine les oeuvres essentielles de la littérature occidentale, Said fait attention à la constatation d'Auerbach que dans la Divine Comédie 'l'image humaine' a éclipsé 'l'image divine'. D'après la lecture auerbachienne de Dante, la conception d'univers dans cet ouvrage magnifique se fondant sur la théologie de Thomas d'Aquin, en principe met l'accent, plutôt que ce qui est divin, à ce qui est humaine. Said dans une large mesure adopte ces lectures de textes humanistes anthropocentriques qui convergent bien avec son propre sécularisme radical. Tellement que, Emily Apter va

⁵² Ibid., p.89

⁵³ E. Apter, "Said'in Hümanizmi", p.246, dans A.Yıldız, *Ibid.*

jusqu'à l'affirmation que l'avant-propos mentionne témoigne la passion de Said pour les grands œuvres de la littérature occidentale examiné par Auerbach.⁵⁴ Selon Apter la position centrale d'humanisme dans l'ouvrage de Said peut être considéré comme un moyen de protéger les fondements séculaires de sa propre pensée *“Étant le grand petit-fils du premier prêtre chrétien natif à Liban, étant élevé comme un chrétien, cependant grandissant dans une relation resserrée avec la culture musulmane dans la Palestine et en Egypte, Said a peu à peu développé son sécularisme en entier au milieu des religions mondiales en désaccord. En parlant de l'opinion d'Auerbach sur l'incarnation de Dieu en Jésus Christ, l'on voit les traces de leurs effets. Les thèmes d'Auerbach empruntés par le christianisme théorique –le mystère du logos, parole changeant au chair, Dieu devenant l'homme, typologie théologique, la notion de 'figura' en tant que le nom d'énergie intellectuelle et spirituelle qui installe et fixe la connexion véritable entre l'histoire passé et futur et la réalité chrétienne et l'exhibition pompeuse des effets qui ont duré millénaires du christianisme sur la représentation littéraire- se rassemblent tous pour nous rappeler l'expression de l'humanisme sur la structure déiste...”*⁵⁵ Auerbach s'attribue la mission de réciter et d'expliquer comment Dante a rendu le paradis linguistiquement plausible. [L'analyse d'Auerbach] commence par un problème de justice divine gouvernant longtemps que Dante rencontre, c'est-à-dire par le problème de comment l'on va réconcilier l'ordre divine avec la plus grand injustice dans le globe terrestre.”⁵⁶

Nous espérons que nos brefs explications là-dessus où nous nous sommes efforcés de résumer sommairement le fondement théorique sur lequel Said a appuyé sa critique d'orientalisme, ont été profitable en fonction de comprendre les arguments qui ont lieu dans la base de la thèse anti-orientaliste. Dans la partie suivante, nous mettrons en relief les côtés faibles et problématiques de ces arguments –spécialement sa position ambivalente à l'égard de l'humanisme- et nous expliquerons en détail, les critiques sur la méthode de Said.

⁵⁴ *Ibid.*, p.252

⁵⁵ *Ibid.*, p.256

⁵⁶ *Ibid.*, p.261

Section vi - Les problèmes du critique théorique

Suivant la publication de son œuvre, Edward Said a reçu des réactions critiques de nombreuses parties du cercle de la société. Quelques unes desquelles rejetant la relation entre l'orientalisme et colonialisme des autres jugent la capacité intellectuelle de Said en quelque sorte insuffisante. Mais le critique le plus intensif se focalise dans l'assertion que Said choisit arbitrairement les textes dont il fait le critique au moyen d'une étude prétendu d'être contrapuntal. D'autre part une autre critique importante marque qu'en considérant l'occident comme une intégralité immuable et interchangeable, Said tombe dans une certaine sorte d'occidentalisme.⁵⁷ L'Ouvrage de Said a reçu les critiques les plus graves de la part des critiques appartenant à des disciplines qui sont les plus variés. Tellement que Robert Young note que *“peu de livre a réussi d'endurer, sans parler de s'en retirer sain et sauf, de ces barrages critiques que l'orientalisme a été assujetti.”*⁵⁸ Mais généralement le critique le plus étendu sur le défaut du livre se repose sur ce que Said lui-même applique la même attitude généralisant et essentialisateur qu'il se plainte dans les études d'orientalisme sur les orientalistes et l'orientalisme; sur ce qu'il ne tient pas le compte de la diversité, des études divers de l'évolution continue dans le domaine intellectuel orientaliste.

Comme c'est introduit ci-dessus ouvertement; en se servant des théories nourries des mêmes sources que l'orientalisme contre cet orientalisme lui-même, qui est aussi un fruit de la même pensée européenne, Said, en quelque sorte, cherche à surmonter l'ennemi par ses propres armes. En ce point c'est incontestable qu'ayant être fortement victorieux dans son effort, il a terminé l'activité orientaliste classique et il a eu une partie essentielle dans l'acquisition de la signification défavorable de l'orientalisme. En ce sens Said, sans aucun doute, peut être considéré l'un des plus puissants pionniers intellectuels du mouvement contre l'impérialisme

⁵⁷ Y. Bulut, *Ibid.*, p. 178

⁵⁸ R.J.C. Young, *Postcolonialism: A Historical Introduction*, Oxford, Blackwell Pub., 2001, p.384

Avec tout cela il est vrai que Said, tout en ayant attaqué le discours hégémonique, il est resté en même temps attaché à ces narrations grandioses et prétentieuses de l'occident. L'on ne pourrait pas nier que, bien que, selon lui, ces œuvres fondamentales créent une substance d'orient littéraire et éternel, il a été en fin de compte à l'autre côté tout le long. L'on doit établir cette vérité réelle que cette critique d'orientalisme même se tient sur la même source dont l'orientalisme lui-même s'alimente généreusement. De ce point de vue, que l'orientalisme est une unique source de recours dans la recherche sur l'orient, apparaît comme une critique adéquate.⁵⁹ En plus les allégations que les formes mentales critiqué par Said se sont conservées par les critiques postérieures en se convergent bien avec ces critiques. De même façon Aijaz Ahmad aussi adresse sa critique concentrée sur l'accentuation de cette conception défectueuse de Said. Suivant la proposition d'Ahmad, Said, d'une part parlant d'une complicité d'humanisme avec le colonialisme, d'autre part plaçant l'accent sur tels concepts idéals que le nationalisme et les valeurs universelles. Ahmad écrit ainsi: *“ce qui est frappant c'est qu'il confirme à haute voix les valeurs humaniste, c'est qu'il mélange l'humanisme en tant qu'un concept idéal même dans sa réjection absolue en tant qu'un fait historique.”*⁶⁰ En posant l'orientalisme comme une réponse au Mimesis détaillée minutieusement, Ahmad en irait encore plus loin: *“le matériau spécial de l'orientalisme, son accent sur le texte canonique, le fait qu'il privilégie la littérature et la philologie, le désir de décrire un 'occident' demeure sans transformation et est toujours le même depuis la plus archaïque origine de l'histoire... Tout ceux cela et encore plus prend sa source d'une ambition de concevoir une contre-histoire opposé contre le Mimesis d'Auerbach, l'expression presque parfaite de la formation du réalisme et du rationalisme dans une totalité unifiée depuis l'antiquité grecque jusqu'aux temps des modernistes.”*⁶¹ Ahmad éventuellement juge que Auerbach a émergé dominant en introduisant une 'métaphysique idéaliste' qui favorise la conception de Said dans l'orientalisme. regarde sous le point de vue d'Ahmad, Said « répète toutes ces procédures du

⁵⁹ S. Walia, *Ibid.*, p.58

⁶⁰ A. Ahmad, *In Theory: Classes, Nations, Literatures*, London, Verso, 1992, p. 164

⁶¹ *Ibid.*, p.163

*sublime humanisme, littérature comparative et philologie tout en dévoilant le masque de tradition qu'il a emprunté d'eux. »*⁶²

En partant des critiques d'Ahmad, Şerif Mardin aussi affirme que Said, qui affirme que toute la tradition humaniste dans sa totalité depuis Aeschilus jusqu'à Flaubert est un discours contre l'orient et qui attribue à la conception occidentale de l'orient cette négativité ininterrompu, apparaît quelque peu idéologique dans sa critique d'orientalisme. En accord avec la critique d'Ahmad, Mardin, qui affirme que Said perd⁶³ sa crédibilité en mesure qu'il dénie les aspects positifs dans la conception occidentale de l'orient, affirme que si la thèse de Said est juste et approprié alors il serait impossible de comprendre l'histoire exacte de l'orient et ça serait l'une des plus incroyables conséquences de la thèse de Said. Affirmant que Said l'utilise encore plus superficiellement tandis que le concept de "discours" de Foucault emprunté par Said 'n'est pas assez clair même chez Foucault', Mardin remarque que *"Alors que l'orient seul est un domaine vague 'le discours occidental de l'orient est encore plus vague."*

Mardin, affirmant que la regard de l'occident vers l'orient n'a été pas toujours la même à la contraire de ce que nous dit Said, donne 'la pénalisation des jésuites voyageant à la Chine en prétexte de leurs chinoisation excessive'; 'les orientalistes comme Henry Corbin qui dans les temps récents fait le mysticisme de l'orient sa base de philosophie.'; 'les évaluations positives de Anquetil-Dupeyron et de Henri-Linguet sur l'empire ottoman'; et cette phrase d'un libraire Simon-Prosper Hardy en 1778: *"...l'on s'intéresse à tel degré au future des ottomans que je ne pourrai en déduire que l'on espérait leurs succès. Dans notre capitale tout le monde en quelque sorte à été turcisé"* comme la preuve.⁶⁴

Exprimant des pareils critiques dans l'un de ses article sur les différent images de l'orient dans l'histoire européen Aslı Çırakman elle-aussi affirme que d'après Said

⁶² *Ibid.*, p.167

⁶³ Ş. Mardin, "Oryantalizmin Hasıraltı Ettiği", *Doğu Batı*, Cilt I, Sayı 20, Ağustos-Eylül-Ekim, 2002, p.116

⁶⁴ *Ibid.*, p.116

'toute la connaissance et la représentation de cette connaissance des européens sur l'orient consiste aux perceptions defectueuses et impropres; mais quand il s'agit d'un approche en titre d'un historien cette proposition de Said apparaît comme une généralisation incroyablement prétentieuse et compréhensive'.⁶⁵ Selon Çırakman, la conclusion que Said tire dans une attitude extrêmement polémique, c'est que "Il est impossible de rencontrer une dialogue où des opinions divers contre la position hégémonique de l'occident dans l'occident lui-même et des opinions inaccoutumés et inhabituels arrivent à se former."⁶⁶

Selon Çırakman qui affirme que "l'hégémonie et la dominance européen étant en même temps la source et la conséquence du discours orientaliste ne pourrait pas contrôler la pensée européenne pendant qu'elle n'était pas présente –à savoir avant XVIII. Siècles – mais Said utilise le concept d'hégémonie rétrospectivement. Ici le problème principal c'est que Said réduit une immense littérature cumulée pendant des siècles à une moule de pensée et d'action"⁶⁷, le changement négatif dans les valeurs attribuées aux ottomans s'est présenté suivant des transformations sociales et spirituelles.⁶⁸ Parallèlement à Mardin, Çırakman aussi présente les textes exemplaires de certain auteurs occidentaux tels que voyageur Blount, René De Lucinge, voyageur Tavernier et Georgievitz comme un soutien à ses allégations.⁶⁹

Bien qu'il semble que les critiques d'Ahmad sur l'attitude hypocrite de Said sur l'humanisme aient une partie juste et honnête, les critiques de Mardin et Çırakman orientés vers Said, qui en fait imitent Ahmad dans un sens, apparaissent plutôt impropre. Puisque l'on sait que Said exprime à chaque occasion son admiration et sa loyauté à la pensée occidentale, il serait en quelque sorte une occupation vaine d'alléguer qu'Edward Said a dit que "*Dans l'occident il ne peut pas y avoir des opinions contre la position hégémonique de l'occident.*" Les possesseurs de ces allégations, quand ils critiquent le côté foucauldienne de Said,

⁶⁵ A. Çırakman, "Oryantalizmin Varsayımsal Temelleri", Doğu Batı, Cilt I, Sayı 20, Ağustos-Eylül-Ekim, 2002, p 190

⁶⁶ *Ibid.*, p.195

⁶⁷ *Ibid.*, p.204

⁶⁸ *Ibid.*, p.203

⁶⁹ *Ibid.*, p.198

omettent le fait que la théorie de l'hégémonie de Gramsci emprunté par Saïd assure à Saïd un bouclier de protection contre les critiques mentionnés. Saïd ne confirme pas que l'occident a une essence interchangeable dans tous les temps et les espaces; au contraire il affirme qu'il peut y avoir différents occidents mais ce n'est qu'un seul parmi eux qui est hégémonique dans tous les temps et espaces. L'Hégémonie Gramscien dans le sens saïdien, ne comprend pas seulement, comme Çirakman y croit, une suprématie politique mais aussi une vaste acception de la vérité. Soit l'esprit occidental se définit par n'importe quelle identité, 'l'orient est resté toujours comme une essence éternelle et infinie que l'occident a utilisé comme un autre afin d'établir son identité. comment l'on peut se servir comme une preuve à ces allégations des nommes qui ont marqués profondément la vie politique et intellectuelle de l'Europe et qui ont été critiqué par Saïd telles que Lamartine, Chateaubriand, Lord Byron, Albert Camus, Voltaire, Edward Lane, H.A.R. Gibb, Luis Massignon, Cromer, Balfour, Orwell, Marks, J.S. Mill, Montesquieu etc. et des nommes dont la réputation ne pourrait pas dépasser les limites de leurs propres professions telles que le voyageur Blount et le libraire Simon.

Certainement il existe aussi autres critiques d'une importance de degré suprême et d'un raffinement tellement subtile. Parmi celles-ci surtout celle de James Clifford, qui critique l'arrière-plan théorique de Saïd se montre remarquable, à un tel degré que Saïd s'est senti obliger de reculer jusqu'au questionnement de sa propre position. 20 années après la publication de l'orientalisme –juste avant son décès- il a senti le besoin de répondre à Clifford et s'est efforcé de fixer nettement sa place envers les différentes théories qu'il a fait usage dans la critique de l'orientalisme.

Clifford affirme que Saïd soutient que tous les définitions culturelles doivent être restrictif, chaque connaissance est puissant et en même temps fictif, et Saïd suggère que les concepts comme l'authenticité l'expérience la réalité l'existence sont les accordant rhétoriques absolus et après qu'il indique que dans une telle interprétation critique contrapuntal c'est inévitable de tomber dans une sorte de incertitude épistémologique; en dépit de cette constatation, il questionne la position contradictoire de Saïd provenant de l'humanisme idéal qu'il insiste de défendre : *« Est-ce que la critique doit s'efforcer de résister aux images créés culturellement*

comme chez l'orientalisme par des représentations plus authentiques ou plus humaines? »⁷⁰

La réponse de Said à Clifford dans un texte dont le titre est le domaine de l'humanisme qui se trouve dans l'humanisme et la critique démocratique est très importante afin de comprendre la conception idéaliste de l'humanisme que Said propose comme un alternatif à l'humanisme chrétien essentialiste. Said parle avec louange du fait que Clifford fait attention à la contradiction entre la tendance évidemment humaniste de l'orientalisme et l'antihumanisme de la critique de l'orientalisme dans le livre. Selon Said, Clifford se plaint du fait que les modes essentialisatrice que le livre attaque se présente aussi dans le texte même et affirme que cette attitude est un symptôme de l'obscurité méthodologique qui sont le caractéristique d'une expérience universelle de plus en plus augmentant. Said dit que Clifford a raison dans cette constatation et qu'il préfère délibérément une telle attitude hypocrite. Said affirme que la dominance du sujet qui vit depuis Descartes et qui a atteint son apogée dans le siècle d'illumination est secoué fortement par le leadership des penseurs tels que Foucault, Lévi-Strauss, Marx, Freud, Nietzsche, Ferdinand de Saussure. Dans cette approche, puisque les individus n'ont pas l'effet sur le 'système', 'ce qui nous reste seulement de choisir se trouve entre l'utilisation par ces systèmes et de s'efforcer de l'utiliser. Bien qu'il est parmi les premiers critiques qui discute la théorie française dans l'université américaine, Said accentue que, comme le constate justement Clifford, sa propre théorie n'est pas influencé d'une manière ou d'une autre par l'antihumanisme et comme la cause de cela, il présente le fait qu'il ne voit pas les tendances que Clifford constate comme totalisateur et essentialisateur seulement dans l'humanisme et en plus il affirme qu'il ne trouve pas croyable les attitudes extériorisateurs du post-modernisme envers ces choses qu'il appelle les grandioses narrations de l'illumination et de la libération et les arguments qu'il déclare en suivant l'antihumanisme structural ; au contraire il affirme que tout les hommes dans le monde peuvent se comporter selon les idéaux de la justice et de l'égalité. Selon Said " *Cette sorte d'opposition à la*

⁷⁰ J. Clifford, "Orientalizm Üzerine", p. 138, dans A.Yıldız, *Ibid.*

fondamentalisation radicale se contredit avec l'influence historique de l'action et de l'effort ou du labeur de l'homme. ⁷¹

Selon Said qui affirme qu'il croit qu'il est possible de critiquer l'humanisme au nom de l'humanisme, le changement est l'histoire de l'homme ; et l'histoire de l'homme se forme par l'action de l'homme. En acceptant la possibilité que ses pensées de lui sont formés par les effets obscurcissant la raison du fait qu'il est éduqué par l'expérience impérial et eurocentrique, Said accentue qu'il croit profondément que l'on pourrait concevoir un différent type d'humanisme cosmopolite obtenant la relation texto-linguistiques. Cet humanisme idéal de Said consiste à l'opinion dans la Science Nouvelle de Vico que l'histoire est faite par les individus et c'est pourquoi elle contient inévitablement 'l'incertitude'. Selon Said *“La substance de l'humanisme se base dans la pensée séculaire que l'histoire n'est pas fait par Dieu mais par les hommes et que nous ne pouvons pas connaître que les choses que nous faisons nous-mêmes ; en d'autres termes nous pouvons connaître les choses en fonction quelles sont faites par quelque chose.”* Partout où à cause de la nature vague de sa raison l'homme se perd dans l'ignorance ; il existe un principe fondamental et conducteur que l'homme rend la mesure de toute chose. En mentionnant cette citation de Vico, Said affirme que 'Vico croit aussi qu'il existe une connaissance humaniste et cette connaissance a dérivé d'une pensée primitive –ou comme il l'appelle poétique- et dans le temps s'est développé vers la connaissance philosophique.' D'autre part, malgré cette pensée évident du 'progrès', Vico adopte l'opinion tragique” qu'à cause de la nature vague de l'esprit humaine, la connaissance humaine perd continuellement sa consistance. *“C'est pourquoi il y a toujours un côté défectueux, insuffisant, passager, réfutable dans la connaissance humaniste. Ce défaut tragique de l'humanisme peut être atténué en quelque degré mais il ne peut jamais être détruit. Pour être capable de surmonter cette incertitude, 'il faut que l'on connaisse la connaissance humaniste d'élément subjectif dans la pratique et que l'on*

⁷¹ E. Said, *Hümanizm ve Demokratik Eleştiri*, İstanbul, Agora Kitaplığı, 2005, p. 1-13

*en règle le compte' ; d'autre part c'est complètement inutile de s'efforcer de créer une science mathématique impartiale en s'en partant.*⁷²

Comme l'indique Gayatri Chakravorty Spivak, les influences des idées que Said a soulevé dans l'humanisme et la critique démocratique sur les discussions postcoloniales continuant dans les 'Etats-Unis ont surpassé celles de l'orientalisme. Mais comme nous avons mentionnés ci-dessus, malgré tous ces efforts délicats de consolider l'arrière-plan théorique, le point le plus pauvre de la critique d'orientalisme serait néanmoins grasseusité du fondement théorique sur lequel il base sa critique. au lieu de se contenter des faits et des textes constituant la preuve évident de la méchanceté qui existe, de la même manière à tous les genres d'eurocentrismes, dans l'orientalisme, l'effort de chercher un appui théorique a affaibli la critique d'orientalisme de Said et selon nous, tandis que l'on devait suivre la route anti-eurocentrique désignée nettement par les commentateurs adversaires avant lui, à cause une grande perte de temps à cause des discussions sur des questions et des notions secondaires. Il serait juste de ne pas chercher la cause de cette déviation dans l'insuffisance intellectuelle de Said mais dans la spécificité de l'histoire individuelle. Comme il est mentionné par plusieurs critiques, Edward Said, l'enfant d'une famille christo-arabique, est éduqué depuis le début dans les établissements les plus préférés du système éducatif d'Europe et en tant qu'un académicien il a pratiqué pendant toute sa vie tous les traditions et réquisitions en fonction de ce même système. Or il ne faudrait pas blâmer que la critique d'orientalisme de Said se nourrit de la même source que des théories euro-centriques. Particulièrement dans les œuvres tardives où il a défendu l'humanisme, qui est toujours un concept européen, contre les concepts européens tels que l'orientalisme et l'impérialisme et où il se définit comme un nationaliste laïque arabe, la position contradictoire de Said se montre plus clairement. Dans ce chapitre notre thèse se repose exactement sur ce point-là : cette identité européenne prédominante chez Said qui ne semble que de créer un simple conflit intérieur et personnel, en même temps -comme nous allons le montrer ensuite- constitue la raison de la déviation de but de tous les critiques vers l'eurocentrisme postcoloniales.

⁷² Ibid., p.11

Le fait que Said s'efforce d'expliquer l'activité orientaliste par la théorie foucauldienne de la connaissance-puissance a transformé le terme 'orientalisme' qui n'était connu que par un petit milieu –tels que le langage, l'art, la culture- à un discours qui implique tous les domaines de la vie individuelle ou sociale, ou même à une narration grandiose si nous étions plus audacieux. Cependant une telle expansion sémantique dans un terme qui indique une certaine discipline académique tel que l'orientalisme, a eu comme conséquence une perte d'influence de la critique orientaliste en dehors des milieux académiques. Comme nous l'avons mentionné obstinément depuis le début de notre étude, le terme d'orientalisme qui n'a pas un équivalent dans la vie quotidienne n'a pas été capable de porter le poids conceptuels d'un domaine sémantique tellement vaste. L'orientalisme qui a été forcé à porter de nombreuses significations distinctement différentes l'un de l'autre, enfin a perdu son effet à l'exception d'un groupe élite d'experts. En raison du fait que l'orientalisme est considéré par les hommes ordinaires qui utilisent le langage quotidien comme un terme spécial qui n'a pas de signification pour lui, ne lui signifie aucun sens quelconque. Les définitions compréhensives, que Said fait afin de montrer la force de l'activité de la désinformation orientaliste, causant une érosion sémantique, a prévenu la pénétration culturelle et quotidienne de la critique d'orientalisme comme c'était le cas dans la connaissance orientaliste et désolément n'a pas pu se transformer à un discours antagoniste tellement effectif comme l'avait désiré Said. Comme Halliday le constate justement; *“l'orientalisme dans l'usage de Said obtient une puissance presque métaphysique afin de pouvoir s'étendre dans des très divers époques et formes d'expression, et ainsi il perd sa valeur analytique et expressive.”*⁷³ Bernard Lewis lui-aussi en s'apercevant de cette faiblesse, a accusé Said de 'Humpty-Dumptyness' signifiant 'une insistance d'utiliser un mot d'une manière radicalement différente que son sens qui est généralement accepté.' Selon Lewis qui affirme que l'orientalisme a été écrit à la conséquence d'une hostilité profonde envers l'occident, *“La cause du succès de l'orientalisme et des idées qu'il exprime*

⁷³ F. Halliday, “Oryantalizm ve Eleştirmenleri”, p.98, dans A.Yıldız, *Ibid.*

ou plus correctement des approches se repose dans la conception science-fictionnelle de l'histoire et le 'Humpty-Dumptyness' au sujet des mots." ⁷⁴

Contre l'opinion que l'orientalisme est en effet une chose académique, l'on peut justement objecter de cette manière-ci: "*Si c'est vrai alors comment la connaissance orientaliste s'est acceptée si vastement dans les sociétés européennes?*" nous allons répondre cette question en l'attachant à une autre question : puisque les théories sur lesquels Said se repose ne s'utilisent pas seulement par l'orientalisme mais aussi par les analyses des relations cognito-puissantes des différents domaines tels que le conflit de class, les droit de femme, la liberté sexuelle, le racisme etc. ; même elles sont développées pour eux ; c'est quoi ce qui rend l'étude de Said différente des autres études semblables? Si toute la relation cognito-puissante fonctionne obligatoirement ainsi, est-ce que c'est un succès tellement remarquable que Said la montre encore une fois dans un certain domaine d'expertise? Ces deux questions qui semblent être sans rapport en première coup d'œil, constituent la base de départ des thèses que nous allons présenter au reste de notre étude. Dans les chapitres suivants nous allons rechercher les causes du fait que, bien que la connaissance orientaliste se soit fait acceptée et se soit répandue rapidement, la critique orientaliste n'a pas pu arriver à s'exprimer clairement, en suivant les traces de l'idée de l'eurocentrisme dans l'histoire de la pensée européenne.

Section vii - L'orientalisme En Tant Qu'une Apparition Spéciale de L'Eurocentrisme

On doit accentuer encore une fois que les théories et les modèles qu'utilise Said constituent en même temps le point le plus faible des thèses anti-orientalistes. La plus part de ceux qui critiquent Said affirme que la base théorique de ses thèses sont pauvres ou défectueuses. Les uns disent que Said arbitrairement déforme les idées de Foucault et Gramsci, les autres parlent de l'insuffisance de la méthodologie que Said utilise dans ses analyses de texte. Peut-être c'est l'affaire des experts des domaines qui sont appropriés pour interroger la compétence théorique de Said.

⁷⁴ B. Lewis, "Orientalizm Sorunu", p.230, dans dans A.Yıldız, *Ibid.*

Cependant la critique que nous engageons à propos Said n'est pas sur l'insuffisance théorique de ses thèses ; mais au contraire sur le fait même qu'il exécute la critique d'orientalisme sur une base théorique. Puisque cette base théorique est en effet la continuation de la tradition eurocentrique ; nous allons retenir et réserver notre critique que la critique orientaliste de Said en fin de compte n'a pas pu s'échapper à l'eurocentrisme pour les chapitres suivant et premièrement nous allons commencer par les inconvénients du fait que les théories utilisés par Said se sont développés pour des différents domaines et objectifs.

Sans aucun doute les théories et les modèles développés par Said n'ont pas été développés spécialement pour la critique d'orientalisme. Nous savons que les analyses théoriques se servant de l'orientalisme ont l'intention d'expliquer les faits sociaux tels qu'en premier lieu conflit de classe, et ensuite la discrimination sexuelle, ou le racisme. En conséquence on peut affirmer que la critique d'orientalisme n'est qu'une des relations entre un exploitant et un exploité qui peuvent être expliqué de la même manière. A ce point, la définition d'Aijaz Ahmad sur l'orientalisme de Said comme *“Une critique de racisme particulière à une discipline, ne parait pas incorrecte. Vraiment, bien qu'ils semblent très différent l'un de l'autre, les faits expliqués par des mêmes analyses théoriques doivent avoir une certaine partie commune. En conséquence il ne faut pas regarder comme étranger le fait qu'Ahmad, qui s'aperçoit de cette relation de parenté entre l'orientalisme et le racisme, a refusé le positionnement de l'orientalisme comme un fait exclusivement séparé fait par Said. Comment l'on peut nier l'existence d'une pareille littérature, autant que celle de l'orientalisme, et d'une activité compréhensive de désinformation raciste qui a continué pendant des siècles ? Fred Halliday aussi critique Said de la même façon : “Les articles racistes ou écrasant, existent-ils sur tous les peuples dépendants, d'origine islamique ou non, et parmi eux il n'y a pas un certain qui soit privilégié. L'allégation que l'Europe garde une animosité spéciale envers le peuple arabe ou les musulmans, ne porte pas de comparaison historique... [Qui] peut*

*prouver que le destin du peuple indigène au continent américain, dont la conquête a été comme une Croisade, est plus mauvais.*⁷⁵

Etant un académicien orientaliste assez compétent pour s'apercevoir facilement les faiblesses théoriques de cette sorte, Bernard Lewis a saisi ce défaut, et a attaqué Said par son faible côté. En citant cette phrase dans l'orientalisme que *“Je pense que l'orientalisme provient de la connexion spéciale entre l'Angleterre, la France et l'Orient.”* Lewis affirme que Said utilise quelques jugements arbitraires afin de prouver cette assertion : *“l'orient [de Said] est réduit dans le Moyen-Orient ; et son Moyen-Orient est réduit dans une certaine partie du Moyen-Orient. En laissant de côté d'une part les études turques et persanes, d'autre part les études de la langue sémite, il détache les études arabiques de ses contextes historiques et philologiques. Les dimensions de temps et d'espace de l'orientalisme, sont aussi limités de la même manière.”*⁷⁶

D'autre part, bien qu'il s'en abstienne soigneusement, Said lui-aussi parle fréquemment de cette relation entre le racisme et l'orientalisme. En Observant attentivement de ce point de vue l'on constate clairement que l'orientalisme n'est qu'une critique de racisme européen envers les arabes musulmans. Comme il nous montre dans cette phrase : *“Qui peut nier que ces pensées sont ornées avec des conceptions dogmatiques qui considère l'orient comme une sorte d'abstraction idéale et inchangeable, avec des doctrines sur la suprématie de l'Europe, quelques sortes de racisme et avec l'impérialisme.”*⁷⁷, considérant ces opinions cachées dans le texte sur racisme orientaliste, Said aussi est bien averti de la relation existante entre le racisme et l'orientalisme. Une telle étude détaillée sur l'orientalisme dans ce perspectif va nous montrer que Said remarque manifestement cette relation. Ces expressions qu'il a utilisé –dans un texte tardif- critiquant Samuel Huntington, sont des preuves évidentes et remarquables : derrière tous ces absurdités dogmatiques et artificielles qui se repose sur la pensée de la civilisation agréable-désagréable se trouve l'ombre ridicule de ce charlatan Samuel Huntington. Mais vous ne pouvez

⁷⁵ F. Halliday, “Oryantalizm ve Eleştirmenleri”, p.99, dans A.Yıldız, *Ibid*.

⁷⁶ B. Lewis, “Oryantalizm Sorunu”, p.228, dans dans A.Yıldız, *Ibid*

pas trouver un point où il ne se méprit pas. Aucune culture ne peut pas exister solitairement ; aucune d'elle ne peut se trouver complètement en dehors de l'illumination et du libéralisme ; aucune ne peut vivre sans affection, sans la valeur donnée au droit de vivre, et sans les autres qualités humaines fondamentales. L'Argumentation du cas contraire qui signifie que les africains sont congénitalement imbéciles et que les asiens sont naturellement les esclaves ou que les européens sont au contraire la race supérieure ; ça cela est un pure racisme. Aujourd'hui ce qui est attribué sur les arabes et les musulmans est une parodie de science hitlérienne et nous déclarons résolument que nous allons même pas nous rabaisser à discuter de telles choses.⁷⁸

Ce que Said nous dit semble apparaître clairement : l'orientalisme est un total racisme. Et le racisme est totalement une sottise. Mais qu'est-ce que le dénominateur commun qui assure que nous pouvons dire que ces deux formes de pensées 'absurdes', l'un d'origine biologique, l'autre culturelle, sont en effet la même chose ? C'est encore Said qui répond cette question avec grande clarté: *“L'orientalisme se repose toujours dans cette suprématie flexible de position qui assure une série de relations par lesquelles l'occident peut entre en contact avec l'orient tout en ne pas perdant sa suprématie relative...”*⁷⁹ *L'homme occidental se présente envers l'orient tout d'abord comme un européen ou américain, son individualité le suit après... Cela signifie qu'il appartenait à une force qui a quelques bénéfices dans l'orient ; ce qui est plus important c'est qu'il avait une sensation, quoique nébuleusement, d'appartenance au territoire qui a une histoire d'intervenir dans l'orient depuis Homère; la même signification se conserve aujourd'hui...*⁸⁰ *L'orientalisme n'est pas très loin à cette pensée commune que Denys Hamy appelle l'idée d'Europe , qui détermine envers 'ceux' qui ne sont pas européen, l'identité du 'nous', à savoir les européens ; en plus l'on peut affirmer que ce qui constitue l'élément principale de la culture européenne est tout-à-fait la même chose qui rend cette culture hégémonique – dans l'Europe ou en dehors de l'Europe : l'idée que, quand l'on fait la*

⁷⁷ E. Said, *Şarkiyatçılık*, İstanbul, Metis, 1999, p. 18

⁷⁸ E. Said, *Oslo'dan Irak'a ve Yol Haritası*, İstanbul, Agora Kitaplığı, 2005, p. 325

⁷⁹ E. Said, *Şarkiyatçılık*, İstanbul, Metis, 1999, p. 17

⁸⁰ Ibid., p.21

comparaison avec les peuples ou les cultures non-européens, l'identité européenne est supérieur."⁸¹ Selon Said qui désigne l'orientalisme comme ' un réalisme radical'.⁸² *"La connaissance orientale [est] une connaissance éprouvée et inchangeable. Parce que les orientales possèdent une substance dans le sens platonicien que pour tous les objectifs pratiques, chaque orientaliste pourrait examiner et comprendre."*⁸³

En disant "Le défaut, c'était que l'oriental soit l'oriental...l'homme orientale était tout d'abord oriental, son humanité venait en seconde."⁸⁴, Said fait attention, comme une indication définitive de l'acceptation générale de cette répétition unnecessary [dans la société européenne] au fait que ça peut être exprime, même sans recourir à la mentalité européenne ou à la symétrie de la raison.⁸⁵ Comme Said le constate précisément si il faut parler d'une identité européenne, cette identité va se définir par le concept eurocentrique. C'est cette perception eurocentrique qui unifie J.S. Mill et Marx, Darwin et Hegel. L'homme européen se voit au centre du monde et établit une relation avec l'autre par un rapport 'centre- circonférence'.

Dans la prochaine section de notre étude nous allons chercher à trouver le point commun de l'eurocentrisme avec les autres sortes de discrimination encore eurocentrique et les bases et les arguments sur lesquelles ces discriminations eurocentriques se sont fondés. Mais premièrement nous devons présenter les causes du fait que Said a, dans un certain degré, négligé la relation entre le racisme et l'orientalisme et les points où la critique de l'orientalisme se différencie parmi d'autres critiques d'eurocentrismes ; en faisant cela notre but est de pouvoir trouver la route de notre critique démocratique, en constatant correctement l'ouverture que Said a laissé incomplet.

⁸¹ Ibid., p.17

⁸² Ibid., p.82

⁸³ Ibid., p.47

⁸⁴ Ibid., p.243

⁸⁵ Ibid., p.49

Section viii - La limite de la morale intellectuelle: Edward Said en tant qu'un orientaliste

Tandis que les soucis théoriques sont le côté le plus faible de ses thèses, l'évidence de ses idées constitue le côté le plus solide. Comme il est mentionné au-dessus, Said a réussi à démontrer que l'orientalisme est malveillant par sa nature ; l'orientalisme et le racisme ont une relation de parenté ; le racisme est un fruit de la philosophie de mode de vie européenne et que dans la base de l'orientalisme se trouve la pensée substantielle. Malgré tous ses défauts théoriques, la critique d'orientalisme de Said est tout-à-fait unidirect et évident, parce que si nous jetions tous les appuis théoriques et conceptuels l'orientalisme ne perdrait rien de sa valeur et de son influence. Les expressions racistes et orientalistes qui se trouvent dans les morceaux de textes choisis et examinés soigneusement par Said à travers un vaste éventail de littérature sont plus que suffisant pour montrer ouvertement le caractère eurocentrique dans les textes fondateurs de la pensée européenne dénié continuellement. À part de nombreux succès qui nous permettent de parler de sa qualité intellectuelle admirable, malgré tant de critique sur l'échec théorique ; ce qu'il a réussi à montrer évidemment et incontestablement que l'universalisme qui excluant, qui fait de ce qui est à l'extérieur, un autre quiconque, se trouve dans les textes fondateurs mentionnés, est suffisant pour nous, afin que nous distinguions Said favorablement parmi des autres penseurs dans le même domaine. Cependant, sans nous laissant être trompés par notre affection et l'admiration envers Said, nous devons poser cette question-ci : 'puisque Said a vu cette réalité dans sa pure nudité, pourquoi, tandis qu'il a eu la chance, n'a-t-il pas suivi cette trace?'

