

Le désert de la critique, déconstruction et politique

Renaud Garcia
Éditions l'Échappée, 2015

Introduction

Au delà de l'idéologie communiste et du marxisme, ou plutôt à côté voire à l'intérieur du monde capitaliste :

Or, comme tout le monde devrait désormais le savoir, l'idéologie a aujourd'hui reculé, puisque le capitalisme triomphant à l'échelle planétaire a signé dans le même temps la fin de la dernière en date : le communisme soviétique. Puisque le marché libre et non faussé définit au fond notre seul horizon, puisque depuis l'époque du binôme Reagan-Thatcher nous avons bien compris qu'il n'y a pas d'alternative (*There Is No Alternative*), il n'y a dès lors plus rien à *démystifier* au titre de domination « spectaculaire-marchande » (Debord), plus rien à réfuter comme faux non plus. A l'intérieur d'un champ préalablement balisé, il ne reste donc qu'à relancer frénétiquement le travail de *déconstruction*. (p. 9 et 10)

Une définition de la déconstruction :

En tant que concept philosophique cette fois, on pourrait la définir comme le geste consistant à défaire une réalité instituée. Plus précisément, il s'agit de mettre en évidence la dimension construite, biaisée, de valeurs et de notions qui se présentent habituellement sous les dehors du normal, du naturel, de l'objectif et de l'universel. Et ce, même si ces valeurs et notions, dans la lignée de la philosophie des Lumières, ont servi de fil directeur pour critiquer les formes sociales existantes et leur perpétuation par l'oppression, l'exploitation, l'aliénation et l'illusion idéologique. Ainsi en va-t-il des notions d'autonomie, de nature humaine, de justice, de rationalité, de vérité ou encore de dignité physique et morale. Or si tout cela résulte d'une construction et ne présente en définitive rien de naturel, alors il demeure toujours possible de le déconstruire, et de recoudre, pour ainsi dire, quelque chose d'autre à partir des lambeaux restants. (p.13 et 14)

Origine du concept en français chez Derrida dans les années 60 à partir d'un concept de Heidegger « Destruktion ». Utilisé pour les textes et discours voire pour le « texte général » : « défaire, décomposer, désédimer des structures (toutes sortes de structures, linguistiques, [...], socio-institutionnelles, politiques, culturelles et surtout, d'abord, philosophique) » (d'après Derrida, p. 15). Repris ensuite par Foucault.

Quels sont les effets politiques d'une approche aussi absconse ? Ils tiennent à ce que la déconstruction réfute toute réalité et toute institution qui se présenterait comme un tout fermé sur soi, présent à soi, pleinement porteur de son sens et adossé à de fermes principes. En se plaçant aux marges du domaine considéré pour en brouiller les limites, la déconstruction remet en question les partages qui ont été établis en fonction de prétendus principes premiers. A ce niveau très élevé d'abstraction, déconstruire comprend une dimension an-archique, au sens où l'on met en pièces les différentes *arkhé* (qui signifie en grec tout à la fois « principe » et « commandement ») qui structurent divers champs institutionnels. Voici, à ce propos, ce que Derrida disait de la « différance » dans sa conférence du 27 janvier 1968 devant la Société française de philosophie :

« [La différance] n'est pas un étant-présent, si excellent, unique, principiel ou transcendant qu'on le désire. Elle ne commande rien, ne règne sur rien et n'exerce nulle

part aucune autorité. Elle ne s'annonce par aucune majuscule. Non seulement il n'y a pas de royaume de la différence mais celle-ci foment la subversion de tout royaume. »

Foment la subversion de tout royaume, autrement dit de tout domaine reposant *a priori* sur une assise stable, se référant à un principe directeur qui lui confère sens et cohérence : telle pourrait être une bonne caractérisation de la déconstruction. Nul doute qu'ainsi considéré sur le papier, ce geste perturbateur promet une grisante émancipation, tant semblent multiples les « royaumes » à défaire. On songera ainsi à la masculinité opposée à la féminité ou à l'enfance, dans le champ familial ; à l'humanité opposée à l'animalité ou à l'objet, dans le champ des rapports sociaux ; à l'alimentation carnée opposée au végétarisme dans le champ des pratiques alimentaires ; aux principes épistémologiques de l'observation, de la déduction et de l'induction opposés à des modes de compréhension plus analogiques dans le champ de la connaissance ; ou encore au clair discours sur soi de la conscience opposé à l'indécision du texte écrit. Autant de domaines à déconstruire et, dans la pratique, depuis les marges, autant de luttes minoritaires à mener, toujours susceptibles de converger pour mettre à mal, par exemple, la domination d'un principe transversal comme le « carno-phallogocentrisme ». En effet, pour Derrida, le sujet de droit occidental est structuré par le sacrifice carnivore, qui établit la force du sujet viril sur la femme, l'enfant, l'animal et la nature. Le sujet rationnel conscient, dont la voix répond de ses actes devant la loi, est aussi celui qui reproduit ce sacrifice à l'égard des animaux non-humains. Par la bouche et les lèvres circulent non seulement les mots, les injonctions morales, le sein maternel, mais encore la chair animal : carno-phallogocentrisme. (p. 15 à 17)

Foucault et la prolifération des luttes (p. 17)

