Les Possibles - No. 32 Été 2022

Du temps de la division au temps de l'union ?

vendredi 17 juin 2022, par Jean-Marie Harribey

Nous saurons plus tard (dans quelques mois, quelques années… ?) si le rassemblement des forces politiques de gauche forgé pour les élections législatives de 2022 sera durable ou non. Pour l'instant, un verrou a sauté : anathèmes et divergences ont été mis de côté pour laisser place au programme de la Nouvelle Union populaire écologique et sociale (NUPES). Nous avons ici tellement souvent argumenté en faveur de la mise en cohérence de la question sociale et de la question écologique que nous approuvons complètement cette stratégie qui porte ensemble la remise en cause de la logique capitaliste et du productivisme dévastateur de la nature et des écosystèmes qui lui est inhérent.

Du temps de la division au temps de l'union ?

Jean-Marie Harribey

Nous saurons plus tard (dans quelques mois, quelques années… ?) si le rassemblement des forces politiques de gauche forgé pour les élections législatives de 2022 sera durable ou non. Pour l'instant, un verrou a sauté : anathèmes et divergences ont été mis de côté pour laisser place au programme de la Nouvelle Union populaire écologique et sociale (NUPES). Nous avons ici tellement souvent argumenté en faveur de la mise en cohérence de la question sociale et de la question écologique que nous approuvons complètement cette stratégie qui porte ensemble la remise en cause de la logique capitaliste et du productivisme dévastateur de la nature et des écosystèmes qui lui est inhérent.

Dans ce nouveau contexte, il nous a semblé opportun de consacrer encore une fois notre dossier au croisement des différents rapports d'exploitation et de domination, sur lequel les chercheurs en sciences sociales comme les militants engagés dans les mouvements sociaux se sont souvent affrontés, au point de donner du grain à moudre aux forces conservatrices et même réactionnaires [1]. Ces dernières parvenant à retourner en leur contraire les concepts et les valeurs de république, de laïcité, de discriminations, de justice et d'égalité.

Il faut dire que ces discussions sont aussi vieilles que le mouvement ouvrier qui naquît au XIXe siècle. Les mots ont changé bien davantage que la réalité : à cette époque, on ne parlait pas d'intersectionnalité, mais la lutte des femmes pour leur émancipation était indissolublement liée à celle de la classe ouvrière contre le capital, tout en soulignant la spécificité de la première. C'est la raison pour laquelle nous proposons en ouverture de ce dossier deux textes extraits des œuvres de deux femmes qui furent au cœur des premières batailles du féminisme et de la classe ouvrière.

Le premier est de Flora Tristan, tiré de son livre *L'Union ouvrière* de 1844. Que nous dit-elle ? Elle singe les propos du « savant philosophe » : « Femme, il a été constaté par la science que, d'après ton organisation, tu es *inférieure* à l'homme. Or, tu n'as pas d'intelligence, pas de compréhension pour les hautes questions, pas de suite dans les idées, aucune capacité pour les sciences dites exactes, pas d'aptitude pour les travaux sérieux, enfin, tu es un être faible de corps et d'esprit, pusillanime, superstitieux ; en un mot, tu n'es qu'un enfant capricieux, volontaire, frivole ; pendant 10 ou 15 ans de la vie, tu es une gentille *petite poupée*, mais remplie de défauts et de vices. C'est pourquoi, femme, il faut que l'homme soit *ton maître* et ait toute autorité sur toi. […] Cependant, ce qui doit nous faire espérer qu'on pourra en appeler de ce jugement, c'est que de même, pendant six mille ans, les sages ont porté un jugement non moins terrible sur une autre race de l'humanité : les PROLÉTAIRES. Avant 89, qu'était le prolétaire dans la société française ? Un *vilain, un manant*, dont on faisait une *bête de somme taillable et corvéable*. Puis arrive la révolution

de 89, et tout à coup voilà les sages des sages qui proclament que la *plèbe* se nomme *peuple*, que les *vilains* et les *manants* se nomment *citoyens*. Enfin, ils proclament en pleine assemblée nationale les *droits de l'homme.* »

Le second est d'Eleanor Marx, la fille de Karl et Jenny, extrait de son ouvrage *La condition féminine* de 1887. La problématique est commune avec celle de Flora Tristan : l'émancipation des femmes et celle des travailleurs sont à conquérir ensemble. Mais on discerne une nuance : la seconde reste, pour Eleanor Marx, une condition de la première parce que, écrit-elle, « Dans l'examen des relations entre les hommes et les femmes, un de ces faits, de toute première importance, a toujours été et reste négligé par le premier venu. Il n'a pas été compris même par ces hommes et ces femmes hors du commun, qui ont fait de la lutte pour la libération de la femme l'affaire essentielle de leur vie. Ce fait fondamental est : la question est du ressort des structures économiques. Comme tout dans notre complexe société moderne, la situation de la femme repose sur des données économiques. »

Si on lit attentivement ces deux femmes, on peut comprendre pourquoi, depuis presque deux siècles, la quête d'émancipation s'est révélée fréquemment source de rassemblements et source de conflits théoriques et politiques.

Aussi, nous poursuivons ce dossier en publiant trois textes qui visent à clarifier les concepts rencontrés aujourd'hui dans le débat public, avant de voir comment la pratique politique peut se les approprier positivement. Le premier de ces articles émane de Bernard Couturier qui propose de définir la « déconstruction », l'« intersectionnalité » et l'« universalisme ». En revenant sur l'origine de ces concepts, il met au jour les sous-entendus péjoratifs derrière les mots de « wokisme », de « cancel culture » qui servent à délégitimer les combats contre les différentes formes de domination. Toutefois, il souligne aussi certaines limites de l'intersectionnalité si elle devait conduire à renforcer davantage les « individuations » que les points communs entre tous les opprimés de quelque sexe ou de « race » qu'ils soient.

Le second de ces articles est l'œuvre de trois femmes sociologues et économistes, Catherine Bloch-London, Christiane Marty et Josette Trat, qui, à leur tour, entendent redéfinir clairement les concepts utilisés pour essayer de dépasser le clivage récurrent entre « féminisme intersectionnel et féminisme universaliste ». L'enjeu est « d'aider à éviter les faux antagonismes qui créent des oppositions mortifères entre différentes féministes, parfois entre les plus récentes et les plus anciennes. Toutes doivent pouvoir se retrouver sur la volonté de faire converger les luttes : les luttes anti-racistes, luttes de classes, luttes contre l'oppression de genre, l'homophobie, etc., sans en reléguer au second plan ».

Le troisième texte est de Philippe Corcuff, qui s'attache lui aussi à repréciser le concept d'intersectionnalité, en montrant son apport pour les sciences sociales et aussi ses limites. Par son questionnement équilibré, il rejoint en cela les préoccupations exprimées par les deux contributions précédentes, en soulignant l'enjeu épistémologique d'une telle clarification. Toutefois, on notera que sa vision de l'intersectionnalité n'aborde pas la composante de classe de celle-ci, ce qui, on le verra, explique en partie les fortes réserves vis-à-vis de l'intersectionnalité d'un Noiriel et même d'un Accardo dont les contributions figurent plus loin, sans que pour autant elles s'adressent à Corcuff. La discussion n'est donc pas close.

Le politologue Alain Policar poursuit cette exploration en analysant comment l'universalisme est confronté à la question raciale. Il y exprime ses craintes de « l'extension du domaine de la race » car il « ne lui semble pas fondé de réduire, comme sont tentés de le faire certains auteurs post-modernes, l'idée d'universalité à celle de domination. Si la modernité occidentale a pu conduire à la méconnaissance de formes culturelles singulières, cette méconnaissance n'est pas consubstantielle au projet d'émancipation qu'incarne la rationalité des Lumières. »

Olivier Le Cour Grandmaison fait ensuite le procès « des gauches » dont les « aveuglements » sont à ses yeux responsables de la non-prise en compte des discriminations raciales. Favorable à la démarche intersectionnelle, il précise que « il ne s'agit

nullement de substituer la 'race' à la 'classe' mais *de mobiliser les deux* ». Mais il pourfend sans ménagements ses collègues Gérard Noiriel et Stéphane Beaud, coupables selon lui de minimiser les discriminations raciales, sinon de les dénier, voire de tomber eux-mêmes dans le racisme.