Il est vrai que, malgré la guidance de ses prédécesseurs, Said s'est contenté, au lieu de manipuler cette idée de l'europanisme mentionné pauvrement de sa part, de l'augmentation des études des textes qui contiennent la plupart des discussions professionnelles...en plus Said montre envers nombreux chercheurs et homme de science achevant des réussites remarquables une indifférence étonnante. Par exemple Said ne parle jamais de la 'conception de l'histoire progressive' qui a atteint son apogée patriarcalement dans le marxisme, terminant l'anthropologie fonctionnaliste et des critiques de Lévi Strauss détruisant complètement les théories du 'darwinisme social'; ou de tant d'études écrites contre le darwinisme biologique qui était selon lui

la base scientifique de la légitimité du racisme européen ; en plus, en critiquant des philosophes spécialistes en disant que *“les philosophes vont continuer leurs discussions concernant Locke, Hume ou l’empirisme, sans tenant compte du rapport évident entre la théorie raciste et les doctrines philosophiques de ces écrivains classiques où entre la justification de l’esclavage et la défense de l’exploitation dans les colonies. Ce sont des méthodes bien connues pour protéger l’innocence des recherches modernes.”*⁸⁶ Il se comporte, en sa personne, comme un ignorant non-informé des recherches connues qu’a fait Robert Bernasconi en retracant le racisme dans la philosophie occidentale. Ce qui est intéressant, c’est que cette indifférence intellectuelle est réciproque ; tous ces écrivains et penseurs possèdent envers Saïd une insensibilité et désintérêt incroyables. Presque aucun d’eux n’a pas eu le besoin de mentionner les analyses ou les études de Saïd même dans un moindre degré. Mais un travail interdisciplinaire qui suivrait cette trace mentionnée ci-dessus de ‘l’orientalisme - l’eurocentrisme – le racisme – l’essentialisme’ serait évidemment d’une grande importance en faveur de la suppression de la personnalité appelée européanisme selon laquelle les européens, étant au centre, regardent le gouvernement et l’exploitation de ‘l’autre dans la circonférence, ce qui même est créé par les européens, comme un droit naturel.

Cependant ce serait une naïveté absolument propre aux orientaux d’espérer que tous ces penseurs et écrivains européens puissent rejeter leur propre identité sur lesquels ils ont construit leur personnalité académique en même temps qu’individuel. Bien qu’ils ont critiqués sévèrement leurs propres histoires, comment l’on peut nier qu’en effet, dans la base de ces critiques se trouve cette identité européenne avec toutes ses structures culturelles et sociales comme l’histoire, la littérature ou la langue. Malheureusement c’est aussi le cas pour Saïd qui est d’origine arabe autant que les autres penseurs d’origine purement européenne. Comme l’a constaté Clifford *“La position complexe de la critique saïdienne peut être tenue comme représentative. En tant qu’un nationaliste palestinien éduqué en Égypte et en États-Unis, un académicien compétent dans les sciences humaines européennes et un professeur d’anglais et des sciences comparatives de langage dans l’université de Columbia,*

⁸⁶ Ibid., p.23

Said écrit en tant qu'un oriental ; mais son seul but est de détruire cette catégorie. Il écrit comme un palestinien mais ne reçoit aucun support d'une culture ou d'une identité palestinienne ; afin de déprimer les valeurs substantielles il s'adresse aux poètes européens, et pour des moyens analytiques il se retourne vers les philosophes français. Comme un des critiques radicaux des éléments primaires de la tradition occidentale critique, il prend la plupart de ses standards de cette même tradition."⁸⁷

Etant éduqué dans les établissements les plus enracinés, et étant professeur dans les universités les plus prestigieuses, pour Said 'être occidental' est –si nous le disions avec son propre terme- un élément dominant, c'est-à-dire déterminant. 'L'occident est l'identité de Said même et dans ce contexte il faut lire l'orientalisme comme un règlement individuel des comptes intérieurs. Dans ce perspectif l'on comprendra mieux pourquoi Said n'a pas suivi la trace mentionné et pourquoi il s'est abstenu de secouer la base lâche et faible de l'identité d'europanisme dont il en a parlé. Quand on fait une lecture attentive dans les textes de Said, on voit que, même dans les critiques les plus sévères (à l'exception que, comme nous l'avons cité là-dessus, quelques phrases ou l'identité de 'l'autre s'émerge en se contenant plus) il s'échappe à une attaque direct contre l'identité européenne.

Dans la conclusion qu'il a écrit dix-sept années après la publication de l'Orientalisme il dit que, parmi les critiques contre son livre, c'étaient celles concernant les accusations d'adversité contre l'Europe qui lui ont heurtés le plus.⁸⁸ Quand on lit cette conclusion, l'homme se sent comme s'il n'a jamais lu toutes les pages précédentes ou comme s'il n'a rien compris en effet des choses supposées par lui comme des choses exprimées explicitement. Mais l'orientalisme est depuis le début jusqu'à la fin un adversaire absolu de 'l'occident ; parce que l'occident en réalité est construit sur une idée artificielle de l'orient Et oui, le livre raconte tout le long comment l'orientalisme a écrasé l'islam et les arabiques, à tel point que même l'auteur lui-même ne peut pas changer cette réalité évidente établie par le texte. Mais malheureusement, ceci, à savoir ce soucis d'identité fait même dénier à l'auteur lui-

⁸⁷ J. Clifford, "Oryantalizm Üzerine", p.156, dans A.Yıldız, *Ibid.*

⁸⁸ E. Said, *Şarkiyatçılık*, İstanbul, Metis, 1999, s. 345

même son propre texte, il constitue la plus grande contradiction à laquelle Said, ce grand homme dont la morale intellectuelle et le bon sens sont formidables, ne peut pas s'échapper. Bien qu'il soit difficile à accepter cette vérité; malgré tous les combats humains et moraux exécutés contre celle-là, l'élément dominant de cette double identité de Said a été en fin de compte l'identité occidentale.

En décrivant Said comme un intellectuel sensible à l'attraction d'une identité peu claire qui a été assujéti à une maladie intellectuelle occidentale informé bien sur tous les types de rapport local ou limité, Dallmayr dit que *“C'est pourquoi, bien qu'il supporte avec ardeur le cas des palestiniens, il ne montre pas un intérêt spécial aux originalités des traditions palestiniennes ni une tendance de participation en partageant leur valeurs religieuses.”*⁸⁹ De la même manière Ernest Gellner affirme que son indifférence à la réalité concrète de l'Algérie et sa passion presque sans contrôle envers une conception métaphysique d'un sujet abstrait quittent Said indéfendable contre les accusations que lui aussi est un orientaliste, juste dans le sens péjoratif attribué par lui d'une manière absolue.⁹⁰ En ne laissant pas de côté l'occasion de donner à son adversaire un autre coup, Bernard Lewis divulguant cet 'autre' visage de Said, nous déclare *“En dehors du fait qu'il a créé une théorie cognitive inconnue jusqu'aujourd'hui, il rejette les succès des recherches des arabes avec un mépris plus grand qu'il attribue à ses orientalistes diaboliques.”*

Said se définit dans toutes les occasions comme un nationaliste arabe laïque et humaniste et chacun des éléments essentiels de cette identité sont en effet purement 'occidentaux' ; le laïcisme, l'humanisme, le nationalisme, 'l'arabité'- l'arabité en tant qu'une nation dans le sens que Said a évoqué- ce sont tous des concepts occidentaux. Sous le commandement de l'humanisme occidental idéal contre l'humanisme occidental réel, quand, en exprimant à chaque occasion qu'il n'aime pas être favorisé par les arabes et d'apparaître comme un défenseur de l'islam, il propose la politique laïque comme le seul remède ; quand il défend le nationalisme étant l'aspect populaire et doux du racisme ; de plus, quand, en définissant la nation

⁸⁹ F. Dallmayr, “Özdeşlik Politikaları”, p.424, dans A.Yıldız, *Ibid.*

⁹⁰ E. Gellner, “Kudretli Kalem”, p.444, dans A.Yıldız, *Ibid.*

arabique par ces expressions-ci que “...malgré toute la diversité et couleur relative à la substance ou la forme, les hommes dont la culture et la langue sont arabiques et islamiques (l’on peut dire aussi les peuples qui parlent arabe) ne sont pas une collection des états qui se répandent de l’Afrique de nord jusqu’aux côtes occidentales de l’Iran ; mais ils constituent une nation.”⁹¹, il parle avec un langage effroyablement panislamique, Said n’est plus un écrivain de l’orientalisme mais il apparaît plutôt comme un orientaliste absolu surpassant de loin l’essentialisme géographique et biologique. Dans les textes tardifs, cette rêverie d’un empire arabe se montre si clairement que; afin de construire une identité arabe idéale, Said lui-aussi construit un ‘autre’ se place à l’extérieur de l’Europe. désormais il considère la souveraineté des ottomans dans l’Arabie dont il parlait comme étant une unité où tout les peuples, incluant les arabes, avaient les mêmes droits, comme la même chose que le colonialisme européen. En plus tout en sachant que les ottomans, en tant qu’un empire multinational, n’ont pas accentué l’identité turque, il préfère, comme c’est le cas aussi dans l’Europe du 18. Siècles, de parler des ottomans comme les turques. C’est ces turques qui ont abattu les ‘Kurdes’, qui ont massacré les arméniens ou qui ont empêché les Arabes de progresser. Si nous demandons à Said la question ‘qui sont ces turques en fin de compte? Il nous répondrait ainsi : ils sont des musulmans non-arabes vivant, malgré toute leur diversité et couleur relative à la substance ou à la forme, dans L’Anatolie. L’hostilité substantielle envers ces turques dont la personnalité est indéterminée créé par Said par une autralisation spontanée, augmente dans un tel degré que ; quand il appelle les musulmans à une politique laïque raisonné, il ne parle aucunement de la Turquie qui est le seul pays où règne même si d’une façon moyenne le régime démocratique, laïque, nationaliste dont Said éprouve un désir ardent. C’est justement là où se trouve la limite de la morale de Said, exactement dans ce point-ci où Said malheureusement n’a pas pu surpasser son identité donnée et s’est soumis sous l’identité dominante ‘occidentale’.

Dans la base de cette contradiction de Said se trouve le fait qu’il a appuyé la critique d’eurocentrisme encore dans les théories qui sont déjà eurocentriques elles-mêmes. Mais la tradition de la pensée européenne, bien qu’on allègue qu’elle est

⁹¹ E. Said, *Oslo ‘dan Irak’a ve Yol Haritası*, İstanbul, Agora Kitaplığı, 2005, p. 302

constitué par des idées contraire l'une à l'autre, a créé sa forme actuelle en suivant la même trace dominant et chaque fois en se reproduisant à nouveau. Donc, bien qu'elles semblent être dans un conflit dialectique, quand il s'agit de 'l'autre, les différentes théories qui suivent cette même trace dominante vont jouer la même note; parce qu'en fin de compte, ce qu'il s'agit ici, c'est 'l'identité d'eupéanisme'. Sous cet angle l'ouvrage de Bryan Turner appelé '*Marx et la Fin d'Orientalisme*' où il a critiqué l'orientalisme avec l'analyse marxiste, et, quoique publié la même année, qui n'a pas eu la même attention que l'orientalisme, nous paraît beaucoup plus sincère. Bien qu'elles se reposent sur des analyses théoriques différentes, les critiques d'orientalisme de Said et de Turner présentent quelques similarités étonnantes. Mais quand on arrive à la conclusion, Turner accepte que le marxisme est insuffisant dans l'explication des peuples non-européens et qu'il ne peut pas s'échapper à la même illusion que celle de l'orientalisme.⁹² En ne pas interrogeant les inconvenances des théories et des modèles qu'il a utilisés, Said ne peut pas voir que ces analyses peuvent en même temps se réfuter elles-mêmes. Mais 'l'analyse de discours' et les autres systèmes conceptuels sont du moins aussi problématique que le marxisme en fonction d'une étude critique cherchant à détruire un paradigme comme celle de Said

Ainsi Bryan Turner, affirmant que "La critique de Foucault sur les paradigmes dominants de la connaissance dans les systèmes traditionnels peut proposer pour les meilleurs des possibilités une sorte d'anarchisme romantique.", il fait attention que les mêmes problèmes existent aussi chez Said et remarque que l'on ne pourrait pas facilement apprendre sa politique sur la Palestine à partir de la position épistémologique de l'orientalisme ;selon Turner qui, comme le marxisme, allègue que 'l'analyse de discours' ne peut pas constituer un appui pour la critique opposant, cette déconnexion chez Said cause une cavité unremplissable entre la philosophie et la pratique.⁹³ "Est-elle trop difficile pour les critiques d'orientalisme, la confrontation de 'question véritable d'orient' ; spécialement si ils ont adopté un point de vue non-fondamentaliste sur le discours. Les épistémologies postmodernes ne proposent pas une orthodoxie alternative et refusent la possibilité des définitions 'véritables'

⁹² B.S. Turner, *Marx ve Oryantalizmin Sonu*, İstanbul, Kaynak Yayınları, 2001, p.135

⁹³ B.S. Turner, *Oryantalizm, Postmodernizm ve Globalizm*, İstanbul, Anka Yayınları, 2003, p.22

des mondes ‘réels’. Cette négativité épistémologique ne nous aide pas dans la production d’une action politique quelconque ou un cadre alternatif. Si le discours produit ses propres objets de recherche et si il n’y a pas un alternatif du discours alors il est inutile d’essayer de replacer le discours oriental par une analyse plus développé ou plus correcte. Il n’y a pas un fondement impartial pour rechercher les possibilités d’une analyse alternative. Cette question s’apparaît encore plus difficile pour Said qui se contente souvent de recommander l’amélioration de nos explications sur l’islam.”⁹⁴ Walia lui-aussi parle de cette question quand il s’agit des problèmes méthodologiques de Said: “Bien que la relation entre l’érosion des assertions universalistes de l’épistémologie occidentale et les influences de plus en plus agrandissant des autres cultures sur la pensée européenne est supportée par des étiquettes comme ‘postmoderne’, ‘postcolonial’ et ‘poststructural’ l’on peut dire que ces étiquettes servent hegemoniquement aux textes et à la culture afin d’empêcher la pénétration d’un être non-européen dans le système européen Bien que ces sortes de ‘nouveaux-universalismes’ incluent des pratiques de libération du discours de colonialiste ou de la conception principale, ils ont été commenté en même temps comme des moyens malin ou renard de la surveillance de l’autre La conquête de la littérature native par une telle surveillance qui encourage le conflit entre ‘le moi’ et ‘l’autre met en lumière la crise de la définition des formes générales de la personne.”⁹⁵

D’autre part Valérie Kennedy remarque que sa critique sur les textes canoniques peut être appliqué ‘ironiquement’ pour Said lui-même et que cette voix de Said est la voix d’un savant en tant qu’un individu solitaire et également la voix d’une personne qui se trouve dans une part respectable de l’académie occidental. Brennan en accentuant ce côté de Said affirme que “*Sa capacité de parler et d’écrire au nom du troisième monde à l’intérieur du premier monde consiste à l’attachement sérieux et prolongé à la tradition canonique européen.*”⁹⁶

⁹⁴ Ibid., p.156

⁹⁵ S. Walia, Ibid., p.70-76

⁹⁶ M. Sprinker, “Ulusal Sorun: Said, Ahmad, Jameson”, p.393, dans A.Yıldız, *Ibid.*

Ici les critiques contre Said ne sont pas qu'il ait supposé, comme c'est le cas aussi chez Mardin et Çirakman, une substance éternelle et infinie de l'occident en se servant de l'analyse foucauldienne de discours ; mais c'est que les premiers 30 pages de l'introduction de l'Orientalisme ont dominé presque tous les critiques orientaux suivants que nous avons accentué obstinément dans le début de ce chapitre. Les critiques remarquent que dans le contexte de la théorie d'hégémonie gramscienne, l'orientalisme lui-même est devenu un texte hégémonique.

De l'autre côté, il a été critiqué plusieurs fois que Said ait ignoré l'eurocentrisme de certains penseurs ou théories occidentales qui ont eu un grand rôle dans la construction des fondements orientalistes. Par exemple Clifford interroge pourquoi Said, bien qu'il critique Marx pour son accumulation des individus sous les êtres artificiels tels que 'oriental', 'sémitique', 'asiatique' ou sous des collectivités tels que 'race', 'mentalité' et 'nation', ne contredit pas des notions artificielles comme 'classe', ou 'histoire'. Clifford aussi affirme que de nombreuses suppositions semblables occidentales échappent à l'analyse de Said.⁹⁷ Gellner affirme pareillement que Said montre les pères fondateurs du marxisme comme étant facilement excusable. *“Il n'est pas suffisant de parler de leur théories qui ne contiennent que l'ignorance et la superstition sur l'Afrique ou sur orient. Marx et Engels, sans s'adressant à aucune systématisation formelle, ont été très proche de construire deux théories d'histoire différentes, l'une sur l'Europe et l'autre sur le reste. D'après ceci dans l'occident, tous les peuples classés sont en fin de compte instable et sont condamnés à la disparition à cause de leur propre contradiction, et ainsi ils garantissent la libération finale : cependant dans l'orient il s'agit d'une stabilité véritable et à cause du développement des forces productives et des changements dans la société produits par conséquent, il existe une certaine oppression qui pose un obstacle à la libération des hommes. C'est pourquoi l'orient ne peut se libérer qu'avec l'aide de l'occident.”* Gellner donne un exemple qui est en même temps très important pour les prochains chapitres de notre étude : *“Tandis que cet eurocentrisme est supposé comme une chose angélique, il a survécu même chez Sartre qui considère la dialectique comme un caractère propre à l'Europe qui communique*

*avec l'autre par une condescendance. Sartre est critiqué justement par Lévi-Strauss. Les œillères eurocentriques ne sont pas limités par le droit politique.*⁹⁸ Pendant que cette situation paradoxale de Said se clarifie, quelques expressions contradictoires que nous avons comprises avec difficulté, désormais nous paraissent plus compréhensibles.

Après toutes ces critiques, certainement quelques personnes qui pensent que nous faisons injustice envers Said, vont se montrer. Mais nous voulons rappeler encore une fois qu'il n'est possible que par le héritage de la critique démocratique saidien, de faire la destruction d'une 'identité', d'une 'rêverie', d'un 'icône' ou la décomposition d'un dogme moulé et congelé. D'autre part toutes ces critiques doivent causer non une diminution de notre affection envers Said, mais au contraire, considérant la dureté du combat qu'il a engagé, encore une fois, un grand respect bien mérité.

Said a été le premier penseur qui a accentué si fortement que toutes les activités eurocentriques tels que l'orientalisme, le racisme, le colonialisme proviennent non des structures inconscientes de l'histoire ; mais au contraire des actions délibérées et intentionnelles des hommes et des sociétés des hommes. Tous les autres à part, ce côté seul de Said est suffisant de lui assurer une place privilégiée auprès des individus et des sociétés non-européens. Une fois 'l'intention' entrée dans la discussion, la base du débat s'est glissé du domaine de la rationalité vers le domaine de la moralité; les idées et les conduites tels que le racisme, le colonialisme, l'impérialisme qui ont une grande influence sur les vies des hommes, en cessant d'être des faits scientifique expliqués au moyen de quelque termes abstraits seulement par les experts , se sont transformé à une question morale qui est tout-à-fait au centre de la vie quotidienne et peut être expliquée par le langage quotidien.

⁹⁷ J. Clifford, "Oryantalizm Üzerine", p.152, dans A.Yıldız, *Ibid.*

⁹⁸ E. Gellner, "Kudretli Kalem", p.442, dans A.Yıldız, *Ibid.*

Quoiqu'il soit un penseur radicalement favorable de la philosophie de l'illumination, les constatations d'Ernest Gellner sur Said pourraient être une bonne conclusion pour ce chapitre : *“Said, bien qu'il écrit de temps en temps en quelque sorte nébuleusement, écrit bien et ses commentaires sur la relation entre la littérature et la société sont assez intéressantes. Quand il nous stimule à ne pas congeler les hommes dans des catégories sociales, il montre une certaine bienveillance. En fin de compte nous sommes tous des êtres humains. Mais la supposition secrète de son étude, c'est que par conséquence de notre position historique nous sommes condamnés à présenter les autres en les altérant par une déformation : [selon Said] la culture a joué un rôle important ou en effet un rôle indispensable. Pendant le temps d'expansion impérial dans l'essence de la culture européenne se trouve un eurocentrisme inévitable et impitoyable. Est-ce que c'est vraiment ainsi? Montaigne était un colonialiste mais il avait entièrement compris les réalités concrètes. Fanon était un anticolonialiste mais il était plus proche à la métaphysique qu'il l'était à un paysan. Gide était un critique du colonialisme mais son Algérie n'était qu'un phantasme érotique. Sartre était un anticolonialiste mais pour protéger sa classe prolétaire bien-aimée de France, il était prêt de couvrir et voiler la vérité sur les Goulags. La réalité n'est pas relaté (par un rapport non proportionnel ni inversement proportionnel) à la vertu politique. L'Allégation du contraire est exactement le péché lui-même blasphémé par Said. Exactement comme la pluie, la vérité elle-aussi tombe sur le juste en même temps que l'injuste. La question du pouvoir et de la culture, leurs relations complexes qui continuent tout le long de la grand métamorphose de notre monde social, sont tellement important qu'ils ne peuvent pas être interrogés simplement par une critique littéraire.”*⁹⁹

Bien qu'il n'accepte pas que dans l'essence de la culture européenne se trouve un eurocentrisme inévitable et impitoyable, le portrait de Said dessiné par Gellner avec tous ses côtés, agréables ou désagréables, est presque parfait. Said, malgré toutes ses faiblesses et contradictions, possède en fin de compte une sincérité bienveillante et en tout cas il ne cède ou cesse jamais d'être le défenseur d'une moralité universelle. Quoique ses constatations sont tellement juste qui ne peuvent

⁹⁹ E. Gellner, “Kudretli Kalem”, p.448, dans A.Yıldız, *Ibid.*

provenir que d'une raison extrêmement compétents, ses analyses qu'il s'essaie d'appuyer sur des théories académiques sont en fin de compte sentimentales. Malgré tout cela le succès le plus formidable de Said se trouve dans le fait qu'il a démontré d'une manière évidente que l'idée de l'eurocentrisme qui se trouve au centre de la culture européenne ne provient pas d'un simple préjugé mais elle est le résultat d'un raisonnement prévu et intentionnel fondé délibérément pendant plusieurs siècles. Cependant Gellner a raison en disant que cette question est si importante qu'elle ne peut pas être interrogés simplement par une critique littéraire. Comme Said le précise continuellement, l'eurocentrisme a des fondements ontologiques et épistémologique fortement solides construits par conséquence d'un effort systématique et délibéré. Quoique Gellner l'accepte ou ne l'accepte pas, le fait que l'eurocentrisme est l'élément déterminant de l'europanisme est accepté aujourd'hui par tout le monde, y compris les européens.

De ce point la question cruciale que l'on doit poser et qui va aussi déterminer ultérieurement le chemin consécutif de notre étude, est celle-ci : 'comment le domaine morale relatif aux actions volontaires de l'individu peut contenir les comportements sociaux?' C'est quoi qui rend possible que la société européenne, contenant des millions d'hommes, toute entière supporte tout normalement le colonialisme ; que le commerce d'esclavage soit pratiqué pendant de nombreux siècles sans aucun questionnement ou interrogation par la société ; et le plus important que des clichés et des dogmes eurocentriques et discriminatifs tels que l'orientalisme soit pénétré et enraciné si rapidement dans la culture et la tradition européenne? Comment une société, en se comportant comme un individu, peut exploiter une 'autre société' délibérément et intentionnellement? Est-ce qu'il existe un sentiment, une pensée, une croyance même peut-être une code génétique ou étique qui assureraient que toute la société réagit de la même manière envers le même fait? Dans la deuxième partie de notre étude en réfléchissant sur toutes ces questions en même temps que la question 'si la littérature orientaliste n'est qu'un ensemble de connaissances incorrectes se nourrissant l'un de l'autre, d'où provient cette première 'connaissance incorrecte'? que nous avons posé antérieurement, nous allons essayer de rechercher qu'est-ce qu'est cette 'connaissance première' ou ce 'code', en suivant les traces de l'eurocentrisme dont nous a démontré depuis tout le début la position dominante et déterminante dans l'histoire de la pensée européenne.

SECONDE PARTIE - L'EUROCENTRISME COMME UNE INVENTION PHILOSOPHIQUE

CHAPITRE I - L'EUROCENTRISME EST-IL UN APPAREIL DE LA CONSTRUCTION D'IDENTITE?

'Parler de la pensée c'est parler de la pensée européenne'¹⁰⁰

Edward Said nous dit que l'un de ses objectifs en décrivant l'orientalisme est de montrer que "La culture européenne obtient sa puissance et son identité en se localisant contre l'orient, lequel étant en quelque sorte sa substitution ou même sa sous conscience." Cette allégation de Said que l'identité européenne est construite par les européens par une référence à un 'orient imaginaire', qui est produit également par eux-mêmes, est assimilé aussi par les autres écrivains adversaires. Dans son livre *la Fin de Marx et l'Orientalisme* publié dans une date proche à celle de *l'Orientalisme*, Bryan Turner remarquent que l'Orientalisme concerne l'identité de l'occident plutôt que celle de l'orient et nous dit que "L'un des principaux objectifs de l'orientalisme est de poser une distinction bien définie entre l'essence de la culture et de l'histoire européenne et l'essence des sociétés du Moyen-Orient."¹⁰¹

Cependant comme nous en avons déjà parlé, cet 'autre' placé contre identité européenne n'est pas toujours 'l'orient' ; les indigènes de l'Afrique, l'Amérique et l'Australie à leur tour sont devenu de la même manière un 'autre' par rapport à l'Europe. Ainsi dans ses études tardives, Said se concentrait sur l'eurocentrisme plutôt que l'orientalisme, puisque ce premier pose un problème plus limitatif

¹⁰⁰ C. Meriç, *Bu Ülke*, İstanbul, İletişim Yayınları, 1996, p. 41

¹⁰¹ B.S. Turner, *Marx ve Oryantalizmin Sonu*, Ibid., p.88

d'australisation. Dans son dernier livre sur l'humanisme Said, étant encouragé par Wallerstein selon qui 'l'on doit affranchir l'héritage eurocentrique qui affecte, en les déformant, négativement les aptitudes des sciences sociales de surmonter les difficultés du monde moderne, exprime ouvertement que 'dans l'essence des modèles limitatifs des sciences humaines et des sciences sociales [tel que l'orientalisme] se trouve un eurocentrisme qui constitue un problème essentiel inapproprié pour la pratique humaniste.¹⁰²

En disant que 'l'orientalisme n'est qu'un moyen de rationalisation de l'administration colonialiste', et en faisant attention à ce que les lois orientalistes ne doivent pas mépriser et que l'orientalisme construit le fondement 'non après que tout soit déjà fini mais depuis tout le début' Said, déjà dans l'orientalisme, énumère ainsi ces lois qu'il appelle les dogmes de l'orientalisme¹⁰³ C'est incontestable que ces dogmes à propos desquels Said se plaint qu'ils ont toujours une existence sans questionnement, sont valides non seulement pour l'orient mais aussi pour tous les 'autres' qui ont été dignes de l'intérêt spécial des européens. Comme nous l'avons étudié détaillé dans le chapitre précédent ces dogmes supposés d'être scientifiquement objectifs, sont en effet une idéologie en vertu du fait qu'ils sont le produit d'une 'conscience incorrect' et si Loomba a raison, en affirmant que 'les idéologies en ne référant pas non seulement à des idées politiques mais en même temps en incluant aussi tous nos cadres intellectuels, nos croyances, nos concepts et nos styles d'exprimer nos relations avec ce monde', cette connaissance inventée eurocentriquement doit avoir eu une grande impression non seulement sur les académiciens ; mais aussi sur la façon des européens ordinaires de voir le monde.¹⁰⁴

Si l'image formé jusqu'ici nous ne trompe pas ; l'Europe, en marquant ce qui ne lui semble pas comme l'autre et en attribuant à cet 'autre' marqué une essence éternelle et infinie, construit son identité encore et encore. Quand cette marcation a lieu en attribuant une 'essence' parfois à la couleur dermique de l'autre parfois à la croyance religieuse, parfois à sa culture ou à sa langue maternelle ; et enfin parfois à

¹⁰² E. Said, *Hümanizm ve Demokratik Eleştiri*, *Ibid.*, p. 68

¹⁰³ E. Said, *Şarkiyatçılık*, *Ibid.*, p.49

sa location géographique, désormais il serait possible pour les européens de fonder une 'identité essentielle' distinctive selon laquelle les européens pourraient se définir comme un 'européen'. En plus si Said et les autres critiques opposantes ont raison, l'on peut dire même que les disciplines académiques c'est-à-dire presque la totalité du 'mécanisme productif de la connaissance que l'on appelle science occidentale s'occupant du domaine de marcation mentionnée ci-dessus, ont été utilisés et sont utilisés encore, délibérément ou non, afin de prouver -même ils ont existé uniquement pour cet seul but- logiquement par la raison que cette 'essence' européenne est plus supérieure que 'l'essence' des autres.

Frantz Fanon, un critique radical de l'eurocentrisme qui critique vivement cette situation, en disant que: "La bourgeoisie colonialiste par sa dialogue narcissique et par ses universitaires a enfoncé et inséré fortement dans les têtes des érudits intellectuels l'idée que les essences, malgré tous les défauts des hommes, sont éternelles. La bourgeoisie occidentale a préparé assez d'obstacles afin qu'elle ne se rivalise avec ceux qu'elle a exploités et méprisés. Les préjugés racistes de la bourgeoisie occidentale relatives aux arabes et aux nègres font partie d'un 'racisme autant humiliant que possible'. Mais l'idéologie bourgeoise qui allègue que les hommes sont égaux a atteint son but, en invitant les sous-races à une sorte de l'humanisation exactement de la manière qu'ils vont ressembler au type d'homme occidental, d'apparaître logique et plausible auprès de ses propres yeux"¹⁰⁵ en suite il ajoute ceci : "les essences de l'occident sont compétentes ! le colonialiste admit la consistance de ces essences et l'on peut trouver dans une location quelconque de sa raison une garde attentive prête à défendre les principes gréco-latins."¹⁰⁶

D'autre part Aimé Césaire, un poète nègre socialiste en affirmant que "la 'folie' hitlérienne et le racisme occidental sont ne pas une déviation temporelle de l'époque mais une conséquence naturelle de la pensée occidentale eurocentrique."¹⁰⁷, remarque en suite que "Quand il s'agit des sociétés non-européennes, même le

¹⁰⁴ A. Loomba, *Ibid.*, p. 43

¹⁰⁵ F. Fanon, *Yeryüzünün Lanetlileri*, İstanbul, Avesta, 2001, p.154

¹⁰⁶ *Ibid.*, p.44

¹⁰⁷ A. Césaire, *Barbar Batı*, İstanbul, Salyangoz Yayınları, 2007, p.10

marxisme en tant qu'antithèse la plus radicale qui provient de l'intérieur de l'occident, lui-même préfère de suivre la pensée illuminative bourgeoise qui l'a précédé.¹⁰⁸

Dans le Monde et l'Afrique Césaire écrit ainsi : "Il n'existe aucune cruauté autre que celle des nazis tels que les camps de concentration, amputation et massacre total, violations des femmes, qui soit exécuté depuis longtemps nul part dans le monde au nom d'une race supérieure qui est née afin que la civilisation chrétienne ou Europe gouverne et contrôle le monde."¹⁰⁹

Robin Kelly dit qu'Aime Césaire doit être placé parmi les intellectuels nègres radicaux tels que W.E.B. Du Bois, C.L.R. James George Padmore et Oliver Cox qui considère le fascisme "*Comme le résultat logique de la civilisation occidentale elle-même plutôt qu'une simple déviation d'aile droite.*"¹¹⁰ Cette constatation de Kelly est importante compte tenu de ce qu'elle converge bien avec l'avertissement de Said que 'l'orientalisme construit le fondement d'administration colonialiste non une fois tout est déjà fini mais depuis tout le début'. Cette idée, qui évoque que l'orientalisme n'est pas le successeur du colonialisme mais il est son prédécesseur et que, comme il est une apparence de l'eurocentrisme, il a été utilisé dans la construction de identité européenne, peut nous permettre de donner une réponse cohérente et consistante à cette critique importante et fortement juste de Bernard Lewis à propos de la critique orientaliste de Said que "*Si la recherche et la poursuite de la puissance par le moyen de connaissance est le seul et même le principal but ;pourquoi les études islamiques et arabiques en Europe ont commencé il y a plusieurs siècles avant que les conquérants musulmans ont été expulsé des territoires de l'Europe oriental et occidental et que les européens ont exécuté une contre-attaque? Pourquoi ces études ont été développées dans les pays européens qui n'ont jamais participé à la*

¹⁰⁸ *Ibid.*, p.36

¹⁰⁹ *Ibid.*, p.159

¹¹⁰ *Ibid.*, p.158

domination du monde arabe mais toutefois qui ont contribué autant que les anglais et les français”¹¹¹

Dans les chapitres suivants nous allons parler des théories et des analyses eurocentriques largement acceptées et adoptées dans des disciplines académiques différentes. Mais en premier, afin de voir que la question n’est pas constituée par les seules discussions purement conceptuelles et abstraites, il faudra que nous parlions brièvement de l’histoire colonialiste de l’Europe

Section i - Recherche historique: L’histoire européenne de l’esclavage et du colonialisme

“La position d’une colonie, n’est elle pas de réduire un peuple d’une façon organisée dans une situation d’esclavage.”¹¹²

Robert Bernasconi, dans son ouvrage frappant, publié sous le titre ‘*Qui a Inventé le Concept de Race*’, cite ce récit dont il remarque que Herder lui-aussi a utilisé une version variée : les Espagnols sont en train de brûler un chef de tribu autochtone dans une région récemment conquise. Avant de le brûler, un prêtre missionnaire parle à l’aborigène du paradis et lui propose de le baptiser. Quand l’aborigène demande au prêtre si il existe des Espagnols au paradis, le prêtre missionnaire répond que ‘seuls les sains et les sages sont là-haut. Le chef de tribu donne cette réponse qui, selon Bernasconi, bien qu’il soit passé nombreux siècles depuis, n’a rien perdu de son influence : “*Même le plus sain saint... ne signifie rien. Je ne vais pas aller à une place où existe le danger de rencontrer l’un ou l’autre. Ne me parle plus de ta religion, laisse-moi mourir.*”¹¹³

Les livres historiques écrivent que les vagabonds espagnols ont arrivé en 1519 dans un groupe de 600 personnes de Cuba au golfe mexicain afin de trouver de l’or ou de la terre, puis en pénétrant dans le capital aztèque Tenochtitlan (Mexico City),

¹¹¹ B. Lewis , “Oryantalizm Sorunu”, p.244, dans A.Yıldız, *Ibid.*

¹¹² F.Fanon, *Ibid.*, p.84

¹¹³ R. Bernasconi, *İrk Kavramını Kim İcat Etti?*, İstanbul, Metis, 2000, p.99

malgré leur petit nombre ils ont captivé l'empereur Montezuma. Encouragé par ce succès, Francisco Pizarro, deuxième conquérant espagnol, a combattu avec ses 150 hommes contre l'empire Inca qui se trouvait dans les montagnes Andes de Pérou. Pizarro a succédé malgré le petit nombre de soldats et l'empereur Atahualpa a été exécuté et ses territoires ont été ajoutés à l'Espagne. En répondant à la question 'comment des européens si peu nombreux ont pu occuper un empire si large et si peuplé?' Fernand Braudel dit que *"Il n'est pas erroné d'utiliser le mot 'massacre' relativement au nègre indien ou africain"* et lie le succès de génocidisme européen à deux raisons : *"La première est que les autochtones ne sont pas préparés dans le sens psychologique et morale à la résistance [contre cette sorte de massacre]; la deuxième est que les chevaux, les canons et les fusils des espagnols sont plus supérieurs par rapport aux lances ou aux flèches des autochtones."*

La population des indiens de la Mexique Centrale, qui n'étaient pas moralement et psychologiquement préparés au massacre, a été réduite par les massacres massifs, les combats impitoyables, la rupture des liens, le portage et le travail dans la mine, les morts causés par des maladies rapportées de l'Europe et de l'Afrique par les blancs et les noirs, dans une durée d'un siècle, de 25 millions à l'approximation d'un million. De plus, le nombre des hommes massacrés dans la Mexique Centrale est –en considérant aussi les gens qui sont nés dans un siècle– du moins environs 30-40 millions. Le même écroulement abrupt apparaît dans l'île d'Espagnole (Haïti), à Yucatan, dans la Mexique Centrale et plus tard en Colombie.¹¹⁴ Ce passage de Marc Ferro emprunté par Jules Verne relatif à l'attitude des anglais en Australie montre que le massacre mentionné a été réalisé d'une manière pareillement grave dans toutes les parties des colonies européennes : *"Le commandement défendait que les autochtones étaient en effet des singes. Les habitants européens considéraient les nègres comme des animaux sauvages. Ils les chassaient et tuaient avec des fusils. Afin de prouver que les australiens étaient en dehors des lois naturelles, ils s'adressaient aux autorités des hommes de lois. Même dans les journaux de Sydney, l'on proposait un moyen définitif pour se débarrasser d'eux : les empoisonner massivement (...) des massacres d'un large calibre étaient*

organisées, de nombreuses tribus ont été détruit entièrement... si le dernier mot du progrès colonialiste est la destruction d'une race, les anglais peuvent se vanter largement de l'achèvement de leur ouvrage."¹¹⁵

L'exploitation indienne a été continuée par la mise en servitude de l'autochtone, par les masses de servants dans les villes, par le travail forcé dans les mines sous titre de *repartimiento*. Ce travail forcé est connu en Mexique par le nom *cuatequite*, en Equateur, en Pérou, en Brésil et en Colombie par le nom *mita*. Ce travail forcé, qui est une partie du système appelé *encomiendas* qui se repose dans la gratification d'un village ou d'une région avec ses habitants à un soldat espagnol ou au fondateur d'une colonie, signifie la servitude des autochtones données à leur maîtres comme un bien à côté de la terre, sans ayant aucun droit pendant toute leur vie. Ainsi les autochtones deviennent pendant toute leur vie, la 'propriété' des colonialistes et leur servitude est héritée à leur enfants après leur mort¹¹⁶

Werena Rosenke écrit qu'en 1444 la première partie d'esclave a été emmenée et vendue en Portugal et à cette époque par la monnaie gagnée par le commerce d'esclave l'on a fait consécutivement des expéditions que nous connaissons aujourd'hui sous le nom 'les découvertes géographiques'. Le plus connu parmi cela est l'arrivée de Vasco de Gama à l'Inde en passant le Cap de Bonne Espérance. Tandis que cette première expédition a emmené du pillage et de la destruction dans les côtes de l'Afrique Orientale, d'autre part elle a procuré à la dynastie portugaise des profits qui faisait à peu près 60 fois des dépenses.