La grande idée de Foucault consiste à montrer que l'action du pouvoir, dont il estime qu'on l'assimile trop souvent, d'une manière abusive, à celle de l'État (principalement dans le discours marxiste), n'est jamais uniquement négative et répressive, mais au contraire et le plus souvent positive et productive. Dans *La Volonté de savoir*, il montre ainsi contre l'école freudo-marxiste (Wilhelm Reich, Erich Fromm, auxquels il adjoint Marcuse) qu'en ce qui concerne la sexualité, au lieu de réprimer une « bonne nature » dont le potentiel émancipateur serait entravé dans les rets de l'État « miniature » qu'est la famille patriarcale et puritaine, le pouvoir a produit véritablement de nouvelles subjectivités et de nouveaux rapports d'assujettissement, où l'on a normé la vie des gens, scruté leurs pratiques, ritualisé leurs relations par tout un ensemble de préconisations et d'incitations discrètes. En ce sens, il devient illusoire de supposer un sujet qui ne serait pas pris dans des rapports de pouvoir, en d'autres termes une « nature humaine » dont les caractéristiques universelles permettraient de concevoir une émancipation par rapport à un pouvoir répressif. Ce postulat va orienter la conception dite « réticulaire » du pouvoir chez Foucault, ainsi que la reformulation de la question de la résistance politique. Le modèle réticulaire propose d'envisager un fonctionnement plus fin et diffus du pouvoir, modelant et produisant les individus par la norme et le contrôle davantage qu'il les enfermerait dans le cadre juridique de l'État de droit. Comment résister dès lors à ce pouvoir, sinon en abandonnant toute idée d'une lutte centrale et unifiée, afin d'épouser à l'inverse une multitude de tactiques de résistances locales, en des points précis du réseau de pouvoir (dans les prisons, les hôpitaux, les asiles, les écoles, dans la famille, entre les sexes), formant elles-mêmes un ensemble hétérogènes.

Sur ce versant-là, Foucault peut nourrir pêle-mêle les élaborations de Toni Negri et Michael Hardt (auteurs d'*Empire*, *Multitude* et *Commonwealth*), des animateur de la revue *Multitudes*, aussi bien que des hackers ou des mouvements d'antipsychiatrie. Sur tous ces points, ses concepts croisent essentiellement ceux de Deleuze et Guattari. Mais ses thèses sur le pouvoir peuvent également favoriser des convergences inattendues

entre la gauche et l'extrême gauche contemporaines et le néolibéralisme. [...] On l'aura compris : du point de vue socialiste et libertaire que nous défendons dans cet ouvrage, ce sont les répercussions de ce type de modèle critique sur l'extrême gauche qui méritent une attention toute particulière, dans la mesure où, ancrées dans une volonté de « déconstruction » systématique, elles détournent les énergies révolutionnaires et favorisent paradoxalement les évolutions du système socio-économique contemporain. (p. 18 et 19)

Le rapport à la vérité : Dans la mesure où il existe une circularité entre le pouvoir et le savoir, on peut poser qu'un savoir n'est jamais en définitive ni vrai ni faux mais qu'il se manifeste davantage comme un certain « régime de vérité » qui découpe dans la réalité, à un certain moment, des objets intelligibles. Par ce découpage sont constitués des discours, sont soutenues des pratiques, émergent des personnages conceptuels, ou encore des pivots autour desquels vont tourner les discours. Et chaque découpage détermine *de facto* ses marges, ses zones d'invisibilité, hors discours. [...]

Sous ce versant, les travaux qui emboîtent le pas des analyses foucaaldiennes sur le savoir-pouvoir sont ceux qui cherchent à montrer comment les normes, se faisant passer frauduleusement pour naturelles, ne relèvent que d'un régime contingent de vérité. Ici, le féminisme *queer* de Judith Butler, les études postcoloniales sur la construction de la « race », ou encore le constructivisme radical de Marcela Iacub relativement à des questions comme la paternité et la filiation, s'inscrivent dans ce sillage. (p. 21)

Prolifération des théories et places des savoirs subalternes des premiers concernés : Il s'agissait d'admettre leur [les luttes des années 60 et 70] caractère dispersé, discontinu, une absence de cadre théorique commun, des emprunts flous à des thèses philosophiques ou sociologiques auxquels se mêle le savoir habituellement inaudible et invisible des gens sur le terrain. Tout cela sans jamais tenter d'englober les luttes dans un cadre transcendant, une aspiration commune, qui de toute manière ne pourrait qu'être inscrite dans le ciel des Idées, avec le risque « totalitaire » de faire entrer de force le réel dans son armature théorique.