On verra plus loin que l'accusation précédente pose un problème méthodologique en sciences sociales. Pourquoi privilégier un critère d'analyse des dominations par rapport à un autre devrait être obligatoirement interprété comme un ralliement politique aux dominants ? Autrement dit, la controverse sur l'intersectionnalité comporte deux aspects : si, comme l'exprime Alain Accardo dans le texte présenté plus loin, « les rapports de classes sont la matrice générale des rapports de domination », cela n'implique pas que la lutte politique contre tous ces derniers se réduise au combat de classes. Inversement, la mise au même plan de toutes les luttes et leur unification ne permettent pas d'éliminer l'hypothèse théorique de l'engendrement des dominations ni celle de l'autonomie relative de chacune d'elles.

Aussi nous publions un texte de Gérard Noiriel qui ne répond pas aux accusations dont il est l'objet de la part de ses collègues (aucun d'eux ne savait qu'ils auraient tous la parole dans notre dossier), mais il déplace la discussion polémique vers une comparaison méthodologique entre deux approches sociologiques menées l'une aux États-Unis, l'autre en France. La première est l'œuvre de deux Afro-américaines, les sœurs Barbara et Karen Fields, respectivement historienne et sociologue. Leur apport est précieux pour analyser les « spécificités du cas américain » en distinguant l'identité et l'identification. La seconde approche analysée par Noiriel est celle de l'historien français Pap Ndiaye, qui tombe à ses yeux dans un travers idéaliste (au sens philosophique) en considérant que la « race » est une catégorie d'analyse. Là encore, on s'aperçoit de la difficulté, mais de la nécessité, de garder une certaine distance entre catégorie analytique et projet politique.

L'historienne Sophie Wahnich propose un autre décalage pour regarder ce qu'elle appelle « la commune humanité en question ». En tant qu'universitaire, elle s'aide bien sûr d'une bibliographie, mais aussi d'une filmographie et d'expositions artistiques, où l'on voit combien les représentations des questions raciales et post-coloniales influencent les projets politiques d'émancipation ou au contraire du maintien des dominations. De quoi éclairer le dilemme « idylle ou lucidité antiraciste ».

La partie Débats de ce numéro des *Possibles* aurait pu s'insérer dans le dossier tellement les problématiques soulevées sont voisines. Elle s'ouvre par une pièce apportée à la discussion autour de l'écologie politique par Jean-Marie Harribey. Comment comprendre le décalage entre la prise de conscience progressive de la crise écologique dans la société et l'échec à la traduire en mise en action politique ? Selon lui, l'écologie politique, telle qu'elle est incarnée par ses représentants – philosophes et politiques – se refuse à relier la crise écologique à la nature même de l'accumulation capitaliste, un peu l'envers de la position qui a prévalu à gauche pendant tout le XXe siècle, où l'intendance devait tout commander. On voit alors resurgir le combat de classes capital contre travail comme facteur incontournable bien que non exclusif. Sinon la convergence des luttes sociales et écologiques est difficile. Le croisement des différentes dominations peut donc trouver dans l'articulation du social et de l'écologie une application supplémentaire.

Ce texte peut servir de transition avec le reste de la partie Débats dans laquelle on lira une recension d'Alain Caillé du livre de François Dubet *Tous inégaux, tous singuliers. Repenser la solidarité* (Seuil, 2022). Selon Dubet, résume Caillé, « Depuis les années 1980 nous nommes passés d'un régime d'idéal de justice dans lequel il s'agissait de corriger les inégalités de position, de richesse et de revenu, à un régime de justice dans lequel chacun doit se voir attribuer une chance égale de succès. La dénonciation des discriminations a pris le relais de celle de l'exploitation. » Encore un écho à la discussion sur l'importance relative des différents rapports sociaux dans la compréhension et l'évolution de la société. Mais la contradiction émerge : « la lutte pour l'égalité des positions sociales se déployait dans le cadre

d'une société dont l'unité et la cohésion étaient tenues pour allant de soi, alors que la lutte pour l'égalité des chances tend à faire éclater l'idée même de société tant les raisons de se sentir discriminé, honteux et méprisé sont multiples ».

Enfin le sociologue Alain Accardo nous livre un texte où la fiction se mêle à une sorte de bilan théorique et politique. Sa verve, son humour et sa plume hors pair nous offrent un mélange de regrets et d'espoir qu'il conserve chevillé au corps parce qu'on ne passe pas une vie entière à analyser la chose sociale si on n'est pas persuadé que comprendre la démence du monde contribue un peu à l'endiguer. Et, dernier clin d'œil à notre dossier, il redit en sociologue fidèle à la tradition marxo-durkheimo-bourdieusienne (cette dernière liée aussi pour une bonne part à Weber) la relation qu'il voit entre les rapports de classes et les autres rapports de domination.

Tous les textes présentés dans ce numéro exposent, implicitement ou explicitement, la difficulté inhérente à toutes les sciences sociales. Le sociologue du début du XXe siècle, Max Weber, l'avait identifiée sous le terme de « neutralité axiologique » dans son ouvrage *Le savant et le politique* : un chercheur en sciences sociales, disait-il, doit, autant que faire se peut, réduire les biais que ses propres jugements de valeurs pourraient introduire dans son travail scientifique. Des sociologues aussi éloignés théoriquement et politiquement que Raymond Aron et Pierre Bourdieu en avaient fait un sujet de préoccupation. Cependant, Aron disait que plus l'équation personnelle du professeur était connue, moins le danger d'endoctrinement de ses étudiants était grand. Et Bourdieu soulignait combien la violence symbolique était au cœur de notre pratique culturelle la plus répandue : l'usage de la langue. D'où l'importance que Bourdieu, à la suite de Durkheim, attachait à l'autoanalyse des chercheurs en sciences sociales. L'avertissement du père d'Eleanor pour critiquer le fétichisme des rapports sociaux n'a alors pas pris une ride. Ce serait une façon de préparer le passage de la division des mouvements sociaux à leur union.

Notes

[1] Nous avions abordé également ces questions dans le numéro 21 des*Possibles*(Été 2019).

Dossier : Au croisement des différents rapports d’exploitation et de domination

Le Pourquoi je mentionne les femmes

vendredi 17 juin 2022, par Flora Tristan

Ouvriers, mes frères, vous pour lesquels je travaille avec amour, parce que vous représentez la partie la plus *vivace*, la plus *nombreuse* et la plus *utile* de l'humanité, et qu'à ce point de vue je trouve ma propre satisfaction à servir votre cause, je vous prie instamment de vouloir bien lire avec attention, ce chapitre, car il faut bien vous le persuader, il y va pour vous de vos *intérêts matériels* à bien comprendre *pourquoi* je mentionne les femmes en les désignant par : *ouvrières* ou *toutes*.

Pour celui dont l'intelligence est illuminée par les rayons de l'amour divin, l'amour de l'humanité, il lui est facile de saisir l'enchaînement logique des rapports qui existent entre les causes et les effets. Pour celui-là, toute la philosophie, toute la religion, se résument par ces deux questions : la première : comment on *peut* et l'on *doit* aimer Dieu et le servir *en vue du bien-être universel de tous et de toutes en l'humanité ?* La seconde : comment on *peut* et l'on *doit* aimer et *traiter la femme, en vue du bien-être universel de tous et de toutes en l'humanité ?* Ces deux questions ainsi posées sont, selon moi, la base sur laquelle doit reposer, en vue de l'ordre naturel, tout ce qui se produit dans le monde moral et le monde matériel (l'un découle de l'autre).