Dans les premières 10 années les portugais ont détruit systématiquement les états-cités dans Afrique Orientale –qui étaient les bases de commerce de l'Afrique Orientale - l'Asie –et ainsi ils ont rompu les forts liens politiques, économiques et culturelles entre l'Afrique Orientale et l'Asie. Au 17^{ième} et au 18^{ième} Siècle les portugais étaient les dominateurs illimités du commerce entre l'Afrique Orientale et l'Inde. Il y avait plusieurs raisons pour orienter les portugais et les autres états

¹¹⁴ F. Braudel, *Maddi Uygarlık ve Dünya Zamanı*, Ankara, İmge Kitabevi, 2004, p.340

¹¹⁵ M. Ferro, *Sömürgecilik Tarihi*, Ankara, İmge Kitabevi, 2002, p.40

successeurs : l'espoir d'obtenir de l'or, les graines de palmier, le caoutchouc, les planches valables, l'ivoire ...les portugais compensaient les dépenses des expéditions futures par l'or d'Afrique Occidentale. L'or de l'Afrique Occidentale a été utilisé au 17^{ième} Siècle en Hollande et en Angleterre pour créer des pièces de monnaie. Au 17^{ième} Siècle *le gine*, une unité monétaire en Angleterre, a été créée par l'or provenant des côtes de Gine. Après l'acquisition de l'Amérique, l'exploitation des mines d'or et d'argent de cet immense continent et en même temps le traitement de ses produits tropicaux, sont devenu prioritaire. La servitude cruelle d'esclavage dans les mines et dans les plantations a emmené, en les massacrant, le peuple natif américain dans quelques années au seuil d'être exterminé.¹¹⁷

Ainsi un triangle commercial intercontinental a été fondé : d'un côté les marchandises traitées provenant de l'Europe, de l'autre la main-d'œuvre africaine nécessaire pour l'exploitation des mines en Amérique. Le profit extraordinaire du système secouait complètement les coffres-forts des dynasties commerciales et politiques. En fonction des marchandises traitées qui n'ont pas une production considérable, le Portugal les achetait de l'Inde ou des pays voisins européens ; il les échangeait avec les esclaves venant de l'Afrique pour les faire travailler à mort dans les mines. Pendant les premières années la chasse humaine était exécuté par les européens eux-mêmes. Dans les années suivant collaborant avec les souverains africains, ils ont commencé à faire du commerce d'esclaves dans une large mesure. Ces souverains vendaient les détenus captivés dans les expéditions de guerre. La demande de main-d'œuvre, en augmentant continuellement en Amérique, a entraîné des guerres spéciales pour subvenir le besoin d'esclaves. Certain souverains collaboratifs mettait même ses propres citoyens en vente pour ce commerce assez profitable. Ceux qui ne s'approchait pas de collaborer avec les européens ou qui élevait une résistance quelconque se faisait taire de la plus grave manière.

L'on ne peut pas calculer précisément combien de vies ont été éteigné pendant ce commerce d'esclaves durant plus de 400 années Pendant ces années l'on peut

¹¹⁶ F. Braudel, *Ibid.*, p.341

juger facilement qu'en Afrique il n'y a pas eu un développement social quelconque. Un vaste continent a été détruit entièrement : les évaluations prudentes disent que le nombre des esclaves qui pouvaient arriver en Amérique sain et sauf est à peu près 10 millions. Pendant le transfère sur l'atlantique le taux de décès était 20 pour cent. A l'intérieur de l'Afrique, le nombre des hommes tués sans pouvoir arriver au bord de la mer est inconnu. Le plus grand profit a été gagné par le commerce des hommes et des femmes dont les âges variaient entre 15 et 25 ans. Afin d'obtenir ces gens, le plus souvent les autres habitants du village étaient tués avec sang-froid. Pendant l'époque du colonialisme, il est estimé qu'approximativement 100 millions des hommes ont été victime du commerce d'esclaves.¹¹⁸ Selon les calculs de J.M. Roberts qui affirme que quand on est arrivé en 1901, il n'existait nulle part où les missionnaires, les explorateurs, ou les soldats y sont entrés, au début du 20^{ième} Siècle plus de 80 pour cent de la surface de la terre à l'exception de l'antarctique était sous les drapeaux des pays européens¹¹⁹

Après les milieux du 19^{ième} Siècle, qui était la phase la plus active de l'impérialisme européenne, la participation du peuple aux événements publics augmentait sensiblement. Les romanciers et les voyageurs écrivaient des livres bestseller sur les explorations et les guerres colonialistes. Certains hommes politiques pensaient que grâce à l'immigration ou même à la passion et fierté causés par le placement du drapeau national dans des nouveaux endroits l'on pourrait calmer les mécontentements publics et sociaux. Les européens et les américains ont exécuté la chasse de crâne dans les territoires colonialistes, ils ont sacrifié les hommes. Après de nombreux siècles, vers la fin du 19^{ième} Siècle, l'on a pensée à annuler l'esclavage. L'on peut dire que le processus a été terminé par la libération des esclaves en 1888 en Brésil.¹²⁰ L'on exprime fréquemment que la transformation à l'investissement du commerce d'esclaves, ou en d'autre terme de la chasse humaine, et les prospérités obtenues par ce moyen se trouvent dans la source du développement technologique

¹¹⁷ W. Rosenke, "Sefaletin Mimarı Avrupa", s.58, dans S.Wahl, *Nicin Aztekler Avrupa'yi Keşfetmedi?*, İstanbul, İletişim Yayınları, 1993

¹¹⁸ *Ibid.*, p.60-61

¹¹⁹ J.M. Roberts, *Yirminci Yüzyıl Tarihi*, Ankara, Dost Kitabevi, 2003, p.38

¹²⁰ *Ibid.*, p.93

de l'Europe : l'Esclavage dans la mesure où il a été contribué dans le développement de l'Europe et de l'Amérique du nord en même temps a causé une stagnation et une régression en Afrique: Pertes graves dans la population, des évacuations dans des vastes régions, la perte de main-d'œuvre à cause de la rediminition du marché qui était déjà diminué. L'Afrique avait une distribution de l'agglomération résidentielle peu fréquente par rapport à l'Europe ; même nous ne mentionnons pas que la population la plus productive et de bonne santé était kidnappée pour être rendu esclave. Les hommes de région, sous la menace de la chasse d'esclavage, consommaient toute leur énergie afin de pouvoir survivre ou de conserver leur liberté. Sous ces conditions, l'avancement à la phase du développement des moyens productifs, l'augmentation de la récolte, le maintien du commerce à l'intérieur de l'Afrique qui existaient avant l'arrivée des européens, étaient tous au second rang et n'étaient pas du tout prioritaires. Pour estimer les dimensions de cette intervention il faut que l'on considère le fait que l'on a fait du commerce d'esclavage de Sénégal à l'occident jusqu'à Cunene au sud-est dans tout le littoral de Afrique occidental.¹²¹

Pendant la conférence en Décembre 1990 appelée 'Compensation pour les africains dans la Diaspora', le coût de la compensation qu'a calculé l'homme scientifique nigérien Chinweizu pour 'le pillage et l'esclavage de Afrique pendant 500 années a été 2 trillions de dollars américains¹²² En plus; de Samir Amin jusqu'à Amytra Sen, de nombreux économistes ont montré comme la cause de la famine en Afrique non pas la primitivité des africains mais l'adaptation d'un système économique approprié pour le format de consommation européen, au lieu des systèmes locaux d'agriculture qui a été détruit au 19^{ième} Siècle¹²³ Considérant la prospérité des européens comme un scandale total, Frantz Fanon affirme que cette prospérité est fondée sur l'esclavage et qu'elle est alimentée par les sangs des esclaves. La richesse de l'Europe provient directement des abondances de ce monde sous-développé. Le bonheur et le développement de l'Europe est procuré par les

¹²¹ *Ibid.*, p.61

¹²² *Ibid.*, p.68

¹²³ M .Mutman, "Şarkiyatçılık/Oryantalizm", dans *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce*, İstanbul, İletişim, 2004, v.3:p.194

sueurs écoulés des négres, arabes et indiens au coût de leur corps mort.¹²⁴ En rappelant qu'après que le nazisme a transformé toute l'Europe en une colonie, l'Allemagne, s'excusant du peuple hébreu, a promis à l'Etat israélo de livrer une somme de compensation d'une énorme quantité, Fanon affirme que le contentement des Etats impérialistes par le seul retirement des cadres administratifs serait une injustice indéfinissable. La constatation de Fanon disant que *“La richesse des états impérialistes est en même temps la nôtre”, est comme toujours en quelque sorte provocatif. “ L'Europe, dans le sens exact du mot, est une chose que le monde tiers a créée.”*¹²⁵

Le racisme dans la vie civile et sociale en Europe

Dans son livre illuminatif mentionné ci-dessus, Robert Bernasconi affirme que ce que gênait les européens au 17ième Siècle, n'était pas l'idée 'moderne' que l'esclavage est un crime commis contre l'humanité mais la croyance que l'esclavage des chrétiens n'était pas correcte. Tellement qu'à l'époque, à cause des rumeurs que les autochtones américains et les négres étaient libérés au retour de leur le baptême, les maîtres se sont efforcés de retenir leurs esclaves loin des églises. À ce point, la constatations de Bernasconi qui remarque qu'il n'existe pas un défenseur solide du commerce de l'esclavage en Amérique, est important : *“Apparemment il existait une accelerando très forte derrière cette pratique ; elle ne sentait pas le besoin de se défendre.”*¹²⁶ Les expériences de Fanon en Algérie, qui était une colonie française, ressemble à ce que Bernasconi dit à propos du colonialisme anglais: *“C'est une vérité frappante que dans les colonies la chose qui divise le monde est tout d'abord l'appartenance ou la non-appartenance à une race ou à un genre. Dans les colonies l'infrastructure économique est en même temps la superstructure. La cause est le résultat ; vous êtes riche parce que vous êtes blancs, vous êtes blancs parce que vous êtes riches.”*¹²⁷

¹²⁴ F. Fanon, *Ibid.*, p.90-91

¹²⁵ *Ibid.*, p.95-96

¹²⁶ R. Bernasconi, *Ibid.*, p.13

¹²⁷ F. Fanon, *Ibid.*, p.38

Nous en avons parlé précédemment que Said déclare que “Le crime, c’était ce que l’oriental était l’oriental... l’homme oriental était tout d’abord oriental, son humanité en venait secondairement.” Comme ça, il porte attention, en tant qu’un indicateur définitif de l’admission générale de cette répétition qui n’est pas nécessaire, à ce qu’elle est exprimable même-ci elle ne s’adresse pas à la logique européenne ou à la symétrie de la raison. Si c’est vrai que les politiques du colonialisme et de l’esclavage durant pendant nombreux siècles, en étant adopté sans questionnement, non seulement par les propriétaires du pouvoir dans les pays colonialistes mais aussi par les vastes masses de peuple, est accepté comme une situation naturelle, l’allégation que le racisme est non pas un successeur du colonialisme mais un de ses prédécesseurs, comme nous en avons parlé précédemment, ne doit pas être considéré comme injuste. Il paraît qu’à l’exception de quelques objections morales tirant leurs origines de certaines sortes de foi chrétienne, la pensée raciste n’est pas affrontée envers des objections s’appuyant sur les fondements humanistes comme c’est le cas dans nos jours. Si l’on prend en considération ce que les critiques adversaires racontent, les thèses d’après lesquelles l’esclavage et le colonialisme conviennent bien avec les croyances de l’église catholique en même temps que le protestantisme libéral, sont acceptées facilement dans les sociétés européennes. Cette citation frappante de Christian Delacampagne emprunté par Hilmi Yavuz dans son article intitulé ‘l’Espagnol à Nişantaşı, l’Indien à Ümraniye’ procure un soutien pour ces allégations: Delacampagne parle du fait que les espagnols, lorsqu’ils sont arrivés premièrement au continent américain, ont réfléchi longtemps si ce peuple natif (indiens) qu’ils ont rencontré avait un esprit ou non cela veut dire si ils étaient des êtres humains ou non! Les premières réponses des espagnols étaient négatives: les autochtones ne possèdent pas d’esprit’, ils ne sont pas des êtres humaines! Delacampagne remarque que c’est presque après 40 années dès lors que par un décret émit par le Pope III. Paulus en 1537 qu’a été possible la légitimation officielle que les autochtones possède ‘une nature rationnelle’, donc qu’ils sont des êtres humains.”¹²⁸ D’autre part Martin Bernal dans le ‘*Noir Athéna*’ affirme qu’après 1650 en Europe du nord, s’est développé un racisme évident et ce

¹²⁸ H.Yavuz, “Nişantaşı’ndaki İspanyol, Ümraniye’deki Kızılderili”, p.73, dans *Modernleşme, Oryantalizm ve İslam, İstanbul*, Boyut Yayınları, 1999

racisme, en s'intensifiant dans une large mesure avec la colonisation de l'Amérique, a été exécuté accompagné de politiques qui envisage l'extermination des américains natifs et l'esclavage des africains natifs. Selon Bernal, ces politiques ont créé des problèmes moraux, parce que dans ces sociétés 'l'égalité de tous les hommes devant Dieu' et 'la liberté individuelle', étaient considérées comme les valeurs fondamentales. C'était seulement le racisme qui a réussi d'affaiblir ces valeurs fondamentales.¹²⁹

Nous allons étudier en détaille dans les chapitres suivants comment la distribution 'impaire' de l'égalité et de la liberté parmi les sociétés ont été fondé par la science et la philosophie européenne. Ici, il faut insister fortement sur le faite que, selon l'expression de Joseph Needham, 'la psychologie de suprématie est toujours en activité.'¹³⁰ Cela a été accepté dans les sociétés européennes avec l'idée de 'la distribution impaire d'égalité qui a été considéré comme une lois naturelle inchangeable. Certains historiens allèguent que la révolution française est une réaction de la bourgeoisie française contre la famille royale de France qui n'a pas pu concurrencer avec l'Angleterre à propos du partage impérialiste du monde, qui est battu par l'Angleterre en Canada et en Inde.¹³¹ En réalité, pendant que les français fondaient la république à l'intérieur du pays, l'entreprise rébellion des esclaves exilés de l'Afrique dans la colonie d'Haïti, entraînée par les demandes de liberté et de légalité a été opprimé par une intervention militaire pendant l'époque de Napoléon d'une manière cruellement sanglante.¹³²

Césaire affirme que jusqu'au nazisme, le racisme était pratiqué seulement contre les non-europeens ; les européens eux-mêmes ont alimenté et élevé le nazisme; par conséquent, ils en sont responsables. Puis encore une fois il compare les nazis et les colonialistes : *"ils déguisent toujours cette vérité qu'avant qu'il noyé la civilisation chrétienne occidentale dans ses propres eaux purulentes; le nazisme a fuit de*

¹²⁹ M. Bernal, *Kara Atena*, İstanbul, Kaynak Yayınları, 2003, p.44

¹³⁰ E. Abdülmelik, "Krizdeki Oryantalizm", p.65, dans A.Yıldız, *Ibid.*

¹³¹ Y. Bulut, *Ibid.*, p. 88

¹³² O. Kontny, "Üçgenin Tabanını Yok Sayan Pythagoras", *Doğu Batı*, Cilt I, Sayı 20, Ağustos-Eylül-Ekim, 2002, p. 125

chacune de ses fissures et a jaillit de toutes ses capillaires en se trouvant un chemin. (...) il vaut la peine de révéler que cette bourgeoisie chrétienne, privilégiée et humaniste, du 20^{ième} Siècle portait intérieurement, d'une façon inconsciente un Hitler qui vit à l'intérieur de ce bourgeois, qui est son esprit malicieux et qui est le diable à l'intérieur de lui. Si il le blasphémait il serait incohérent et en effet que ce qu'il ne peut pas pardonner n'était non le crime lui-même, ni le fait qu'il est commis contre l'humanité et ni l'humiliation de l'homme, mais le fait qu'il est commis contre l'homme blanc, l'humiliation de l'homme blanc, c'est-à-dire le fait que ce traitement colonialiste, autrefois considéré digne des arabes de l'Algérie, les culis de l'Inde et les nègres de l'Afrique était appliqué cette fois à l'Europe...¹³³ Nous ne regardons pas à ce que ces gentilshommes sont personnellement sincères ou non, si ils ont personnellement une bonne volonté ou non. Ce n'est aucunement important que si Peter ou Paul soient personnellement (c'est-à-dire dans leur propre conscience) colonialiste ou non; leur bonne volonté subjective et personnelle étant énormément problématique et est tout à fait indépendante du sens objectif du devoir néfaste qu'ils ont effectué en tant que les chiens gardiens du colonialisme.¹³⁴ Voilà la chose la plus importante qui cause mon rapprochement préconçu envers cet humanisme contrefait : le fait qu'il est objectivement raciste... Rappelons nous d'une expression d'Hitler inoubliable : *“Nous ne visons pas à la légalité mais nous aspirons à la souveraineté. Le pays d'une race doit être encore une fois le pays des serves, des ouvriers, des agriculteurs et des prolétariens d'industrie. Ce n'est pas une question d'effacer les inégalités entre les hommes mais une question de, en les étendant et en les élargissant, les faire entrer dans un droit.”*¹³⁵ Ces phrases où Césaire critique l'humanisme occidental seront suffisantes pour que nous passions au chapitre suivant : *“Juste au moment où il a pris le mot en considération, l'occident n'était jamais si loin d'un humanisme véritable c'est-à-dire d'un humanisme universel dans une échelle mondiale.”*¹³⁶

¹³³ A. Césaire, *Ibid.*, p.69

¹³⁴ *Ibid.*, p.90

¹³⁵ *Ibid.*, p.69

¹³⁶ *Ibid.*, p.114

Le racisme académique et l'eurocentrisme

Selon Edward Said, l'orientalisme était un mouvement scientifique dont le but final était la conquête de l'orient par Europe par la voie colonialiste.¹³⁷ L'activité orientaliste s'apparaissant comme une sous-expertise innocente académique était pratiquée par les motifs tels que l'administration des colonies ou les pensées visant à l'exécution de la mission prétendue civilisateur de l'homme blanc. Et tout cela était réalisé dans un cadre culturel où l'on accorde une grande importance aux principes tels que la liberté de pensée, le pluralisme qui sont la source de fierté dans un ordre social qui garde une prétention libéraliste.

Comme nous en avons parlé précédemment ; selon Said et les autres critiques adversaires, les disciplines scientifiques tels que biologie, philologie, sociologie, histoire, anthropologie ont été utilisé et sont utilisé encore afin de prouver que 'la substance européen était plus supérieure que les autres 'substances'. Avant de passer aux apparences de la pensée essentialiste mentionnée dans la philosophie, nous devons parler des théories racistes dans les disciplines que nous avons mentionnées.

Le Racisme Philologique et Ernest Renan

L'opinion commune de presque toutes les critiques opposantes est qu'Ernest Renan qui est considéré le fondateur de la linguistique moderne est en même temps l'un des inventeurs du racisme scientifique. Selon Renan qui est l'un des cores-orientalistes auxquels Said attache une importance spéciale dans l'orientalisme, les communautés humaines vivent un processus de développement naturel. Ces communautés passent à travers trois phases de développement. La phase première est la phase de la littérature religieuse et les mythes. Dans cette phase l'humanité vit dans un monde imaginaire créé par elle-même. La phase deuxième est la phase scientifique et le troisième est une phase à laquelle l'humanité arrivera dans les temps plus loin dans le future. Dans la phase dernière l'on va former une sorte de synthèse entre la science et la conception religieuse se reposant au principe de

constituer une unité avec la nature. Cependant les hommes qui ont de différentes attitudes auront des différentes routes. La nature de la langue détermine la culture où cette langue est expliquée et c'est pourquoi les hommes sont pourvus par la capacité de création des cultures dans des différents niveaux. Il existe la hiérarchie des hommes, des langues et des cultures. Juste au-dessus d'eux se trouvent les deux races grandes et nobles, à savoir les races sémites et ariennes. La race sémite a engendré le monothéisme, l'islam et le christianisme ont conquis conjointement le monde ; mais n'a pas pu produire autre chose que cela. Elle n'a pas pu transmettre aux générations à venir une légende et par conséquent un produit d'art ou de haute littérature. Parce que la religion sémite est simple dans une mesure effroyable ; elle possède un esprit simple. Cet esprit ferme la raison humaine à chaque sorte de pensée intelligente, aux sentiments bienveillants, à la recherche rationnelle. Renan affirme que puisque l'islam possède cette sorte d'esprit, cela signifie qu'il entrave le développement de la science. Selon lui chacun, en se trouvant dans l'Orient ou en Afrique verrait que la tête du possesseur de la foi est comprimée par une presse et que cette situation le transforme à une personnalité qui s'élève contre toute sorte de nouveauté et il serait horrifié. Contrairement à cela, l'esprit arien est l'esprit qui crée toute chose et il est la source du bienfait. La vie politique, l'art et la littérature sont tous le produit de cet esprit. Les peuples sémites ne possèdent pas ces valeurs, ils ont seulement montré quelques développements dans la poésie. Au-dessus de tout cela, la supériorité de la race arienne, c'est la science et la philosophie. Renan croit que dans ces deux domaines les européens sont tous liés et attachés aux grecques ou à la civilisation grecque. Même les sciences qui sont prétendu arabiques sont une continuation des sciences grecques et c'était non les arabes mais les persans qui ont amené ces sciences c'est-à-dire qui les ont introduit en Europe et aux européens. En fin de compte, même les porteurs ou introducteurs de ces sciences sont de la race arienne. Le christianisme dans son état actuel est aussi un œuvre des européens C'est pourquoi c'est les européens qui vont déterminer le future de l'humanité. Mais ici l'on doit préparer une précondition importante :quels éléments sémites qui se

¹³⁷ E. Said, *Kıy Ruhü*, İstanbul, İletişim, 2000, p.73

trouvent dans la civilisation doivent être nettoyé et comment l'on doit annihiler et effacer la puissance théocratique de l'islam ?¹³⁸

Comme on le voit Renan, en partant de la philologie se dirige vers la religion et par là vers la race ; il refuse les religions sémites incluant le christianisme. Mais comme les européens appartiennent au groupe de la langue arienne, le christianisme en tant qu'une religion européenne se libère d'être sémitique et devient une religion arienne. Quoique les races et les langues sémitiques soient contre la nouveauté, la race arienne est la source de tous les progrès. Les pensées de Renan sur l'inégalité des races s'apparaissent ouvertement dans l'avant-propos qu'il a écrit dans l'une des éditions ultérieures de son livre 'le Future de la Science'. Il exprime qu'il se trouve pleins de défauts dans son premier ouvrage. Et il affirme qu'une civilisation où se trouve l'égalité qui provient comme une conséquence de quelques pages de ce livre, n'est qu'une rêverie. Selon lui l'inégalité est inscrit dans la nature : *“Dans ces temps je ne pouvais pas voir clairement que l'homme avait certains liens conservés avec les animaux. Je n'avais pas une idée explicite sur l'inégalité des races...¹³⁹ les sciences, l'histoire et leur auxiliaires qui est la philologie ont montré, il y a 40 ans, des grands développements et désormais l'inégalité des races a été observée.”¹⁴⁰* Ernest Renan à qui l'on a utilisé ses travaux comme une source de référence et qui a eu une grande influence sur ceux qui l'ont succédé et qui a influencé non seulement ceux du même domaine d'expertise mais aussi ceux qui faisaient des recherches sur différentes disciplines, est désormais un raciste indiscutable étant donné ses paroles- là. Saïd en parlant de l'opinion de Renan que *“La philologie est la science exacte des objets mentales (...) la philologie pour les sciences relatives à l'humanité est exactement ce que sont la physique et la chimie pour les philosophiques relatives aux objets.”* affirme qu'il reçoit la puissance de son expertise dans la recherche des langues sémitiques de la théorie comparative d'anatomie et race.¹⁴¹ Selon Saïd la valeur spéciale de linguistique provient non du fait que la science naturelle ressemble à lui mais du fait qu'il traite les mots comme un objet naturel. Indiquant que cette

¹³⁸ A. Hourani, *Batı Düşüncesinde İslam*, İstanbul, Pınar Yayınları, 1996, p.53-54

¹³⁹ *Ibid.*, p.x

¹⁴⁰ *Ibid.*, p.xii

¹⁴¹ E. Saïd, *Ibid.*, p. 143

situation ajoute de la respectabilité à l'orientalisme de Said et la rend plus ouverte à coté des courants de pensée sérieuse et effective en Occident et aussi aux courants de pensée moderne et qui est à la mode. Said affirme qu'ainsi l'orientalisme est entré dans l'orbite de l'impérialisme, du positivisme, de l'utopisme, de l'historicité, du freudisme, du marxisme, du spenglerisme et du darwinisme.¹⁴²

Même-ci nous allons examiner le caractère raciste du darwinisme plus détaillé dans le chapitre dédié spécialement au livre de Darwin appelé 'la dérivation de l'homme', il serait quand même significatif de terminer ce chapitre par les écrits de Darwin sur l'évolution de la langue en fonction de montrer que l'évaluation ci-dessus de Said est appropriée bien avant lui : *“La langue à son tour peut être classifié comme organisme vivant (...) Elle peut être classifiée naturellement en fonction des dérivations et artificiellement dans des autres structures. Les langues et les dialectes dominants se répandent rapidement et causent la disparition graduelle des autres langues...la subsistance dans la lutte de vie et la conservation de certains mots préférés font partie de la sélection naturelle. Les langues ordonnées et parfaitement structurées de nombreux pays barbares sont généralement proposées comme la preuve de l'origine sacré de ces langues ou de la puissance de civilisation de leurs fondateurs... la description de la fondation méthodique et la bonne forme d'une langue comme un œuvre d'art est absolument incorrecte. Avant que la puissance de l'intellect humain se développe à un haut niveau, ces attitudes ne se développent pas complètement et ceci contient une utilisation parfaite de la langue.”*¹⁴³

Le racisme dans l'anthropologie

Asaf Hüseyin, dans son article appelé l'idéologie de l'orientalisme, affirme que l'orient est trop grand pour être laissé seuls aux orientalistes.¹⁴⁴ Selon Hüseyin l'orientalisme n'est pas le seul domaine qui s'efforce de dévier les sociétés

¹⁴² *Ibid.*, p. 52

¹⁴³ C. Darwin, *İnsanın Türeyişi*, İstanbul, Gün Yayıncılık, 2002, pp.87-89

¹⁴⁴ A. Hüseyin, “Oryantalizmin İdeolojisi”, p.30, dans A. Hüseyin ve ark, *Oryantalistler ve İslamiyatçılar*, İstanbul, İnsan Yayınları, 1989

orientales. L'anthropologie sociale aussi est devenue importante pour le gouvernement colonialiste et est un matériel important pour les réformes astreintes par-dessus et pour les gouvernements directement oppresseurs: *“Les colonialistes eux-mêmes ne pouvaient pas savoir les différentes cultures de tous ces peuples tellement diversifiés... en conséquence c'étaient les anthropologues qui faisaient le travail d'examiner les cultures non-européennes. Pour le colonialiste, ces connaissances étaient d'une utilité infinie. Dans la mesure où ils pouvaient comprendre la culture de la société qu'ils exploitent, ils pouvaient comprendre les points faibles ou puissants pour l'administration. L'acquisition des informations sur ces peuples n'était pas pour l'amour de savoir mais il était pour aider les européens afin qu'ils puissent dérober ces peuples. L'on pouvait facilement trouver d'argent pour ceux qui veulent faire des études dans des domaines peu étudiés.”*¹⁴⁵ affirmant que l'on a fait de nombreuses recherches de cette manière en Asie, en Afrique et au Moyen-Orient, Asaf Hüseyin, en s'appuyant sur l'observation de Talâl Esad qu'aucun anthropologue européen n'a pas pu arriver à une compréhension totale sur la culture qu'il a étudié. Il allègue que la prétention de l'objectivité scientifique n'a pas pu aller plus loin qu'un adjectif légitimateur qui sert seulement à une exaltation ou à un anoblissement des recherches des anthropologues: *“L'orientalisme et l'anthropologie ont servi au colonialisme de différentes manières (...) l'anthropologie s'est développée beaucoup plus tard que l'orientalisme dans une époque où le colonialisme s'est répandue d'une façon immense et les colonialistes ont eu le besoin des méthodes plus concrètes afin d'effectuer des changements politiques, économiques et sociales dans leur nouveau champ. Les anthropologues ont livré aux pays impérialistes le modèle appelé 'le fonctionnalisme structural' comme un cadeau. Cette théorie s'est contenté, grâce aux écrits de Bronislaw Malinowski et Talcott Parsons, de créer une grande influence dans les milieux académiques, mais aussi de préparer le fondement au développement des nouvelles méthodes théoriques dans les sociétés non-européennes à propos des changements politiques. Le fonctionnalisme structurel nous disait que chaque société contient des structures organisées en fonction de leurs propres histoires et traditions. Le*

¹⁴⁵ *Ibid.*, p.20

fonctionnalisme pour sa part exprimait que ces structures possèdent des fonctions économiques et sociales. Pour changer une société quelconque l'on doit changer, détruire ou remplacer les structures qui sont possédées par cette société. En ce cas, les fonctions seraient changées automatiquement. Les colonialistes se sont servi de ces idées et ont changé les structures politiques et économiques dans les pays qu'ils ont exploités en utilisant l'un ou deux des moyens tels qu'oppression, contrainte, négociation, persuasion ou éducation. Des différentes sociétés de différents niveaux ont résisté au changement mais ces résistances ont été abattues et rompues ou par la force ou bien par des changements juridiques. Les notions 'culture' et 'nation' ont été les notions les plus profitables pour les colonialistes''¹⁴⁶

La pensée que l'histoire humaine s'avance et progresse du primitive au plus développé était accepté par ces anthropologues sans aucun questionnement. En plus ces mêmes anthropologues croyaient que les sociétés natives dans les colonies vivaient dans les premières phases à travers desquelles l'Europe civilisé était passé autrefois. Plusieurs anthropologues, afin d'examiner les vies des primitifs, ont vécu pendant longtemps avec les peuples autochtones dans les colonies d'Europe situées dans divers parties du monde. Et lorsqu'ils sont retournés à leur pays, ils présentaient leurs découvertes au monde scientifique européen comme des travaux scientifiques qui éclaire et illumine l'histoire obscure de l'humanité. Ces travaux appelés 'la recherche de champ' étaient considéré comme une étape inévitable qui doit être dans la carrière d'un anthropologue. D'après ces anthropologues, les sociétés natives qui ne connaissaient pas ce qu'était l'électricité ou la machine à vapeur étaient dans la première phase qui correspondait à la phase la plus ancienne du développement de la civilisation occidentale. Cette méthode se reposait sur former une analogie –puisque les civilisations survivantes et les civilisations qui ont disparu se ressemblent entre eux de quelques manières- pour toutes les autres parties afin d'arriver à la totalité. Avec les termes de Lévi-Strauss, c'est impossible de défendre ceci car elle est déniée plusieurs fois par les faits. Lévi-Strauss remarque que cette sorte de démonstration est valable parmi ceux qui ne sont pas experts et affirme que les ethnographes qui possèdent des connaissances directes sur les

¹⁴⁶ *Ibid.*, p.21-23

sociétés primitives dont ils se plaignent ‘quelles sont contaminées, en écrasant le fait de l’intégralité des cultures, dans tous les affaires par une sorte de l’anthropophagie faussement scientifique’, sont en accord dans l’opinion que les faits qu’ils examinent ne permettent aucunement à la formation d’une supposition. Selon Lévi-Strauss ‘les entreprises entretenues pour réduire les cultures à des copies sous-développées créées par la civilisation européenne sont confrontés avec une grande difficulté ; parce que toutes les sociétés à part l’Amérique possèdent un passé ayant plus ou moins le même ordre de grandeur.’¹⁴⁷

Bien que, comme Lévi-Strauss l’indique, la croyance que l’humanité avance dans une ligne d’évolution et que les peuples natifs d’aujourd’hui représentent la phase première du monde civilisé a perdu sa validité scientifique, elle conserve vastement sa validité dans la conscience populaire. La raison pour ceci est, le plus probablement, le fait que la théorie darwinienne de sélection naturelle est acceptée encore sans aucun questionnement dans la vie académique en même temps que la vie quotidienne. Nous avons consacré le chapitre suivant à la fameuse théorie d’évolution de Darwin qui, d’après Jeremy Rifkin, fournit le fondement biologique du colonialisme anglais (seulement anglais?)¹⁴⁸ Nous espérons ce chapitre où nous allons traiter détaillé le caractère raciste du Darwinisme serait utile en fonction qu’il montrera l’état cristallisé de l’idée de la Chaîne du Grand Être qui constitue la base intellectuelle de l’eurocentrisme.