La critique sociale contemporaine, dans les discours et les pratiques, a effectivement pris ce tour foucaaldien, marqué par la prolifération, le surgissement imprévisible de nouveaux motifs de discrimination, d'exclusion, de « stigmatisation » ou d'« invisibilisation », pour reprendre des termes et néologismes devenus des lieux commun. (p. 23)

En posant la question des finalités de la déconstruction, il s'agit d'interroger ce geste critique, qui ouvre à la prolifération indéfinie des luttes, du point de vue de ses effets à la fois sur le fonctionnement réel du système capitaliste, et sur les gens qui seraient les plus susceptibles de formuler de sérieux griefs à l'égard de ce système. La pensée de la déconstruction, tournée vers le progrès des mœurs et l'affirmation de subjectivités libérées des pesanteurs des normes, connaît un franc succès chez les intellectuels critiques « de gauche ». Mais que dire des gens qui, *a priori*, sont placés des conditions matérielles et symboliques telles qu'ils auraient un intérêt radical à un changement de système ? Que penser des pauvres, des ouvriers délocalisés, des petits employés, de la jeunesse au chômage, des cadres pris dans la dynamique de la performance au travail, et plus largement de tous les salariés enfermés dans le cycle mortifère surtravail-consommation-surtravail – toutes catégories de personnes qui éprouvent de plein fouet, autant physiquement que psychiquement, la violence de l'organisation capitaliste de la société ? N'auraient-ils pas des raisons tout à fait objectives de grossir les rangs sinon d'*organisations* socialistes (au sens précis que nous avons donné), du moins des personnes qui en partagent les *idées* ? (p. 24 et 25)

1 A propos d'un conflit de générations

Bookchin, figure de l'anarchisme du XX^e siècle et théoricien d'une écologie sociale, publie en 1995 un texte intitulé *Social Anarchism or Lifestyle Anarchism : an Unbridgeable Chiasm*, à un moment où ses convictions anarchistes sont déjà passablement ébranlées par ce qu'est en train de devenir ce mouvement. Par la distinction entre le « social » et « l'existentiel », Bookchin pointe d'abord deux courants historiques à l'intérieur de l'anarchisme. D'un côté, notamment chez Bakounine et Kropotkine, une réflexion fondée sur un concept fort de communauté, soutenant l'effort révolutionnaire pour faire advenir une société instituée sur des bases coopératives, avec une autre organisation du travail, une démocratie directe conçue sur le modèle fédératif, un contexte social et écologique équilibré autour des rapports entre ville et campagne. D'un autre côté, une réflexion mettant en avant la puissance d'insubordination de l'individu, et dont il trace le devenir depuis Proudhon, Stirner et son « Unique », jusqu'à des anarchistes nietzschéens comme Emma Goldman. Cette partie de l'essai de Bookchin reste tout à fait orthodoxe, reproduisant la bipartition proposée par Kropotkine pour laisser de côté la question d'un croisement entre les préoccupations pour la liberté individuelle et le changement social.

L'autre partie de l'essai de Bookchin, qui nous intéresse ici, consiste à rejouer cette opposition dans la configuration des années 1990. L'auteur oppose l'héritage légitime de la tradition « sociale », à savoir sa propre écologie sociale, et les rejetons de l'anarchisme individualiste et existentiel, nommément Hakim Bey (pseudonyme de Peter Lamborn Wilson, né en 1945) et son concept de Zone autonome temporaire (*Temporary Autonomous Zone*), ainsi que John Zerzan (né en 1943) et sa défense du primitivisme. (p. 29 à 31) La façon dont Zerzan conduit sa critique de l'aliénation généralisée la rend en définitive totalement adaptable à la dynamique transgressive du capitalisme. Bookchin : « Ce qui ressort irrésistiblement de l'anarchisme par le style de vie contemporain, c'est son appétit pour l'immédiateté plutôt que pour la réflexion, sa tendance à une relation singulière naïve entre l'esprit et la réalité. Cette immédiateté ne se contente pas d'immuniser la pensée libertaire contre les exigences d'une réflexion nuancée et médiatisée ; elle empêche l'analyse rationnelle et, pour cette raison même, la rationalité elle-même. »(p. 35)

*Cette position fut critiquée comme dogmatique et figé, faisant référence à des textes d'autorité. Par exemple par Uri Gordon, Anarchy alive ! Les politiques anti-autoritaires de la pratique à la théorie : « L'anarchisme contemporain prend donc racine dans ces convergences entre luttes féministes, écologistes, antiracistes et queer, qui se soudèrent définitivement, à la fin des années quatre-vingt-dix, avec la vague mondiale de contestation des politiques et institutions de la mondialisation néolibérale. Ainsi l'anarchisme réémergeant fut conduit à adopter un discours de résistance généralisé, gravitant autour du concept de *domination*. Ce mot, qui occupe aujourd'hui une place centrale dans le langage politique anarchiste, désigne le paradigme qui gouverne les relations micro et macropolitiques. Au sens anarchiste du terme, il sert de concept générique pour désigner l'ensemble des dispositifs sociaux par lesquels les personnes et les groupes sont contrôlés, contraints, exploités, humiliés, victimes de pratiques discriminatoires. »*

Si tout cela fournit très certainement des raisons de vivre dans un perpétuel état d'urgence et de lever de multiples insurrections existentielles, on pourrait toutefois souhaiter, sans verser pour autant dans le dogmatisme, un peu plus de clarté à propos de ce quoi l'on est censé se battre.

Le terme de domination est présent dès 1985 dans le livre de Chantal Mouffe et Ernesto Laclau, Hégémonie et stratégie socialiste, que l'on a défini comme une approche « post-marxiste ». Une contre-hégémonie peut se construire si les multiples groupes en butte à la « domination », aussi différents puissent-ils être, parviennent à modifier leur conscience sociale en s'attachant par un certain bout à d'autres groupes, formant en définitive une « chaîne d'équivalence » contre-hégémonique. (p. 40)

La méfiance envers toute idée d'englobement des luttes dans un cadre hiérarchisé caractérise le « post-anarchisme ».