Je ne crois pas que ce soit ici la place de répondre à ces deux questions. Plus tard, si les ouvriers m'en manifestent le désir, je traiterai très volontiers avec eux métaphysiquement et philosophiquement les questions de l'ordre le plus élevé. Mais, pour le moment, il nous suffit de poser ici ces deux questions, *comme étant la déclaration formelle d'un principe absolu*.

Sans remonter directement aux causes, bornons-nous à examiner les effets.

Jusqu'à présent, la femme n'a compté pour rien dans les sociétés humaines. Qu'en est-il résulté ? Que le prêtre, le législateur, le philosophe, l'ont traitée en *vraie paria*. La femme (c'est la moitié de l'humanité) a été mise *hors l'Église,* hors la *loi*, lors la *société.* Pour elle, point de fonctions dans l'Église, point de représentation devant la loi, point de fonctions dans l'État. Le prêtre lui a dit : « Femme, tu es la tentation, le péché, le mal ; tu représentes la chair, c'est-à-dire la corruption, la pourriture. Pleure sur ta condition, jette de la cendre sur ta tête, enferme-toi dans un cloître, et là, macère ton cœur, qui est fait pour l'amour, et tes entrailles de femme, qui sont faites pour la maternité ; et quand tu auras ainsi mutilé ton cœur et ton corps, offre-les tout sanglants et tout desséchés à ton Dieu pour la rémission du *péché originel* commis par ta mère Eve. » Puis le législateur lui a dit : « Femme, par toi-même, tu n'es rien comme membre actif du corps humanitaire ; tu ne peux espérer trouver
place au banquet social. Il faut, si tu veux vivre, que tu serves d'*annexe* à ton seigneur et maître, l'homme. Donc, jeune fille, tu obéiras à ton père ; mariée, tu obéiras à ton mari ; veuve ou vieille, on ne fera plus aucun cas de toi. » Ensuite le savant philosophe lui a dit : « Femme, il a été constaté par la science que, d'après ton organisation, tu es *inférieure* à l'homme. Or, tu n'as pas d'intelligence, pas de compréhension pour les hautes questions, pas de suite dans les idées, aucune capacité pour les sciences dites exactes, pas d'aptitude pour les travaux sérieux, enfin, tu es un être faible de corps et d'esprit, pusillanime, superstitieux ; en un mot, tu n'es qu'un enfant capricieux, volontaire, frivole ; pendant 10 ou 15 ans de la vie, tu es une gentille *petite poupée*, mais remplie de défauts et de vices. C'est pourquoi, femme, il faut que l'homme soit *ton maître* et ait toute autorité sur toi. »

Voilà, depuis six mille ans que le monde existe, comment les sages des sages ont jugé la *race femme*.

Une aussi terrible condamnation, et répétée pendant

six mille ans, était de nature à frapper la foules, car la sanction du temps a beaucoup d'autorité sur la foule. Cependant, ce qui doit nous faire espérer qu'on pourra en appeler de ce jugement, c'est que de même, pendant six mille ans, les sages ont porté un jugement non moins terrible sur une autre race de l'humanité : les PROLÉTAIRES. Avant 89, qu'était le prolétaire dans la société française ? Un *vilain, un manant*, dont on faisait une *bête de somme taillable et corvéable*. Puis arrive la révolution de 89, et tout à coup voilà les sages des sages qui proclament que la *plèbe* se nomme *peuple*, que les *vilains* et les *manants* se nomment *citoyens*. Enfin, ils proclament en pleine assemblée nationale les *droits de l'homme.*

Le prolétaire, lui pauvre ouvrier regardé jusque-là comme une *brute*, fut bien surpris en apprenant que c'était *l'oubli et le mépris qu'on avait fait de ses droits qui avaient causé les malheurs du monde*. Oh ! il fut bien surpris qu'*il allait jouir de droits civils, politiques et sociaux*, et qu'enfin il devenait l'*égal* de son ancien seigneur et maître. Sa surprise augmenta quand on lui apprit qu'il possédait un cerveau absolument de *même qualité* que celui du prince royal héréditaire. Quel changement ! Cependant on ne tarda pas à s'apercevoir que ce *second* jugement porté sur la *race prolétaire* était bien plus exact que le premier, puisqu'à peine eût-on proclamé que les prolétaires étaient *aptes* à toute espèce de fonctions civiles, militaires et sociales que l'on vit sortir de leurs rangs des généraux comme Charlemagne, Henri IV ni Louis XIV n'avaient pu en recruter dans les rangs de leur orgueilleuse et brillante noblesse. Puis, comme par enchantement, il surgit en foule des rangs des prolétaires des savants, des artistes, des poètes, des écrivains, des hommes d'État, des financiers, qui jetèrent sur la France un lustre que jamais elle n'avait eu. Alors la gloire militaire vint la couvrir d'une auréole ; les découvertes scientifiques l'enrichirent, les arts l'embellirent, son commerce prit une extension immense, et en moins de 30 ans, la richesse du pays *tripla*. La démonstration par les faits est sans réplique. Aussi tout le monde convient aujourd'hui que les hommes naissent indistinctement avec des facultés à peu près égales, et que la seule chose dont on devrait s'occuper serait de *chercher à développer toutes les facultés de l'individu en vue du bien-être général.*

Ce qui est arrivé pour les prolétaires est, il faut en convenir, de bon augure pour les femmes lorsque leur 89 aura sonné. D'après un calcul fort simple, il est évident que le la richesse croîtra indéfiniment le jour où l'on appellera les femmes (la moitié de l'humanité) à apporter dans l'activité sociale leur somme d'intelligence, de savoir et de capacité. Ceci est aussi facile à comprendre que 2 est le *double* de 1. Mais hélas ! nous n'en sommes pas encore là, et en attendant cet heureux 89 constatons ce qui se passe en 1843.

[...]

Commencez-vous à comprendre, vous hommes, qui criez au scandale avant de vouloir examiner la question, pourquoi je réclame des *droits pour la femme ?* Pourquoi je voudrais qu'elle fût placée dans la société sur un pied d'*égalité absolue* avec l'homme, et qu'elle en jouit en vertu *du droit légal que tout être apporte en naissant ?* Je réclame des droits pour la femme, parce que je suis convaincue que *tous les malheurs du monde proviennent de cet oubli et mépris qu'on a fait jusqu'ici des droits naturels et imprescriptibles de l'être femme*. Je réclame des droits pour la femme parce que c'est l'*unique moyen qu'on s'occupe de son éducation*, et que de l'éducation de la femme dépend celle de l'homme en général, et *particulièrement celle de l'homme du peuple*. Je réclame des droits pour la femme parce que c'est le seul moyen d'obtenir sa réhabilitation devant l'église, devant la loi et devant la société, et qu'il faut cette réhabilitation préalable pour que *les ouvriers soient eux-mêmes réhabilités*.

Tous les maux de la classe ouvrière se résument pas ces deux mots : Misère et ignorance – ignorance et misère. Or, pour sortir de ce dédale, je ne vois qu'un moyen : *commencer par instruire les femmes, parce que les femmes sont chargées d'élever les enfants mâles et femelles*.

Ce texte de Flora Tristan est extrait du chapitre III de son livre *L'Union ouvrière* (Seconde édition publiée en 1844, la première datant de 1843), que l'on peut trouver en entier ici. Les extraits que nous avons

choisis se situent dans les pages 43 et suivantes. Nous n'avons pas reproduit les notes de bas de page qui peuvent être consultées à l'adresse ci-dessus.

Flora Tristan (1803-1844) est une figure féministe du début du XIXe siècle, militante de ce qui fut appelé plus tard le socialisme utopique. Femme de lettres, ouvrière et victime de violences conjugales, elle participa à la naissance de la réflexion sur le croisement de la lutte des femmes et de celle de la classe ouvrière.