Le Racisme Biologique

On comprend que la fondation du racisme européen par la science commence avec ou même plus antérieurement de la formation des politiques ou des mouvements massifs se reposant aux différences raciales. Bernasconi remarque que ‘la question sur quel comportement humain est convenable et est influent dans la détermination de ceux qui seront considérés comme humain dans le sens exact du

¹⁴⁷ C. Levi-Strauss, *Irk, Tarih ve Kültür*, İstanbul, Metis Yayınları, 1995, p.30

¹⁴⁸ J. Rifkin, *Darwin’in Çöküşü*, İstanbul, Ufuk Kitapları, 2001, p.53

mot.¹⁴⁹ Autrefois lorsque l'on discutait dans le contexte de la croyance chrétienne, la question de l'humanité des autochtones était désormais une affaire de la science. La solution de la science sur la question est beaucoup plus subtile que celle de la théologie : les trouvailles de la science européenne, contrairement aux allégations de l'église, démontre non pas seulement que ceux qui ne sont pas européens ne sont pas humains mais qu'ils sont 'moins humains' que les européens. Cette opinion conserve sa validité encore aujourd'hui – peut-être plus fortement- dans les milieux scientifiques. De la même manière que Aimé Césaire qui affirme que le colonialiste tend, afin d'apaiser sa conscience, à voir l'autre homme comme une bête et s'accoutume à le traiter comme un animal¹⁵⁰. Frantz Fanon aussi souligne que la langue utilisée par le colonialiste en parlant de l'autochtone est une langue zoologique: *“Quand le colonialiste veut exprimer l'autochtone par les termes les plus appropriés, il s'adresse continuellement aux mots relatifs aux animaux. Ces troupeaux vivants de statistique, ces masses hystériques, ces faces d'apparences sans humanité, ces corps gonflés ressemblant à rien d'autre dans le monde entier, cette masse noire sans début ni fin, ces enfants qui n'apparaissent appartenir à personne, cette stupidité répandue sous le soleil, ce rythme de vie végétale, tout ceci constitue le jargon colonialiste...”*¹⁵¹

Il est évidemment impossible de mentionner ici chacune des théories scientifiques innombrables développées par les hommes scientifiques européens sur le fait que le natif est 'demi humain'. Cependant il est profitable que nous mentionnions quelques exemples importants afin de voir le rôle du Darwinisme biologique dans la légitimation du racisme européen. Le premier desquels est l'anatomiste anglais Prof. Robert Knox qui est connu par ses études 'scientifiques' sur les cadavres frais qu'il ordonnait aux pilleurs de tombeau de les faire sortir et qui est l'un des pionniers des écrivains racistes du 19^{ème} Siècle. Selon Knox 'la race signifie tout, cela n'est qu'un fait' ; ceci est une vérité compréhensible déclarée par la philosophie : 'la race signifie tout' : la littérature, la science, l'art; toute la civilisation

¹⁴⁹ R. Bernasconi, *Ibid.*, p.11

¹⁵⁰ A. Césaire, *Ibid.*, p.74

¹⁵¹ F. Fanon, *Ibid.*, p.4

se résume en un mot. Les opinions de Knox ont influencé largement ses successeurs. Tellement que ses idées ont été poursuivies étroitement par les penseurs tels que Darwin et le fondateur du darwinisme social Herbert Spencer ; même Darwin a fait une citation de Knox d'une manière confirmative.¹⁵² L'un des hommes scientifiques évolutionnistes que Said appelle 'les fictionneurs biologiques'¹⁵³ est le fameux anthropologue socialiste français Georges Vacher de Lapouge. Disant que "*Dans le siècle de Colombe, l'homme européen avait raison du point de vue de plusieurs aspects dans cette première impulsion en refusant d'accepter ces habitants qui viennent d'un niveau inférieur de ce nouveau continent comme des hommes égaux aux européens..*" Lapouge affirme après que "*l'homme ne peut pas regarder à un sauvage même momentanément sans lire cette excommunication qui stigmatise non seulement l'esprit de l'homme mais aussi l'apparence extérieure de son corps.*" et il continue en affirmant que "*par un point de vue de la sélection naturelle, si il faudrait que les éléments noirs et jaunes assurent une augmentation de population dans la mesure où il serait difficile de se débarrasser d'eux ; j'aurait considéré ceci comme une malchance. Cependant si la société du future sera organisée dans une base dualistique, c'est-à-dire de la manière que la race dolichocéphale gouverne et la race inférieure est limitée par le travail rude et grossier ; il est plausible que la seconde fonction est effectuée par les races noires et jaunes. Dans ce cas ils sont, après tout, non pas un inconvénient mais un avantage pour la race dolichocéphale... l'on ne doit pas oublier que l'esclavage n'est pas une chose plus anormale que la domestication d'un cheval ou d'un bœuf.*"¹⁵⁴

La pensée que le non-européens est 'l'homme moitié ', par l'expression ingénieuse de Martin Bernal, n'est pas tombé dans l'utérus avec péché ou défaut. Au contraire, il a été développé exactement dans la même époque que l'idée de la suprématie de la race arienne et sous la lumière des trouvailles de Darwinisme qui a été créé dans une large mesure par 'les mêmes horribles impulsions'.¹⁵⁵

¹⁵² M. Bernal, *Ibid.*, p.468

¹⁵³ E. Said, *Şarkiyatçılık*, *Ibid.*, p.154

¹⁵⁴ A. Césaire, *Ibid.*, p.84

¹⁵⁵ M. Bernal, *Ibid.*, p.590

Le Darwinisme et la Sélection Naturelle

Le livre appelé *Descent of Man* (La Dérivation de l'Homme) où Charles Darwin raconte l'aventure évolutive de l'homme est l'un des textes rares où le racisme scientifique atteint son apogée. La langue que Darwin utilise en parlant des autochtones mentionnées par lui parfois comme 'sauvage' et parfois comme 'barbare', est tellement insensible que l'on ne peut pas faire, en le lisant, sans rompre la distance que l'on s'efforce de conserver par des soucis académiques. Said, en critiquant l'orientalisme du philologue anglais Edward Lane, affirme qu'il rejette entièrement, au nom de la réalité scientifique, le contenu humain du sujet qu'il examine.¹⁵⁶ Darwin pour sa part rejette dans le décent non seulement le contenu mais même l'homme lui-même; c'est-à-dire l'humanité entière de l'autochtone qu'il désigne comme sauvage.

Le livre apparaît être presque écrit afin de prouver pourquoi un anglais civilisé est plus supérieur qu'un sauvage africain. Darwin, dans presque tous les chapitres du livre en comparant les sauvages avec des animaux et en suite les européens civilisés avec les sauvages, énumère les caractères communs qu'il croit être des ressemblances héréditaires (homologie) et il les montre comme des preuves à la continuité de la chaîne d'évolution qui va du bas vers le haut. En parlant des traits similaires et des conduites des hommes et des sauvages afin de prouver ce principe d'évolution graduelle qu'il croit sans aucun doute, il utilise un langage tellement ingénieux que l'on ne peut pas distinguer quand il parle du sauvage ou quand il parle de l'animal (cet animal est quelquefois un singe, quelquefois un chien et quelquefois un insecte ou un organisme monocellulaire).

Avec la croyance que toutes les sociétés civilisées étaient autrefois des barbares, Darwin examine les phases par lesquelles une créature 'demi-humain' s'est élevé vers la forme d'homme dans l'état parfait : *“Si il manquait un cercle dans le chemin de dérivation, l'homme n'aurait pas était dans son état actuel. Si nous ne fermons pas nos yeux intentionnellement, nous pouvons approximativement*

connaître nos ancêtres par le moyen de notre connaissance actuelle et il ne faut pas être embarrassé par cela. L'organisme le plus simple est un peu plus supérieur que la poussière inorganique qui se trouve sous nos pieds."¹⁵⁷ Les preuves de Darwin sur le fait que les sauvages sont des 'demis hommes' sont variés ; parfois il parle de la différence entre les capacités sensuelles, parfois des comportements sociales, parfois des habitudes d'alimentation ; parmi cela ce qui est le plus frappant sont les chapitres où il compare les crânes des différentes races et où il jette les fondements de la méthode prétendument scientifique de 'cranisme': "*Dans les races civilisées la structure arrière de la mâchoire est toujours plus courte et pour moi cette petite taille est due au fait que l'homme civilisé mange par habitude de la viande cuite, douce pour utiliser le moins possible sa mâchoire (...) l'une des différences les plus distinguées parmi les divers races d'homme est ce que le crâne des quelques-uns est long, celle de quelques autres est circulaire...*"¹⁵⁸ *dans les sociétés civilisées la structure de la mâchoire se raccourcit et se réduit à cause de l'utiliser moins, l'utilisation de quelques muscles par habitude pour l'expression des sentiments divers et le cerveau qui s'élargit grâce à l'activité intellectuelle plus animée vont poser, quand on le compare avec les sauvages, une grande différence dans l'apparence générale. Sans un développement dans le cerveau parallèle à ceci, le corps s'élargit peut et fournit à certaines races une structure de crâne longue ...*"¹⁵⁹

Darwin repose sa croyance que le premier homme est apparu en Afrique, en présentant comme une preuve à ceci le fait que les singes vivent encore densément dans la région puis il déclare que l'ancêtre de l'homme est le singe qui est 'le sauvage du degré le plus bas' : "*Les mammifères vivent tous dans les plus larges régions du monde et sont en rapport avec les espèces disparues de ces régions. Les singes ont été les parents proches du gorille et du chimpanzé et maintenant ils n'existent plus. Ils peuvent avoir vécu en Afrique et puisque ces deux espèces sont très proches il est plus probable que nos ancêtres aient vécu en Afrique...*"¹⁶⁰ les

¹⁵⁶ E. Said, *Ibid.*, p.172

¹⁵⁷ C. Darwin, *Ibid.*, p.235

¹⁵⁸ *Ibid.*, p.172

¹⁵⁹ *Ibid.*, p.268

¹⁶⁰ *Ibid.*, p.221

singes étant ‘les sauvages du degré le plus bas’ sont divisé en deux comme les singes du monde ancien et du monde nouveau ; l’homme vient du premier et ceci est le miracle et la victoire de l’univers...¹⁶¹ la différence entre les esprits des hommes et des animaux de haut niveau [quoique immense] est non pas catégorique mais elle est graduelle...¹⁶² quand on le compare attentivement il est incontestable que des divers races sont fortement différentes les unes des autres... comme l’on voit principalement par leur attitudes sentimentales et partiellement par celles de raisonnement ,[non seulement biologique] mais aussi leur puissances intellectuelles sont énormément différentes.’¹⁶³

Pour Darwin la différence intellectuelle entre les races est tellement évidente qu’il n’y a pas besoin de le prouver : “Comme la différence et la diversité entre les hommes de la même race, les différences entre divers races aussi sont tellement évidentes que l’on n’a pas besoin de dire quelques choses.”¹⁶⁴ Selon Darwin, parmi quelques races qui existent aujourd’hui, il y en a qui ne peuvent pas compter jusqu’à quatre juste comme nos ancêtres qui ne le pouvaient pas non plus. Toutefois dans cette ancienne époque les attitudes intellectuelles et sociales de l’homme ne doivent pas être beaucoup plus inférieures que les sauvages d’aujourd’hui.¹⁶⁵

Darwin allègue que l’homme change et passe une certaine évolution et devient « l’homme » de nos jours: “Lorsque l’homme primitif possède des habilités très simples, lorsqu’il utilise le langage d’une façon insuffisante, son apparition comme un homme dépend de la définition que nous proposons. Pour l’homme qui s’est développé silencieusement d’une créature semblable au singe vers sa forme actuelle, il est impossible de décider dans quel point l’on peut utiliser le terme ‘ d’homme ’. Mais ce n’est pas très important.”¹⁶⁶

¹⁶¹ *Ibid.*, p.234

¹⁶² *Ibid.*, p.131

¹⁶³ *Ibid.*, p.238

¹⁶⁴ *Ibid.*, p.135

¹⁶⁵ *Ibid.*, p.255

¹⁶⁶ *Ibid.*, p.256

L'on comprend que selon la croyance d'évolution de Darwin ; l'homme n'est pas formé par les agents de l'environnement, mais tout contrairement il est né avec une essence morale déjà fournie qui est inscrit à son unité héréditaire par conséquence de l'évolution.¹⁶⁷ Par conséquent il est impossible que l'homme puisse changer cette conception morale qui dépend des caractéristiques de sa propre race dans la courte durée de sa vie. Darwin en disant 'n'ayez pas jamais confiance à un aborigène' parle non pas d'un point de vue morale mais objectif ; l'on considère comme l'objet de la même étude scientifique un ours sauvage qui attaque son surveillant dans le parc zoologique et un esclave autochtone qui s'oppose à son maître. Selon la conséquence de tout ceci; pour que les sauvages deviennent des individus qui possèdent une morale par laquelle ils peuvent comparer leurs actions et leurs impulsions dans le passé et dans le future, ils doivent passer par le même processus que l'homme civilisé est passé pendant des millions d'années. Mais l'on avait déjà prouvé par les trouvailles qu'ils étaient le produit intermédiaire dans le passage du singe à l'homme. Selon Darwin l'on ne voit pas du tout les caractéristiques se qui se trouve parmi les hommes civilisés telles que l'esprit du patriotisme et le sacrifice de soi-même pour le bien et la bonté de la société, parmi les sauvages.

Les oeuvres de Darwin depuis le premier jour de leur publication ont gagnées un grand respect en Europe et l'opinion évolutive s'est répandue rapidement. Longtemps n'est pas passé avant que les gouverneurs sont aperçus qu'il est beaucoup plus facile de purifier le monde par des millions de 'demis hommes' que d'attendre pendant des millions d'années. Plusieurs possesseurs de pouvoir (principalement Hitler) qui ont été séduit par l'attrance irrésistible de la sélection naturelle ont commencé d'entreprendre l'effort de créer une race pure par la voie d'eugéniques. Même en Amérique, qui est reconnu comme le pays des libertés, par une loi admit à Indiana en 1907, a commencé de castrer forcément les handicapés mentaux, les sourds et les aveugles. Une loi pareille a été acceptée à Washington et en Californie en 1909. La loi a été valide dans de nombreux principauté jusqu'au 1960. L'on dit

¹⁶⁷ *Ibid.*, p.95

que en Californie seul le nombre du peuple castré a été 64.000. La plupart des handicapés ne sont pas blancs.

Un autre sujet traité détaillé par Darwin dans *Décent* est la religion. Selon Darwin la croyance religieuse aussi est un sous produit de l'histoire de l'évolution. Darwin, dans son autobiographie, écrit que 'comme le singe a peur du serpent, de même manière l'enfant croit en Dieu.' Selon Darwin l'on peut accepter la croyance concernant les états spirituels qui n'est pas accepté entend que religion. Quand l'imagination, la pensée, la curiosité se sont développés un peu avec la force de la logique, naturellement chez l'homme il s'est formé un désir de comprendre ce que se passe à son entourage et il a commencé de produire des idées sur son propre existence: *"Ce sont les rêves qui doivent faire penser les esprits premièrement, parce que les sauvages ne pouvaient pas distinguer les perceptions concrètes ou abstraites. Quand un sauvage rêve, il pensait que les images venaient de loin ou l'esprit de celui qui rêve faisait un voyage et retournait avec ce qu'il se souvient. Mais quand les attitudes telles que l'imagination, la pensée, la curiosité se sont développés dans la raison humaine, ses rêves ne la pas orientés à croire à l'esprit plus qu'un chien."*¹⁶⁸

Darwin affirme que la croyance religieuse ne peut s'apparaître que parmi les êtres vivants dont les attitudes intellectuelles sont bien développées. Cependant l'on peut voir à travers l'amour du chien envers son maître à côté de l'obéissance totale, un peu de peur et d'autres sentiments ; un rapprochement loin à cet état d'esprit ; même l'on peut dire que les chiens perçoivent leur maîtres comme leur Dieu. Les mêmes attitudes intellectuelles qui ont orienté l'homme d'abord vers les états spirituels hauts, l'ont orienté en suite vers le fétichisme, vers le plurothéisme et enfin vers le monothéisme. Et tant que ses puissances logiques ne se développent pas assez, elles sont orientées vers les superstitions et les coutumes.¹⁶⁹ Les superstitions existantes sont les héritages des anciennes religions. Cependant la forme la plus haute de la religion est cet idée grandiose que 'Dieu déteste le péché et aime la justice. *"Il n'y a pas de doute que ceux qui vivaient dans les pays comprenant tout le*

¹⁶⁸ *Ibid.*, pp.92-93

¹⁶⁹ *Ibid.*, pp.94-95

monde civilisé étaient autrefois des barbares. Croire que l'humanité était civilisé depuis son origine et s'est régressé dans de nombreuses régions, c'est de voir l'humanité pitoyablement rabaisée. Le point de vue que le progrès est plus général que la régression et que l'humanité s'est développé petit à petit de niveaux inférieur aux standards plus hauts concernant la connaissance, la morale et la religion est réaliste et jolie."¹⁷⁰

C.G. Hunter, dans son livre appelé *Le Dieu de Darwin*, allègue que Darwin a développé la théorie d'évolution afin de construire les fondements pour la théologie gnostique qui est sa propre croyance personnelle. Selon la croyance de la théologie gnostique qui se repose à la distinction entre l'esprit et la matière, l'esprit est bon et la matière est mauvaise. Le gnosticisme défend que Dieu est séparé du monde ; le mal existe mais il est loin du Dieu. Le Dieu, puisqu'il est loin du monde, ne peut pas être considéré comme responsable de l'existence du mal. Le monde est dirigé par les lois naturelles créées par Dieu ; après que Dieu a créé ces lois naturelles, il n'a pas intervenu dans les affaires du monde. La direction du monde par les lois naturelles – les causes secondaires du Dieu - à savoir la séparation absolue du monde et du Dieu rend possible l'existence d'un Dieu absolument bon et juste.¹⁷¹

Ce passage de tendance gnostique que Hunter a cité d'Erasmus Darwin, le grand père de Darwin, sur comment l'on doit évaluer l'histoire naturelle, est très intéressante : *“La théologie de Milton a fait plus que d'expliquer la permission du Dieu au mal. Il a approuvé en même temps les opinions des penseurs pieux sur le Dieu et l'humanité. L'on pense que Dieu peut être absolument bon mais il ne peut pas être absolument puissant ou pour le moindre il ne montre pas sa puissance totale. Dieu est vertueux mais il n'est pas autoritaire.*"¹⁷²

La pensée d'une possibilité que Dieu ne soit pas absolument puissant est exprimée par plusieurs penseurs depuis les Grecques antiques : puisque Dieu est 'un être absolu' et 'un bon absolu', aussi son action doit être limitée par la bonté absolue

¹⁷⁰ *Ibid.*, pp.206-207

¹⁷¹ C.G. Hunter, *Darwin'in Tanrısı*, İstanbul, Gelenek Yayıncılık, 2003, p.177

et doit être loin du monde où se trouve pleins de défauts. Dans ce cas le monde doit être dirigé non par l'intervention directe du Dieu mais seulement par les lois créées de sa part.¹⁷³ Dans ce cas-là, les êtres défectueux de ce monde doivent se comporter conformément à ces lois et doivent viser à être 'entier' comme Dieu l'est. Selon Hunter la question véritable qui occupe la raison de Darwin est ceci : 'Comment un Dieu absolument juste et bon peut créer cette réalité brutale dans la nature?' La réponse à cette question est que Dieu n'a pas créé le monde directement mais le monde est dans un processus d'évolution. Le mal dans la nature provient non de la volonté du Dieu mais de la relation défectueuse qui existe entre Lui et sa créature. Dieu est exempté du mal par l'intermédiaire des lois naturelles.¹⁷⁴ Le caractère principal du gnosticisme est ce dualisme radical qui détermine la relation entre Dieu et le monde. Dieu est, dans le sens absolu, transcendant. Il est étranger à ce monde et il est l'antithèse de ce monde ; tandis que le monde est la place où se trouvent les êtres inférieurs.

Hunter affirme que, le gnosticisme dans la pensée moderne s'est renforcé comme résultat de l'acceptation étendu de l'évolution. Avec la revitalisation de la pensée gnostique par Darwin un nouveau mouvement vers le gnosticisme s'est développé. Hunter se plaint qu'aujourd'hui l'on ne peut pas évaluer proprement l'influence et la force de la pensée gnostique. Mais selon Harold Bloom elle est la pensée la plus répandue en Amérique. Bloom appelle le gnosticisme comme 'la religion de l'Amérique et la considère, 'quoique déguisé et masqué', compréhensive et dominante: "*Nos séculaires et nos athéistes prétendus sont gnostiques plutôt que humanistes.*"¹⁷⁵

Hunter nous dit que les thèses métaphysiques mentionnées sont utilisées pour protéger et justifier la théorie d'évolution et qu'en fin de compte, l'évolution influence et affecte la pensée métaphysique. L'évolution devient valide en mesure qu'elle s'accorde avec la métaphysique. Par conséquent la théorie se repose non aux

¹⁷² *Ibid.*, p.195

¹⁷³ *Ibid.*, p.196

¹⁷⁴ *Ibid.*, p.20

¹⁷⁵ *Ibid.*, p.201

thèses scientifiques mais aux présuppositions de la personne;¹⁷⁶ c'est-à-dire il existe une chaîne de pensée métaphysique non-scientifique utilisée dans la défense de l'évolution. Cette chaîne a utilisé les méthodes prétendues scientifiques contre la possibilité de la création divine. Mais cette sorte de théologie négative est métaphysique ; parce qu'elle nécessite certaines suppositions sur la nature de Dieu. Hunter affirme que le succès étonnant de l'évolution provient non de son support scientifique mais des thèses indirectes proposées contre la création et il affirme que 'le darwinisme s'efforce de se faire accepter par les erreurs des théorèmes contraires plutôt que par les preuves irréfutables à sa faveur.'

La validité des critiques d'Hunter contre Darwin peut certainement être discutée. Mais ce qui est important pour nous – même si l'intention véritable de Darwin n'est pas ceci- est ce que la pensée de l'évolution se concorde avec une théologie déiste pareille que le gnosticisme. Nous allons parler encore dans les chapitres suivant, de cette théologie déiste que nous rencontrons souvent dans la pensée eurocentrique. Dans le chapitre suivant nous allons parler du Darwinisme social sur lequel Lévi-Strauss affirme que "*L'évolutionnisme social qui précède l'évolutionnisme biologique en tant qu'une théorie scientifique n'est d'autre chose qu'un état orné par une scientificité fausse d'un ancien problème philosophique dont la solution par l'observation et l'induction n'est pas du tout certaine.*" et il allègue que, quoiqu'il parait comme la conséquence du Darwinisme biologique, il est en effet son prédécesseur¹⁷⁷ et des courants de pensée tels que 'le progressionisme' et 'l'historicité' qui sont des apparences différentes du Darwinisme social.

La conception de l'histoire progressive

Enver Abdülmelik affirme que 'le passé' qui est le résultat de l'évolution sociale dans l'orientalisme est examiné en fonction de son aspect culturel, principalement de la religion et de la langue.¹⁷⁸ Bryan Turner pour sa part, en faisant une constatation plus encerclant que celle d'Abdülmelik, remarque que

¹⁷⁶ *Ibid.*, p.16

¹⁷⁷ C. Levi-strauss, *Ibid.*, p. 28-29

l'orientalisme est 'un syndrome des croyances, des attitudes et des théories' qui sont contaminés non seulement par des travaux classiques relatifs aux recherches islamiques mais aussi aux larges champs de la géographie, l'économie et la sociologie. Ce syndrome inclut une série de thèses fondamentales: "a) *le développement social est le résultat des qualités qui sont internes dans la société* b) *le développement historique d'une société est, ou un progrès évolutif, ou un déclin lent* c) *la société est 'une intégralité significative', c'est-à-dire tous les établissements de la société sont les expressions de 'l'essence'.*" Ces thèses procurent à l'orientalisme la possibilité de montrer la dualité entre la société occidentale qui s'apparaît dans un progrès dynamique vers l'industrialisation démocratique et la société islamique qui est stable ou bien dans une chute continue. Ainsi les sociétés du Moyen-Orient sont définies comme un monde d'absence : "*L'absence de la classe moyenne, l'absence de la ville, l'absence des droits politiques, l'absence des révolutions.*" Remarquant que ces caractères absents dans les sociétés du Moyen-Orient servent à expliquer pourquoi la civilisation islamique n'a pas pu créer le capitalisme, pourquoi elle n'a pas pu produire des personnes modernes et pourquoi elle n'a pas pu se transformer à une culture laïque et radicale.¹⁷⁹ Turner affirme que, d'après cette conception, l'histoire des états orientalistes est en général vraiment hors de l'histoire, parce qu'elle est seulement la répétition du même résidu de l'histoire."¹⁸⁰ D'autre part Turner qui s'efforce de critiquer l'orientalisme par un aspect marxiste affirme que, comme le marxisme lui aussi contient une certaine dose d'orientalisme et comme l'on peut commenter le marxisme d'une manière qu'il peut s'accorder avec certains aspects de l'orientalisme, il se fait que cette sorte de critique est problématique. Selon Turner, l'orientalisme est convenable dans une grande mesure avec la forme de pensée exposée par les commentaires hégéliens du marxisme, par l'opinion que l'histoire est une 'essence' qui se répand en s'ouvrant et par la constatation du caractère stable de la société asienne.¹⁸¹

¹⁷⁸ E. Abdülmelik, "Krizdeki Oryantalizm", p.48, dans A.Yıldız, *Ibid.*

¹⁷⁹ B.S. Turner, *Marx ve Oryantalizmin Sonu*, İstanbul, Kaynak Yayınları, 2001, p.130

¹⁸⁰ *Ibid.*, p.48

¹⁸¹ *Ibid.*, p.130

Edward Said qui lui aussi partage le même avis, affirme que l'un des héritages de l'orientalisme, même l'un de ses fondements épistémologiques est 'l'historicité'. Said définit 'l'historicité' comme 'l'opinion présentée par Vico, Hegel, Marx, Ranke, Dilthey et les autres, telle que s'il existe une histoire d'humanité, cette histoire est produite par les hommes eux-mêmes et elle peut être comprise par rapport à certaines époques et à certains moments comme une chose complexe mais ayant une intégralité.' Selon Said, quand il s'agit de l'orientalisme en particulier et de la connaissance de L'Europe sur les autres sociétés, l'historicité a signifié que 'l'histoire unique de l'homme qui unifie l'humanité ou qui a atteint son apogée en Europe ou qui a été observé du point de vue privilégié de L'Europe ou de L'Occident.' Said souligne que la relation entre une historicité répandue dans une telle mesure peut contenir des attitudes opposées telles que les idéologies impérialistes et les critiques d'impérialisme et une pratique impérialisme qui n'a jamais été assujettie à une critique épistémologique. Mais en effet le problème doit être cherché 'dans l'historicité et dans l'universalisme essentialiste qui est le trait inséparable de l'historicité.'¹⁸²

Il existe de nombreuses différentes explications et analyses sur le progressionisme qui est un sujet qui peut être celui d'une étude très vaste. Cependant la courte explication de Mithat Baydur qui a été utilisée dans l'évaluation sociopolitique du modernisme est suffisante pour les objectifs de notre étude: "*La modernisation exprime un processus de changement social qui développe des sociétés traditionnelles vers le type de société moderne. Alors la modernisation est une autre forme de 'l'idée de progrès' qui résume la compréhension d'une manière graduellement évolutive du processus de changement où les choses se succèdent et où les postérieurs sont plus supérieurs que les précédents. Il croit qu'essentiellement toutes les sociétés vont arriver en fin du compte au même type de société moderne... La première évolution de la tradition vers le modernisme au monde a été vécue et a été terminée en occident...*"¹⁸³ La théorie du modernisme adopte le style de l'organisation sociopolitique occidentale comme une société idéale à laquelle le

¹⁸² E. Said, *Kış Ruhü*, İstanbul, İletişim, 2000, p.80

¹⁸³ M. Baydur, *Milliyetçilik*, İstanbul, Ağaç Yayıncılık, 1994, pp.63-64

*monde doit arriver inévitablement...¹⁸⁴ Comme la transition au modernisme signifie au niveau politique la transition à la démocratie ; l'on prépare de nouveau, l'infrastructure économique et culturelle dans les sociétés non-européennes. En d'autres termes, les sociétés non-européennes doivent abandonner la démocratie jusqu'à qu'ils réalisent les conditions préalables de la démocratie...¹⁸⁵ Le monde non-européens doit faire ce que le monde européen a fait dans une durée beaucoup plus courte par l'intervention active-volontariste au processus du changement social. Dans ce cas il s'agit ou de la modernisation directe par le colonialisme des européens ou des interventions faites par les intellectuelles qui ont une idéologie modernisateur en utilisant le monopole de pouvoir.*¹⁸⁶

Le Modèle Arien et les Origines Grecques d'Europe

Selon Martin Bernal qui dit qu'il trouve l'expression la plus explicite de 'l'idée de progrès' au 18ième Siècle dans le livre de Condorcet appelé '*Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*' et publié en 1793, affirme que la défaite des turcs en 1680 et le changement des opinions des européens sur eux-mêmes par la large acceptation de la physique newtonienne ont causé l'idée de la suprématie de l'Europe¹⁸⁷ Dans le monde postérieur à Newton où les lois naturelles sont considérées d'une manière divine, les écrivains tel que Montesquieu qui d'autrefois a parlé des égyptiens comme les plus grands philosophes ont commencé à comparer 'la sagesse' orientale et 'la philosophie naturelle' de l'Europe Par le progrès industriel et économique de l'Europe et son expansion dans les autres continents, la pensée de la suprématie de l'Europe a gagné plus de puissance.¹⁸⁸ Bernal, dans son livre illuminatif '*Athéna noire*' publié sous le sous-nom '*Comment le mensonge de L'ancienne Grèce a été produit*' affirme que les européens du 18ième Siècle n'avait pas la pensée que l'Europe s'est créé soi-même mais par la victoire de l'impérialisme au 19ième Siècle. La pensée que le fondement de l'Europe

¹⁸⁴ *Ibid.*, p.65

¹⁸⁵ *Ibid.*, p.66

¹⁸⁶ *Ibid.*, p.67

¹⁸⁷ M. Bernal, *Ibid.*, p.292

¹⁸⁸ *Ibid.*, p.291

a été établi par la conquête de la Grèce du nord par les tribus parlant la langue indo-européenne¹⁸⁹ et en s'appuyant à ce modèle que l'on a allégué que l'Europe est plus supérieure que tous les autres continents. Selon Bernal, bien que cette forme de pensée parait comme appartenant aux temps modernes ; il existe un certain parallélisme avec la situation dans la Grèce ancienne envers les civilisations anciennes. Bernal en citant un passage dans L'Épinomis écrit que Platon ou l'un de ses disciples, après qu'ils ait parlé de l'astronomie égyptienne et syrienne d'une manière élogieuse ont dit ceci : *“Et nous devons savoir que ce qu'ils ont pris des étrangers ont rendu les grecques finalement plus parfait.”*¹⁹⁰

Bernal qui croit que l'on doit abattre le modèle arien qui a remplacé 'le modèle de l'âge ancien' selon lequel la Grèce a été colonialiste par les égyptiens et phéniciens affirme que ceci est possible non seulement par la reconsidération des appuis fondamentaux de la civilisation occidentale mais par l'admission du fait que le racisme et le chauvinisme du continent ont été pénétrés dans la rédaction de l'histoire et dans la philosophie de la rédaction de l'histoire : *“Dans le modèle de l'âge ancien il n'existait pas un défaut intérieur important ou une incapacité de la puissance de l'explication. Ils avaient été détruits par les facteurs extérieurs. Parce que pour les romantiques et les racistes du 19ième Siècle, la pensée que la Grèce soit considéré non seulement comme l'âme mais aussi comme la période de l'enfance de l'Europe et que soit un produit du mélange des européens natifs et des africains et des sémites colonisateurs, n'était pas acceptable. C'est pourquoi il fallait que le modèle de l'âge ancien soit détruit et qu'on le remplace par une chose plus acceptable.”*¹⁹¹ Selon Bernal la difficulté la plus grande contre la lutte exécutée contre le modèle arien est la sensation d'un sentiment pareille à un respect ou à une peur religieuse dans l'approchement vers la culture classique ou vers la culture juive. Si l'on se rappelle de l'évaluation de Saïd dans l'orientalisme que 'Nöldeke montre son amour pour la culture grecque d'une manière étrange en exprimant son aversion définitive envers l'orient qui est le sujet de son étude' ; l'on va comprendre mieux en

¹⁸⁹ *Ibid.*, p.50

¹⁹⁰ *Ibid.*, p.291

¹⁹¹ *Ibid.*, p.51

quel degré l'eurocentrisme et le modèle arien qui accentue les origines grecques de l'europanisme sont liés l'un à l'autre. Nous allons parler encore de ce sujet dans les chapitres suivants.¹⁹²

Le Critique de Lévi-Strauss de L'évolutionnisme contrefait

La critique la plus puissante contre la pensée progressioniste technologique a été faite par le célèbre anthropologue français Claude Lévi-Strauss qui est considéré comme le fondateur du structuralisme. Bien qu'il accentue qu'il croit au darwinisme biologique, les critiques de Lévi-Strauss contre le darwinisme social qu'il appelle 'l'évolutionnisme contrefait' et les mêmes opinions progressionistes sont extrêmement sévères. Lévi-Strauss disant que dans les sociétés modernes l'histoire a remplacé la mythologie; quant aux sociétés sans écriture, la mythologie a visé de lier le futur au passé et au présent.¹⁹³ Il se pose la question "*En s'efforçant de faire une histoire scientifique; est-ce que nous faisons véritablement une chose scientifique; ou est-ce que nous restons dans deux cotés en nous efforçant de faire notre propre mythologie comme une histoire pure?*"¹⁹⁴ Selon Lévi-Strauss, "*L'homme moderne serré entre la tendance de condamnation des expériences qui lui paraît sentimentalement incorrecte et la tendance de refuser les différences qu'il ne peut pas comprendre intellectuellement; a entrepris de innombrables spéculations philosophiques et sociologiques afin de trouver entre ces pôles adversaires des points de réconciliations sans résultat.*" Cependant toutes ces spéculations qui semblent différentes l'un de l'autre peuvent être réduites à 'l'évolutionnisme contrefait' qui est une autre chose que 'la tendance de détruire le fait de la variété des cultures tout en faisant semblant de les accepter.' Il est évident qu'il n'est pas possible de parler d'une variété quand on considère les sociétés très différentes comme 'le niveau' et 'les phases' d'un processus linéaire où ils commencent du même point comme si ils étaient indépendants des conditions temporelles et spatiales

¹⁹² E. Said, Şarkiyatçılık, *Ibid.*, p.221

¹⁹³ C. Lévi-Strauss, *Mit ve Anlam*, İstanbul, Alan Yayıncılık, 1986, p.52

¹⁹⁴ *Ibid.*, p.50

et ils arrivent au même objectif : ‘l’humanité devient comme une seule moule unique identique à soi-même.’¹⁹⁵

Lévi-Strauss affirme que l’évolutionnisme sociologique qui selon lui est le prédécesseur de l’évolutionnisme biologique dans le niveau des faits est scientifiquement sans fondement. Sans étant nécessaire de s’allonger vers les conceptions anciennes, prit en considération aussi par Pascal, qui réduisent l’humanité en un être vivant qui passe toujours à travers des périodes de l’enfance, l’adolescence et la maturité, nous voyons qu’au 18ième Siècle les esquisses fondamentales qui seront par la suite le moyen de nombreuses utilisations différentes : ‘la théorie de trois âges’ et aussi ‘les spirales’ de Vico qui constituent la source pour ‘la loi de trois états’ de Comte, ‘l’escalier’ de Condorcet. Spencer et Tylor, les deux fondateurs de l’évolutionnisme sociologique, ont préparé et publié ses doctrines avant *L’origine des Espèces*. L’évolutionnisme sociologique qui précède l’évolutionnisme biologique en tant qu’une théorie scientifique n’est d’autre chose que l’état orné par une scientificité contrefait d’une question philosophique ancienne dont la solution par l’observation ou l’induction n’est pas du tout certaine...¹⁹⁶ Nous savons seulement certains aspects des civilisations disparues... parce que ces aspects sont ceux qui ont pu résister contre l’érosion du temps. Parallèlement à ceci, la méthode elle aussi n’est que de former l’analogie pour tous les aspects. Tandis que cette forme de pensée est impossible à défendre logiquement, en même temps elle a été dénié plusieurs fois par les faits...¹⁹⁷ Pour pouvoir considéré la situation de certaines sociétés d’aujourd’hui qui sont acceptées comme sous-développé comme ‘une phase’ vécu déjà par les autres sociétés appelées développés ou avancées, il fallait supposer que, ces deuxièmes ont fait quelques choses et que les autres n’ont rien fait – ou ont fait des choses très insignifiantes-. Et vraiment l’on parle des sociétés sans histoire (parfois afin de dire que ceux sont les plus heureux). Toutefois cette formule montre non pas que ces sociétés ne possèdent pas d’histoire mais que seulement leur histoire n’est pas connue et qu’elle restera inconnue. Aussi dans ces

¹⁹⁵ C. Lévi-Strauss, *Irk, Tarih ve Kültür*, İstanbul, Metis Yayınları, 1995, p.27

¹⁹⁶ *Ibid.*, p.28

¹⁹⁷ *Ibid.*, p.30

lieux, les hommes qui aiment, détestent, explorent, combattent ont vécu pendant de nombreuses années. En réalité il n'existe pas des sociétés infantiles ; étant inclus celles qui n'ont pas formé un journal de leur enfance et adolescence, tous les peuples sont matures. ¹⁹⁸

Affirmant que le progrès n'est qu'une apogée du progrès déterminé par avance selon la propre pensée de tout le monde¹⁹⁹ Lévi-Strauss demande la question que *“Qu'est-ce que nous allons faire quand aucune valeurs essentielles d'une civilisation qui donne importance à développer ses propres valeurs, ne seront pas d'une telle qualité pour pouvoir attirer l'attention de la civilisation de l'observateur?”* et continue en disant *“Cet observateur, ne sera-t-il pas obligé de qualifier la civilisation dont il accepte comme 'stable'.”*²⁰⁰ Selon Lévi-Strauss qui affirme que les hommes scientifique ont des différents opinions sur le progressionisme, ils sont, en même temps, en accord que l'on ne peut pas donner une réponse définitive à cette question, la raison du fait que la pensée progressioniste a été accepté si vastement provient de ce que *“Même si les européens sont vraiment supérieur en fonction de leur savoir scientifique qui est née et développé dans l'occident, les peuples rendus esclaves par l'occident ou rendu obligés de le poursuivre acceptent cette suprématie de l'occident et visent à fermer cette différence qu'ils considèrent comme un délai dans la ligne commune de développement quand ils obtiennent leur indépendance ou garantie de l'indépendance.”*²⁰¹ Cependant le fait que cette suprématie a été approuvé aisément ne signifie pas qu'elle existe véritablement. Pendant toute l'histoire, de nombreuses civilisations qui ont réussi à établir une certaine suprématie envers les autres civilisations. Mais ce n'est pas obligatoire que ceci soit dans une seule ligne de développement et toujours vers la même direction. ²⁰²

Karl Marx En Tant Qu'un Orientaliste

¹⁹⁸ *Ibid.*, p.32

¹⁹⁹ *Ibid.*, p.53

²⁰⁰ *Ibid.*, p.37

²⁰¹ *Ibid.*, p.72

²⁰² *Ibid.*, p.72

Edward Said commence à l'orientalisme par cet épigramme frappant emprunté par Karl Marx de 18 Brumaire de Louis Bonaparte: "Ils ne peuvent pas se représenter eux-mêmes, ils doivent être représentés. Tandis que Said a été beaucoup critiqué à cause d'avoir présenté cette phrase pour la classe paysanne, en l'éloignant de son propre contexte, comme une preuve à l'orientalisme de Marx. Les travaux dans les années suivantes faites par les critiques de l'orientalisme ont montré que la théorie marxiste possède des caractéristiques indiscutablement orientalistes. Comme Aimé Césaire l'a accentué proprement, l'importance privilégiée du marxisme différemment que de plusieurs autres théories qui portent des caractéristiques eurocentriques est ce qu' " il est accepté comme l'anti-thèse le plus radical provenant de l'intérieur de l'Europe même."²⁰³ Toutefois les critiques faites contre Said sont généralement injustes. Dans l'orientalisme Said fait d'autre citation qui pourrait être une preuve à l'orientalisme de Marx.