Développé dans les années 1990 et 2000 autour des œuvres des universitaires anglo-saxons Todd May, Saul Newman et Lewis Call, le « post-anarchisme » est en quelque sorte la reprise, appliquée à l'anarchisme classique, de la lecture opérée par Laclau et Mouffe à l'égard du marxisme. (p. 41)

Autres représentant-es du post-anarchisme : Tomas Ibanez Gracia, Sandra Jeppesen.

Reste donc à savoir à qui s'adresse cet anarchisme, qui considère d'emblée qu'il n'est pas « pour l'ouvrier » : trop masculin, trop en sécurité sur le plan matériel, trop blanc, trop hétérosexuel, etc. En définitive, il est très difficile de le savoir. Avec de telles grilles d'analyse « anarchistes », à qui a-t-on exactement affaire ? A tout prendre, mieux vaudrait parler de lutte contre la « domination », d'insurrection existentielle permanente, de processus de devenir minoritaires. Cette approche de l'anarchisme contribue en réalité à élargir considérablement le spectre de ce mouvement politique – jusqu'à estomper ses limites et le fondre dans une « gauche » indistincte [...] (p. 47)

En fait, sous prétexte de critiquer la focalisation marxiste sur l'économique, le discours post-anarchiste passe totalement sous silence l'influence des classes. [...] Ce qui nous renvoie à l'analyse de l'origine sociale des militants les plus radicaux de la déconstruction. Parmi les données dont on peut disposer sur ce segment particulier, l'enquête menée à la fin des années 1990 par le sociologue Mimmo Pucciarelli est assez édifiant, qui dresse le constat suivant :

« Plusieurs enquêtes et sondages [...] montrent clairement que les anarchistes et les libertaires sont des personnes issues, en grande majorité, des couches moyennes et exerçant des activités représentatives de ces dernières. Ce sont des personnes cultivées, ayant des diplômes ou un capital culturel plus étendu que dans le reste de la population. Enfin, dans leur majorité, ce ne sont, en ce début de troisième millénaire, que rarement de très jeunes gens en révolte contre le système, puisque leur moyenne d'âge frôle la quarantaine : la plupart ont une occupation stable et/ou un mode de vie où les préoccupations matérielles sont aussi présentes que dans le reste de la population issue de ces mêmes couches sociales moyennes (ou moyennes hautes). Chez les anarchistes il y a peu d'ouvriers et d'ouvrières et peu de chômeurs. » [...]

On voit le risque : qu'une élite autoproclamée, ayant passé son brevet de sophistication intellectuelle, s'arroge des prétentions à la rénovation des pratiques sociales, en encourageant l'immédiateté des luttes, la spontanéité et la rupture ici et maintenant. Si l'on considère par exemple le vocabulaire et l'inflation conceptuelle de la théorie *queer*, directement formée à l'école déconstructionniste, chez des auteurs comme Marie-Hélène Boursier ou Beatriz Preciado (nous aurons l'occasion d'y revenir), on peut effectivement se demander si cela, au fond, nous concerne vraiment. Par exemple, comment se rallier à ce qui se présente comme un combat féministe lorsque le signifiant « femme » se trouve lui-même réduit à néant par un discours constructiviste extrême ? Il y aura probablement ceux et celles qui auront le temps et la formation universitaire nécessaires pour s'attarder sur ce genre de théories, et la masse de ceux et celles qui ne disposeront pas du luxe de s'y atteler. En ce sens, qui est concerné par la

subversion promise par cette critique sociale-là, sinon quelques poignées de *happy few* ? (p. 48 et 49)

2 L'héritage des Lumières en question

Emmanuel Kant, *Was ist Aufklärung*, 1784 ? : « Les Lumières, c'est la sortie de l'homme de l'état de tutelle [ou de minorité] dont il est lui-même responsable. L'état de tutelle est l'incapacité de se servir de son propre entendement sans la conduite d'un autre. On est soi-même responsable de cet état de tutelle quand la cause tient non pas à une insuffisance de l'entendement mais à une insuffisance de la résolution et du courage de s'en servir sans la conduite d'un autre. » Ainsi les Lumières incarnent-elles le courage de la raison (« ose savoir » est leur devise), la volonté résolue de soumettre au crible rationnel les évidences auparavant supportées par les différents visages de l'autorité, qu'il s'agisse de la communauté d'appartenance, des prêtres, de la tradition ou du maître charismatique. C'est une affaire de courage, de mise en œuvre pratique, avec la nécessité pour la raison d'être tranchante et jugeante. Certes, beaucoup d'êtres humains préféreraient être guidés et s'en remettre à une autorité étrangère, par paresse ou lâcheté. Mais il faut oser dire qu'en agissant ainsi, ils ont tort, en ce qu'ils renient le moyen le plus sûr de s'orienter dans la pensée comme dans la vie. (p. 53 et 54)