La question féminine

vendredi 17 juin 2022, par Eleanor Marx

La fin du mode de production capitaliste et, de ce fait, de la société dont il est la base, correspond, pensons-nous, à une échéance calculable en années plutôt qu'en siècles. Et cette fin signifie la refonte de la société en des formes plus simples, voire en éléments, dont la restructuration créera un nouvel et meilleur ordre des choses. La société est en faillite morale et c'est dans les relations entre les hommes et les femmes que se manifeste cette faillite avec la clarté la plus repoussante. Les efforts pour différer cet effondrement en tirant des plans sur la comète sont inutiles. Il faut voir les faits en face.

Femme et société

Dans l'examen des relations entre les hommes et les femmes, un de ces faits, de toute première importance, a toujours été et reste négligé par le premier venu. Il n'a pas été compris même par ces hommes et ces femmes hors du commun, qui ont fait de la lutte pour la libération de la femme l'affaire essentielle de leur vie. Ce fait fondamental est : la question est du ressort des structures économiques. Comme tout dans notre complexe société moderne, la situation de la femme repose sur des données économiques. Bebel n'eût fait qu'insister sur ce point que son livre aurait déjà été un livre de valeur. La question féminine participe de l'organisation de la société dans son ensemble. Pour ceux qui n'ont pas saisi cette notion, nous pouvons citer Bacon qui écrit, dans le premier livre du *Progrès du savoir, « Une* autre erreur… est que, après la répartition des arts et des sciences particuliers, les hommes ont abandonné l'universalité… ce qui ne peut qu'arrêter et faire cesser toute progression… Il n'est pas non plus possible de découvrir les parties les plus profondes et les plus cachées de quelque science que ce soit si l'on n'en reste qu'au niveau de cette même science sans s'élever. » En vérité, cette erreur faite quand « les hommes (et les femmes) ont abandonné l'universalité » n'est pas que l'expression d'une humeur chagrine. C'est une maladie, ou, pour faire appel à une image que peuvent suggérer le passage et la phrase cités, ceux qui s'en prennent à la façon dont sont actuellement traitées les femmes sans en chercher la cause dans l'organisation économique de notre société contemporaine sont comme les docteurs qui soignent une affection localisée sans examiner l'état général du patient.

Cette critique s'adresse non seulement à quiconque tourne en plaisanterie toute discussion dans laquelle intervient la sexualité. Elle s'adresse aussi à ces caractères supérieurs, sérieux et réfléchis dans de nombreux cas, qui voient que le sort réservé à la femme est lamentable et qui tiennent profondément à ce que quelque chose soit fait pour améliorer sa condition. C'est une masse courageuse et admirable qui lutte : pour cette revendication parfaitement juste, le vote des femmes ; pour l'abrogation de la loi sur les maladies contagieuses [1], cette monstruosité née de la couardise et de la brutalité masculines ; pour que la femme puisse acquérir une éducation supérieure, pour que lui soient ouvertes les universités, les professions libérales et tous les métiers, de celui de professeur à celui de voyageur de commerce. Dans toute cette action, entièrement juste, on note particulièrement trois choses. En premier lieu, les intéressés proviennent en règle générale des couches aisées. Si ce n'est dans le mouvement contre la loi sur les maladies contagieuses, exception unique et restreinte, à peine quelques femmes jouant un rôle important dans ces divers mouvements appartiennent-elles à la classe ouvrière. Nous nous attendons à l'objection selon laquelle on peut quasiment dire, en ce qui concerne l'Angleterre, la même chose du mouvement d'une ampleur plus vaste auxquels sont consacrés tous nos efforts. Assurément, le Socialisme dans ce Pays n'est guère plus important qu'un mouvement littéraire. Il

n'a qu'une petite frange d'ouvriers. Nous pouvons répondre à cela que ce n'est pas le cas en Allemagne et, même ici, le Socialisme commence à s'étendre parmi les travailleurs.

Le point suivant est que toutes les idées de ces femmes « à l'avant-garde » ont pour fondement soit la propriété, soit des questions sentimentales ou professionnelles. Aucune d'entre elles ne va au-delà de ces trois questions pour atteindre les fondements, non seulement de chacune de ces questions, mais de la société elle-même : la détermination économique. Ce fait n'est pas pour étonner ceux qui connaissent l'ignorance des données économiques de la plupart de ceux qui militent en faveur de l'émancipation de la femme. À en juger par leurs écrits et leurs discours, la majorité des défenseurs de la femme n'a prêté aucune attention à l'étude de l'évolution de la société. Même l'économie politique vulgaire, qui est selon nous fallacieuse dans ses énoncés et inexacte dans ses conclusions, ne semble généralement pas maîtrisée.

Le troisième point est issu du second. Ceux dont nous parlons ne font aucune proposition qui sorte du cadre de la société d'aujourd'hui. De ce fait, leur travail est, toujours selon nous, de peu de valeur. Nous soutiendrons le droit de vote pour toutes les femmes, non pas seulement celles qui ont des biens, l'abrogation de la loi sur les maladies contagieuses et l'accès à toutes les professions pour les deux sexes. La véritable situation de la femme par rapport à l'homme ne serait pas atteinte en profondeur (nous ne nous occupons pas en ce moment du développement de la concurrence et de l'aggravation des conditions de vie), car rien de cela, à part de façon indirecte la loi sur les maladies contagieuses, ne transforme pour elle les relations entre les sexes. Nous ne nierons pas non plus qu'une fois chacun de ces trois points acquis, la voie serait facilitée pour le changement radical qui doit survenir. Mais il est fondamental de se rappeler que le changement ultime ne surviendra qu'une fois qu'aura eu lieu la transformation encore plus radicale dont il est le corollaire. Sans cette transformation sociale, les femmes ne seront jamais libres.

La vérité, qui n'est pas pleinement reconnue, même par ceux qui sont soucieux d'agir positivement en faveur de la femme, est que celle-ci, à l'instar de la classe ouvrière, est soumise à l'oppression, que sa condition, comme celle des ouvriers, se détériore inexorablement. Les femmes sont soumises à une tyrannie masculine organisée comme les ouvriers sont soumis à la tyrannie organisée des oisifs. Même lorsque ceci est saisi, il ne faut jamais se lasser de faire comprendre que pour les femmes, comme pour les travailleurs, il n'y a pas dans la société actuelle de solution effective aux difficultés et aux problèmes qui se présentent. Tout ce qui est fait, quel que soit le cortège de trompettes qui l'annonce, n'est que palliatif, non pas solution. Les couches opprimées, les femmes et ceux qui sont directement producteurs, doivent comprendre que leur émancipation sera le fait de leur action. Les femmes trouveront des alliés chez les hommes les plus conscients comme les travailleurs trouvent des alliés chez les philosophes, les artistes et les poètes ; mais les unes n'ont rien à attendre des hommes en général et les autres n'ont rien à attendre des couches moyennes en général.