Said affirme que Marx a un certain souci de justifier sa propre théorie mais qu'il a aussi été partiellement effectif et qu'il a immédiatement trouvé un corpus orientaliste très vaste à sa disposition.²⁰⁴ Ce que Marx et Engels disent à propos des sociétés non-européennes ne sont pas aisément acceptables. La rébellion D'Abdulkadir élevé contre les forces françaises étant exclus par Engels comme 'une lutte désespérée de l'état barbaresque de la société'; la conquête de l'Algérie par la France a été considéré par lui comme 'un fait important et joyeux dans le développement et le progrès de la civilisation'. Marx a considéré les mexicains comme 'les derniers hommes' ; et a qualifié les monténégrins comme 'les voleurs de bétail'. Turner interprète cette attitude commune de Marx et Engels envers 'les opprimés non-européens' en disant que "*Le marxisme classique ne semble pas comme étant une source qui promet un règle révolutionnaire pour les mouvements de libération nationale.*"²⁰⁵ Marx et Engels ont recherché particulièrement comment les économies asiatiques vont changer après l'attaque du système capitaliste. Selon Marx sous l'attaque de la production capitaliste de marchandise, ces économies sont

²⁰³ A. Césaire, *Ibid.*, p.36

²⁰⁴ E. Said, *Şarkiyatçılık*, *Ibid.*, p.167

²⁰⁵ *Ibid.*, p.15

condamnées à devenir en premier lieu une économie productive de la marchandise puis une économie capitaliste productive de marchandise. Par exemple il s'agit pour l'Inde cette évaluation-ci: *“l'Angleterre a succédé en Inde en même temps en deux affaires : l'un détruisant, l'autre construisant ; la destruction de la société asiatique ancienne et la formation des fondements de la société occidentale en Asie... Cette forme d'organisation sociale petite et uniforme (le type asiatique) a été dissoute dans une grande mesure... Les causes de ceci sont la vapeur anglaise et l'échange libre... l'Intervention anglaise, en dissolvant les petites sociétés demi-barbares, non-civilisées; a détruit leurs fondements économiques et a causé la révolution sociale étant entendue en Asie pour la première fois.”*²⁰⁶ Il semble que, selon Marx les effets du système capitaliste anglais en Inde ne sont pas le résultat d'une contrainte. Le transfère des forces de production anglaises en Inde et l'adoption des conditions du marché capitaliste ont été suffisant à désorganiser et corrompre les relations productives des économies paysannes autosuffisantes, c'est-à-dire cette mode de production qu'on appelle 'asiatique'.

Selon Turner il existe une grande similarité entre l'historicité de l'approche orientaliste et l'historicité du Marxisme hégélien. Ces deux formes d'historicité se reposent sur un modèle d'histoire en forme d'une série des phases consécutives : 'Par rapport au Marxisme hégélien ceci est un processus de féodalisme, capitalisme et socialisme ; tandis qu'elle prend dans l'orientalisme la forme de naissance et de déclin.' D'autre part, entre l'Occident dynamique, conscient et l'orient durable, non-critiqué, il s'agit d'une opposition idéale et typique qui constitue le fondement de deux sortes d'historicité. Dans l'orientalisme, le Moyen-Orient s'est ossifié d'une part par la fermeture du judaïsme et d'autre part par l'esprit étroit et la paresse de l'islam tandis que l'Occident a prît les vertus des grecques (tels que la philosophie, la démocratie et l'individualisme.)²⁰⁷

Le Mode de Production de Type Asiatique

²⁰⁶ S. Divitcioğlu, *Asya Üretim Tarzı ve Osmanlı Toplumunu*, İstanbul, Ar Yayın-Dağıtım, 1981, p. 36-37

²⁰⁷ B.S. Turner, *Ibid.*, p.19

L'idée du 'mode de production de type asiatique' a été proposée par Marx et Engels qui croyaient que les processus sociaux en Chine, en Inde, en Iran et en Moyen-Orient étaient différents de ceux en Europe. Puisqu'elles ne concordent pas avec le modèle marxien des 'phases du développement social primitif – féodal – capitaliste - socialiste', les sociétés orientales ont été considérées par la théorie marxiste comme des déviations hors du système dans le processus idéal du développement social de l'histoire de l'humanité. Marx s'efforçant d'appliquer la théorie historique matérialiste générale aux sociétés asiatiques, croit que, grâce à cette catégorie propre à l'Asie, il a été capable d'expliquer le cadre théorique des changements politiques, sociaux et économiques dans ces sociétés : les structures asiatiques sociales sont stables et inchangeables. Pendant que l'Occident change et se transforme continuellement dans le cadre de la dialectique historique, l'Orient est toujours bloqué dans le même endroit. Toutefois selon Marx, une fois que le changement commence, ceci va se développer sûrement dans une forme de phase de développement capitaliste et ainsi il pourra arriver à la phase de socialisme.²⁰⁸

Comme il l'a exprimées dans ses articles ayant lieu dans Newyork Daily Tribune, les opinions de Marx relatives aux influences de la mode de production capitaliste sur la société de la colonie, comme Turner l'a constaté justement, ne sont pas très différentes que la sociologie classique bourgeoise. Le problème du développement de type asiatique sous la forme de mode de production de type asiatique s'appuie à une déféctuosité structurale spécifique: 'les communautés paysannes autosuffisantes, la souveraineté de l'état comme le véritable propriétaire foncier, l'absence des classes, l'attitude de la structure sociale d'absorber les changements ayant lieu par la capture des dynasties'. Comme Turner l'a remarqué, en fonction de leurs opinions sur l'Inde, les thèses du marxisme et les utilitaristes anglais sont presque les mêmes : 'la stabilité historique de l'Orient est transformé radicalement par l'introduction des éléments dynamiques – tels que la propriété personnelle sur la terre, le système de chemin de fer, l'armée moderne et le système informatique- du capitalisme occidental.' Par conséquent, malgré toute sa cruauté, le

²⁰⁸ R. Boztemur, "Marx, Doğu Sorunu ve Oryantalizm", Doğu Batı, Cilt I, Sayı 20, Ağustos-Eylül-Ekim, 2002, p.139

colonialisme capitaliste est une exigence historique. ‘C’est seulement le capitalisme qui pourrait détruire le fondement économique des modes précapitalistes qui empêche l’Asie d’entrer dans un chemin historique tourné vers le progrès.’²⁰⁹ Ainsi d’après Marx, en Orient s’il n’existe pas de propriété, les classes ne vont pas exister ; la lutte des classes qui est le moteur de l’histoire ne se réalisera pas, et par conséquent la tranquillité divine des sociétés orientales aura pour résultat le fait qu’elles deviennent sans histoire ou même hors d’histoire.

Puisque la tranquillité historique des sociétés asiatiques ne va pas changer par soi-même, les interventions des agents extérieurs tels que la propriété personnelle de la terre, le système de chemin de fer, l’armée moderne et le système informatique vont assurer leur intégration à l’économie capitaliste du monde obligatoirement. En disant que *“l’Inde ne peut pas éviter ou prévenir le destin d’être conquis, et si il signifie quelque chose, que tout le passé [de l’Inde] est l’histoire des conquêtes les une après les autres. Il n’existe pas une histoire de la société indienne, ou pour le moindre une histoire connue. Ce que nous appelons son histoire n’est d’autre chose que l’histoire des conquérants qui consécutivement forment des empires sur la structure passive de cette société immuable et irrésistante.”* Marx légitime ainsi les interventions militaires des états occidentaux, l’expansion du capitalisme et le colonialisme comme des nécessités du progrès historique afin que les sociétés orientales participent au progrès historique. Marx croit que le capitalisme en tant qu’un système de production, en détruisant et en transformant les modes de production et les structures sociales précapitalistes autour de lui, va préparer une occasion pour une révolution.

Il est clairement observé que l’analyse marxiste sur les sociétés non-européennes se concorde dans une grande mesure avec les opinions de Darwin dont nous avons parlé dans le chapitre précédent, relatives à ce que les sauvages, au point où ils se trouvent dans le processus de l’évolution, possèdent une ‘essence’ interchangeable. Exactement comme Darwin, Marx aussi, en alléguant que, dans les sociétés orientales dont il croit qu’elles sont dans les phases inférieures de

²⁰⁹ B.S. Turner, *Ibid.*, p.30

l'évolution sociale, le processus de l'auto-développement nécessité par les lois naturelles s'est arrêté à cause d'une anomalie extraordinaire; en effet ils attribuent à ces sociétés une 'essence' qui est impossible de changer sans l'intervention d'un être plus supérieur.

Croyant que cette pensée essentialiste constitue l'embarras fondamental du marxisme, Bryan Turner affirme qu'afin de former une base suffisante pour la théorie marxiste, en première lieu il est inévitable de refuser ses variétés téléologiques qui voit l'histoire comme une série des phases indispensables, obligatoires et par conséquent qui réduit l'Orient à une phase avant 'l'histoire réelle'.²¹⁰ Selon Turner, par le mode de production de type asiatique, il faut refuser totalement que les entreprises 'forment des oppositions essentialistes' entre 'la société occidentale' et 'la société arabe' ou 'le christianisme' et 'l'islam'²¹¹: 'la fin de l'orientalisme dépend de faire non seulement une critique de la tradition historique/philologique dans les sciences islamiques mais aussi une critique efficace de la sociologie.'²¹²

Ces opinions sur les sociétés non-européennes de Marx ont été critiquées sévèrement par de nombreux critiques adversaires non-européens, en particulier par les intellectuels socialistes. Par exemple, dans sa célèbre lettre de résignation Aimé Césaire, qui est un activiste, écrit ainsi : *"Ce que je veux est que le marxisme et le communisme soient offerts au service des hommes nègres mais non pas que les hommes nègres soient offerts au service du marxisme et du communisme. Les doctrines et les mouvements doivent être ajustés aux hommes, non pas les hommes aux doctrines et aux mouvements."*²¹³ Selon l'économiste marxiste Samir Amin dont nous avons déjà expliqué qu'il allègue que la cause de la grande famine des africains n'est pas la primitivité des africains mais 'le remplacement du système fondamental agricole de l'Afrique par un système économique de type européen', l'eurocentrisme nous force à accepter qu'il n'existe pas un autre passage au capitalisme que le

²¹⁰ *Ibid.*, p.16

²¹¹ *Ibid.*, p.119

²¹² *Ibid.*, p.123

²¹³ A. Césaire, *Ibid.*, p.132

mercantilisme européen: *“Une fois que la thèse de blocage a causé le mode de production de type asiatique, il s’est établi d’une manière a priori, les évolutions dans les autres régions et dans la même direction, ils ne sont pas pris en considération. Mais quand on regarde à l’histoire des autres sociétés d’une manière moins partielle, il existe plusieurs raisons pour que nous croyions qu’avant que la soumission à l’impérialisme de l’Europe victorieuse a arrêté son progrès, le capitalisme s’est répandu aussi dans ces sociétés... La formation de l’état national bourgeois dans certaines sociétés empêche dans les autres cette formation. Ou bien le sous-développement de certains états est le produit du développement des autres.”*²¹⁴

Quant à Turner qui allègue que le développement du colonialisme a empêché le développement du capitalisme autonome en dehors de l’Europe, lui-aussi remarque qu’il a été montré par de nombreux chercheurs que le capitalisme européen, en créant un système global de dépendance économique, a changé le milieu global qui pourrait assurer la naissance d’un capitalisme indépendant dans les autres lieux.²¹⁵ En donnant le travail de Jairus Banaji comme exemple, Turner affirme que ‘ l’expansion vers les régions non-capitalistes des relations de production nouvelles en se reposant au capital a renforcé les formes d’exploitations rétrospectives (l’esclavage et le servage) et les a produit de nouveau.’²¹⁶

L’une des critiques la plus sévère contre les allégations que les sociétés soumises à l’intervention colonialiste de l’Europe ont démontré un certain développement, est venu encore une fois de la part d’Aime Césaire : *“J’ai dit que l’Europe a ajouté l’exploitation moderne à l’injustice des anciens temps et le racisme plein de haine à l’inégalité... Considéré d’une manière a posteriori il est une fraude que l’Europe s’efforce de justifier son activité colonialiste par de certains progrès matériels dans quelques domaines sous le régime colonial ; parce que personne ne peut savoir si l’Europe n’aurait pas intervenu, dans quelle phase de développement matériel serait les mêmes pays. Le développement soudain et*

²¹⁴ *Ibid.*, p.205

²¹⁵ B. Turner, *Oryantalizm, Postmodernizm ve Globalizm*, İstanbul, Anka Yayınları, 2003, p.74

instantané est toujours possible, partout dans le monde, pendant toute l'histoire... l'Européanisation des continents non-européens pourrait être succédée aussi d'une autre manière à la place d'être sous les talons des européens ; parce que ce mouvement d'europanisation était déjà en train d'être exécutée et même il avait été fait ralentir, parce qu'elle avait été dévié chaque fois que l'Europe avait réalisé une conquête. La preuve à ceci est le fait que l'Europe colonialiste refuse la demande des hommes natifs de l'Afrique pour bâtir une école; l'europan démontre de l'avarice tandis que les africains demandent des ports et des chemins; le colonialiste les rend retardé et sous-développé tandis que les exploités demande le progrès."²¹⁷

Pareillement à Césaire qui rappelle les paroles de Frobenius, l'un des premiers explorateurs venus en Afrique : *"Ils sont civilisé jusqu'à leurs os! L'Idée du nègre barbare est une invention européenne.*"²¹⁸ Joseph Fontana affirme que *'les européens, plutôt que d'inventer le progrès, ont 'inventé' l'arriération des autres peuples afin de pouvoir se contempler dans un miroir où ils pourraient définir leur propre progrès.*"²¹⁹ Parmi toutes ces critiques contre Marx, la plus grave est sans doute celle de Lévi-Strauss : *" l'idéologie marxiste, communiste et totalitaire est une tromperie historique qui a comme but l'europanisation en vitesse, des peuples qui ont demeuré jusqu'aux temps récents dans la périphérie.*"²²⁰

Malgré toutes ses attaques, l'opinion progressioniste fait continuer encore, son influence dans les sociétés européennes (ou celles qui s'efforcent d'être européennes) d'une manière énormément puissante sous l'apparence libérale ou marxiste. Un exemple concret à ceci se trouve dans la critique du penseur anglais Ernest Gellner qui a écrit pour l'Orientalisme de Said. Selon Gellner, l'évolutionnisme du 19ième Siècle que Said refuse de proposer une solution parce qu'il connaît la diversité culturelle et assure un fondement conceptuel : *'les cultures sont alignées sur un escalier évolutif et la lutte pour pouvoir monter vers le haut a introduit une sorte de signification à la vie et à l'histoire.'* La formule de Gellner est simple : 'toutes les

²¹⁶ B.S. Turner, *Marx ve Oryantalizmin Sonu*, İstanbul, Kaynak Yayınları, 2001, p.33

²¹⁷ A. Césaire, *Ibid.*, p.79-80

²¹⁸ *Ibid.*, p.88

²¹⁹ J. Fontana, *Çarpıtılmış Geçmişe Ayna*, İstanbul, Literatür Yayınları, 2003, p.123

²²⁰ C. Lévi-Strauss, *Mit ve Anlam*, İstanbul, Alan Yayıncılık, 1986, p.81

cultures sont légitimes mais les cultures postérieures sont plus légitimes.²²¹ En affirmant que l'impérialisme européen est unique selon plusieurs aspects, Gellner dit que ce n'est pas seulement un problème de domination mais aussi il inclut un mouvement d'un 'type de société' vers un autre type complètement différent : *“La question ne peut pas être considéré en fonction de l'existence des impérialistes malfaisants et des rebelles bienfaisants. Ni la restriction ou la tolérance des gouverneurs, ni la vanité et le conservatisme des gouvernés pourraient empêcher l'évaluation des nouvelles valeurs. Par rapport à quels standards pouvons-nous le juger ? Comme l'empereur qui a trouvé Rome en état de brique et qui l'a quitté en état de marbre, ces conquérants aussi ont pris possession d'un monde agricole et ils l'ont quitté dans un état industrialisé ou l'ont préparé afin qu'il puisse arriver à cet état.”*²²² En recevant avec étonnement la réaction des critiques adversaires, en particulier celle de Said, contre cette magnanimité de l'impérialisme européen, Gellner, déclare que *“l'égalité et la sélection libre de l'identité semble dans le monde moderne plus possible que dans le monde ancien. Ne faut-il pas que quelqu'un qui apprécie et honore cette sélection libre et individuelle de l'identité, exprime dans le plus moindre degré, sa gratitude envers le processus qui a rendu cette sorte de libre sélection beaucoup plus facile.”* A cause de cette déclaration, Gellner a été regretté à cause de cette ingratitude d'avoir accordée la liberté comme une grâce à ceux qui ont été rendu comme esclave.²²³

En fonction qu'il montre clairement l'influence profonde de ces théories et de ces pensées relatives au progressionisme téléologique, qui semble dans son état susmentionné ne consistant que des discussions conceptuelles abstraites, sur les existences concrètes des individus et des sociétés ; il est convenable de terminer ce chapitre par le passage ci-dessous que nous avons emprunté de Fanon : *“Le colonialiste fait l'histoire et il en est conscient... l'Histoire qu'il écrit n'est pas l'histoire du pays qu'il pille, mais l'histoire de son propre pillage, quand il fait couler ses salives sur eux, avec violations, ce qu'il écrit est l'histoire de sa propre*

²²¹ E. Gellner, “Kudretli Kalem”, p.441, dans A.Yıldız, *Ibid.*

²²² *Ibid.*, p.438

²²³ *Ibid.*, p.441

nation. L'Immobilité et l'inactivité auxquelles la colonie est condamnée peuvent seulement se corrompre quand les colonialistes décident de terminer l'histoire du colonialisme, l'histoire du pillage qui servent à faire vivre sa propre histoire de nation, cette histoire de libération du colonialisme."²²⁴

Section ii - Le racisme est-il un phénomène universel?

Dans son article intitulé *De l'Orientalisme à la Sociologie Globale*, Bryan Turner s'oppose à la critique qui caractérise l'orientalisme comme un racisme et affirme que le racisme existe chez toutes les sociétés humaines. Selon Turner, qui accepte le problème des 'autres cultures' en tant qu'un problème universel, chaque société implique une distinction entre 'ce qui est à l'intérieure-ce qui est à l'extérieure'; c'est pourquoi l'orientalisme ne peut pas être réservé à l'occident²²⁵. D'un autre côté, Martin Bernal accepte qu'il existe un certain préjugé dans chaque culture envers les gens qui ont une apparence différente, pourtant il attire l'attention au caractère spécifique du racisme européen. Selon Bernal, '*depuis le 17ième siècle, la densité du racisme esclavagiste de l'Europe du Nord, de l'Amérique est des autres a beaucoup augmenté*' qu'il faut faire une explication particulière à ce sujet.²²⁶

Un autre penseur qui affirme que le racisme européen est différent des autres types de racisme dans l'histoire est l'économiste bangladeshien Shahid Alam, connu par son livre *Poverty from the Wealth of Nations*. Alam dirige un débat semblable dans le contexte du travail célèbre de l'écrivain marxiste Samir Amin intitulé *Egocentrisme*. Alam refuse la thèse de Samir Amin qui apparaît dans ses travaux intitulés 'Is Eurocentrism unique?'²²⁷ et 'Articulating Group Differences: A Variety of Autocentrism'²²⁸ disant 'les assertions de la supériorité eurocentrique et le racisme sont réservées au capitalisme bourgeois européen'; selon Alam, presque toutes les civilisations et les religions puissantes dans l'histoire étaient pour la même assertion.

²²⁴ F. Fanon, *Ibid.*, p.48

²²⁵ B. Turner, *Oryantalizm, Postmodernizm ve Globalizm*, İstanbul, Anka Yayınları, 2003, p.156

²²⁶ M. Bernal, *Kara Atena*, İstanbul, Kaynak Yayınları, 2003, p.41

²²⁷ M. S. Alam, "Is Eurocentrism Unique?", *Counter Punch*, July 18, 2002

²²⁸ M. S. Alam, "Articulating Group Differences: A Variety of Autocentrism", *Science and Society*, Summer 2003

Il appelle cette situation comme *autocentrisme* et il l'explique en tant que '[l'autocentrisme] est le fait que des groupes sociaux se différent des autres groupes tout en s'attribuant des qualités supérieures à leur propre race ou à leur propre culture.'²²⁹ D'après Alam, bien que l'assertion de la supériorité soit présente dans chaque civilisation, c'est une particularité européenne d'attribuer l'*autocentrisme* à la biologie. Dans l'histoire toutes les autres civilisations ont essayé d'assimiler les 'autres' cultures tandis que l'Europe, tout au contraire, a essayé de mettre en dehors tout ce qui est étranger à lui. C'est le cas non seulement dans le capitalisme bourgeois mais aussi dans toute l'histoire européenne: "*Les français, les allemands, les anglais et les espagnols utilisaient la race afin de légitimer leur souveraineté bien avant que le capitalisme global et les inégalités globales se sont apparus. Les racines du racisme européen sont beaucoup plus vieilles que le capitalisme.*"²³⁰

Nous pouvons dire que cette critique d'Alam repose aux motivations justes. Nous savons que l'assertion de la supériorité n'est pas réservée à l'Europe et que pendant l'histoire (et bien sur dans nos jours) plusieurs cultures ont eu les convictions semblables. Donc, la dénomination de l'*autocentrisme* qu'Alam fait en généralisant les assertions de supériorité de ce type, peuvent être qualifié en tant qu'une conceptualisation juste, qui peut être utilisé par les mêmes travaux. Néanmoins les considérations d'Alam qui caractérisent 'le racisme comme réservée à l'Europe' peuvent avoir quelques inconvenances théoriques. Cette pensée nous retirera au marais que nous essayons de fuir: puisque c'est une sorte d'essentialisme' n'est-il pas une sorte de racisme d'admettre une telle 'nature de méchanceté' a l'Europe? Au contraire d'Alam qui affirme que le racisme est réservé à l'Europe, Said refuse l'unicité de l'Europe dans ce contexte et dit qu'au cours de l'histoire de l'humanité, qui consiste en conflits des intérêts, a toujours été de façon que le fort a

²²⁹ Ibid., p.2 [même s'il n'est pas utilisé d'une manière répandue jusqu'aujourd'hui, la notion de l'*autocentrism* que Alam préfère utiliser, en tant qu'une Notion supérieure qui comprend tous les types de centrismes, semble être très utile. Au cours de ce travail, nous allons utiliser cette notion d'une manière même plus étendue que Alam l'utilise, en lui différant de l'*égocentrisme* qui est une notion psychologique utilisée pour les individus, de *self-centrism* qui est une notion éthique, du *nationalisme* ou de la *ethno-centrisme* qui sont des notions concernant la société et de la *topocentrisme* qui signifie le centrisme géographique; nous allons utiliser cette notion d'une manière qui enveloppe toutes ces notions et qui signifie plus que celles-ci, comme l'expression d'un auto-centrisme plus universelle.]

traité le faible de cette manière.²³¹ Bizarrement, Saïd déclare, a propos de ce sujet, pour le livre de Bernard Lewis qui était son adversaire éternelle que le livre de Lewis qui examine les tendances racistes dans les peuples musulmans *La Race et L'esclavage au Moyen Orient*, semble le justifier plus qu'Alam.

Süleyman S. Nyang et Samir Abed–Rabbo, dans leur recherche qu'ils ont fait sur Lewis intitulé *Bernard Lewis et les Recherches Islamiques*, affirment que Lewis avait écrit ce livre afin de montrer que 'l'islam n'est pas daltonien', d'après l'élévation du mouvement des musulmans noirs dans le leadership de Malcom X.²³² C'est vrai qu'au cours du livre, Bernard Lewis, en utilisant les méthodes orientalistes qui tient l'islam en compte comme un tout sans faisant la distinction du temps et de l'espace, essaye de prouver que le racisme et l'esclavage se manifestent d'une manière répandue dans les sociétés musulmanes. Quelques fois il donne les exemples sur le commerce d'esclave au 19ième siècle quand il parle des *hadis* sur l'esclavage, quelque fois il termine un chapitre dans lequel il parle du commerce des esclaves en Afrique du sud avec des exemples sur la vie des esclaves dans la péninsule arabe. Si nous tenons en compte la totalité des extraits faites des poètes et des penseurs musulmans qui ne sont point connu sauf par les experts du sujet (nous allons citer ceux qui sont connus plus tard), c'est claire qu'un travail si détaillé, ne peut qu'être fait par un orientaliste compétant qui est totalement dominant sur la littérature islamique, Bernard Lewis.

Les textes que Lewis adresse pour prouver le caractère raciste de l'islam, sont d'un caractère exceptionnelle comme les exemples que donnent Mardin et Çirakman, qui sont Simon le librairien et Blount le voyageur afin de critiquer Saïd. Lewis, non plus, ne ferme pas ses yeux devant la distinction évidente entre le racisme européen et les pratiques dans le monde islamique et au cours de son livre il explique continuellement que les esclaves dans les sociétés musulmanes étaient dans une meilleure condition que ceux qui se trouvent dans les sociétés européennes.

²³⁰ Ibid., p.18

²³¹ E. Saïd, *Şarkiyatçılık*, İstanbul, Metis, 1999, p.347

²³² A. Hüseyin, 'Bernard Lewis ve İslami Araştırmaları', p.211, dans A. Hüseyin, R. Olson, C. Kureşi, *Oryantalistler ve İslamiyatçılar*, İstanbul, İnsan Yayınları, 1989

Au contraire de l'Europe, dans les pays musulmans, ce qui est déterminant dans la constitution de l'identité n'est pas la 'religion' mais le 'race'. 'Ummet' prend la place de l'ethnocentrisme qui est maudit par le prophète de l'islam. C'est pourquoi la tendance générale dans les sociétés musulmanes, que signale Alam -comme c'est le cas en Europe- est celle de dissoudre l'autre à la place de le mettre en dehors. De cette manière, l'assertion d'Alam qui caractérise le racisme biologique comme quelque chose réservée à l'Europe, paraît être justifiée par ces types de faits. Cependant le travail de Lewis montre que le problème du racisme a été vastement discuté aussi dans l'histoire de la pensée islamique et qu'il y avait toujours une vague raciste, surtout au niveau intellectuel.

Lewis a été longuement discuté par les penseurs musulmans aussi et affirme que selon quelques écrivains, les particularités, comme la couleur noir, dépendent de la place de ce groupe ethnique. Si une autre groupe habitait dans cette place la couleur de leur peau serait la même. Par exemple, Ibn Khaldun, qui est considéré comme le fondateur de la sociologie par quelques personnes, a examiné les effets du climat sur le caractère personnel. Il affirme que la joie des nègres dépend du climat et que le chaud donne de la gaieté aux gens. Lewis remarque qu'Idrisi, qui est reconnu comme un grand géographe, parle de la mauvaise odeur de la sueur des nègres et de leurs pieds et de leurs mains qui sont ridés puis il les caractérise comme 'très ignorants et stupides'. Idrisi aussi écrit que les noirs ne possèdent pas d'intelligence, que leur chef apprend la façon de gouverner la tribu ou d'établir la justice, des visiteurs venant du nord.²³³

Lewis souligne que ces types des pensées sont reflétés surtout par les philosophes musulmans aristotéliens.²³⁴ En citant que la plupart des esclaves musulmans de l'époque étaient composés des turcs et des noirs, Lewis déclare, à la suite des exemples donnés en haut, que la doctrine aristotélienne de l'esclavage naturelle a totalement justifiée leurs esclavage.²³⁵

²³³ *Ibid.* p.113

²³⁴ *Ibid.* p.120

²³⁵ *Ibid.* p.121

Dans ces plus brillants jours, cette métaphysique de l'islam qui s'étend entre le verbe *Mu'tezile* et *Averroès*, et considéré en tant que le frère de la métaphysique hellène/chrétienne, n'a jamais été accepté incontestablement par le monde islamique, surtout par les pouvoirs politiques et les masses de la société malgré qu'elle soit l'idéologie dominante des fractions intellectuelles du monde islamique. D'un autre côté, au contraire de cette scolastique rationnelle, un autre courant de pensée qui affirme que la raison est impuissante pour atteindre la vérité absolue et que rien ne peut tenir la place de l'intuition, de l'âme (*gönül*) et de l'inspiration divine, a été emprunté à la fois par le pouvoir et par le peuple. Ce courant irrationnel qui vient du verbe *Eş'ari* d'Imam Ghazali et qui se manifeste clairement dans la pensée de *tasavvuf*, défend 'l'idée de contingence qui vient de la croyance en l'intervention continuelle de Dieu à la vie mondaine et en son pouvoir absolu'. Cette idée est plus déterminante pour le monde islamique que le déterminisme précis qui porte sur les lois de la nature des philosophes rationnelles.²³⁶

Pourtant, la scolastique de l'islam serait emprunté par l'occident telle qu'elle est; les débats que les adaptes de *Mutezile* et les philosophes rationalistes exécutent avec *Eş'arisme*, surtout les opinions et les motivations d'Averroès dans ses polémiques avec Ghazali seraient lu attentivement par Thomas D'Aquin et par ceux qui lui suivent; les débats semblables seraient répétés et alors la scolastique chrétienne renaîtrait. Selon Samir Amin, l'occident comprendrait que cette métaphysique était une suite de la pensée grecque a peine en 1453, lorsque les grecs de la Byzantine se réfugient en Italie.²³⁷

Avec l'expansion de l'islam en Afrique, Lewis²³⁸ admet que les écrits négatifs sur les noirs ont diminué d'une façon remarquable et que les théologiens et les juristes musulmans n'ont jamais accepté qu'une race ne peut pas être supérieur à une autre et ne peut pas être utilisé en tant qu'esclave²³⁹. Alors malgré les philosophes comme Averroès et Al-Farabi, qui ont eu des influences importantes sur la pensée

²³⁶ S.Amin, *Avrupamerkezcilik*, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1993, p.63-65

²³⁷ *Ibid.* p.72

²³⁸ B. Lewis, *Ibid.* p.113

²³⁹ *Ibid.* p.120

islamique, pourquoi les pensées et les pratiques racistes n'ont pas eu une acceptante répandue dans les sociétés musulmanes? L'idée de l'hégémonie, que Said a emprunté de Gramsci peut servir à répondre cette question. Il semble qu'à la fois Shahid Alam qui affirme que le racisme est réservé à l'Europe et Bernard Lewis qui essaye de prouver que les sociétés islamiques étaient aussi racistes, tombent dans la même erreur que Şerif Mardin et Aslı Çırakman dont nous avons déjà cité. Bien sur, aucune société ne possède une 'essence' immuable et éternelle. Cependant dans chaque société il y a des opinions et des pratiques dominantes dans certains époques et certains champs. En plus quelques-uns de ceux-ci sont remarquablement hégémoniques, c'est-à-dire, qu'ils ont été accepté à cause des mécanismes de l'oppression ou de la persuasion.

Donc, Alam a raison dans un certain point; car les faits justifient que les tendances racistes dans les sociétés hors de l'Europe n'ont pas eu l'occasion d'être si hégémonique que celles en Europe. Néanmoins, les mouvements antiracistes en Europe se fortifient de temps en temps, mais en fin de compte dans toutes les sociétés, le racisme survit plus ou moins vivement. Surtout après les mouvements d'occidentalisation à la suite du 19^{ième} siècle, il est évident que les différentes apparitions du racisme qui sont le nationalisme et l'ethnocentrisme montrent leur influence sur le monde entier. Comme le montre Milica Bakic-Hayden dans son travail intitulé *Sürekli Çoğalan Oryantalizmler*, tous les pays qui se trouvent en orient par rapport à l'Europe, méprisent les pays qui se trouvent à son est. Pour l'Europe, les Balkaniques signifient 'l'autre' et pour les Balkans cela est pareil pour les Turcs.²⁴⁰ De la même manière, le travail distinctif d'Ussama Makdisi intitulé *Osmanlı Oryantalizmi* montre qu'après la période de Tanzimat, surtout avec la prise de puissance des courants nationalistes, l'Empire Ottomane a orientalisé son peuple et la politique d'amélioration afin de civiliser les peuples dans les régions orientales a été très brusque.²⁴¹ Lewis, dans son livre que nous avons déjà cité, en justifiant Makdisi, affirme qu'après le 19^{ième} siècle, le commerce des esclaves noirs a

²⁴⁰ M. Bakic-Hayden, "Sürekli Çoğalan Oryantalizmler", dans A.Yıldız (éd.), *Oryantalizm: Tartışma Metinleri*, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 1993, p.355

²⁴¹ U.Makdisi, "Osmanlı Oryantalizmi", dans A.Yıldız (éd.), *Oryantalizm: Tartışma Metinleri*, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 1993, p.271

augmenté la vitesse dans la péninsule arabe et que les comportements contre les esclaves noirs étaient devenus d'une façon horrible.²⁴²

En résumé, *l'autocentrisme* est une idée qui ressort de 'se considérer supérieur par rapport à l'autre.' Cette idée est fondée par une réflexion qui se repose sur une acceptante, car il deviendra universel si l'on accepte que la capacité de réflexion se trouve d'une façon égale dans tout le monde et donc qu'il ne peut pas être réservé ni à l'Europe ni à une autre culture. Cependant, comme toutes les autres idées ou idéologies, *l'autocentrisme* peut devenir hégémonique ou dominante pendant quelques époques et dans quelques sociétés. Ce qu'il faut rechercher est la réflexion par laquelle *l'autocentrisme* est fondé et les conditions socioculturelles sous lesquelles elle est devenue hégémonique. Nous avons déjà mis accent sur le fait que la contribution la plus importante que Said a apporté aux critiques de l'eurocentrisme est que lui, pour la première fois, a appliqué la Notion d'hégémonie de Gramsci aux lectures culturelles. Alors nous voyons encore une fois que l'idée d'hégémonie peut nous servir afin de constituer un fond notionnel très fort pour construire la différence et le pluralisme dans un fond qui n'est pas essentialiste.