Orwell, 1944, *A ma guise* : « On peut donc espérer que la mentalité libérale, qui considère la vérité comme quelque chose qui existe en dehors de nous, quelque chose qui est à découvrir, et non comme quelque chose que l'on peut fabriquer selon les besoins du moment, on peut espérer que cette mentalité survivra. » (p. 56)

Or, si penser posséder la vérité absolue peut inciter au dogmatisme et à l'abus de pouvoir, cela ne constitue par une raison suffisante pour se débarrasser purement et simplement de l'idée de vérité, en remplaçant l'« être-vrai » par le « tenir-pour-vrai ». C'est d'ailleurs toute la subtilité d'un scepticisme bien conduit que de maintenir *et* l'horizon de la découverte de la vérité *et* le doute épistémologique. (p. 66)

A propos des textes théoriques, un conseil que l'auteur (Garcia) aurait dû s'appliquer : Dans son important essai « La politique et la langue anglaise », tout entier tourné vers la critique des usages de la langue de bois politique, Orwell a laissé une sorte de bréviaire du résistant à la novlangue, guidé par le principe selon lequel le sens doit gouverner le choix des mots, et non l'inverse. Dès lors, charge à chacun, lorsqu'il vaudra saisir le réel par le langage et se faire comprendre des autres, de ne jamais utiliser « une métaphore, une comparaison ou tout autre figure de rhétorique [...] déjà lu à maintes reprises » ; de ne jamais utiliser « un mot long si un autre, plus court, peut faire l'affaire » ; de supprimer un mot si cela lui est possible ; de ne jamais utiliser « une expression étrangère, un terme scientifique ou spécialisé si vous pouvez leur trouver un équivalent dans la langue de tous les jours ». (p. 72)

3 Le commun, entre l'universel et le particulier

Du point de vue des tenants d'une déconstruction des rapports de domination à l'œuvre dans les sociétés contemporaines, la critique des idéaux des Lumières est solidaire d'une interrogation sur la nature et la valeur de l'idée de « communauté humaine ». Au centre du débat se trouve l'« universalisme » des Lumières, autrement dit, pour les déconstructionnistes, la prétention des valeurs occidentales à valoir pour l'ensemble des peuples du monde. Dans ce cadre, tout argumentaire politique, tout

jugement de valeur, et à la limite toute observation empirique, qui serait partagé ou partageable par tous et toutes, quelles que soient les cultures d'origine (mais le raisonnement vaut aussi pour l'appartenance de genre ou la condition de classe) des interlocuteurs, est présenté comme un point de vue « situé » ne valant qu'en fonction de l'identité sociale de celui qui l'énonce, ce point de vue étant systématiquement soupçonné de refléter et donc d'imposer une forme de domination culturelle. (p. 93)

[Dans un entretien avec Foucault de 1972] Deleuze répondant alors à Foucault, sur le ton de l'éloge : « A mon avis, vous avez été le premier à nous apprendre quelque chose de fondamental, à la fois dans vos livres et dans un domaine pratique : l'indignité de parler pour les autres ».

Lorsque les « autres » désignent les peuples non-occidentaux, et particulièrement les anciennes populations colonisées, on se place alors sur le terrain des études postcoloniales, actives dans le monde depuis une trentaine d'années, et sur celui de leurs prolongements politiques beaucoup plus récents, puisqu'en France c'est uniquement depuis la révolte des banlieues de l'année 2005 qu'on peut constater une reprise explicite de ces travaux académiques dans un cadre militant se revendiquant de la gauche radicale. Croisant des champs universitaires aussi variés que la philosophie sociale, les sciences politiques, la théorie littéraire ou la sociologie des pratiques culturelles, les études postcoloniales analysent le discours porté par l'Occident sur sa périphérie, les effets d'exclusion de ce discours, ainsi que la manière dont il a pu être intériorisé par ceux-là mêmes qu'il décrivait. Le matériau sur lequel portent les études postcoloniales est composite : il peut s'agir aussi bien de textes de loi, d'archives administratives et d'articles de presse écrite que de fictions littéraires, de chansons populaires ou de films à succès. Le but est de comprendre – et donc de désarticuler – la multiplicité des représentations stéréotypées au sein desquelles l'Occident a enfermé le reste des cultures, représentations qui accompagnaient en le légitimant un rapport de domination coloniale dont la puissance est telle qu'il se maintient, en se reconfigurant, après les processus de décolonisation survenus dans la seconde moitié du XX^e siècle. Il ne peut être question ici d'entrer dans les subtilités de ce courant aux points de vue multiples en fonction des auteurs et des continents. Pour aller à l'essentiel, on isolera toutefois trois phases dans le développement des études postcoloniales. Sans aller jusqu'à Frantz Fanon ou Aimé Césaire qui apparaissent comme des pères fondateurs, une première impulsion est donnée par *Orientalisme*, ouvrage d'Edward Saïd paru en 1978. [...] Le second moment, dans les années 1980, concerne d'abord l'Inde, par la voix des historiens Ranajit Guha (né en 1923) et Dipesh Chakrabarty Spivak (née en 1942). Il consiste à faire l'histoire des « subalternes », autrement dit des « sans voix » de l'histoire officielle racontée du point de vue des élites : les humbles, les paysans, les femmes non alphabétisées. Le dernier moment, plus cosmopolite, qui s'étend du théoricien indien Homi K. Bhabha (né en 1949) au défenseur de la « créolisation » Édouard Glissant (1928 – 2011), concerne l'étude des identités culturelles mouvantes dans un monde « globalisé », et justifie la lutte contre l'« essentialisme », à quoi l'on oppose l'« hybridité ». (p. 94 et 95)