La féminité en question

La vérité de ceci ressort dans le fait que l'on doive, avant de passer à l'étude de la condition de la femme, dire un mot d'avertissement. Pour beaucoup, ce que nous avons à dire du présent semblera outré, la plus grande partie de ce que nous avons à dire du futur semblera chimérique et peut-être tout ce qui est dit paraîtra-t-il dangereux. Chez les gens cultivés, l'opinion publique est faite par l'homme et ce qui est usuel tient lieu de morale. La majorité continue à souligner les défaillances occasionnelles de la « féminité » pour faire obstacle à son égalité avec l'homme. Et l'on parle avec entrain de la « vocation naturelle » de la femme. On oublie que les défaillances féminines, en certaines circonstances, sont considérablement aggravées par les conditions insalubres de notre vie moderne, si elles ne leur sont pas entièrement dues en réalité. Que l'on rationalise ces conditions et cela disparaîtra en très grande partie, voire complètement. On oublie aussi que tout ce sur quoi on est si disert lorsque l'on discute de la

liberté de la femme est aisément passé sous silence lorsqu'il s'agit de son asservissement. On oublie que pour les employeurs capitalistes, la faiblesse de la femme n'intervient qu'en vue de diminuer le taux général des salaires. En outre, il n'y a pas plus de « vocation naturelle » de la femme qu'il n'y a une loi de production capitaliste « naturelle » ou que n'est « naturellement » limitée la somme produite par le travailleur et qui forme ses moyens de subsistance. Que, dans le premier cas, la « vocation » de la femme soit censée résider dans l'éducation des enfants, la tenue de la maison et l'obéissance à son maître, que, dans le second, la production de plus-value soit un préliminaire nécessaire à la production du capital, que, dans le troisième, la somme perçue par le travailleur comme moyens de subsistance soit telle qu'il ne puisse que se maintenir au-dessus du point critique de la famine, ne sont pas des lois naturelles au sens où il y a des lois du mouvement. Ce ne sont que des conventions sociales temporaires, au même titre que le français est conventionnellement la langue diplomatique.

Traiter en détail de la situation de la femme actuellement consiste à répéter une histoire déjà mille fois contée. Malgré tout, nous devons, pour notre objet, faire ressortir de nouveau certains points bien connus et faire peut-être état d'un ou deux qui le sont moins. Et d'abord une idée générale qui concerne toutes les femmes. La vie de la femme ne coïncide pas avec celle de l'homme. Elles ne se recoupent pas, ne se rencontrent même pas dans de nombreux cas. D'où l'atrophie de la vie de la famille. Selon Kant : « Un homme et une femme constituent, lorsqu'ils sont unis, l'être total et achevé, un sexe accomplit l'autre. » Mais lorsque chaque sexe est inaccompli et que le moins accompli des deux l'est jusqu'à la dernière extrémité et que, en règle générale, aucun des deux ne parvient à instaurer avec l'autre un rapport régulier, libre, vrai, profond, en plein accord, l'être n'est jamais ni total, ni achevé.

Ensuite une idée particulière qui ne concerne qu'un certain nombre de femmes, encore que celui-ci soit important. Tout le monde connaît l'influence de certains métiers ou de certains modes de vie sur le *physique ou* le visage de ceux qui les exercent ou y sont soumis. On reconnaît à leur démarche le cavalier ou l'ivrogne. Combien d'entre nous ont-ils réfléchi, ne fût-ce qu'un instant, sur le fait inquiétant que dans les rues, dans les bâtiments publics, dans les groupes d'amis, on puisse aussitôt reconnaître les femmes célibataires si elles ont plus d'un âge que les écrivains en verve appellent « incertain » avec cette ironique délicatesse qui leur est toute personnelle ? Mais nous ne pouvons distinguer un homme célibataire d'un homme marié. Avant de poser la question qui découle de ce fait, rappelons la terrible proportion de femmes qui ne sont pas mariées. En Angleterre, par exemple, en 1870, c'était l'état de 42 % des femmes. Tout cela conduit à une question simple, légitime et qui n'est déplaisante que par la réponse qu'il faut bien lui apporter. D'où vient que nos sœurs portent sur le front cette trace d'instincts anéantis, d'affections étouffées, de qualités naturelles en partie assassinées, d'où vient que leurs frères « plus heureux » ne portent pas de telles traces ? Et là assurément aucune loi « naturelle » ne prévaut. Cette liberté pour l'homme, cette prévention de nombre d'unions nobles et légitimes qui ne le touche pas mais retombe lourdement sur la femme, sont les conséquences inévitables de notre système économique. Nos mariages, comme nos mœurs, sont fondés sur le mercantilisme. Ne pas pouvoir répondre à ses engagements commerciaux est une plus grande faute que de calomnier un ami, or nos mariages sont des transactions d'affaires.

Ce texte est extrait du livre *La condition féminine* publié en 1887 par Eleanor Marx et son compagnon Edward Aveling, sans que l'on sache si celui-ci fut véritablement co-auteur. Le texte que nous publions est tiré des pages 8 et suivantes de la version électronique située ici.

Notes

[1] On appelait parfois ainsi (C. D. Acts) les *Contagious Diseases Prevention Acts*, votés en vue de prévenir les maladies vénériennes « y compris la gonorrhée », par l'examen médical et la détention des prostituées.

Déconstruction, intersectionnalité, universalisme : quoi de commun ?

vendredi 17 juin 2022, par Bernard Couturier

Dans un contexte où l'esprit de recherche désintéressée de l'université française est sérieusement mis à mal par des recherches de rentabilité, déconstruction, intersectionnalité, universalisme, tous ces termes sont l'objet de fantasmes et de polémiques qu'il va falloir balayer si on veut discuter sérieusement. Un exemple récent de confusions multiples a été donné par le colloque organisé par M. Blanquer, ministre de l'Éducation nationale, sur « le wokisme et la déconstruction », colloque mené avec des mots qui sont d'une stupidité et d'une perversité innommables [1].

Examinons ces termes d'un point de vue politique, au sens où Aristote disait : « l'homme est un animal politique », c'est-à-dire au sens de faire société. Je m'inscris pour cela à la fois dans la lignée de l'esprit critique universitaire français, et dans celle de l'œuvre de Marx, depuis ses œuvres de jeunesse jusqu'à celles de la maturité, y compris avec toutes les incertitudes et aussi toute la créativité de l'œuvre en question.

La déconstruction

La déconstruction fait partie de ce qu'il est convenu d'appeler la « french theory ». L'appellation est connue mais son itinéraire est étrange. Elle a pour géniteurs beaucoup d'auteurs français des années 1960, les plus connus étant Jacques Derrida, Michel Foucault, Gilles Deleuze, Claude Lévi-Strauss. Ces auteurs, réputés en leur temps, mais relativisés aujourd'hui ont continué à être étudiés aux États-Unis, pour aujourd'hui nous revenir sous le nom de « french theory ».

La « déconstruction » est l'un des concepts de ce corpus théorique.

La déconstruction est un terme à la fois emprunté et créé par le philosophe Derrida. Ce terme est emprunté à la linguistique pour désigner la méthodologie de recherche des présupposés et des incohérences d'un texte. Cette méthodologie, littéraire à l'origine, est transposée par le philosophe Derrida dans le domaine de la philosophie politique, transposition notamment par la création du concept de « différance », écrit avec un « a » et non avec un « e ». Par ce concept, l'auteur indique deux directions de « déconstruction », dont l'objectif ambitieux est de renouveler l'esprit critique traditionnel.

D'une part, par « différance », il faut entendre « différer », au sens de suspendre son jugement. La recherche du sens relève non de l'immédiateté de l'intuition mais de la réflexion sur les origines et les effets.

Dans son deuxième sens, la « différance » c'est aussi la différenciation. Comment l'objet examiné est différent de son passé et de l'anticipation dont il peut être l'objet. La « différance » met le monde et les choses à distance dans le temps, dans l'espace et aussi dans leur rapport à soi-même.

Quelles sont les principales données de cette déconstruction ?

En premier lieu, la déconstruction est une critique de l'unicité du sujet. C'est la critique du « je pense, donc je suis » du cogito cartésien. De critique révolutionnaire du monopole divin de la lumière et de l'omniscience, la thèse cartésienne du Moi sujet de toute vérité a été remise en cause de multiples manières.

Poétiquement, avec le « Je est un Autre » d'un

Rimbaud prônant le dérèglement de tous les sens, d'être autre que soi pour comprendre sa propre multiplicité. Scientifiquement, avec Freud, on n'est pas un, mais trois : le moi, le ça et le surmoi, la partie consciente et la partie inconsciente, les deux qui constituent notre personnalité, dans un tout où le conscient n'est pas maître chez soi. La « déconstruction », c'est l'affirmation de la pluralité du Soi.