D'ailleurs, en disant que l'idée de supériorité qu'il appelle comme *l'autocentrisme* n'est pas réservée à l'Europe, Alam était en accord avec Said. Cependant, il se différencie de Said en disant que la discrimination biologique et la tendance de mettre en dehors, qui sont connus comme le racisme, sont réservées à l'Europe et il demande: "*Quelles sont les sources des tendances d'introduire encore et encore les métaphores telles que la race, le sang, la lignée – c'est-à-dire du racisme européen- lorsque les groupes souverains européens définissent leur structure autocentrique?*"²⁴³ Donc nous pouvons reformuler la question qu'Alam a posé dans le contexte du racisme et dans le contexte de l'hégémonie de *l'autocentrisme*: "*Quelles sont les sources de l'autocentrisme européen?*"

²⁴² B. Lewis, *Ibid.* p.159

²⁴³ M.S. Alam, *Ibid.* p.18

Section iii - La construction de la race en philosophie

Robert Bernasconi, dans son livre *“İrk Kavramını Kim İcat Etti?”* auquel nous référerons très souvent au long de ce travail, affirme qu’Immanuel Kant est l’inventeur du concept de “race” au terme scientifique. Selon Bernasconi, alors que les applications actuellement appelées racistes existaient dans chaque période de l’histoire et que le concept de “race” avait été utilisé auparavant avec un sens similaires, c’est Kant *‘qui a été la première personne qui a fait une définition suffisante de la notion de race et qui a créé, chez ceux qui ont utilisé la notion par la suite, la croyance qu’ils parlent d’une chose dont le statut scientifique du moins peut être discuté.’* Bernasconi propose que la définition de race aide la croyance qui, régnant des le début du 19^{ième} siècle, défend la colonisation des territoires appartenant aux autres peuples et aux autres races par les européens, dans le but de rendre service a l’amélioration de l’humanité (comme nous l’avons développé en détail dans la partie précédente concernant le racisme scientifique)²⁴⁴. Bernasconi affirme que le philosophe nie les théories de développement et exprime explicitement que la race est un *ex-speciatiōri* qui défend un retour au fondement, et qu’une fois fondée elle ne pourrait subir aucun changement.²⁴⁵

Bernasconi affirme que la première personne qui a reconnu l’importance des écrits de Kant au sujet de la race est Fritz Schultze. Penseur du 19^{ième} siècle et auteur du livre [Kant und Darwin, Jena, Hermann Dufft, 1875] publié sous le nouveau titre *Kant und Darwin*.²⁴⁶ Bernasconi pense que la philosophie de Kant est l’une des sources d’inspiration pour Darwin. Il pose le fondement, d’une part de la tradition de la philosophie anglo-saxonne – qui remplace la métaphysique par une discipline philosophique qui se présente sous le nom d’épistémologie - et d’autre part, d’une certaine idée d’Amérique qui est présentée par John Locke²⁴⁷. Selon Locke ceci se passe parce que la personne agit comme un animal, il perd son droit de vivre et se rend compatible à être un esclave. Il est possible de “ détenir le pouvoir ” sur des

²⁴⁴ R. Bernasconi, *Ibid.* p.38

²⁴⁵ *Ibid.* p.53

²⁴⁶ *Ibid.* p.39

sujets qui, une fois entrés dans une guerre injuste, perdent leurs droits naturels. Une fois que la paix est violée en recourant à la violence sans ayant le droit légitime non seulement par les endommagés mais aussi par le reste de l'humanité, alors la pénalisation qui relève nécessaire par les lois de la nature.²⁴⁸

Pour Locke, quant il s'agit de "l'homme" il s'agit de "l'homme blanc". Si il y a un doute qu'un esclave africain est un homme, et si ce dernier a recours à des libertés et à des droits, cela doit être justifié par une inspection de sa race, Locke dira à cette pensée que ceci n'est pas une question ouverte à l'analyse. Être un homme signifie être un homme selon les idées transmises du passé aux membres d'une communauté déterminée. Ceci est une entente silencieuse et répétée, fondée sur une affaire compromise.²⁴⁹ Locke montre une grande ressemblance à Darwin non seulement par son point de vue affirmant que la définition de l'homme dépendrait du "ce qu'est" l'homme, mais aussi celles qui affirment que les aborigènes sont des "moitié homme". Bernasconi affirme que la tension entre l'épistémologie et la philosophie politique de Locke, c'est à dire entre la compréhension de l'homme et celle du droit, influence profondément l'histoire des peuples colonisés.²⁵⁰ Si les (Hotanto) ne sont pas entièrement humain alors personne ne contestera leur colonisation ou a celle des peuples semblables.²⁵¹

Martin Bernal affirme aussi que Locke, en relation personnel avec les colonies américaines, est indubitablement quelqu'un que nous appellerons aujourd'hui "raciste". Selon Bernal, la raison du mépris incessant fait par Locke pour les aborigènes américains ; est de faire évacuer le peuple aborigène dans le but d'assurer une espace vide pour les anglais. Bernal affirme qu'à cette époque la grande quantité des esclaves africains renforce la croyance selon laquelle ils sont des "esclaves naturelles" au sens aristotélicien. Bernal remarquant que la plupart des penseurs comme Benjamin Franklin et David Hume qui avaient vécu au même siècle sont

²⁴⁷ *Ibid.* p.12

²⁴⁸ *Ibid.* p.15

²⁴⁹ *Ibid.* p.30

²⁵⁰ *Ibid.* p.12

²⁵¹ *Ibid.* p.17

simplement et justement racistes, il affirme que ces penseurs défendent l'opinion commun selon lequel la moralité et l'esprit de la couleur de peau foncé est l'indice " d'infériorité".²⁵² Bernal remarque que la situation est similaire en France pendant le 18^{ème} Siècle et montre que la croyance aristotélicienne et platonicienne selon lesquelles les qualités raciales sont déterminées par des conditions climatiques et géographiques, est ranimé par Montesquieu.²⁵³

Dans ce travail, il nous sera impossible d'examiner tous les philosophes qui se trouvent en Europe depuis l'antiquité, et qui se situent dans ce que nous appelons la "Philosophie Occidentale". Mais ça ne sera pas une généralisation erroné si nous considérons la plupart de ces philosophes – surtout Kant, Locke, Leibniz etc. qui ont influencé profondément la pensée Européenne qui les succèdent - d'une certaine manière, entend que raciste,orientaliste ou du moins partie qu'ils font de l'Eurocentrisme. De plus, il est nécessaire d'étudier spécialement les idées et la théorie d'Eurocentrisme, qui est venu jusqu'à nos jours, du philosophe allemand Georg Wilhelm Friedrich Hegel qui fonde cette idée de la philosophie occidentale qui évolue d'une façon similaire à une droite linéaire depuis l'Antiquité jusqu'aujourd'hui.

Selon Hegel le monde ressemble à un tribunal et dans ses leçons intitulés *Dünya Tarihi Üstüne Dersler*, il juge les Africains d'être barbares, cannibales, des esprits remplis de fétiches, dépourvus d'une histoire et de conscience de la liberté. Selon Hegel, les Africains sont dépourvus de tous les éléments nécessaires pour une culture développée²⁵⁴; naïfs et enfantins, ces derniers n'ont pas de pulsions de liberté. Ils permettent de se faire acheter et se faire vendre comme un bien sans questionner le raisonnement ou la justification de cette action. Ils sont doux et inoffensives quand ils sont calmes, alors que stimulés, ils pourraient causer d'affreuses cruautés. Du fait qu'ils sont chrétiens, ils sont aptes à être éduqués et à aimer le sentiment de la liberté une fois qu'ils le sentent. Pourtant, ils ne possèdent aucune intention culturelle; leurs

²⁵² M. Bernal, *Ibid.* pp.297-298

²⁵³ *Ibid.*, p.299

²⁵⁴ R. Bernasconi, *Ibid.* p.65

esprits sont paresseux et ne montrent aucun signe d'évolution.²⁵⁵ Selon Bernasconi, la prétention de Hegel ne soutient pas seulement que les Africains sont dépourvus de ce que les Européens appellent la religion et l'État, mais qu'ils n'ont pas de concepts tels que Dieu, éternité, justice, nature et même les choses naturelles. Les Africains sont dans une immédiateté et une inconscience. C'est la raison pour laquelle Hegel les qualifie par "des personnes barbares et sauvages gouvernées par la passion" et il les pose à la première étape de la discussion de l'histoire.²⁵⁶

Bernasconi attire notre attention sur le fait que Hegel, dans son œuvre "*Philosophie De Droit*" rassemble les pauvres, les Arabes, les sauvages, les enfants et les fous sous le concept "das Ungebildete" qui signifie sans éducation, sans culture, dépourvu de civilisation et il affirme que ceux-ci sont montrés comme les buts légitimes d'une pression pédagogique". Cette pression fait partie du combat mené par le civilisé et l'éduqué, et apporté contre l'inéduqué afin de vaincre le barbarisme et la sauvagerie. Le barbarisme est une erreur à rectifier nécessairement même s'il faut le faire par usage de force. Selon Bernasconi, lorsque la *Philosophie d'Histoire* de Hegel se lit avec sa *Philosophie De Droit*, les textes, non seulement légitiment cette pression pédagogique mais aussi défendent sa nécessité. Hegel, croit à la possibilité des peuples "civilisés" et que c'est légitime d'intervenir aux peuples inférieurs. La même affirmation donne aux peuples civilisés le droit de considérer les peuples moins développés comme barbares du point de vue des étapes substantielles de l'État (comme les éleveurs l'avaient fait avec les chasseurs et comme les agriculteurs avec ces deux-là) et d'agir en ayant conscience que leur indépendance n'est que purement formelle.²⁵⁷

Hegel est très clair sur le fait qu'il ne peut y avoir d'esclavage dans les États rationnels, mais qu'en dehors de ces États, si la justification est au "moment d'un passage à une étape ultérieure", l'esclavage pourrait être nécessaire. En plus, Hegel dirait que l'esclavage africain était en dehors même de cette situation; l'Afrique n'était par une étape d'une telle période de passage jusqu'à ce qu'il rencontre

²⁵⁵ Ibid. p.66

²⁵⁶ Ibid. p.82

l'Europe. Jusqu'à ce temps, c'était un endroit ni juste, ni injuste ; car il ne donnait place ni à la justice, ni à son contraire. L'Afrique ne pourrait être sauvée de cette situation qu'en fondant une relation avec l'Europe.²⁵⁸ La conclusion à laquelle parvient Hegel, est que l'Afrique était incapable de se développer toute seule. Ce qu'il veut dire en disant que "L'Afrique n'est pas historique" c'est que "les africains restent toujours comme ils le sont". D'ailleurs Hegel dira aussi que les noirs – par exemple en Haïti – ne se révoltent contre l'esclavage que grâce à leur connaissance de liberté, notion qui est apprise par les Européens.²⁵⁹

Selon Hegel, l'histoire du monde qui porte les peuples inférieurs de l'inconscience vers la conscience en même temps qu'elle fonde les deux mondes de nouveau en les différenciant; elle évolue de l'Orient vers l'Occident; l'Europe est la fin de cette histoire, l'Asie est son point de départ. Bernasconi attire notre attention sur l'immense influence que Hegel a sur les vagues de pensée qui lui suivent.²⁶⁰ Effectivement, Hegel était recteur à l'Université de Berlin en 1830, comme tout le monde philosophique d'Allemagne qui se trouve à Berlin. Hegel qui a influencé les penseurs européens très connu comme Bauer, Marx, Sartre, non seulement occupe la place centrale de la philosophie allemande de son époque –et même des époques précédentes- mais laisse en même temps des traces ineffaçables sur les historiens romantiques.²⁶¹

La Grande Chaîne de l'Être

Selon Bernasconi le concept de race apparaît en tant qu'un concept scientifique pour la première fois en Allemagne, mais non pas en Angleterre ou aux États-Unis, cela montre que la cause de ceci n'est pas les intérêts de ceux qui possèdent des esclaves.²⁶² Or, comme nous avons essayé de montrer dans les chapitres précédents, il ne serait pas faux de penser qu'à l'arrière plan de l'eurocentrisme qui s'apparaît en

²⁵⁷ Ibid. p.92

²⁵⁸ Ibid. p.93

²⁵⁹ Ibid. p.95

²⁶⁰ Ibid. p.97

²⁶¹ F. Copleston, *Felsefe Tarihi*, İstanbul, İdea Yayınevi, 1996, c.7/1c, p.9

²⁶² R. Bernasconi, *Ibid.* p.63

tant qu'esclavage, le racisme ou l'orientalisme, qui est emprunté presque sans interrogation par toutes les fractions de la société européenne, se trouve une pensée intellectuelle ou une forte croyance qui créer le fondement d'un *autocentrisme* si puissant.

Comme nous avons examiné avant, si l'on cherche une particularité commune déterminante parmi les pensées et les doctrines eurocentriques, scientifique ou philosophique, on verra que la conception de la 'grande chaîne de la vie' est le candidat le plus probable. Cette pensée qui peut être résumé comme une série où les êtres sont rangé selon une hiérarchie, est la croyance la plus accepté de l'histoire de la philosophie européenne qui commence avec la Grèce antique, y compris les courants philosophiques qui semblent être contradictoires.

La pensée de la 'grande chaîne de la vie', bien qu'elle soit annoncée par plusieurs critiques opposants, est plutôt annoncée par les textes dans lesquels un certain écrivain ou penseur est critiqué. Robert Bernasconi remarque que les européennes discutent '*qui sera considéré l'homme exactement, plutôt que qui sera considéré l'homme*' au début de la modernité. Bernasconi affirme que les réponses donné à ce débat se trouvent encore au fond des concepts qui sont encore déterminants et annonce que pour l'interrogation de la métaphysique occidentale, ce contexte oublié pendant long temps est d'une importance vitale.²⁶³ Dans un texte sur Locke, Bernasconi déclare ouvertement sa pensée sur la 'grande chaîne de la vie'.²⁶⁴ Bernasconi affirme que le racisme prend rarement '*une attitude où il extériorise ouvertement les nègres de l'humanité.*' C'est vrai que la pensée de Locke est convenable au racisme, selon la 'grande chaîne de la vie', qui suppose la transformation graduelle et l'approchement de tous les membres de l'espèce humaine à un archétype et qui catégorise les discordances à cet archétype.

Au 18^{ième} siècle, selon l'expression de Martin Bernal, il y avait dans la grande chaîne de la vie, une croyance répandu qui affirme que '*les nègres sont l'anneau*

²⁶³ *Ibid.* p.12

²⁶⁴ *Ibid.* p..20

seulement d'un grade supérieure que les singes qui sont aussi d'origine africaine'.²⁶⁵

Comme le montre Lévi-Strauss, bien que la chaîne du genre devienne une pensée moins digne de foi à nos jours²⁶⁶, quand on considère son effet à la pensée moderne du 18^{ième} siècle, il ne faut pas s'étonner de la présence contemporaine de la pensée de la grande chaîne de la vie dans le domaine de la biologie ou dans les sciences sociales.

Dans son œuvre intitulé *The Great Chain of Being*, qui est accepté comme l'ouvrage le plus important dans ce domaine qui recherche les traces de la pensée de la grande chaîne de la vie dans l'histoire de la philosophie occidentale, Arthur O. Lovejoy, affirme que cette pensée qui existe depuis la Grèce antique se porte sur le dualisme théologique de Platon qu'il annonce dans la dialogue de *Timaeos*. La pensée de Platon qui annonce que Dieu, qui est parfait et le plus haut bien, qui est séparée de ce monde où existe l'inexactitude, la privation et la méchanceté, sert comme un fond à la pensée que le plus bas vient du plus haut et qu'il veut retourner à lui. Car, chaque être désire de parvenir à être comme Dieu qui est le plus haut bien. Et en faite, le cosmos essaye d'imiter Dieu. Selon cette pensée, le devoir de l'homme est de comprendre la transcendance de Dieu en purifiant son âme et de participer à l'action divine de la création de Dieu d'une façon consciente.²⁶⁷ Lovejoy annonce que cette pensée systématisé par les neo-Platonistes est transférée à la pensée médiévale et après à la philosophie moderne et qu'elle parvient à nos jours en persistant sa présence sous des différentes apparences. C'est intéressant que les philosophes se caractérisent selon étant influencés par cet archétype platonique par Lovejoy en tant que St. Augustine, Spinoza, Leibniz, Schelling, Bergson qui sont des philosophes qui se contredisent dans différentes époques.

Quant à Oliver Kontny, il va plus en arrière et affirme que cette pensée trouve sa source dans la conception de l'être chez Parménide. Kontny annonce que le panthéisme a une dimension très importante pour la recherche de l'identité de la bourgeoisie et pour la création intellectuelle. Ceux qui écrivent l'histoire des

²⁶⁵ M. Bernal, *Ibid.* p.297

²⁶⁶ C. Levi-Strauss, *Irk, Tarih ve Kültür*, İstanbul, Metis Yayınları, 1995, p.73

lumières voient la source venant du panthéisme et présente les lumières en tant qu'une histoire de victoire des rationalistes européens qui s'influencent du rationalisme grec et du républicanisme romain.²⁶⁸ Kontny pense qu'un paradigme est née de cette école des lumières qui voit l'ancien ou le commencement comme faible et primitif et qui glorifie le nouveau, le modernisme comme une type de civilisation fort et développé, caractérise la philosophie de l'histoire de Hegel et la théorie de l'évolution de Darwin en tant que les chef-d'oeuvres principales de ce paradigme. Kontny annonce que l'ontologie en tant qu'une branche de la philosophie qui définit et classifie les existants commence avec Parménide d'Elea.²⁶⁹

Selon Kontny, la science occidentale fortifie son assertion de supériorité avec la contradiction de mythos-logos. Mythos appartient aux temps où l'humanité n'avait pas appris à penser et où se trouvent les territoires dans lesquelles habitent les 'autres' qui ont des cultures très différentes de l'occident. D'après cette façon de voir, les 'autres' possèdent une structure d'intellect mal élevé. Donc le mythos du logos est formé ainsi: 'L'Être existe, ce qui n'est pas un, n'existe pas. Ou du moins ses traces sont faites être disparu.'²⁷⁰ Kontny qui critique cette structure de pensée, affirme que le mythos et le logos sont deux différents types du savoir qui sont dialectiquement attachées et qui existent réciproquement dans divers sociétés.

Les façons de pensée telles que l'orientalisme, le racisme ou l'eurocentrisme qui sont les différentes apparences de l'autocentrisme, sont critiquées vivement par certains penseurs européens. Pourtant il ne serait pas faux de dire que la plupart de ces penseurs ne pouvaient pas échapper l'autocentrisme. Par exemple Herder déclare que *'Le singe n'est pas ton frère, mais l'amérindien est ton frère.'*, ne pouvait s'échapper de faire les comparaisons entre les crânes. De la même façon, la doctrine de l'histoire de Vico qui se trouve au point de départ de la critique de l'orientalisme de Said est, en fin de compte, eurocentrique dans la mesure où elle prévoit un

²⁶⁷ A. O. Lovejoy, *The Great Chain of Being*, Cambridge, Harvard University Press, p.316

²⁶⁸ O. Kontny, "Üçgenin Tabanını Yok Sayan Pythagoras", *Doğu Batı, Cilt I, Sayı 20, Ağustos-Eylül-Ekim, 2002*, p. 132

²⁶⁹ O. Kontny, *Ibid.* p.132

²⁷⁰ *Ibid.* p.128-129

développement linéaire qui avance du primitif vers le développé. Comme le dit Kontny, même les penseurs du 20^{ième} Siècle qui sont connus par leurs critiques radicales à propos de ce sujet ne pouvaient pas se dégager de cette position ambiguë; le nazisme de Heidegger, le sionisme de Levinas, le stalinisme de Merleau-Ponty, l'eurocentrisme de Husserl et de Derrida sont les exemples les plus connus. Il semble que Jean-Paul Sartre qui est caractérisé par Bernasconi comme "la conscience détestée du 20^{ième} Siècle" à cause de son support aux combats de la liberté dans les colonies françaises, est le seul qui reste. Cependant Ernest Gellner affirme que Sartre, '*malgré qu'il est supposé d'être comme un ange*', est en fait un sérieux eurocentriste '*en raison de ce qu'il vit la dialectique comme un caractère propre à l'Europe qui s'adresse aux autres comme si il faisait un faveur.*'.²⁷¹ Non seulement à cause de sa position intellectuelle ambiguë, mais aussi à cause du fait qu'il approprie toute l'héritage de la pensée européenne et qu'il a eu une influence profonde sur ses successeurs, la philosophie politique de Sartre a une importance spécifique pour notre travail.

CHAPITRE II – LA DERNIERE NARRATION DE L'EUROCENTRISME: CRITIQUE DE LA RAISON DIALECTIQUE

Section i - Itinéraire philosophique de Sartre

Au début de son œuvre "*Questions de Méthode*", Jean-Paul Sartre déclare "*Je comprenais tout lumineusement et je n'y comprenais absolument rien.*"²⁷² Lorsqu'il raconte les lectures qu'il avait fait sur Marx pendant ses années universitaires. A parler franc, c'est impossible de ne pas se sentir confus juste comme le décrit Sartre, après avoir lu *La Critique de La Raison Dialectique*. Plus de 1500 pages de ce livre inachevé que Sartre n'a pas pu terminer pendant qu'il était en santé, ont été publiés; d'autant plus que ce livre a été écrit comme le déclare Robert Bernasconi: '*hâtivement et pauvrement*'.²⁷³ D'ailleurs Fredric Jameson aussi affirme qu'en

²⁷¹ E. Gellner, "Kudretli Kalem", dans A.Yıldız (éd.), *Oryantalizm: Tartışma Metinleri*, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 1993, p.443

²⁷² J.P. Sartre, *Yöntem Araştırmaları*, İstanbul, Kabalıcı Yayınevi, 1998, p.30

²⁷³ "Soruşturma: Jean-Paul Sartre", *Varlık Dergisi*, Kasım 2005, Sayı 1178, p.14

essayant de créer un nouveau langage artificiel, Sartre a transformé le livre en un texte qui n'est pas facile à lire et ennuyeux où il y a beaucoup de répétition.²⁷⁴ À côté de tout ça, ceux qui font ressentir ces sentiments ambigus ne sont pas seulement le langage qu'utilise Sartre ou la constitution mêlée de son imagination philosophique, mais la réalité qu'il essaye de nous démontrer le long de son œuvre, que "la vie de l'homme" est elle-même emmêlée. Kenan Gürsoy indique que la phénoménologie de Sartre conteste toute sorte de métaphysique essentialiste et nous montre 'une large *description de l'être*.²⁷⁵ La philosophie de Sartre est puissante parce qu'elle n'utilise pas le sens transcendant des notions métaphysiques mais leur sens courant, pour décrire "l'homme" avec les événements banals de sa vie quotidienne. Dans les parties suivantes de notre étude, nous essayerons de prendre en mains la philosophie de *praxis* que Sartre a expliqué en détail dans la *Critique de la Raison Dialectique*, qui peut être considéré comme l'apogée de la pensée anthropocentrique de son univers philosophique, afin de montrer les traits essentiels et les déductions idéologiques de cette philosophie.

Section II - Les concepts fondamentaux de la philosophie politique de Sartre

Sartre, dans la *Questions de Méthode* qu'il a écrit comme avant-propos à *La Critique de La Raison Dialectique* affirme que la philosophie est le résultat du mouvement sociale²⁷⁶ qui se produit dans des conditions précises et qui lui donne un sens:²⁷⁷ Selon Sartre la philosophie reproduit les certitudes de la classe dont elle en fait partie; donc en dernier lieu la philosophie est "pratique": Une philosophie est efficace dans la mesure où la *praxis* qu'elle prend en main est vivante.²⁷⁸ Autrement soit elle sera morte soit elle sera dans "l'angoisse"...²⁷⁹ C'est pour ça qu'il ne reste plus quelque chose de nouveau que peut enseigner le marxisme: Le marxisme est une

²⁷⁴ F. Jameson, 'Foreword', p.xv, dans J.P. Sartre, *Critique of Dialectical Reason -Volume I*, New York, Verso, 2004

²⁷⁵ K.Gürsoy, *J.P. Sartre Ateizminin Doğurduğu Problemler*, İstanbul, Etkileşim Yayınları, 2007, p.105

²⁷⁶ J.P. Sartre, *Yöntem Araştırmaları*, İstanbul, Kabalıcı Yayınevi, 1998, p.19

²⁷⁷ Ibid., p.17

²⁷⁸ Ibid., p.19

philosophie pratique qui a comme fin changer le monde; son but est d'être "la philosophie qui est le monde". Néanmoins le marxisme d'aujourd'hui, a préparé sa propre fin en séparant la théorie de la *praxis* :²⁸⁰

Sartre déclare que le marxisme est "la seule philosophie qui est impossible à surpasser de son époque", parce que le marxisme est une philosophie qui s'accorde au monde.²⁸¹ Dans la partie "Le Marxisme et L'Existentialisme" qui se trouve tout au début du même texte, il définit l'existentialisme comme "une idéologie parasite qui se promène au bord de la connaissance".²⁸² D'autre part, l'existentialisme de Sartre est "un existentialisme que se développe au bord du marxisme et qui n'est pas contre lui".²⁸³

Mais selon Sartre, du point de vue de la théorie de la connaissance, le marxisme est sans fondement et se constitue comme une connaissance absolue *a priori*.²⁸⁴ Désormais jusqu'à ce que la légitimité de la raison dialectique ne soit pas établi; on peut atteindre à deux types d'idéalisme dès l'instant où l'homme ou les hommes ou bien les objets humains ne sont pas conçus dans l'intégrité de leur signification.²⁸⁵

Tandis que le but de Sartre est de réunir l'existentialisme et le marxisme sous le même toit théorique. Sartre indique que la subjectivité existentialiste symbolise un "instant" dans le processus objectif.²⁸⁶ Pour Sartre 'être' et "l'annihilation" sont deux aspects d'un seul "moment". Ainsi la 'réalité' est 'ce qui est, 'ce qui fût' et 'ce qui sera' .²⁸⁷

²⁷⁹ Ibid., p.21

²⁸⁰ Ibid., p.34

²⁸¹ Ibid., p.34

²⁸² Ibid., p.22

²⁸³ Ibid., p.30

²⁸⁴ Ibid., p.41

²⁸⁵ Ibid., p.16

²⁸⁶ Ibid., p.45

²⁸⁷ Ibid., p.42

Sartre estime que la contradiction entre le marxisme et l'existentialisme est liée à leur passé historique qui se repose sur l'opposition de Hegel et de Kierkegaard. Pendant que Hegel soutient l'universalité de la connaissance objective; au contraire Kierkegaard accepte l'originalité irréductible de l'individu. Sartre fait remarquer que Hegel a fait du christianisme, "le moment éminent de l'existence humaine"; et au contraire que Kierkegaard, 's'oppose à la transcendance divine et met une distance infini entre l'homme et Dieu. Selon Kierkegaard, l'existence de celui qui dispose la force absolue ne peut pas être le sujet de la connaissance objective; or cela peut seulement être l'objet d'une croyance subjective qui ne peut jamais être réduit à un instant qui peut se surpasser ou se classer selon une connaissance.²⁸⁸

Sartre prétend d'une manière provocante qu'il est possible de tirer Hegel au camp des existentialistes.²⁸⁹ Ça ne serai pas faux de prétendre que dans *La Critique de La Raison Dialectique*, le problème que Sartre essaye de mettre au point peut se résumer à son intention de mettre Hegel dans le rang de l'existentialisme. Il semble que pour Sartre, il est possible de mettre Hegel dans le rang de l'existentialisme et que l'existentialisme peut se rapprocher du marxisme. Mais pour cela, il faut d'abord qu'il surpasse la croyance établit du marxisme réel.

Le Marxisme Idéaliste

Selon Sartre le plus grand problème du marxisme est qu'il n'a pas pu soutenir sa théorie historique intégrative avec une théorie partielle (ou individuelle). Sartre déclare qu'Engels a constaté ce vide et a développé "le matérialisme dialectique" et que plus tard cela, en transformant le marxisme après Marx en une philosophie idéaliste, a été la cause du stalinisme. Sartre, appelle le matérialisme dialectique, "le dialectique de la nature".²⁹⁰ Sartre que "le dialectique de la nature" transforme l'homme en un prolongement de la nature et que de cette manière le dialectique historique aussi se laisse produire par des phénomènes naturels.²⁹¹ Sartre signale que

²⁸⁸ Ibid., p.24

²⁸⁹ Ibid., p.23

²⁹⁰ S. Hilav, *Diyalektik Düşüncenin Tarihi*, İstanbul, Sosyal Yayınları, 1997, p. 205

²⁹¹ Ibid., p.205

le matérialisme dialectique, qu'il considère comme une méthode *a priori*, ne dérive pas ses notions de l'expérience et qu'en plus, a été un schéma constructif à ses notions qui existaient déjà et dont leurs exactitudes étaient indubitables. La seule intention de ceux qui défendent cette méthode.

Le matérialisme dialectique cherche le dialectique à l'extérieur. Pour ce dialectique universel le fait que les morceaux atteignent une intégrité n'a même pas de valeur transitoire; d'autant plus que même leur existence se nie. La vérité doit être cherchée dans la totalité de l'histoire naturelle, car l'histoire humaine est seulement une forme de cette totalité.²⁹² Pour Sartre, cela n'est rien d'autre que de prétendre un point de vue mécaniste et idéaliste.²⁹³

Le Marxisme Existentialiste

Sartre s'élève contre le fait que l'homme se met dans un état hors humain et s'abandonne à l'incertitude du hasard. Il faut réduire le lot du hasard au minimum.²⁹⁴ Le vrai marxiste doit faire un choix: Soit en réduisant tout à l'identité il va s'enfoncer au matérialisme mécanique déterminatif ou bien soit en acceptant le dialectique comme une force surnaturelle qui forme le processus historique tout seul et en établissant une loi céleste qui se fait accepter à l'univers par force, il va tomber dans l'idéalisme hégélien. Une troisième cas donne la force à l'homme de surpasser sa situation avec son travail et ses actes, seulement cette solution, donne la chance de fonder le mouvement dans la réalité.

Sartre dit qu'il pense que toutes les contradictions intérieures qui entourent la philosophie, se regroupent sur "l'opposition de l'existence et de la connaissance".²⁹⁵ Le succès de Marx est qu'il démontre en même temps que d'un côté que l'histoire est en évolution et que l'être est irréductible et de l'autre côté que le mouvement dialectique

²⁹² J.P. Sartre, *Critique of Dialectical Reason Volume I*, New York, Verso, 2004, p. 27

²⁹³ S. Hilav, *Diyalektik Düşüncenin Tarihi*, İstanbul, Sosyal Yayınları, 1997, p. 206

²⁹⁴ Ibid., p.94

²⁹⁵ Ibid., p.13

de l'être et de la connaissance est assuré.²⁹⁶ l'Être ne peut se réduire à la Connaissance, mais la connaissance fait partie de l'être, elle y est dedans.²⁹⁷

En préservant en même temps la particularité qu'accorde Kierkegaard à l'individu et l'irréductibilité de l'être à la connaissance; le but final du projet que Sartre nomme "le marxisme existentialiste" établit l'intégrité de l'Être et de la Connaissance; qui signifie l'intégrité de la Réalité de l'Homme et de la Réalité de l'Histoire. Pour pouvoir appréhender avec quel moyen Sartre a élaboré ce projet qui est rigoureusement difficile et extensif, au premier lieu, il faut comprendre brièvement les notions essentielles qui se trouvent dans *La Critique de La Raison Dialectique*.

Section iii - La conception humaine sartrienne: L'homme isolé et l'homme du besoin

Pour parvenir à comprendre la pensée de la dernière période de Sartre, il faut d'abord démontrer ce qu'il entend de l'Être. Cette compréhension nie toutes sortes d'ontologies idéalistes qui essaient d'expliquer l'Être; l'Être n'est rien d'autre que la Matière. Il faut bien saisir cette attitude ontologique et ses résultats. Le matérialisme est dans une position dans laquelle il doit réfuter les *ideas* et en admettant que l'Être et la Matière sont un, il doit situer la pensée dans la matière. C'est justement cela que Sartre essaye de faire dans la *Critique*; d'établir le fondement du sens et de l'intelligence (c'est-à-dire de l'homme) dans la Matière, sans tomber dans la détermination objective du dialectique naturel.

Chez Sartre, si on l'exprime avec la terminologie d'Aristote, la Matière est une "base", qui se trouve "au dessous" ou qui est "sous-jacent". Il ne faut pas confondre cette Matière avec ce qui est corporel, ce qui est corporel est aussi une matière bien sûre, mais ceci est seulement l'une de ses façades, l'autre façade est le sens, et c'est l'homme qui donne ce sens à la Matière. Selon Sartre l'Être est la Matière qui a

²⁹⁶ J.P. Sartre, *Critique of Dialectical Reason Volume I*, New York, Verso, 2004, p. 23

²⁹⁷ S. Hilav, *Diyalektik Düşüncenin Tarihi*, İstanbul, Sosyal Yayınları, 1997, p. 203

gagné un sens. Afin de pouvoir distinguer la matière corporelle et la Matière qui est un aspect de l'Être, nous allons formuler le deuxième en "matière pure".

Sartre divise la Matière Pure qui est un ensemble infinie et illimitée en deux; active et passive (*organique/inorganique* ou *animé/inanimé*). Les parties qui sont en mouvement dans la Matière Pure sont "actives" et celles qui ne sont pas capable à être en mouvement par elles-mêmes sont "passives".²⁹⁸ La matière active a "besoin" de la matière passive pour pouvoir faire durer son mouvement en soi; pour assurer la continuité de son mouvement (et de son Existence), elle est obligé d'anéantir en elle ce qui est passive et ainsi de "se reproduire"; autrement ce mouvement spontané (c'est-à-dire l'existence) cessera; la matière active se dissipera dans l'Être (ce qui signifie la mort) et changera en matière passive.²⁹⁹ Cette nécessité ressort en premier lieu en forme de s'alimenter c'est-à-dire en forme d'anéantir.

D'un autre côté la matière passive et la matière active sont la même chose au sens que les deux sont une "Matière" (un Être); en détruisant la matière passive, la matière active s'anéantit. Pour pouvoir surpasser ce paradoxe d'identité tragique, la matière active fait la négation de la matière passive et la définit comme extériorité,³⁰⁰ après cela en refaisant la négation de ce qu'elle avait fait avant, elle l'anéantit dans son intériorité (elle la transforme en elle); cela est une affirmation (ici affirmation signifie personnaliser c'est-à-dire faire une identification avec l'autre; or faire la négation est, au contraire, rendre "différent" ce qui est "identique". et de cette façon, en récompensant son besoin, elle fait durer son existence, c'est-à-dire elle devient satisfaite. Pour Sartre, cette période de nutrition qui est la condition essentielle de la continuité de l'existence est à la fois le moment où la Matière Pure commence à gagner un sens: la négation de la négation est une affirmation.³⁰¹ Cela est la première signification qui est gravé à la matière pure; désormais la Matière n'est plus pure; un sens lui a été engravé avec cette négation;³⁰² dès lors elle est un "objet"; une "chose".

²⁹⁸ J.P. Sartre, *Critique of Dialectical Reason Volume I*, New York, Verso, 2004, p. 71

²⁹⁹ Ibid., p.81

³⁰⁰ J.P. Sartre, *Yöntem Araştırmaları*, İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 1998, p.158

³⁰¹ J.P. Sartre, *Critique of Dialectical Reason Volume I*, New York, Verso, 2004, p. 80

³⁰² Ibid., p.178

Cela est le “moment” où ressort la première Connaissance; la Connaissance est, dans son état le plus simple, une négation; or gagner une connaissance est d’intériorisé à nouveau en faisant une négation ce qui a été extériorisé; avec cette négation la matière active ne donne pas seulement une signification à l’extériorité mais aussi à sa propre intériorité; la négation et l’affirmation qui s’engendre de la négation de la négation est néanmoins inscrit dans l’intériorité de la matière. De ce point de vue, gagner une connaissance et s’alimenter sont seulement deux apparences de la même période.(Lorsque l’on mange une tomate, on la mange avec toutes ses significations – sa couleur, son goût, sa forme etc.- ; de cette façon on ne saisit pas seulement sa corporalité mais aussi sa connaissance; ou quand un scorpion nous pique, à côté de son poison il nous injecte aussi sa quiddité c’est-à-dire sa connaissance.)

La matière active en transformant en un autre la matière passive en faisant une négation, la rend identique en refaisant une négation; lorsque la matière passive se transforme en une autre chose de ce qu’elle est (désormais elle est active), la matière active aussi en intériorisant la matière passive, se transforme en une autre chose, ceci est un dépassement; et tout cela est explicitement, une période de métamorphisme pour les deux. Sartre nomme *praxis*, “l’existence” de la matière active qui satisfait ses besoins de cette manière afin de pouvoir faire durer son existence en faisant la négation de la négation.³⁰³ Pour le *praxis*, la distinction de l’intériorité et l’extériorité commence avec la négation et son motif essentiel est le besoin; pour la *praxis*, le besoin est un manque qui doit nécessairement être acquérir.³⁰⁴ La *Praxis* (c’est-à-dire l’existence) peut continuer seulement de cette façon; la *praxis* n’est pas une entité abstraite et inerte, c’est une unité qui existe dans l’Être, qui est une coexistence.