Tout horizon universaliste n'est donc pas nécessairement synonyme d'écrasement des particularités et de domination. Mais c'est une perspective que le discours de la guerre des deux races (*référence à un passage de Il faut défendre la Société de Foucault*), lorsqu'il est utilisé d'une façon *non dialectique*, rend difficilement envisageable. Car en jouant de néologismes pour placer avec fracas sur le devant de la scène sociale la volonté de réparation *ethnique*, les Indigènes de la République ont appelé d'évidence, par crispation et raidissement face à la provocation, des réponses tout aussi figées. [...] En effet, en mettant l'accent sur la guerre des races et en ne pensant plus l'universel

qu'en termes de domination occidentales, le discours politique postcolonial paraît se livrer à la seule issue plausible : la fragmentation sociale en fonction de critères ethniques, alimentée comme son miroir par tous les tenants de la « république forte », et revendiquée comme horizon ultime des apôtres du multiculturalisme. Sur ce sol mouvant, disparaissent les manières de penser le commun ainsi qu'une approche social en termes de rapports de force économiques. (p. 102 à 104)

C'est dans ce cadre que se déroulent désormais les débats de « société », largement alimentés en polémiques raciales, lorsque des représentants de minorités estiment à tort ou à raison que ces dernières sont bafouées par des propos relayés dans les médias. Les affaires qui se multiplient à ce sujet dans le monde du football depuis 2010 placent ainsi de manière exemplaire sur le devant de la scène des « entrepreneurs en ethnicité » (selon une expression d'Amselle) qui pour parler au nom des minorités doivent prendre soin de les essentialiser de manière stratégique. Ainsi du Conseil représentatif des associations noires de France (Cran), dont l'objectif de départ était d'assurer une meilleure représentation des Antillais dans les médias français. Jean-Loup Amselle signale que face au peu de prise qu'offrait cet objectif initial, on a construit la notion *ad hoc* de « communauté noire ». Dès lors, l'essence « noire » peut servir de pivot à un discours social d'indignation certes, mais aussi de traque, de suspicion et de velléités de censure permanente, dans un contexte où l'antiracisme devient l'un des foyers majeurs de l'opposition politique. Deux problèmes importants en découlent. Le premier, c'est que l'analyse critique des mécanismes et des formes de la pauvreté et de l'exploitation économique n'est plus à l'ordre du jour. Le second, c'est que toute réhabilitation d'une certaine forme de commun, ou d'éléments d'universalité qui transcenderaient les différences, sera plutôt perçue comme une nostalgie réactionnaire de communautés traditionnelles pures. (p. 104 et 105)

Il serait alors tentant de reprendre la formule de Walter Benn Michaels dans son ouvrage *La Diversité contre l'égalité* : « La diversité n'est pas un moyen d'instaurer l'égalité ; c'est une méthode de gestion de l'inégalité. » Par conséquent, on observerait ici un des effets pervers des thématiques de la déconstruction diluées, via les études postcoloniales, jusque dans le quotidien médiatique. Dans la postface de son ouvrage, écrite selon un procédé de distanciation décapant, l'universitaire pourtant formé à la *French Theory* qu'est Walter Benn Michaels en dit ceci : « Il n'y a rien de radical, sur un plan politique, à mettre en avant la diversité ou à la glorifier ; au contraire, l'exaltation de la diversité [...] n'est rien d'autre aujourd'hui que notre manière d'accepter l'inégalité. C'est pourquoi, n'en déplaise aux professeurs soi-disant de gauche et à leurs détracteurs de droite, on a tort de croire que les départements de sciences humaines de nos universités sont des foyers de gauchisme : ils sont en réalité le secteur de recherche et développement du néolibéralisme. A mesure que s'allonge la liste des catégories de différence « aimables » qu'ils peuvent dénicher (pas seulement les races, mais les *mixed races* ; par seulement les gays et les lesbiennes, mais les gays, les lesbiennes, les bisexuels et les transgenres), s'efface la seule différence qu'une véritable politique de gauche devrait chercher à éliminer : la différence entre les classes ». Walter Benn Michaels, *La Diversité contre l'égalité*, Paris, Liber/Raison d'Agir, 2009, p. 144. (104 et 105)

4 L'omniprésence du pouvoir ou comment oublier la vie aliénée

A propos de Judith Butler, Trouble dans le genre, 2005 (1990) et Ces corps qui comptent, 2009. Par conséquent, même si le partisan de la déconstruction concède que le sexe est incontestable (différences organiques, chromosomiques, hormonales,

différences dans les capacités), le discours à travers lequel se manifeste cette concession contribue pour une part à former ce qu'il reconnaît. D'où l'idée d'une dépendance ultime à l'égard de la puissance du discours.