En deuxième lieu, la critique déconstruit toutes les oppositions binaires en particulier – ce qui va nous emmener à l'origine de l'intersectionnalité – l'opposition à la binarité homme/femme, masculin/féminin. Critique d'une binarité à laquelle bien d'autres vont s'ajouter.

Déconstruire, c'est admettre, rechercher en quoi nous sommes pluriels. La déconstruction ne laisse intacte aucune de ces binarités.

Récemment encore, l'anthropologue Philippe Descola s'est attaqué à la binarité Nature/Culture fondatrice des travaux de l'anthropologue Claude Lévi-Strauss [2].

Toutes ces oppositions binaires sont alors déconstruites pour être comprises d'une tout autre manière. La « déconstruction » se veut critique de la critique, un mouvement intellectuel qui remet en cause les méthodes critiques traditionnelles de la philosophie politique ou du mode de vie en général.

L'intersectionnalité est l'une des résultantes de cette critique critique.

L'intersectionnalité

Le terme d'intersectionnalité est inventé à la fin des années 1980 par la juriste afro-américaine Kimberle Crenshaw. Cette formule se constitue sur la base d'une remise en cause du féminisme des années 1980.

Selon cette juriste, le féminisme restait trop l'apanage de femmes blanches, dans l'incapacité de comprendre et de lutter dans les mouvements féministes contre la spécificité de l'oppression des femmes afro-américaines. Appartenir à la « race » noire introduit une stigmatisation supplémentaire qui, non prise en compte par un féminisme animé par des femmes blanches, empêche les femmes noires d'assumer pleinement un rôle ou des activités féministes.

« L'intersection » entre oppression en tant que femmes et oppression en tant que noires doit être pensée et agie en vue de formaliser et lever pour toutes les femmes les situations de sujétion propre dont elles sont l'objet.

Par la suite, la méthodologie de l'intersectionnalité, c'est-à-dire la combinaison d'oppressions spécifiques à la fois décryptées et combattues a été transposée à l'ensemble des discriminations, dont l'homosexualité ou les multiples déclinaisons de l'éclatement de la binarité genrée homme/femme.

L'approche théorique et pratique par le concept d'intersectionnalité tend à s'appliquer aujourd'hui à toutes les oppressions et discriminations pour comprendre à la fois comment celles-ci se croisent et se combinent, et comment les combattre.

En quoi ce concept, destiné à l'origine à surmonter des oppressions peut-il néanmoins susciter de nouveaux conflits ?

Dans l'histoire de la vie politique et sociale française, oppressions et dominations ont tendance à être réduites « en dernière instance » à la seule domination de la classe des possédants des moyens de production sur la classe sociale qui n'a que sa force de travail à vendre pour pouvoir survivre. Cette tendance – toujours prégnante – se confronte à la nécessaire reconnaissance de la multiplicité, voire de la multiplication des situations de domination des nouveaux temps modernes. Le constat s'impose : l'oppression binaire d'une classe sur une autre ne peut pas tout expliquer et encore moins permettre toutes les émancipations. Déjà, la philosophe Geneviève Fraisse remarquait ironiquement que les luttes féministes intervenaient « toujours à contretemps ».

En fait l'approche marxisante des oppressions est

plus complexe que la seule opposition binaire capital/travail. Lorsqu'on examine les œuvres du jeune Marx notamment, cette notion d'intersectionnalité, si elle n'est pas explicitement invoquée, intervient déjà avec l'irruption dans le champ politique du concept d'aliénation, jusque là réservé au domaine juridique ou médico-psychiatrique. En témoigne notamment le film « Le jeune Marx » [3]pour découvrir les premières réflexions de Marx et d'Engels dans cette direction.

Aujourd'hui, les notions et les méthodologies de la déconstruction et de l'intersectionnalité sont galvaudées par des présentations péjoratives et clivantes du « wokisme » et de la « cancel culture » Qu'en est-il en réalité ?

En anglais, « to be awake » signifie « être éveillé », c'est-à-dire prendre conscience, voir les choses d'une autre manière, de manière déconstructive, pourrions-nous dire. Cette prise de conscience n'est pas seulement intellectuelle, elle est pratique. En termes religieux, on parlerait de conversion. L'autre terme tiré de l'intersectionnalité est « cancel culture », traduit littéralement par « culture de la dénonciation », appellation fortement péjorative en France tant elle rappelle un passé peu glorieux.

En revanche, avec le phénomène #metoo, « wokisme » et « cancel culture » traduisent la durabilité d'une démarche à l'œuvre : une prise de conscience pratique, une pensée à la fois du dire et du faire. La « dénonciation » n'est pas dans le registre du débat d'idées ou de la polémique mais dans le registre pratique.

« Balance ton porc » donne lieu à la fois à la fois à débats publics, éthiques et juridiques, à enquêtes et poursuites judiciaires. Les atteintes sexuelles ne sont plus euphémisées au nom d'un certain « esprit français », mais sont de plus en plus considérées comme des atteintes au plus profond des personnes. Contrairement à une certaine tradition idéaliste, une prise de conscience n'est pas quelque chose d'abstrait. Le phénomène #metoo traduit une prise de conscience pratique historique, illustrative de la portée et de la pertinence des analyses et des pratiques issues des concepts d'intersectionnalité et de déconstruction.

Dans le même sens, et contrairement à la stigmatisation dont elles sont l'objet, les réunions non mixtes se situent dans la continuité de l'histoire tant des luttes féministes que des luttes anti-racistes. Frantz Fanon, déjà, dans *Peaux noires et masques blancs* [4], décryptait les mystifications des relations Blancs/Noirs pour mieux indiquer les voies d'une émancipation. Rappelons aussi la tradition des réunions non mixtes dans l'histoire du féminisme. La légitimité des opprimés et des dominés à débattre entre eux ne saurait être contestée.

Cela dit, il est non moins légitime d'appliquer au concept d'intersectionnalité la méthode critique critique de déconstruction pour tenter d'en situer les limites.

La première de ces limites provient de l'origine historique états-unienne de ce concept. La construction vécue et conçue de ce qui est juste et de ce qui ne l'est pas est spécifique de ce territoire, comme en témoignent les histoires « différantes » de la construction du droit à l'avortement en France et aux États-Unis.

En France, ce droit est la résultante de mobilisations sociales et d'un vote parlementaire. Aux États-Unis, c'est la résultante de mobilisations civiques et d'un jugement de la « Cour Suprême ». D'une manière générale, en France, le droit relève de lois votées au Parlement, aux États-Unis, le droit relève du judiciaire. Au-delà, le penser du droit et du juste se construit différemment selon l'histoire particulière de la construction du droit dans les deux États.

En conséquence, et d'une manière générale, les transferts de signifiés de l'un à l'autre des deux États sont à problématiser et ne peuvent en rester à la seule transposition de l'un à l'autre. Le vécu et le conçu du droit et du juste opposables à une domination se construisent différemment selon les histoires et les lieux. Ils ne sont pas immédiatement transposables d'une aire historico-culturelle à une autre.

Deuxième réserve : qui dit intersectionnalité dit intersections d'oppressions et de dominations. Or, ni

en fait ni en droit, aucune lutte contre l'une ou l'autre de ces oppressions ou dominations n'a vocation à s'imposer aux autres. Pour filer la métaphore de la circulation routière, aux intersections, le droit d'aller et de venir est imprescriptible, mais pour autant tout le monde ne peut prétendre à la priorité. Dès lors, des priorités de droit ou de fait prennent le dessus.

Ainsi, en France, un phénomène appelé « diversité managériale » reprend à son compte la diversité des populations – « nous ne sommes pas tous pareils, chacun a son style, son mode de vie … » – pour, en réalité, capter ces différences et mieux faire fonctionner un système concurrentiel marchand. Avec pour conséquence un système de gestion des styles de supermarchés en fonction de catégories sociales, ethniques, culturelles ciblées. Toute une stratégie de marchandisation récupère l'idéal de recherche de la diversité, pour aboutir à de nouveaux enfermements identitaires.