Sartre, décrit cette action essentielle de la *praxis* à partir de l’individu isolé: L’individu isolé n’est pas une supposition abstraite, dans l’histoire (particulièrement dans les populations d’agriculture) il y avait des ouvriers qui travaillaient seuls, en dehors de la population. Cette personne seule travaille que pour pouvoir remplir le

³⁰³ Ibid., p. 81

³⁰⁴ J.P. Sartre, *Yöntem Araştırmaları*, İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 1998, p.102

vide qu'il y a en lui et contempler ses privations; il anéantit l'extériorité en lui en le transformant. Sartre reconnaît cette personne isolée comme "un modèle" qui constituera la "première signification"; il s'agit d'une isolation dans les conditions historiques déterminé.³⁰⁵ Nous allons examiner en détail les inconvénients de cette supposition.

Par contre; l'individu isolé est une exception qui ressort seulement selon des conditions historiques précises. Or, il n'est pas seul dans l'Être; pour la *praxis*, le mouvement dialectique commence lorsqu'il rencontre "l'autre" *praxis* avec qui il se trouve dans le monde unique et identique. Sartre appelle cette première rencontre du *praxis* avec un autre *praxis*, "réciprocité". Ce qui détermine la relation entre ces deux *praxis* qui se rencontre dans ce même monde unique est la rareté; la matière passive qui se trouve à l'extériorité est incapable de satisfaire le besoin de chacun des deux *praxis*. C'est-à-dire que chaque *praxis* devient une menace entre eux dans le contexte de rareté.

C'est pourquoi dans cette rencontre, chaque *praxis* est un Autre pour l'autre.³⁰⁶ La *praxis* essaye d'anéantir l'Autre qui est une menace contre son existence en faisant une négation. Cette négation réciproque entre les *Praxis* est le premier acte du mouvement dialectique. La première raison de cette action qui a fait commencer le Dialectique Historique est la rareté. Cette situation d'opposition est comme un combat mortel dans lequel celui qui est fort survit.³⁰⁷ La raison de cette guerre est la rareté et ce qui est la cause de la rareté est le besoin. Or le besoin se repose sur la cause principale qui est la cause de tout: la mortalité. Le *praxis* est mortel, s'il n'arrive pas à faire durer son mouvement, son existence cesse. La mort est, comme l'exprime Fredric Jameson, la réalité la plus dénué que possède la *praxis* et "qui ne peut être supprimé et surpasser."³⁰⁸

³⁰⁵ J.P. Sartre, *Critique of Dialectical Reason Volume I*, New York, Verso, 2004, p. 95

³⁰⁶ Ibid., p.120

³⁰⁷ Ibid., p.133

³⁰⁸ J.P. Sartre, *Critique of Dialectical Reason Volume I*, New York, Verso, 2004 icinde F. Jameson, 'Foreword', p. xxiii

Désormais, malgré le commencement du matérialisme dialectique, un système nécessaire pour construire “une connaissance historique” ne s’est pas présenté. Car l’histoire n’a pas encore commencé parce qu’à chaque rencontre d’un des *praxis*, l’un des deux s’anéantit et l’autre intériorise et garde en lui les résultats entend que signification dans sa matière. Avec l’anéantissement d’un des deux *praxis*, chaque fois se produit un retour à l’état d’immobilité. Et avec chaque fois qu’il y a de nouveau une rencontre, la même période de négation recommence. Donc seulement une rencontre des deux *praxis* de ce genre, qui est présupposé, peut créer un mouvement cyclique répétitif des mêmes actes et des séries de signification. Il s’agit d’une Connaissance qui est puis qui s’en va et revient avec une autre rencontre.³⁰⁹

Or, il peut y avoir une abstraction seulement dans un monde où il y a deux *praxis*. En réalité, dès que la *praxis* est jetée dans l’existence, il est avec des autres *praxis* et est avec des “choses” qui sont signifiées de la part de ces *praxis*. L’histoire commence avec la participation d’une relation de réciprocité d’une *troisième partie* dans un milieu de rareté.³¹⁰ Les menaces s’augmentant avec la participation de la troisième partie. Or à chaque “instant” de la rencontre, la *praxis* a droit d’une seule négation et il est obligé de choisir le *praxis* dont il va faire une négation. C’est justement à partir de cet instant que commence une solidarité entre les *praxis* et non seulement un combat. Cette instant et celui où commence l’histoire; celui dans lequel se jette la première graine de la Connaissance Historique.³¹¹ Ce qui sert à produire cette instant est l’acte de négation de la *praxis* qui conditionné par ses besoins dans le milieu de rareté. Donc, la connaissance est possible seulement dans l’histoire. Il ne peut pas s’agir d’une telle connaissance (au moins d’une connaissance que peut être appréhender par l’homme) pour des êtres qui est hors de l’histoire (comme par exemple un extraterrestre qui peut exister sans ressentir des besoins).³¹²

³⁰⁹ J.P. Sartre, *Yöntem Araştırmaları*, İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 1998, p.103

³¹⁰ J.P. Sartre, *Critique of Dialectical Reason Volume I*, New York, Verso, 2004, p. 106

³¹¹ J.P. Sartre, *Critique of Dialectical Reason Volume II*, New York, Verso, 2004 dans F. Jameson, ‘Foreword’, p. xv

³¹² J.P. Sartre, *Critique of Dialectical Reason -Volume I*, New York, Verso, 2004, p. 125

Désormais la rareté n'est plus déterminée par le besoin de nutrition. La rencontre de plus de deux *praxis* fait naître des besoins différents et complexes parce qu'à côté de la négation, la solidarité aussi est devenue une cause importante qui procure la continuité de l'existence. De cette façon, la société trouve le moyen de se créer avec la participation de la troisième partie; cela veut dire la création des besoins indirects (le pouvoir, le statut, l'appartenance etc.).

Le *Praxis* intériorise les séries de signification (les séries de négation/affirmation) qui se produit pendant le moment de réciprocité afin de l'utiliser au prochain moment de réciprocité; c'est-à-dire qu'il intériorise l'extériorité. Lorsqu'une nouvelle rencontre a lieu, il utilise ses significations qui sont gravées dans son intériorité et développe des stratégies afin de décider quel acte il va réaliser. Ces stratégies qui ont la fin de faire continuer leurs existences sont nommées *projet* même-ci leurs complexités s'augmentent. *Praxis* décide l'acte qu'il va réaliser selon son projet; c'est-à-dire qu'il extériorise son projet, comme l'exprime Sartre.

Sartre décrit l'homme à partir de son projet. La *praxis* qui est une matière corporelle dépasse sans arrêt les conditions qui sont préparés pour elle. Elle essaye de les dépasser en utilisant certains moyens qui sont: le travail, l'action et la conduite. Sartre souligne qu'il ne faut pas confondre le projet avec la volonté qui est une chose abstraite. Le projet est déterminé par la matérialité de la *praxis* qui est défini par le besoin et la rareté et est inscrit dans cette même matérialité.³¹³

Même-ci tous les *praxis* qui sont dans le même monde unique et identique ne se rendent pas compte de l'un et l'autre, par entremise de la matière, ils sont dans une relation de réciprocité. Donc chaque acte de la *praxis* porte une signification de négation ou d'affirmation pour tous les autres *praxis*. Tous les *praxis* sont en action dans le même "instant" (c'est-à-dire ils "s'élancent", car ils sont à chaque instant en action; en élanement.) Sartre nomme cette "acte commun", totalisation. La totalisation est, le sens des significations qui se forme pendant "le moment de l'acte commun"; ce n'est pas seulement la totalisation des significations qui se produisent

pendant ce moment d'acte, chaque morceau ou chaque partie de la totalité de ces morceaux forment une totalisation c'est-à-dire un sens. Ainsi, ces sens viennent des significations (négation ou affirmation) qui se produisent entre chaque morceau ou en relation avec la totalité.³¹⁴

Le *praxis*, avec la signification de son acte, comprend directement la série de signification qui vient des actes des autres *praxis* en un ensemble pendant cet "instant" d'action. C'est une intelligibilité directe qui se produit dans cet instant. Le *Praxis* fait glacer la série de signification qu'elle appréhende avec cette intelligibilité directe; Sartre nomme *totalité*, cette série de signification qui est glacée. La *praxis* compare cette totalité avec les totalités de tous les instants (les séries de signification) qu'il a dans son projet (qu'il a intériorisé). Cette comparaison entre le présent et le passé est nommée compréhension. En résumé; la *praxis* transforme l'intégrité, avec "l'intelligibilité", en totalité qui se produit à "l'instant de l'acte commun", et avec la "compréhension", il compare les totalités du passé puis il enregistre au même "instant" son propre projet, c'est-à-dire il l'intériorise. Selon Sartre tout cela se réalise dans le même "instant" indivisible.

L'intégrité qui ressort pendant ce moment indivisible est de la même façon indivisible; à côté de ça, la totalité a comme attribut la divisibilité infinie.³¹⁵ Donc, l'intelligibilité divise puis réunit cette totalité. Sartre estime que l'activité du *praxis* qui comprend la totalité glacée en la divisant, se produit en utilisant la raison analytique. Or la compréhension utilise la raison dialectique lorsqu'elle comprend l'intégrité qui en écoulement. Donc, l'intelligibilité est un attribut de la compréhension de la même façon que la raison analytique est un attribut de la raison dialectique.³¹⁶ La totalité qui peut se diviser infiniment fait partie du terrain d'activité

³¹³ Ibid., p.157

³¹⁴ J.P. Sartre, *Critique of Dialectical Reason Volume I*, New York, Verso, 2004, p. 46

³¹⁵ J.P. Sartre, *Critique of Dialectical Reason Volume I*, New York, Verso, 2004, p. 145

³¹⁶ Ibid., p.46

de la raison analytique, or l'intégrité qui ressort pendant l'instant indivisible fait partie de celui de la raison dialectique.³¹⁷

L'acte que réalisera l'Autre dans l'avenir est toujours indéfinie pour le *praxis* car le projet est fermé à l'extérieur. La *praxis* peut seulement deviner l'acte de l'Autre en utilisant "l'intelligibilité". La *praxis* décide l'acte qu'il va réaliser avec son "projet", la réalisation de ce projet à la fin de cette acte est seulement une probabilité. Parce que le résultat (ou la signification) de cette acte va se déterminé selon les actes que réalisent les autres *praxis* au même instant.³¹⁸ C'est-à-dire que l'acte du *praxis* peut faire naître un résultat qui s'oppose à son projet; et même cette acte, par entremise de la matière qu'il a signifié, peut revenir comme une négation qui est une menace à l'existence dans sa prochaine action, ceci est appelle *contre-finalité*. Même-ci avec cette acte la *praxis* arrive à réaliser son projet, ce résultat sera contingent (selon lui-même);³¹⁹ car lorsqu'il réalise son projet, il ne sait pas les projets qu'ont les autres *praxis*: le *Praxis* joue un jeu de hasard à chaque moment de son existence. La seule arme que dispose la *praxis* dans ce jeu est la matière ouvrée.

Les significations qui apparaissent à la fin de l'acte de la *praxis*, ne se gravent pas seulement à son extériorité mais aussi à son intériorité. Comme nous l'avons fait signaler avant, les significations qui sont gravées à l'extériorité, gagnent des sens divers de ce qu'avait projeté la *praxis* (c'est-à-dire de la fin de son acte.). Parce que les significations qui sont à l'extériorité apparaissent en résultat des totalisations qui se produit au "moment de l'acte commun". Le projet de chaque *praxis* est différent (c'est-à-dire le but de leur acte se diffère), et comme la *praxis* ne sait pas le projet des autres *praxis*, il réalise son acte, avec la "compréhension", selon son propre projet. C'est pourquoi comme l'acte qui se produit à l'instant du "moment de l'acte commun", le sens aussi (du point de vue des morceaux, les actes et les sens) va être différent de ce que visait le *praxis*.

³¹⁷ Ibid., p.93

³¹⁸ J.P. Sartre, *Yöntem Araştırmaları*, İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 1998, p.164

³¹⁹ J.P. Sartre, *Critique of Dialectical Reason Volume I*, New York, Verso, 2004, p.161

C'est de cette manière que ces séries de significations anonymes (les sens)³²⁰ en se gravant à l'extériorité, produit la matière ouvrée (c'est-à-dire la matière signifiée). Il n'y a pas de matière pure dans "le même monde unique et identique" où le *praxis* se trouve avec d'autres *praxis*, la matière a gagnée une signification comme si il n'y avait aucun vide.³²¹ Pour que la *praxis* rencontre la matière pure, soit il doit être Dieu soit une pierre.³²² Lorsque les unités d'action se gravent à la matière de cette façon, les objets se produisent. Par exemple, les symboles signifiés, orales ou écrits, créer "le langage"; la matière qui se forme avec les significations créer une chose ou un outil. Tout cela sont des objets qui sont seulement des séries de significations gravés à la matière.³²³

Le *praxis* gagne une nouvelle identité, chaque fois que son projet change. Mais comme ce changement se produit dans son intériorité, il est le seul qui s'en rend compte (nous pouvons appeler cela, changement d'identité intérieur). Les autres *praxis* le connaissent avec son identité extérieure (c'est-à-dire avec ses actes précédents). Et cette identité extérieure change à chaque moment d'acte commun parce que les séries de signification qui se produisent se gravent à l'extériorité du *praxis*.³²⁴ A côté de ça, c'est le corps, c'est-à-dire la matière active qui procure la continuité de l'identité; l'une des façades du corps est l'intériorité, l'autre est l'extériorité. Pour compléter la privation de son intériorité, la *praxis* s'ouvre au possibilité qui se trouve à l'extériorité. Le but de la *praxis* est de rester pareil (de préserver son uniformité, c'est-à-dire de rester en une intégrité qui est en mouvement dans soi-même). Malgré cela, une fois qu'il intériorise l'extériorité, il change et devient un autre. Pour pouvoir rester soi-même, il fait une négation de son identité; et à la fin, ce qui reste pareil est seulement le corps, c'est-à-dire une unité qui est en mouvement en soi. Autrement dit c'est le besoin, c'est-à-dire la privation qui reste pareil. La seule chose qui ne change pas dans la *praxis* est la privation.³²⁵

³²⁰ Ibid., p.38

³²¹ J.P. Sartre, *Yöntem Araştırmaları*, İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 1998, p.167

³²² Ibid., p.182

³²³ J.P. Sartre, *Critique of Dialectical Reason Volume I*, New York, Verso, 2004, p.178

³²⁴ Ibid., p.83

³²⁵ J.P. Sartre, *Critique of Dialectical Reason Volume II*, New York, Verso, 2004, s.404

La *praxis* est dans un combat incessant pour pouvoir faire continuer son existence. Pour cela, il intériorise la matière active qui se trouve à l'extériorité, il détruit l'Autre qui est une menace pour son existence et il se protège du mouvement de la matière passive qui est à l'extériorité. Il peut aussi bien faire une négation de la matière passive afin de se nourrir, que de faire une affirmation pour pouvoir l'utiliser contre une autre *praxis*: La Matière est parfois une ennemie et parfois la plus proche amie. Parfois la *Praxis* donne une forme à la matière en lui reflétant son projet. De cette façon, l'intériorité s'extériorise avec l'outil et le *praxis*, encore avec l'outil, en réalisant son projet, intériorise une autre extériorité. Cette matière qui a été formé par l'extériorisation du projet est en même temps chargée de signification et par entremise de ces significations, le projet de la *praxis* est intériorisé par l'Autre. Lorsque le même projet se transforme par l'Autre, en étant extériorisé de nouveau par les symboles, 'le langage' apparaît;³²⁶ et quand ce processus continue en se multipliant, la culture naît.³²⁷ Désormais, l'outil sur lequel la *praxis* reflète son projet possède son propre projet (son propre but) indépendamment de la *praxis*. Le langage, la culture ou l'outil transporte mon projet aux autres et en revanche il me transporte leur projet.³²⁸ Cela est valide d'une manière *diachronique* et *anachronique*; même-ci l'homme ne vit pas le passé, par entremise de la culture, il le possède.³²⁹

L'outil sert au *praxis* à réaliser son projet; et dans certaine condition la *praxis*, afin de réaliser le projet de l'outil, se transformant en chose.³³⁰ Lorsque le lien entre son propre projet et son acte se défait dans les situations de ce genre, il s'agit de l'aliénation.³³¹ Comme dans l'exemple de la pelle, l'outil peut se trouver dans l'extériorité, en étant un projet inactive et aussi comme dans une usine qui a la production de série, en étant une *praxis*. Ou bien comme dans le programme d'ordinateur *Deep Blue* qui à vaincu le champion du monde du jeu d'échecs Kasparov, il peut participer à "l'action collective", en étant une unité

³²⁶ J.P. Sartre, *Critique of Dialectical Reason Volume I*, New York, Verso, 2004, s.98

³²⁷ Ibid., p.154

³²⁸ Ibid., p.98

³²⁹ Ibid., p.56

³³⁰ Ibid., p.188

³³¹ J.P. Sartre, *Yöntem Araştırmaları*, İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 1998, p.167

pseudo-organique qui, à côté d'avoir un projet indéterminé, n'a pas de compréhension mais qui possède une intelligibilité.³³²

Sarte appelle l'activité de la *praxis*, activité passive, lorsqu'il réalise le projet d'un autre *praxis* (comme un esclave) ou d'une machine (comme un ouvrier qui travaille dans une usine), même-ci il a son propre projet. Et il désigne la matière passive (comme la machine ou l'outil) qui réalise son projet avec l'acte de la *praxis* qu'il a aliéné, passivité active.³³³

Cette matière ouvrée qui a été créé par la signification de la *praxis* et qui possède son propre projet indépendant, même-ci il ne possède pas d'intériorité, est nommée par Sartre, *practico-inert*.³³⁴ Comme ça, un symbiose s'établit entre l'outil et le *praxis*; le *praxis* sert à la réalisation du projet de l'outil autant que l'outil sert à celui du *praxis*.³³⁵ Donc, dans la mesure où le *praxis* créer l'outil en reflétant son projet; l'outil aussi forme le projet, c'est-à-dire le destin de la *praxis* et restreint son acte.³³⁶ De cette façon, le *praxis* devient le prisonnier de ces actes précédent à cause de la *contre-finalité*; l'outil qu'a créé la *praxis* avec ses actes précédent conditionne désormais les propres actes du *praxis*.³³⁷ Dans cette situation, l'outil devient signifiant et l'homme signifié.³³⁸

Tous les hommes qu'il y a dans le monde, par entremise de la matière, et les matières par entremise des hommes sont en communication:³³⁹ Donc la *praxis* est toujours nécessairement restreint dans un univers médiatisé qui est lié avec des liens serrés; l'ouvrier qui s'aliène à son travail en participant au projet de l'outil, devient un Autre, à qui on attend qu'il fasse certaines choses. La concurrence qui se développe dans un milieu d'inimitié qui se renouvelle et qui est conditionnée par la rareté, détermine l'employeur et aussi l'ouvrier entend qu'Autre.; le capitaliste

³³² J.P. Sartre, *Critique of Dialectical Reason Volume I*, New York, Verso, 2004, p.161

³³³ Ibid., p.189

³³⁴ Ibid., p.196

³³⁵ Ibid., p.186

³³⁶ Ibid., p.71

³³⁷ Ibid., p.36

³³⁸ Ibid., p.161

³³⁹ Ibid., p.16

devient l'agent passif du capital pendant que l'ouvrier devient l'esclave de la machine.³⁴⁰ *“L'homme vit dans un univers où l'avenir est une chose, où l'idée est un objet, où les violences de la matière se font ‘accoucheuses de l'Histoire’. Mais c'est lui qui a mis dans la chose sa propre praxis, son propre avenir, ses propres connaissances.”*³⁴¹

Pendant ce processus, comme l'identité de la *praxis*, chaque moment la essence des choses aussi se détermine à nouveau avec la totalisation des séries de signification commune. De cette manière Sartre créer la possibilité de “ l'homme qui peut être nominaliste et réaliste en même temps” qui était une utopie, qu'avec une vision d'universalité non-essentielle Said recherchait mais qu'avait laissé tomber sans poser ses fondements: *“La dialectique, si elle existe, ne peut être que la totalisation des totalisations concrètes opérées par une multiplicité de singularités totalisantes. C'est ce que j'appellerai le nominalisme dialectique... Et, de ce point de vue, le nominalisme est en même temps un réalisme dialectique.”*³⁴²

Le *Praxis* participe à l'action collective non pas seulement individuellement mais aussi avec les groupes. Ce n'est pas seulement les individus qui ont une *praxis* mais aussi les groupes qu'ils en font parties en ont un. Et ces groupes en se regroupant entre eux créent des groupes supérieurs et enfin ils constituent les classes. Les *praxis* de groupe n'ont pas d'intériorité mais ils ont des projets et des actes (que personne ne sait complètement même-ci ils sont faits par la multiplicité des projets des individus qui se trouvent dans leur constitution). La série de signification de la *praxis* individuel, à l'instant de l'action collective, conditionne en même temps les séries de signification dont le *praxis* est lié; cela constitue les ensembles qui sont acceptés comme structure-supérieure.

Les groupes sont dans une relation de réciprocité avec les individus qui se trouvent dans leur groupe, avec d'autre groupe et aussi avec les individus des autres

³⁴⁰ Ibid., p.188

³⁴¹ J.P. Sartre, *Critique de la Raison Dialectique Tome I*, Paris, Gallimard, 1985, p.292

³⁴² Ibid., p..155

groupes.³⁴³ Sartre considère les groupes aussi comme “unité pseudo-organique” et il les reconnaît juste comme la matière ouvrée, comme active passivité. Les associations, les établissements bureaucratiques, les groupes qui sont établis comme les partis politiques et même les gens qui attendent l’autobus ou les groupes de partisan qui se rassemblent pour regarder un match de football (qui font partie de différentes structures) participent tous à l’action collective entend que passive activité. Les groupes aussi, comme la matière ouvrée possèdent une structure *practico-inert* et ils conditionnent les actes des individus justes comme ils le font entre eux-mêmes. Chaque individu qui se trouve dans le groupe a le rôle de la troisième personne pour le groupe entier et pour les autres individus (l’ensemble fait comme ci chacune de ses parties qui le constituent sont eux-mêmes un autre ensemble);³⁴⁴ de cette façon, la relation de réciprocité qui s’est créée en se transformant en série d’affirmation/négation forme son *praxis* au moment de l’action collective.³⁴⁵

Juste comme le *praxis* individuel, les relations de réciprocité entre les *praxis* de groupe, se réalise dans le contexte de besoin et de rareté par la voie de négation et d’affirmation.³⁴⁶ Chaque groupe est une menace pour l’existence de l’autre; mais les groupes ou les individus peuvent collaborer entre-eux afin de faire une négation d’une troisième personne menaçante ou d’un troisième groupe menaçant. *La praxis collectif* qui se produit en conséquence de ces relations complexes de négation et d’affirmation,³⁴⁷ construit des structures compliquées dans laquelle chacun des groupes ou des individus détruisent les uns et les autres.

Dans cette situation; il s’agit d’une structure très complexe qui s’accroître hiérarchiquement du bas vers le haut, dans la relation d’unité et d’ensemble qui est formée par les individus, les groupes et les *praxis practico-inert*. Donc, il est possible de lire à partir de ce contexte, les exploitations de classe qu’il y a eu le long de

³⁴³ J.P. Sartre, *Yöntem Araştırmaları*, İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 1998, p.88

³⁴⁴ J.P. Sartre, *Critique of Dialectical Reason Volume I*, New York, Verso, 2004, p.174

³⁴⁵ Ibid., p.119

³⁴⁶ J.P. Sartre, *Critique of Dialectical Reason Volume I*, New York, Verso, 2004, p.123

³⁴⁷ Ibid., p.109

l'histoire, le racisme et toutes les relations de pouvoir super-structurelle ou infra-structurelle.

Selon Sartre; l'exploitation est une réalité dialectique inévitable qui se produit quand un *praxis* de groupe se passe d'un autre *praxis* de groupe en collaborant avec l'autre groupe, dans un milieu de rareté: "*Le groupe ou la nation est défini par ses excédentaires ; il faut qu'il se réduise numériquement pour subsister...³⁴⁸ pour une société donnée, le nombre des outils désigne par lui-même les producteurs et, du coup, l'ensemble des producteurs et les moyens de production définissent les limites de la production et la marge des non-producteurs (c'est-à-dire des producteurs refusés) que la société peut se permettre. Les non-producteurs supplémentaires représentent un excédent qui peut végéter dans la sous-alimentation ou qui peut s'anéantir.*"³⁴⁹ Le *praxis* doit être contre l'exploitation pas parce qu'elle est immorale mais parce qu'avec la *contre-finalité* elle sera une menace pour lui dans l'avenir. Le *praxis* doit élaborer son projet selon le projet qui appartient à la classe dont elle en fait partie suivant la connaissance historique et doit réaliser son acte en essayant le plus possible de ne pas être la cause de la *contre-finalité*. La morale de Sartre n'est pas théorique mais pratique.

Nous pouvons appeler l'ensemble de signification qui est constitué en même temps par les relations des *praxis* individuels, des *praxis* d'outil, des *praxis* de groupe et enfin des *praxis* de classe, d'une façon horizontale et verticale, "intégrité" ou "totalisation". Sartre appelle l'unité qui est formée par cette totalisation qui se renouvelle constamment, la "Connaissance Historique" ou la "Vérité de l'Histoire".

Même-ci il paraît que cette connaissance est le résultat des relations des significations qui sont rigoureusement complexes à concevoir par l'intelligibilité, en base, elle se repose sur l'opposition binaire de la négation/affirmation. Comme le fait remarquer Sartre ouvertement, ce n'est pas possible de concevoir totalement, toutes les significations et les séries de significations qui se trouvent dans une séries si

³⁴⁸ J.P. Sartre, *Critique de la Raison Dialectique Tome I*, Paris, Gallimard, 1985, p.240

³⁴⁹ Ibid., p.249

complexe; mais à côté de ça, avec la raison dialectique, nous ne pouvons pas concevoir ce qu'est l'histoire mais nous pouvons savoir la direction vers laquelle elle s'oriente. Pour Sartre savoir la Vérité de l'Histoire, c'est savoir sa Direction: "*Ce n'est pas l'histoire réelle de l'espèce humaine que nous voulons restituer, c'est la Vérité de l'Histoire que nous essaierons d'établir.*"³⁵⁰ Donc celui qui conçoit cette direction, peut établir son projet dans cette direction. Voici ce que Sartre attend des intellectuelles dans la *Critique*; c'est d'accélérer l'histoire vers la direction où elle va en réalisant les actes corrects.³⁵¹

En résumé Sartre pose la matière active au fondement de la philosophie, c'est-à-dire le *praxis*, qui est en mouvement dans soi-même et grâce à ça qui dispose de la pensée dans son intériorité. Ce n'est pas avec l'affrontement des morceaux inanimés que va s'établir le mouvement dialectique mais avec le combat incessant qui se produit par la négation qu'effectuent les *praxis* entre-eux dans un milieu de besoin et de rareté. On parvient à la connaissance universelle, quand les séries de signification constituent un ensemble expressif dans le contexte du besoin qui s'est produit à partir des rencontres qui sont, de nouveau, liées au contexte du besoin.

Section iv - Jean Paul Sartre comme un orientaliste

Dans l'édition spéciale "Sartre" de *Varlık Dergisi*, Robert Bernasconi qui a répondu aux questions sur Sartre a dit dans une de ses réponses que John Gerassi décrit Sartre comme "la conscience détestée du 20^{ème} siècle" puis il affirme que cette définition est la preuve du succès de Sartre.³⁵² C'est vraie que Sartre est le philosophe occidental parmi tous les autres antérieurs à lui ou parmi ses contemporains, qui a critiqué le plus rigoureusement, les exploitations européennes. Il a même vécu des poursuites parce qu'il a critiqué très rigoureusement la France à cause de ses politiques d'exploitations sur l'Algérie.

³⁵⁰ Ibid., p.167

³⁵¹ J.P. Sartre, *Yöntem Araştırmaları*, İstanbul, Kabaııı Yayınevi, 1998, p.101

³⁵² "Soruşturma: Jean-Paul Sartre", *Varlık*, Sayı.1178, Kasım 2005, p.14

D'autant plus, avec les avant-propos qu'il a écrit pour les travaux des opposants intellectuels Africain; il a soutenu la campagne contre l'exploitation et il a essayer de passer devant l'ignorance du canon européen envers ces écrivains. Il a eu un rôle important dans la répartition des penseurs Africain opposants comme Said, qui ont été influencés par Frantz Fanon, Albert Memmi, Henri Alleg. Par exemple Henri Alleg, dans l'avant-propos de *Sorgu*, a écrit: "*Pour un Européen algérien d'être homme signifie tout d'abord d'être supérieur vis-à-vis un musulman*"³⁵³ Ceci est écrit 20 ans avant l'*Orientalisme* d'Edward Said.

Dans les mêmes années, Sartre a écrit la *Critique* où dans ses analyses sur l'exploitation, il a utilisé les mêmes notions dans le même contexte que Said avait utilisé dans sa critique d'orientalisme: "*Le colonialisme définit l'exploité comme éternel parce qu'il se constitue lui-même comme éternité d'exploitation. En tant que cette sentence inerte portée sur les colonisés devient l'unité sérielle des colonies (sous sa forme idéologique), c'est-à-dire leur liaison d'altérité, elle est l'Idée comme Autre ou l'Autre comme Idée ; elle demeure donc Idée de pierre mais sa force vient de son ubiquité d'absence. Sous cette forme d'altérité, elle se transforme en racisme...*"³⁵⁴ Ces déterminations du discours, on les connaît : "*L'indigène est paresseux, voleur, malpropre ; il ne travaille que sous la contrainte, c'est un éternel mineur incapable de se gouverner lui-même ; par ailleurs, il vit de rien, il ne pense pas au lendemain ; le seul être au monde qui apparaît vraiment le colonisé, c'est le coloniste, etc. " Ces phrases n'ont jamais été la traduction d'une pensée réelle et concrète, elles n'ont même jamais fait l'objet d'une pensée- Au reste, elles n'ont par elles-mêmes aucune signification, en tant du moins qu'elles prétendent énoncer une connaissance sur le colonisé... Elles sont apparues avec la mise en place du système colonial et n'ont jamais avec ce système lui-même se produisant comme détermination du langage des colons dans le milieu de l'altérité... Elles ont, a priori, la structure d'un collectif et quand deux colons, dans la conversation, prétendent échanger ces idées, ils ne font, en faite, que de les réactualiser les uns après les autres en tant qu'elles représentent la raison sérielle sous un aspect particulier... si*

³⁵³ J.P. Sartre, *Hepimiz Katiliz*, İstanbul, Belge Yayınları, 1999, p. 57

³⁵⁴ J.P. Sartre, *Critique de la Raison Dialectique Tome I*, Paris, Gallimard, 1985, p. 406

*l'on préfère, ce colon répète ici, en tant qu'Autre, une formule stéréotypée, dans la certitude qu'il est lui-même, chez un Autre en tant qu'Autre, en train de se réinventer. Mais précisément il n'a ni les moyens ni l'intention de rafraîchir lui-même son expérience et de remettre l'Idée en question pour la garantir de nouveau: l'Idée comme praxis vivante surgît dans l'action et comme moment d'action à titre de clé toujours contestable au monde.”*³⁵⁵

Ce qu'a été dit ; l'idéologie dominante, les idéaux qui s'épargnent sans être questionnés et qui sont acceptés comme des vérités; le rabaissement qui se fait envers les indigènes, tout cela sert à rendre légitime l'idéologie dominante qui est celle des forces coloniales. C'est admirable que Sartre, bien avant Said, ait raconté très ouvertement la relation entre le pouvoir et les exploitations en soulignant le contexte de racisme.

Mais malgré toutes ces analyses critique Sartre prend en main le processus de colonisation de sa manière en s'appuyant sur le dialectique de l'esclave et du maître de Hegel avec une version marxiste propre à lui. Cela est suffisant pour classer Sartre, comme le dit Jameson, entend que représentant des philosophes de l'hégémonie des blancs intellectuelles occidentaux.

Selon Sartre, l'histoire est dans une évolution qui s'évolue du simple au complexe. Sartre accepte le passage de ce qui est "*inorganique*" à ce qui est "*organique*", qui "s'organise tout seul" et l'évolution des espèces comme des choses presque certaines mais à côté de ça,³⁵⁶ il s'oppose avec l'évolution biologique –c'est-à-dire au Darwinisme- parce qu'il pense que c'est un genre de déterminisme naturelle.³⁵⁷

Dans la terminologie de Sartre, ce qui est naturel fait partie du domaine de la matière; c'est-à-dire sans signification. Pour que l'homme puisse rencontrer une

³⁵⁵ Ibid., p.407

³⁵⁶ S. Hilav, *Diyalektik Düşüncenin Tarihi*, İstanbul, Sosyal Yayınları, 1997, p. 207

³⁵⁷ Ibid., pp.212-213

matière pure soit il doit être Dieu soit une pierre.³⁵⁸ Donc, le dialectique de nature n'est pas scientifique; on ne peut pas parler de la connaissance de ce qui n'est pas signifié parce qu'elle est hors d'histoire, elle est signifié de la part de l'homme. Or, la connaissance est le résultat qui ressort des hommes, de la relation qu'il y a entre eux. Par exemple la révolution Française ne peut s'expliquer avec le manque de protéine mais le manque de protéine pendant cette époque peut s'expliquer avec la qualité des relations de production.³⁵⁹ Même si le dialectique de nature était vraie, il ne serait pas possible de parler d'une évolution qui naît par l'évolution, car sans la transcendance humaine qui se produit dans le contexte de besoin, il ne saurait pas possible de déterminer la rotation du mouvement dialectique. Dans ce cas là le mouvement saurait du complexe vers le simple; donc, il n'y aurait pas d'évolution mais de régression ou de dissolution.³⁶⁰

Selon Sartre, ce qui est naturelle est due au hasard, c'est imprédictible et c'est impossible de le savoir d'avance; c'est enregistré dans l'homme avec une contingence. Donc ce n'est pas possible de savoir comment la vie humaine a commencé ou comment les espèces ont évoluées. Car tout cela s'est réalisé en dehors de l'histoire. Or la Connaissance est naît lorsque l'homme a apparut dans l'Être.³⁶¹

La raison dialectique n'est pas responsable de savoir comment les ensembles organiques se sont produits. Elle est responsable de rechercher comment il faut comprendre la dialectique de ces ensembles organiques –si il y en a-. La raison dialectique ne peut pas acquérir à la connaissance des sujets qui sont en dehors de l'histoire, c'est-à-dire aux préhistoriques car ceux-là ne dépendent pas des lois dialectiques.³⁶²

Le changement qui se produit dans la nature n'est ni une négation et ni une affirmation; il ne peut rien détruire parce qu'il n'a rien construit.³⁶³ Les événements

³⁵⁸ J.P. Sartre, *Critique of Dialectical Reason Volume I*, New York, Verso, 2004, p. 181

³⁵⁹ S. Hilav, *Diyalektik Düşüncenin Tarihi*, İstanbul, Sosyal Yayınları, 1997, p. 207

³⁶⁰ J.P. Sartre, *Critique of Dialectical Reason Volume I*, New York, Verso, 2004, p. 181

³⁶¹ Ibid., p.34

³⁶² Ibid., p.92

³⁶³ Ibid., p.71

naturels, comme par exemple les désastres naturels, peuvent affecter les hommes selon les significations qu'ils ont déterminés dans le contexte de besoin et de rareté. Le degré du désastre se détermine selon la réaction du corps envers la nature (le froid, la chaleur etc.).

Sartre en s'opposant à l'évolution biologique ou naturelle, affirme que la progression historique est un résultat indispensable du mouvement dialectique. Le mouvement transcendantal de la *Praxis* qui est conditionné par le besoin qui rend possible la progression historique. Comme nous l'avons exposé en détail dans la partie antérieure, dès que l'homme est jeté dans le monde de signification, il intériorise son extériorité afin de construire son propre projet. Il est un homme de besoin dès sa naissance et il est dans un combat dialectique incessant envers les autres gens et la nature, dans un milieu de rareté afin de pouvoir faire continuer son existence. Dans ce combat d'existence, chaque jour il perfectionne son projet, c'est-à-dire sa compréhension et donc son intelligibilité et de cette façon il devient un meilleur guerrier.