C'est à partir de cette même objection circulaire que Butler déconstruit la figure militante du sujet révolutionnaire, orientant son action en fonction d'une vision différente du futur. Si nous nous trouvons toujours déjà pris dans des rapports de pouvoir, et toujours déjà contraints à réitérer des codes normatifs, alors il ne peut plus exister de sujet originaire qui travaille à quelque chose comme l'émancipation. Les exemples prisés de Butler – travestissement *drag*, retournement du stigmaté par la réappropriation de l'insulte homophobe *queer*, performance *drag* au profit de la lutte contre le sida, *die-ins*, happening gays et lesbiens dans des discussions politiques publiques – dévoilent tous une conception particulière de l'action politique. Si le sujet du féminisme n'est qu'une illusion, et qu'il se trouve dans une dérive perpétuelle, de parodies en déplacements multiples, alors comment lancer une action politique autre que temporaire et locale, c'est-à-dire directement signifiée à la surface même des corps ? (p. 129)

Encore une fois, posons une question simple : à qui s'adresse le féminisme *queer* ? Il n'est pas impossible qu'en éliminant la catégorie de « femmes » comme un résidu essentialiste, « la théorie féministe se coupe des mouvements de femmes en même temps que d'autres mouvements sociaux progressistes jusqu'à perdre sa crédibilité en dehors de cercles relativement étroits ». (p. 134)

5 Résistance : les délices de la dés-identification

Dans le monde social ne présentant aucune forme d'échappatoire au pouvoir, quel motif peut bien guider la critique sociale, une fois cette dernière délestée du lourd thème de l'aliénation ? Si je me retrouve toujours déjà pris dans les relations de pouvoir, je ne saurais m'en extraire en m'appuyant sur un critère extérieur ou transcendant. Néanmoins, il demeure encore la possibilité indiquée dans *Trouble dans le genre* par Butler : subvertir les normes de l'intérieur, les « performer » sur le mode carnavalesque, les faire fuir en passant le plus possible sous les codes. Lorsque le pouvoir de l'État et/ou du Capital s'efforce d'épouser le mouvement de la vie en la rabattant sur des normes administratives, productives ou médicales (état civil, structure familiale, mobilisation de la libido pour et par le travail, normalisation de la santé, des conduites sexuelles), c'est *résister* que de se placer en situation d'exode par rapport à ce pouvoir, en refusant les identités assignées (sujet mâle, adulte, blanc, hétérosexuel, monogame, doté d'une éthique du travail bien fait, évitant les drogues), pour inventer *ici et maintenant*, d'autres rapports de soi à soi, d'autres modes de vie et de relations. (p. 155)

Foucault dans Dits et Écrits II, p. 1 558 : « Si nous devons nous situer par rapport à la question de l'identité, ce doit être en tant que nous sommes des êtres uniques. Mais les rapports que nous devons entretenir avec nous-mêmes ne sont pas des rapports d'identité ; ils doivent être plutôt des rapports de différenciations, de création, d'innovation. C'est très fastidieux d'être toujours le même. Nous ne devons pas exclure l'identité si c'est pas le biais de cette identité que les gens trouvent leur plaisir, mais nous ne devons pas considérer cette identité comme une règle éthique universelle. »

A bien des égards, le souhait de Foucault, repris ensuite dans les études *queer*, a été entendu et radicalisé au-delà de ses espérances. Nombre de discours à prétention radicale de notre temps promeuvent ainsi une politique de la dés-identification qui invite l'individu à fuir en permanence les codes normatifs, en se vivant à la fois comme un corps traqué par le pouvoir et une matrice de possibilités subversives. Bien que l'on puisse

aborder plus aisément ce discours en se plaçant dans l'orbe de la théorie *queer*, ils la débordent également pour nourrir la constitution contre-impériale de la « multitude » chère à Toni Negri et Michael Hardt, mais aussi bien le féminisme indifférencialiste d'une Marcela Iacub. Nous avons donc affaire à une manière de concevoir l'action politique qui innerve véritablement tout un pan de la gauche critique. (p. 156 et 157)

Dans le domaine de la critique militante, le concept d'« intersectionnalité », proposé à la fin des années 1980 par la juriste afro-américaine Kimberlé Crenshaw et repris aujourd'hui en France par la philosophe Elsa Dorlin, est utilisé pour assurer une extension du champ des luttes possibles, dans un mouvement toujours davantage inclusif : s'il était à l'origine destiné à porter l'attention sur les violences subies par les femmes des quartiers pauvres qui sont victimes de racisme (triptyque genre/race/classe), il s'étend aujourd'hui jusqu'à recouper d'autres formes de discrimination, envers l'âge (« âgisme »), envers le handicap (« validisme »), etc.

Pour le féminisme *queer*, la notion d'intersectionnalité est utile en ce qu'elle souligne la diffusion et l'essaimage des situations de lutte, tout en congédiant le rabattement des revendications sur un discours porté par un sujet à prétention universelles tel que « la » ou « les » femmes. (p. 159)

Cette dés-identification aux normes ouvre la possibilité d'un élargissement des gammes de production genrée, fluide et « agile », tout en se prémunissant de la menace de la récupération et de la représentation : personne ne peut parler en mon nom puisque je suis multiple et changeant-e en permanence. Et pourtant, au-delà et contre les normes, ce sont des discours prescriptifs et performatifs qui sont jetés dans la circulation des marchandises militantes. Une attention exacerbée sur le corps, sa chosification ou son hybridation, éludant le caractère discursif des moyens. Comme si la lutte contre la et les représentations (qui est le sujet révolutionnaire ?) ne trouvait que dans le paradigme hyperlibérale son espace de valorisation très matérielle.