Au-delà de cet exemple, le risque est d'aboutir à la multiplication des intersectionnalités –certes dans le but louable de cerner chaque personne dans toute la complexité de son identité – pour aboutir en fait à une individualisation de plus en plus grande et un délitement des rapports sociaux. Chacun reste seul avec sa propre individualité et sa propre originalité et la rencontre avec l'autre devient impossible.

Dès lors, l'intersectionnalité, concept pratique créé pour approfondir et unifier les luttes contre les discriminations et les oppressions, se retourne en son contraire. Faute de projet, le concept d'intersectionnalité peut aboutir à des processus d'individuations, des concurrences de mémoires, des guerres d'identités, à l'atomisation des personnes dans une « foule solitaire », pour reprendre le titre d'une œuvre de sociologie [5].

Pour conclure en marxiste conséquent, je devais trouver une issue à ces apories dans le monde du travail. Dans les manuels des métiers du bâtiment, à l'article « déconstruction » on peut lire : « la déconstruction désigne, par rapport à la démolition, une destruction sélective et réfléchie d'éléments bâtis, en vue d'en recycler ou réutiliser toute ou partie des matériaux ».

Cette définition devrait nous éclairer sur un usage raisonné et éthique des concepts de déconstruction et d'intersectionnalité.

L'universalisme

Avec la déconstruction et l'intersectionnalité, l'universalisme est le troisième élément d'un triptyque à la fois critiqué, critique et autocritique.

L'universalisme souffre de sa diversité d'origines, réelles ou supposées, de sa proximité apparente avec « universel » et « univers », de sa proximité souvent ignorée avec « les universaux » de la scolastique moyenâgeuse, de sa transposition non maîtrisée de l'anglo-saxon. Le tout dans une certaine confusion de sens entre l'universalisme entendu comme « ce qui s'adresse à tous » et l'universalisme entendu comme « ce qui s'impose à tous ».

L'universalisme ciblé est celui supposé de la « Déclaration universelle des droits de l'Homme et du Citoyen » de 1948, lui-même issu de la « Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen de 1789 ».

Beaucoup des critiques de cet universalisme sont tout à fait justifiées. Le même pays qui écrit la « Déclaration des Droits de l'Homme » en 1789 ignore le droit de vote des femmes jusqu'en 1944. Le triptyque « liberté, égalité, fraternité » renvoie seulement à la masculinité. On attend encore une réponse à la philosophe féministe Geneviève Fraisse qui préconise de remplacer « fraternité » par « solidarité » afin de mieux comprendre à la fois la diversité des fraternités, la sororité et le respect des identités autres.

Par extension, est aussi visée la laïcité « à la française » (à vrai dire, il n'existe de laïcité qu'en France). Réduite à une neutralité ne tenant compte d'aucune des distinctions sexuelles, culturelles ou religieuses du temps présent, elle aussi doit être critiquée si elle considère que tout doit être assujetti au droit et à la loi et qu'il n'y a aucun compte à tenir de ces distinctions.

Toutefois, si elles ne s'y réduisent pas, les multiples

atteintes aux droits humains (exploitation matérielles et sexuelles, violences) des institutions religieuses justifient amplement la nécessaire séparation des Églises et des États. Le religieux ne doit pas interférer sur le politique, deux sphères qui ne doivent pas empiéter l'une sur l'autre. La laïcité ne signifie pas un universalisme de contraintes et d'uniformité mais un universalisme de droits.

Au-delà de ces exemples, la Déclaration universelle des droits de l'Homme – on dit d'ailleurs aujourd'hui plutôt des droits humains – doit donc être revisitée pour des sociétés qui sont autres que des sociétés post-féodales devant rompre avec les inégalités et les dominations héritées de l'Ancien Régime.

Pour conclure sur l'application de la pensée déconstructive aux critiques contemporaines qu'elle inspire, examinons comment deux auteurs, Hobbes et Rousseau, se partagent encore aujourd'hui l'explication de la construction des sociétés.

Rousseau est le principal inspirateur direct ou indirect des différentes déclarations des droits de l'Homme. Toute critique de l'universalisme renvoie à cet auteur et aux constructions politiques qu'il a inspirées. Deux formules peuvent résumer le projet rousseauiste. Premièrement, « l'homme est naturellement bon et c'est la société qui le déprave ». On ne reviendra jamais aux satisfactions et aux harmonies de l'état de nature, c'est à la société d'empêcher les inégalités et de distribuer les mêmes droits. Deuxièmement, « l'homme est né libre et partout il est dans les fers ». La légitimité de la liberté n'est pas d'ordre naturel, elle émane de conventions humaines : c'est le projet du « Contrat social », expression dont Rousseau est probablement le créateur.

Dans ce « contrat », l'organisation sociale « juste » repose sur un accord entre tous les participants sans exception, contrairement à la démocratie grecque qui excluait femmes, enfants et étrangers de la citoyenneté de plein droit. Cet accord est de principe et ne souffre aucune exception, même si ses applications historiques sont défaillantes.

Pour Hobbes, par nature, c'est par crainte de la mort violente que l'homme est amené à faire société. L'état de nature est un état de guerre de tous contre tous. Une entente est nécessaire pour garantir liberté, sécurité et espoir de bien vivre. Pour lui, tous les individus sont en concurrence. Selon une expression qui lui est prêtée, « l'homme est un loup pour l'homme ». La seule manière de faire société est de se doter d'un système, d'un pacte, où tous s'entendent pour déléguer leur pouvoir de décision à un souverain suprême, souverain au sens de pouvoir sans partage. Ce Souverain – qui peut être en nom collectif – est là pour garantir que les affrontements n'aient pas lieu, pour le bien-être et le progrès de tous.

Pour y parvenir, chacun doit transférer au Souverain ses droits naturels. Chacun devient à la fois sujet du Souverain, tout en partageant la responsabilité des actes de celui-ci. Pour finir, le respect des conventions est obtenu par la crainte du châtiment.

Ces deux projets se confrontent. L'un parie sur une liberté et une égalité sans partage ni limites, l'autre sur un équilibre de contraintes et de devoirs. Ces deux projets ont en commun la référence à un état de nature, devenu très hypothétique. Ce caractère hypothétique ruine toute certitude dans le choix entre l'un ou l'autre des deux projets « contractualistes » proposés.

Dans un contexte mondialisé de montée en puissance de multiples systèmes de domination, ce sont pourtant à ce choix de projet que sont confrontés déconstruction, intersectionnalité et universalisme.

Ce texte est la transcription d'une communication faite par l'auteur aux Rencontres d'Espaces Marx Bordeaux-Aquitaine, en janvier 2022.

Notes

[1] Voir une critique de ce colloque par Lucie Delaporte et Mathilde Goannec, « Un vrai faux colloque à la sorbonne pour mener le procès du wokisme », *Mediapart*, 8 janvier 2022.

[2] Note de la rédaction : voir le n° 26 des *Possibles*, Hiver 2020-2021, dont le dossier est consacré à « Vers la fin de la séparation société/nature ? ».

[3] « Le jeune Marx », film biographique de Raoul Peck, 2016.

[4] Frantz Fanon, *Peaux noires et masques blancs*, Seuil 1982.

[5] David Riesman, *La foule solitaire, Anatomie de la société moderne*, Arthaud, 1964.