A côté de cela, l'homme est en même temps l'esclave et le maître de la matière. Dans ce combat d'existence qui devient de plus en plus difficile où les autres *praxis* s'accroissent et se renforcent chaque jour, il signifie la matière en lui transmettant son propre projet. Mais comme cette matière est dans l'extériorité il est signifié par tous les autres *praxis* en même temps, ce qui fait qu'il a un projet indépendant des projets des autres *praxis*. Lorsque l'homme utilise cette matière, c'est-à-dire l'outil, son acte dérive de son projet et s'attache au projet de l'outil. Dans ce cas-là l'homme devient l'esclave de l'outil dont il était le maître.

Pour pouvoir se sauver d'être l'esclave de l'outil, la *praxis* rentre dans une relation d'affirmation avec l'Autre qu'il veut détruire. L'Autre accepte de prendre la place du *praxis* en revanche le *praxis* lui permet de continuer son existence. De cette manière, grâce à l'Autre qui est devenu une chose et qui a prit sa place, le *praxis* devient libre. Lorsque le *praxis* réalise son projet à travers de l'Autre et de l'outil;

l'Autre en réalisant le projet de l'outil c'est-à-dire de la *praxis*, s'aliène envers son propre projet et devient un Esclave.³⁶⁴ La relation entre l'Esclave et le Maître se réalise avec l'accord entre deux *praxis* et chacun de ces deux *praxis* participe à cet accord avec leur libre volonté. L'Autre préfère être un "esclave" au lieu d'être "anéantit". Donc, l'esclavage est basé sur la peur de mourir ou simplement sur la peur.³⁶⁵

Il s'agit de la même chose du point de vue des *praxis collectifs*. Une *praxis* de groupe qui vit dans un monde de rareté, se passe de l'Autre groupe et le détruit. Mais pour se sauver de l'esclavage de l'outil, il rend esclave une partie de l'Autre groupe et devient libre. C'est de cette façon que la colonisation se produit; c'est lorsqu'une population détruit une autre ou lorsqu'elle rend esclave une autre population afin de gagner sa liberté. Dans les sociétés capitalistes, même si il y a des pactes plus développés qui se reposent sur des affirmations réciproques; cette relation d'esclavage et d'anéantissement continue. Les détenteurs de capitale, rend esclave les populations qui possèdent que leur travail comme capitale en le faisant travailler dans les usines entend qu'ouvrier. Au premier lieu, cela semble comme si il s'agissait d'une pacte du marché libre et que l'ouvrier accepte ce pacte et de devenir esclave avec sa propre volonté sans que le détenteur de capitale le forçait. Mais lorsque l'on examine la série de signification des classes (c'est ce que Marx fait), on remarque que les détenteurs de capitale possède une force indirecte en utilisant la matière signifiée par les relations superstructurelles (comme les établissement de l'État, des lois etc.) qui menace l'existence des possesseurs de travail. Pendant le processus d'exploitation, avec le travail de l'esclave, le projet du maître se perfectionne et ses possibilités s'améliorent pour satisfaire ses besoins cependant l'esclave qui a déjà accepté de satisfaire seulement ses besoins nécessaires, s'appauvrit en relation avec l'augmentation des possibilités de son maître.

Comme nous l'avons déjà exposé, lorsque le projet du *praxis* devient de plus en plus complexe, les outils qu'il utilise aussi devient plus complexe. Mais, certaine

³⁶⁴ Ibid., p.158

³⁶⁵ Ibid., p.181

sociétés produisent toujours les mêmes séries de significations qui se trouvent en eux et soit ils restent pareil ou soit il rentre dans un mouvement qui se renouvelle. Ceci sont les parties dans lesquelles l'Être est relativement inerte ou est dans un mouvement circulaire qui se reproduit: *“La rareté fonde la possibilité de l'histoire humaine et non sa réalité ; autrement dit, elle rend l'Histoire possible et il y a besoin d'autres facteurs (que nous aurons à déterminer) pour que celle-ci se produise: la raison de cette restriction c'est qu'il existe des sociétés arriérées qui souffrent, en un sens, plus que d'autres de la disette ou de la suppression saisonnière des ressources alimentaires et qui pourtant sont classées à juste titre par les ethnographes comme des sociétés sans histoire, fondées sur la répétition.”*³⁶⁶

Ces *praxis collectifs* que Marx nomme ‘la société sans histoire’, se retire dans l'histoire en devenant esclave, par d'autre *praxis collectifs* qui ont une histoire qui s'évolue et qui possèdent des armes plus développées. Quand la *praxis* colonisateur rencontre le *praxis* qui est colonisé, ceci casse les séries de significations qui se renouvelle et reentre en mouvement: *“En fait, nous verrons qu'elles commencent à intérioriser notre Histoire car elles ont subi passivement comme événement historique dans l'entreprise coloniale. Mais ce n'est pas une réaction à leur rareté qui les historialise...”*³⁶⁷ Il suffit de considérer les peuples sans histoire ou certaines nations asiatiques qui ont dû intérioriser le rapport fondamental de l'homme à la machine tel que l'Occident capitaliste le leur a d'abord imposé dans son entreprise colonialiste.³⁶⁸ Si l'on s'exprime avec la terminologie d'Aristote; le colonisateur chez Sartre, est celui qui donne le premier mouvement à celui qui est colonisé, c'est-à-dire, il est son Dieu.

Sartre dit qu'il faut avoir un approche objectif et non morale envers l'exploitation.³⁶⁹ En trouvant juste les idées d'Engels qui soutient l'exploitation dans ce perspective, pour Sartre, l'exploitation est une réalité inévitable de l'existence et va se terminer le moment venu (lorsque le communisme s'établira). La seule

³⁶⁶ J.P. Sartre, *Critique de la Raison Dialectique Tome I*, Paris, Gallimard, 1985, p. 237

³⁶⁷ Ibid., p.237

³⁶⁸ Ibid., p. 251

³⁶⁹ J.P. Sartre, *Critique of Dialectical Reason Volume II*, New York, Verso, 2004, p. 453

conduite morale que peut réaliser le *praxis* devant cette réalité est d'accélérer l'histoire sous la lumière de la Connaissance Historique en réalisant ses actes –même si cela signifie d'approuver l'exploitation.

Sartre accepte le dialectique Hégélien en l'interprétant d'une façon marxiste. Selon Sartre, l'exploitation n'est pas un résultat nécessaire de la rencontre de deux sociétés; c'est le résultat nécessaire de la rencontre d'une société capitaliste et d'une société d'agriculture. Sartre, en suivant l'interprétation classique de Marx, accepte l'exploitation comme un genre de conflit des classes :³⁷⁰ *“...la société bourgeoise clochardise la société féodale, ce n'est plus en fonction de ses supériorités (agissant en somme malgré elle et par leur seule existence sur la communauté arabe) mais de ses infériorités, de l'immonde brutalité qui a si marqué clairement le capitalisme dès ses débuts. Et précisément à cause de cela, la négation retourne dans la classe colonisatrice.”*³⁷¹

A côté de ça, même si le système fondamental de la dialectique hégélien de l'esclave et du maître ait changé de nom, il continue de la même façon chez Sartre. “La négation dialectique” qui signifie anéantir l'autre en le transformant en soi, qui se trouve dans la philosophie de Hegel, se trouve chez Sartre entend qu' ‘intérieurisation’, ‘assimilation’ ou ‘transcendance’: *“Ces sociétés ne peuvent progresser. Le progrès ne peut s'installer que sur leurs ruines. Cela veut dire qu'une autre société avec d'autres structures (et parfois avec) en partie, les mêmes hommes s'installent sur les ruines des premiers. Et que cette société est meilleure ou plus exactement plus avancée dans la direction du terme ultime...”*³⁷² Elle ne peut exister comme histoire (même morte) qu'à l'intérieur d'une autre histoire (aujourd'hui morte ou vivante) qui sert de médiation à la nôtre : *Mayas - Espagnols - contemporains. En conséquence, le mode de relation qui perpétue une histoire dans l'Histoire est lui-même historique (cela veut dire qu'il évolue).”*³⁷³ Lorsque Sartre critique l'exploitation, il parle toujours dans le contexte Hégélien et Marxiste: *“Le*

³⁷⁰ J.P. Sartre, *Critique of Dialectical Reason Volume I*, New York, Verso, 2004, p. 717

³⁷¹ J.P. Sartre, *Critique de la Raison Dialectique Tome I*, Paris, Gallimard, 1985, p.799

³⁷² J.P. Sartre, *Critique de la Raison Dialectique Tome II*, Paris, Gallimard, 1985, p. 424

³⁷³ Ibid., p.455

*colonialiste veut le statu quo puisque tout changement dans le système (qui, présentement, se trouve partout sur son déclin) ne peut qu'accélérer vers la fin de la colonisation : l'intégration et l'assimilation (pleine reconnaissance de tous nos droits aux colonisés)...*³⁷⁴ Celui qui fait le plus male parmi ces exemples –et qui est la plus provocatrice pour cette partie de notre travail- et que ce schème hégélien est ouvertement déterminant dans les préfaces contre les exploitations, qu'il a écrit pour les intellectuels Africain.

Lorsque Sartre déclare que le colonisateur définit celui qui est sous colonisation entend que moitié humain, cela fait de lui un homme plus progressé et que le colonisateur devient en revanche inhumain³⁷⁵ ou lorsqu'il raconte que les indigènes en risquant leur vie, tuent les colonisateurs et devient plus humain³⁷⁶, il est très ouvertement Hégélien.

Comme nous le voyons, la supposition d'Ernest Gellner qui décrit Sartre comme un eurocentrique n'est pas injuste 'en raison de ce que Sartre 'qui est supposé d'être comme un ange' voit la dialectique comme une caractéristique propre à l'Europe 'qui se présente aux autres comme une grâce'. Comme la fait remarqué clairement Jameson, même-ci Sartre a essayer de se situer dans une place différente dans la tradition philosophique idéaliste, il semble qu'il n'a pas pu dépasser le résultat de la métaphysique idéaliste qui est l'humanisme en progrès. Le système dialectique de Sartre créer les fondements a priori de la thèse de Marx en acceptant que les exploitations ajoutent les populations sans histoire à l'histoire et il essaye de soulager les consciences des personnes occidentales qui sont endommagées, en justifiant l'idée que tout cela est "Une réalité Historique Inévitable".

La plus rigoureuse critique envers cette fine eurocentrisme de Sartre vient de Claude Lévi-Strauss. Selon Lévi-Strauss; Sartre voit l'homme et le monde en acceptant l'étiquette de peu développé qui est posée depuis longtemps aux populations primitives et il insiste sur cette différenciation entre le primitif et le

³⁷⁴ J.P. Sartre, *Critique de la Raison Dialectique Tome I*, Paris, Gallimard, 1985, p.801

³⁷⁵ J.P. Sartre, *Hepimiz Katiliz*, İstanbul, Belge Yayınları, 1999, p.35

civilisé qui se repose sur un tas d'opposition sans fondement. Pour Strauss, toutes ces idées se reposent sur l'opposition du "moi" et "l'autre" qui existe selon Sartre: *"Même Lévi-Bruhl n'a pas trouvé le fait que l'homme sauvage possède des savoirs complexes, qu'il puisse faire des analyses, des démonstrations aussi insupportable que Sartre. L'autochtone d'Ambrym rendu célèbre par l'ouvrage de Deacon pouvait démontrer à l'interrogateur le fonctionnement des lois de mariage et de l'ordre de parenté en dessinant un diagramme sur le sable (en fait ceci n'est aucunement une aptitude extraordinaire, dans la bibliographie ethnologique il existe de nombreuses observations pareilles); Sartre parle ainsi sur ce sujet: 'il n'est même pas nécessaire de dire que cette construction n'est pas une pensée: ceci est un travail fait à la main qui est contrôlé par une connaissance synthétique qu'il n'exprime pas.'* Supposons qu'il est ainsi; mais alors il faut dire la même chose aussi à propos d'un professeur d'École Polytechnique qui fait une démonstration sur le table noir" 377

Lorsque l'on se rappelle que pour Edward Said, Lévi-Bruhl est qualifié comme étant l'un des 'core-orientalistes' parmi quelques hommes scientifiques occidentaux, on comprend mieux que l'orientalisme de Sartre (donc son eurocentrisme) atteint une dimension grave. Comme on le voit John Gerassi qui avait défini Sartre entend que 'la conscience détestée du 20ième siècle' a tort; si l'on peut parler de l'existence d'une conscience chez Sartre, cela peut seulement être "la Conscience du Maître".

³⁷⁶ Ibid., p.144

³⁷⁷ C. Lévi-Strauss, *Yaban Düşünce*, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 1994, p.293-295

CONCLUSION

Il y a un ou deux mois dans un journal, l'on a publié une nouvelle que l'aventure appelée 'Tintin en Kongo' de Tintin qui est une figure dessinée que j'aime aussi beaucoup a été interdit parce qu'il contient les allusions racistes et colonialistes. Dans la nouvelle il était écrit qu'en expliquant la cause de la plainte, l'avocat négro qui a fait la plainte causant l'interdiction du livre a parlé ainsi : *“ juste quand j'étais en train d'acheter le livre, j'ai pensé quel message je donnais à mes fils ; que leur père et mère sont des singes?”* Comme l'on indique dans la nouvelle, la Commission d'Égalité de Race de la Grande-Bretagne avait montré comme la raison le fait que *'le livre contient des préjugés racistes répugnants que les autochtones sauvages ressemblaient aux singes.'*

Le titre d'une autre nouvelle publiée dans le même journal après quelques semaines était exactement ainsi : *'les africains ne sont pas intelligents'*. Autant qu'il est raconté dans la nouvelle l'homme scientifique américain possesseur du Prix de Nobel James Watson a prouvé par des tests de DNA que les africains sont clairement en arrière des occidentaux en fonction du développement de leur intelligence. Quand vous lisez la nouvelle, vous comprenez que Watson n'est pas un certain homme scientifique ordinaire : *“ la théorie de 'la suprématie raciale' présenté par l'homme scientifique américain James Watson qui a gagné le Prix de Nobel par sa découverte de la structure de la molécule de DNA, qui a ouvert un nouvel ère par ses recherches sur le génétique du cancer a provoqué un grand trouble dans le monde scientifique. L'Homme scientifique de l'âge de 79, a été accusé par plusieurs établissements scientifiques et universités, il a dit que 'toutes les politiques sociales sont préparés en se reposant à l'opinion que leur niveau d'intelligence est le même que la nôtre mais les expériences récentes montrent le contraire. Nous avons un désir que chaque homme doit être égal mais l'on va trouver dans 10 années les gènes qui distinguent les différences dans l'intelligence humaine. Alors certaines théories vont devenir indiscutables.'*

En réalité quand ces deux nouvelles sont lues en même temps, il apparaît une ironie bizarre: D'une part un avocat négro qui est dérangé par les motifs racistes dans une bande dessinée qu'il fait lire à ses enfants ; d'autre part l'homme scientifique raciste possédant le Prix de Nobel qui produit 'des connaissances' enseignées chaque jour dans les écoles. Une contradiction tellement grande, un abîme tellement grand, un désespoir tellement grand! Si l'avocat négro avait aussi plaidé l'homme scientifique possédant le Prix de Nobel, est-ce que la Commission d'Égalité de Race de la Grande-Bretagne pouvait interdire les livres de Watson d'être étudié dans les écoles, ou même est-ce qu'il pouvait déclarer une petite désapprobation ?

Ce travail a été né d'une telle sensation de désespoir. Premièrement nous sommes parti de la question que, comment nous pouvons nous libérer de cette maladie de l'Eurocentrisme que nous rencontrons dans la vie quotidienne en même temps que dans notre vie académique ? Parfois dans une bande dessinée amusante, parfois dans un texte philosophique sérieux et sous n'importe quelle apparence telle que l'orientalisme, le racisme, l'ethnocentrisme ou le nationalisme, qui encercle de tous côtés notre existence individuelle en même temps que sociale. Mais en recherchant, nous nous sommes aperçu que, en se cachant d'une manière tellement habile et subtile, cette pensée ne nous a pas encerclé mais elle a pénétré même jusqu'à la profondeur de notre conscience, elle a conquis nos pensées, même elle a déterminé le plus souvent nos actions.

C'est pourquoi nous avons commencé à notre recherche par la critique de l'orientalisme; parce que c'était celui-ci qui nous a montré premièrement que cette forme de pensée défectueuse que l'on appelle l'Eurocentrisme ne se trouvait pas très loin, dans l'au-delà, dans l'Autre comme nous l'avons cru ainsi ; mais il était juste à côté de nous, même à l'intérieur de nous, il vivait avec nous et il accompagnait nos paroles et nos actions. Nous avons fait la critique d'orientalisme de Said, et spécialement sa relation avec Vico, Foucault et Gramsci qui ont été le point de départ de notre étude. Nous nous sommes efforcé de montrer comment Said, en se servant des théories de ces penseurs, a révélé les défauts de l'orientalisme qui prétend sous l'apparence de scientificité de produire un 'savoir objectif'. Il était important en fonction qu'il a établi la question comme un problème épistémologique en étant le plus concret que Said, en utilisant Vico, a montré que le savoir est une chose

construite. Dans le contexte d'analyse du discours de Foucault nous avons vu que le savoir est dans une relation très serrée avec le pouvoir et que, contrairement à ce qui est allégué, il est une chose entièrement politique et idéologique. Mais dans ce point nous avons rencontré une difficulté importante, si chaque savoir est orienté par les forces dans le pouvoir ; la possibilité du discours opposant ne disparaît-elle pas ? Said surpassait cette difficulté par la théorie d'hégémonie de Gramsci ; selon Gramsci le savoir était divisé en deux comme dominant (hégémonique ; c'est-à-dire insisté par le pouvoir) et opprimé (produit par les forces opposantes). Par conséquent le savoir opposant pouvait survivre dans la société malgré la contrainte du pouvoir. Said, en se reposant à cette idée, affirmait que le savoir orientaliste était le savoir dominant mais par les efforts critiques l'on pouvait secouer ce pouvoir. L'on peut dire que Said a prouvé son allégation en succédant à abattre par un seul livre. Le pouvoir de l'orientalisme sur le savoir –du moins dans le sens académique-.

Cependant quand nous avons continué notre recherche en passant à travers la porte ouverte par Said, nous avons vu que la critique de l'orientalisme nous amenait toujours vers la même direction – à savoir encore vers l'orientalisme- et nous nous sommes aperçu que la cause de ce retour dans la même circularité était que Said a critiqué l'orientalisme qui en effet n'est qu'une sous-discipline académique –qui examine en particulier l'islam et en général certaines sociétés asiatiques- comme une chose plus grande qu'il est en réalité. Mais ça signifiait de limiter la question principale - à savoir l'allégation de la suprématie de l'Europe sur les autres sociétés-, comme l'orientalisme l'a fait, par une certaine région.

Afin de surpasser cette limitation, nous nous sommes efforcés de critiquer les définitions d'orientalisme de Said et les méthodes théoriques qu'il a utilisé dans le critique de l'orientalisme et de passer au-delà de la critique de Said, de manière à nous permettre de voir l'ensemble de la question. En conséquence de ces efforts, nous avons vu qu'en effet le critique de l'orientalisme de Said se concorde avec les critiques de l'eurocentrisme –la plupart avant Said- exprimés dans des contextes différents. Mais en arrivant à cette trouvaille nous avons constaté aussi que Said n'a pas pu surpasser un problème très fondamentale –provenant de son humanisme séculaire-. Si le savoir –soit dominant, soit opprimé- s'apparaît comme un produit de la lutte infinie et éternelle entre les centres des forces sociales ; qu'est ce que

serait le soutien des valeurs alléguées ? Est-ce d'être universelles telles que la liberté, l'égalité, la justice auxquelles l'individu se repose en défendant ses droits? Si en vérité ces sortes de valeur universelle n'existent pas, est-ce qu'il s'agissait d'un monde manichéiste où l'objectif des opprimés était de passer dans le côté des oppresseurs ? Alors en se reposant sur quel fondement intellectuel ou moral l'on pouvait critiquer le colonialisme européen ou le racisme? D'une part en alléguant que l'Homme oriental ou le Nègre étant des individus tangibles et visibles, qui ne possèdent aucune essence ; comment l'on pouvait attribuer les valeurs universelles aux notions abstraites telles que l'égalité, la justice et la liberté? Said étant conscient de ce problème, s'est contenté seulement de dire que 'l'homme peut être en même temps et également réaliste et nominaliste' ; mais sans fonder sa proposition utopique, il l'a laissé dans le vide.

En maintenant que le problème est mentionné dans la réserve, nous avons continué notre recherche en poursuivant la trace de l'Eurocentrisme que nous avons découverte pendant nous nous sommes efforcés de surpasser Said. Tout d'abord nous avons examiné le colonialisme qui est l'apparence la plus concrète de l'Eurocentrisme et l'esclavage comme des faits historiques. En suite nous avons recherché les causes de ces pratiques inhumaines qui ont été adoptées presque sans interrogation d'une manière très répandue dans les sociétés européennes.

Dans ce point nous avons rencontré encore le même problème d'épistémologie : des hommes scientifiques qui succédaient à faire croire leur propre sociétés en même temps que les autres sociétés au moyen du 'savoir scientifique' qu'ils prétendaient d'être universel. Il était possible de voir les exemples de ceci dans presque tous les disciplines scientifiques; comme Renan dans la philologie, les fonctionnalistes dans l'anthropologie, Darwin dans la biologie – dont l'influence s'allonge jusqu'à nos jours comme il est le cas dans l'exemple de Prof. Watson qui possède le Prix de Nobel- ; ou Marx qui est cru paradoxalement d'être dans le côté des opprimés et des exploités, dans la sociologie. C'étaient les noms relativement célèbres et qui ont influencé tout le monde au sens académique en même temps que politique que nous avons pu examiner dans les limites étroites de notre travail. Sans aucun doute les périodicités artificielles, la cartographie altérée dans la géographie, la

distinction des pays développés-sous-développés dans l'économie et dans de nombreux autres, pouvaient être examinés sous ce chapitre.

Toutefois quand nous avons examiné l'Eurocentrisme politique et scientifique, nous avons vu que la plupart des pratiques eurocentriques telles que le racisme, le colonialisme discriminatif, l'esclavage, l'impérialisme culturel etc. étaient presque entièrement inventés par l'Europe ; ou du moins ils étaient vu ainsi à première vue. Nos recherches ont révélé que les pensées et les philosophies se trouvant derrière ces pratiques n'étaient pas du tout propres à l'Europe et nous avons vu aussi que pendant l'histoire et aussi aujourd'hui, à l'intérieur de chaque société une veine discriminative, une croyance ou une philosophie produisant l'idée de 'l'autre' et son existence continuait d'une manière ou de l'autre. Tandis que la plupart des pratiques mentionnées étaient véritablement propres à l'Europe. En étant inspirés par Shahid Alam nous avons appelé cette forme de pensée 'l'autocentrisme'. En suite nous avons vu que l'idée 'd'autocentrisme' se trouve dans chaque société d'une certaine manière, elle ne pouvait pas être efficaces d'une façon égale dans chaque société. Dans ce point encore en recevant le soutien de la notion d'hégémonie de Gramsci, nous avons constaté que l'autocentrisme est distinctement dominant spécialement dans les sociétés européennes ; mais qu'il ne peut pas trouver facilement la possibilité de pénétrer au pouvoir et aux larges parties de la société dans certaines sociétés –comme dans l'exemple des sociétés islamiques-.

Après cela nous avons fait un examen court dans la philosophie occidentale en même temps que dans la philosophie islamique afin de rechercher sur quels fondements philosophiques se reposaient la pensée 'autocentrique' et après quels processus de raisonnement l'on pouvait établir et fonder cette pensée ; nous avons constaté que les courants de pensée défendant les mêmes opinions philosophiques dans l'histoire de pensée de chacune des sociétés se trouvaient, d'une manière étonnante, proches de la pensée 'autocentrique'. Nous avons précisé que les penseurs adoptant les opinions principalement évolutionnistes et progressionnistes s'unifiaient dans la pensée capitale appelé 'la Grande Chaîne de l'Être' qui peut être résumé par la phrase que 'les êtres existent dans le monde dans un ordre hiérarchique'. Nous avons inscrit le fait que l'idée de 'la Grande Chaîne de l'Être' avait été adoptée par de nombreux courants philosophiques et théologiques semblants irréconciliables l'un

avec l'autre tels que l'idéalisme, le matérialisme, le dualisme, l'empirisme, le déterminisme, l'humanisme, le sécularisme, le déisme, le panthéisme etc. qui est l'une des trouvailles la plus intéressantes de notre étude.

Dans cette phase, en terminant notre recherche historique ; afin de tester si les trouvailles que nous avons obtenu de notre examen historique, nous avons entretenu l'examen de la philosophie de la dernière période de Jean-Paul Sartre en raison de sa puissante historicité et sa profonde influence sur les courants de pensée, en même temps qu'il est l'un des plus puissants critiques du colonialisme et racisme en Europe. En conséquence de cet examen nous avons vu que, malgré tous ses discours et actions contre le colonialisme et le racisme, la philosophie de Sartre était équipé en fin de compte par un Eurocentrisme –même extrêmement raffiné et sophistiqué-. Sartre, dans son système ontologique anthropocentrique qu'il a construit par une finesse admirable, en transformant 'La Grande Chaîne de l'Être' (*The Great Chain of Being*) à 'la Grande Chaîne de l'Existence' (*The Great Chain of Existence* ou *The Great Chain of Human Being*), le faisait devenir une structure plus humaniste. Tandis que Sartre n'acceptait pas 'la hiérarchie ontologique', également il disait que les hommes étaient alignés – diachroniquement et aussi anachroniquement- du simple vers le complexe. Tandis que l'autochtone s'échappe et se libère d'être animal dû au fait que Sartre – contrairement à ceux qui croient à l'évolution graduelle- a tiré une ligne de frontière définitive entre l'homme et l'animal ; en même temps il continuait de conserver sa place dans l'échelon le plus inférieur dans le nouveau escalier d'humanité arrangé d'après la complexité des séries d'image comme 'l'homme moindre' ou 'l'homme plus inférieur'. En plus puisque Sartre a lié l'homme définitivement par 'la facticité', l'autochtone qui perd la possibilité de se surpasser soi-même dans la circularité produite par de certaines conditions, ne pouvait être inclus dans le progrès dialectique que par l'intervention de celui qui est plus supérieur. C'est cet 'humanisme antihumaniste' qui est construit sur un arrière-plan conceptuel extrêmement compréhensif et complexe qui rendait possible que Sartre soit en même temps un adversaire du colonialisme et aussi un penseur eurocentrique.

Désolément nous avons du terminer notre recherche dans cette phase. Mais il y avait de nombreuses questions que l'on devait poser et répondre. Par exemple les

limites de notre recherche n'ont pas été suffisantes pour contenir les questions que comment toutes ces différentes formes de pensée comme l'essentialisme, l'universalisme, le panthéisme, le matérialisme, le déisme, le dualisme etc. s'unifient dans le dénominateur commun de 'la Grande Chaîne de l'Être' et en partant de cette idée, par quels processus de raisonnement l'on est parvenu à l'autocentrisme. Sous cet angle nous pouvons dire que notre étude a été limitée dans une grande mesure par un examen historique. Ce que nous n'avons pas recherché, c'est la question que par quelle sorte de raisonnement et en se reposant sur quelles présuppositions l'on a établi et fondé l'Eurocentrisme ou plus exactement, l'autocentrisme s'apparaît comme le défaut principal de notre étude.

Cependant nous croyons que les trouvailles que nous avons découvertes à la fin de notre étude seront pionnières pour les travaux semblable. Spécialement le fait qu'elle lit l'Eurocentrisme de nouveau dans le contexte de la dominance de l'autocentrisme et qu'elle révèle les liens proches de cette idée avec la pensée de 'la Grande Chaîne de l'Être'. Cela sont parmi les nouveautés amenées dans la discussion concernée. Nous espérons que ce travail a fait une certaine contribution quelconque dans la lutte critique contre le canon hégémonique. Sans doute chaque recherche en fin de compte doit, de quelque manière, augmenter son objet ; la plupart des recherches semblables servent consciemment ou inconsciemment d'augmenter l'objet qu'elles examinent -par exemple une certaine forme de pensée pour une thèse de philosophie-. Par conséquent si cette étude, malgré toutes ses erreurs et défauts, a pu avoir lieu parmi cette petite mais honorable minorité plus critique - moins augmentante; c'est alors que nous nous considérons nous-mêmes comme avoir exécutés notre mission avec succès.

BIBLIOGRAPHIE

A. Ouvrages

AHMAD Aijaz, *In Theory: Classes, Nations, Literatures*, London, Verso, 1992.

AMIN Samir, *Avrupamerkezcilik*, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1993.

BERNASCONI Robert, *İrk Kavramını Kim İcat Etti?*, İstanbul, Metis, 2000,

CESAIRE Aimé, *Barbar Batı*, İstanbul, Salyangoz Yayınları, 2007.

HÜSEYİN Asaf, *Oryantalistler ve İslamiyatçılar*, İstanbul, İnsan Yayınları, 1989.

BAYDUR Mithat, *Milliyetçilik*, İstanbul, Ağaç Yayıncılık, 1994.

BERNAL Martin, *Kara Atena*, İstanbul, Kaynak Yayınları, 2003.

BERNASCONI Robert, *İrk Kavramını Kim İcat Etti?*, İstanbul, Metis Yayınları, 2000.

BRAUDEL Fernand, *Maddi Uygarlık ve Dünya Zamanı*, Ankara, İmge Kitabevi, 2004.

BULUT Yücel, *Oryantalizm'in Kısa Tarihi*, İstanbul, Küre Yayınları, 2006.

COPLESTON Frederick, *Felsefe Tarihi*, İstanbul, İdea Yayınevi, 1996.

DARWIN Charles, *İnsanın Türeyişi*, İstanbul, Gün Yayıncılık, 2002.

DİVİTCİOĞLU Sencer, *Asya Üretim Tarzı ve Osmanlı Toplumunu*, İstanbul, Ar Yayın-Dağıtım, 1981.

FANON Frantz, *Black Skin White Masks*, Chippenham, Pluto Press, 1986.

FANON Frantz, *Yeryüzünün Lanetlileri*, İstanbul, Avesta Yayınları, 2001.

FERRO Marc, *Sömürgecilik Tarihi*, Ankara, İmge Kitabevi, 2002.

FONTANA Joseph, *Çarpıtılmış Geçmişe Ayna*, İstanbul, Literatür Yayınları, 2003.

FOUCAULT Michel, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings*, Brighton: Harvester Press, 1980.

FOUCAULT Michel, *Bilginin Arkeolojisi*, İstanbul, Birey Yayıncılık, 1999.

GÜRSOY Kenan, *J.S. Sartre Ateizminin Doğurduğu Problemler*, İstanbul, Etkileşim Yayınları, 2007.

HENTSCH Thierry, *Hayali Doğu*, İstanbul, Metis Yayınları, 1996.

HİLAV Selahattin, *Diyalektik Düşüncenin Tarihi*, İstanbul, Sosyal Yayınları, 1997

HODGSON M.G.S., *Dünya Tarihini Yeniden Düşünmek*, İstanbul, Yöneliş Yayınları, 2003.

HUNTER C.G., *Darwin'in Tanrısı*, İstanbul, Gelenek Yayıncılık, 2003.

HÜSEYİN Asaf, Olson Robert, Cemil Kureşi, *Oryantalistler ve İslamiyatçılar*, İstanbul, İnsan Yayınları, 1989.

LEVI-STRAUSS Claude, *İrk, Tarih ve Kültür*, İstanbul, Metis Yayınları, 1995.

- LEVI-STRAUSS Claude, *Mit ve Anlam*, İstanbul, Alan Yayıncılık, 1986.
- LEVI-STRAUSS Claude, *Yaban Düşünce*, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 1994.
- LEWIS Bernard, *Ortadoğu'da Irk ve Kölelik*, İstanbul, Truva Yayınları, 2006.
- LOOMBA Ania, *Koloniyalizm/Postkoloniyalizm*, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2000.
- LOVEJOY Arthur O., *The Great Chain of Being*, USA, Harward University Press, 1964
- MARDİN Şerif, *İdeoloji*, İstanbul, İletişim Yayınları, 1993.
- MERİÇ Cemil, *Bu Ülke*, İstanbul, İletişim Yayınları, 1996.
- NIETZSCHE Friedrich, *Şen Bilim*, İstanbul, Say Yayınları, 2004.
- RIFKIN James, *Darwin'in Çöküşü*, İstanbul, Ufuk Kitapları, 2001.
- ROBERTS J.M., *Yirminci Yüzyıl Tarihi*, Ankara, Dost Kitabevi, 2003.
- SAID Edward, *Oryantalizm*, İstanbul, Metis Yayınları, 1999.
- SAID Edward, *Kış Ruhü*, İstanbul, Metis Yayınları, 2000.
- SAID Edward, *Orientalism*, London, Penguin Books, 2003.
- SAID Edward, *Freud ve Avrupalı Olmayan*, İstanbul, Aram Yayıncılık, 2004.
- SAID Edward, *Hümanizm ve Demokratik Eleştiri*, İstanbul, Agora Kitaplığı, 2005.

SAID Edward, *Oslo'dan Irak'a ve Yol Haritası*, İstanbul, Agora Kitaplığı, 2005.

SAID Edward, *L'Orientalisme*, France, Seuil, 2006.

SARTRE Jean-Paul, *Critique de la Raison Dialectique Tome I*, Paris, Gallimard, 1985.

SARTRE Jean-Paul, *Critique de la Raison Dialectique Tome II*, Paris, Gallimard, 1985.

SARTRE Jean-Paul, *Yöntem Araştırmaları*, İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 1998.

SARTRE Jean-Paul, *Hepimiz Katiliz: Sömürgecilik Bir Sistemdir*, İstanbul, Belge Yayınları, 1999.

SARTRE Jean-Paul, *Critique of Dialectical Reason Volume I*, New York, Verso, 2004.

SARTRE Jean-Paul, *Critique of Dialectical Reason Volume II*, New York, Verso, 2004.

TURNER Bryan S., *Marx ve Oryantalizmin Sonu*, İstanbul, Kaynak Yayınları, 2001.

TURNER Bryan S., *Oryantalizm, Postmodernizm ve Globalizm*, İstanbul, Anka Yayınları, 2003.

USLUATA Ayseli, *İletişim*, İstanbul, İletişim Yayınları (Yeni Yüzyıl Kitaplığı).

WAHL Peter, *Niçin Aztekler Avrupa'yı Keşfetmedi?*, İstanbul, İletişim Yayınları, 1993.

WALIA Shelley, *Edward Said ve Tarih Yazımı*, İstanbul, Everest Yayınları, 2004.

YAVUZ Hilmi, *Modernleşme, Oryantalizm ve İslam*, İstanbul, Boyut Yayınları, 1999.

YILDIZ Aytaç, *Oryantalizm: Tartışma Metinleri*, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2007.

YILMAZ Murat, *Cemil Meriç*, Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları, 2006.

YOUNG Robert J.C., *Postcolonialism: A Historical Introduction*, Oxford, Blackwell Publishers.

B. Periodiques

a) Articles

ALAM M. Shahid, "Is Eurocentrism Unique?", Counter Punch, July 18, 2002

ALAM M. Shahid, "Articulating Group Differences: A Variety of Autocentrism", Science and Society, Summer 2003

BOZTEMUR Recep, "Marx, Doğu Sorunu ve Oryantalizm", Doğu Batı, Cilt I, Sayı 20, Ağustos-Eylül-Ekim, 2002, s.139

ÇIRAKMAN Aslı, "Oryantalizmin Varsayımsal Temelleri", Doğu Batı, Cilt I, Sayı 20, Ağustos-Eylül-Ekim, 2002, s. 190

FOUCAULT Michel, "Nietzsche, Freud, Marx", Cahiers de Royaumont, Philosophie, no: 6, 1967

KONTNY Oliver, "Üçgenin Tabanını Yok Sayan Pythagoras", Doğu Batı, Cilt I, Sayı 20, Ağustos-Eylül-Ekim, 2002, s. 125

TUTAL Nilgün, “Said’in Oryantalizm’i Nasıl Okunuyor?”, *Doğu Batı*, Cilt II, Sayı 20, Ağustos-Eylül-Ekim, 2002, s.123

YILDIRIM Ali Kemal, “Edward Said’in Şarkiyatçılık Eleştirisine Eleştirel Bir Bakış”, *Doğu Batı*, Cilt.2, Sayı 20, Ağustos-Eylül-Ekim, 2002, s.137

b) Journaux et bulletins

“Soruşturma: Jean-Paul Sartre”, *Varlık Dergisi*, Kasım 2005, s.1178, s.14