Avec le *gender fucking* [Marie-Hélène Bourcier], il s'agit bien d'une manière de s'autodéterminer, de trouver son mode préférentiel de plaisir, d'élargir sa sexualité ainsi que la surface hédoniste de son corps, en une multitude d'identités stratégique, qui seront autant de genres possibles : « Le *drag king*, la *drag queen*, la *butch*, les *fem*, les transgenres, les intersexes, ces « ratés » exemplaires sont des instances de performativité *queer*. » [...] Cet activisme ludique et subversif participe à la critique sociale par ses effets d'*empowerment*, terme dont l'usage est généralisé dans les milieux d'extrême gauche postmoderne, et que l'on pourrait traduire maladroitement par « empuancement », incarnant à la fois une plus grande confiance en soi, une forme de visibilité trouvée et une plus grande autonomie existentielle. (p. 160 et 161)

A bien considérer le devenir de la critique sociale reposant sur les pratiques de dés-identification, il est difficile de ne pas souscrire au jugement de Jacques Wajnsztein dans son livre *Rapport à la nature, sexe, genre et capitalisme*, selon qui « aujourd'hui les fonctions et les rôles doivent pouvoir s'échanger au même titre que les flux de marchandises et de capitaux. Hétérosexualité, homosexualité, intersexualité tendent vers l'équivalence parce qu'il y a un même escamotage des références. Toutes les combinaisons sont possibles entre individus séparés et autonomes ». La figure qui semble advenir en effet au bout de cette critique, c'est l'individu désaffilié, entraîné dans une accélération névrotique de ses performances identitaires. Se pose en ce sens la question de l'*individuation*, autrement dit de la construction de soi dans un milieu stable. Selon toute vraisemblance, le motif de la prolifération ne permet guère de se

rassembler, il implique au contraire la perpétuelle désunion de soi par rapport à soi. (p. 175)

Conclusion : Où en sommes nous ?

Comme nous l'avons vu dans les chapitres précédents, la relégation du thème de l'aliénation dans les marges de la critique sociale a ouvert le champ à des formes de luttes identitaires et affinitaires démultipliées, fondées sur l'exploration de nouveaux modes de relations, où la sexualité devient centrale. Or, on le voit avec la référence au cyborg (Haraway), à l'hybridation (Preciado, Bourcier, Iacub), au communisme informationnel (Negri et Hardt), ces nouvelles formes de luttes relevant de l'*antinaturalisme* tiennent de fait le développement technologique pour la base matérielle de l'émancipation. En cela, elles marquent l'aboutissement social de la logique de la déconstruction, qui ne peut plus engendrer qu'un réseau anonyme de forces s'agençant de manière fluctuante et aléatoire, et dont le seul horizon est de pouvoir un tant soit peu *fonctionner*. (p. 181)

Un peu de philo pour les nuls pour parler des formes d'activités coopératives et de place dans la division sociale du travail ; de vision égocentrique et allocentrique et de fonction miroir aussi :

[...] comment puis-je entrer en relation avec autrui et comprendre un tant soit peu ses vécus intimes, alors que je ne pourrais jamais *être* lui ? La relation ne peut être qu'indirecte, et le biais par lequel elle passera se nomme [pour Husserl] l'empathie. Une sorte d'« appariement » indirect entre moi-même et l'autre s'effectue par la capacité du corps propre de ressentir le monde *comme s'il était là-bas*, dans le corps de l'autre. En ce sens, l'autre est en quelque sorte accueilli dans la sphère primordiale d'appartenance par le truchement d'une aptitude affective du corps qui s'installe dans un monde, y déploie des habitudes motrices, perceptives et sensibles, et se rend ainsi capable de les reconnaître chez autrui. Or un champ d'expérience partagé renforce le sentiment d'appartenance à une commune réalité. On constate immédiatement qu'il y faut le temps de s'incarner dans un monde familier, de rencontrer les autres *en face-à-face* dans ce milieu habituel, pour mieux faire la preuve d'un attachement empathique. Habitudes lentement tissés ; rapports humains en face-à-face ; chaleur émotionnelle : ne sont-ce pas trois domaines directement atteints sous le coup des effets ravageurs de l'accélération constante des forces conjointes du capitalisme et de la technologie ? (p. 189)

[l'anarchiste américain Paul] Goodman fondait sa réflexion sur la *Gestalt theorie*, ou théorie de la forme, qui considère l'être humain comme un organisme toujours lié à son environnement, avec lequel il constitue une totalité. Ainsi, tout être humain a besoin de son monde, c'est-à-dire d'un domaine proportionné à sa taille dans lequel il peut initier des actions et les mener à bien. Or, lorsque l'environnement excède une certaine dimension, la capacité d'initiative et le sentiment de confiance qui se dégagent des rapports de familiarité avec un environnement adapté commencent à s'effriter. C'est pourquoi une critique sociale qui repartirait de la question du corps devrait nécessairement réfléchir en termes de « moins » et non en termes de « toujours plus » [...] (p. 187)