Dépasser le clivage entre féminisme intersectionnel et féminisme universaliste

vendredi 17 juin 2022, par Catherine Bloch-London, Christiane Marty, Josette Trat

Depuis quelques années, un nouveau clivage s'est formé au sein du mouvement féministe, entre deux courants maintenant dénommés « féminisme universaliste » et « féminisme intersectionnel ». De nombreux médias ont organisé des débats confrontant des représentantes « ad hoc » de chacun de ces courants, mais ils ont plus souvent contribué à figer le clivage qu'à vraiment clarifier les divergences. Cette division affaiblit de manière considérable la capacité des féministes de lutter contre les régressions sociales, économiques et sociétales en cours, lutte qui fait pourtant partie de nos urgences. À l'heure où l'extrême droite vient de rassembler en France près de 42 % des suffrages exprimés au second tour de la présidentielle, à l'heure où nous devons conjuguer nos efforts pour exprimer notre solidarité avec les femmes et la résistance ukrainienne face à l'offensive de Poutine, il nous semble en effet indispensable de favoriser la convergence des différentes composantes féministes.

Cet article [1] se donne pour ambition de montrer que le clivage entre universalistes et intersectionnelles est en grande partie artificiel et non pertinent. Du moins si l'on se met d'accord sur le sens des concepts, alors qu'ils sont utilisés aujourd'hui de manière extensive, confuse ou dévoyée. D'un côté, l'intersectionnalité (première partie) est un outil d'analyse indispensable pour la prise en compte des différents rapports de domination (classe, genre, « race »), mais elle ne doit pas mener à hiérarchiser ces dominations ou à cultiver des logiques d'affrontements identitaires. De l'autre côté, l'universalisme (deuxième partie) doit être entendu comme un idéal, un objectif à atteindre, et non pas comme un universalisme abstrait qui occulte le racisme ou tout autre système de domination. La troisième partie propose, sur les sujets habituellement mis en avant pour illustrer l'opposition entre féministes intersectionnelles et universalistes – voile, prostitution, réunions en non-mixité – une perspective qui tente de dépasser le clivage.

L'objectif de ce texte est d'aider à éviter les faux antagonismes qui créent des oppositions mortifères entre différentes féministes, parfois entre les plus récentes et les plus anciennes. Toutes doivent pouvoir se retrouver sur la volonté de faire converger les luttes : les luttes anti-racistes, luttes de classes, luttes contre l'oppression de genre, l'homophobie, etc., sans en reléguer au second plan. La conclusion résume le sens de notre féminisme intersectionnel et universaliste.

1 - Première partie : l'intersectionnalité

Après avoir évoqué le contexte de l'émergence du concept d'intersectionnalité aux États-Unis (1.1), nous rappellerons que dans le contexte français, très différent, une partie du mouvement féministe à partir des années 1970 s'est préoccupé de l'oppression combinée du patriarcat, du capitalisme et de l'impérialisme, approchant déjà d'une démarche intersectionnelle bien qu'elle ne soit pas nommée ainsi (1.2). Le paragraphe (1.3) permettra de prendre des distances avec certaines interprétations ou distorsions de l'intersectionnalité.

1.1. D'où vient le concept d'intersectionnalité : l'influence du Black feminism américain

Le concept d'intersectionnalité a été formulé aux États-Unis dans les années 1980 par la juriste africaine-américaine Kimberle Crenshaw. Sa réflexion se situait dans le contexte d'un droit et

d'une jurisprudence de l'anti-discrimination apparus dès les années 1960, et elle s'est aussi inspirée des travaux du *Black feminism* des années 1970.

Rappelons que le système de ségrégation raciale n'a été aboli dans le Sud qu'au milieu des années 1960 (*Civil Rights Act,* 1964), suite à des mobilisations de masse pour les droits civiques, auxquelles les femmes africaines-américaines ont largement participé. Cela a permis d'obtenir à la fin des années 1960 une série de mesures ou de politiques d'action positive (*affirmative action)* pour endiguer les différentes formes de discrimination raciale – mais aussi de genre – toujours à l'œuvre. Il s'agissait essentiellement d'instaurer des quotas permettant aux personnes africaines-américaines, hispaniques, asiatiques… d'être embauchées dans toutes les entreprises et administrations, et d'éliminer, autant que possible, les discriminations en matière de déroulement de carrière. Des quotas se sont appliqués également pour le recrutement de femmes à l'université. L'ensemble de ces mesures a permis l'ouverture aux femmes de métiers traditionnellement masculins, dans la justice et la santé mais aussi dans les métiers ouvriers (usines, chantiers, mines…).

Kimberle Crenshaw, en analysant la jurisprudence, a ensuite montré comment les juges cherchaient à évaluer séparément les effets de la discrimination dont étaient victimes les femmes Noires [2] en fonction soit de la « race », soit du genre. Alors que ces femmes se situaient à l'intersection de deux discriminations potentielles, l'évaluation séparée avait pour conséquence de les exclure en partie du bénéfice des instruments juridiques créés pour lutter contre ces discriminations [3]. C'est ce qui l'a conduite à forger le concept d'intersectionnalité reposant sur une analyse des effets croisés et simultanés du genre, de la classe et de *l'assignation* raciale [4]. À noter que bien antérieurement, entre les deux guerres, la militante africaine-américaine Claudia Jones évoquait déjà la « triple oppression » à propos de la position spécifique des travailleuses noires américaines marginalisées tant dans les combats féministes qu'antiracistes.

Le concept d'intersectionnalité a largement bénéficié des travaux des *Black feminists.* Dans les années 1970, le mouvement féministe aux États-Unis, qui avait connu une renaissance du fait des mobilisations de masse en faveur du droit à l'avortement, était majoritairement composé de femmes blanches de la classe moyenne. Les féministes noires ont remis en cause la représentation du féminisme dominant qui considérait les femmes comme une classe homogène [5] et accordait la prééminence à la lutte contre le patriarcat en négligeant le vécu des femmes noires [6].

Cette analyse était également formulée par Adrienne Rich [7], théoricienne féministe (blanche) qui a reproché au mouvement féministe américain dominant de prétendre représenter une « classe universelle », ce qui niait les différentes formes de subordination auxquelles sont soumises les femmes de couleur, les lesbiennes et les femmes de la classe ouvrière.

Selon Jaunait et Chauvin (*op. cit.),* après les combats pour les droits civiques, la question de la race est devenue « le signifiant clef des mobilisations sociales ». Pour les *Black feminists*, plus qu'une analyse théorique sur l'articulation des différents rapports de domination, il s'est d'abord agi de s'inscrire dans le débat politique sur les stratégies de libération. Et là, le clivage est apparu par rapport au *Black Power Movement* qui donnait la primauté à la question de la race et refusait de se battre concomitamment contre l'oppression des femmes noires – leurs revendications étant considérées comme affaiblissant la lutte collective –, ou la reportait aux calendes grecques. Diverses organisations de femmes noires se sont alors créées. Citons simplement le *Combahee River Collective* dont les membres se revendiquaient ouvertement homosexuelles et luttaient pour la prise en compte de toutes les discriminations. Comme le souligne Jules Falquet [8], ces femmes ont élaboré leur réflexion à partir de leur pratique de lutte collective et elles ont mis en bonne place la dimension de classe et celle du lesbianisme. Elles ont proposé le concept de système d'oppressions, avant l'apparition du terme d'intersectionnalité.

1.2. Le contexte français

En France, le chemin fut tout autre. Pour bien le comprendre, il n'est pas inutile de faire un petit retour historique sur les contextes dans lesquels ont émergé, en France, la vague féministe des années 1970 et la nouvelle vague féministe aujourd'hui.

Une partie de la jeunesse, notamment estudiantine, qui a participé au mouvement de Mai 1968 s'était politisée dans les années précédentes dans le cadre de la lutte contre la guerre d'Algérie, puis contre la guerre au Vietnam menée par l'impérialisme américain à la suite de la défaite du colonialisme français en Indochine. Au lendemain de Mai 1968, les femmes qui avaient été partie prenante de ce grand mouvement social ont décidé de bousculer la vie politique par des revendications contre l'oppression patriarcale, qui étaient systématiquement étouffées par leurs compagnons de lutte au nom d'autres priorités (celles de la lutte des classes) et par les gouvernements de droite, partisans de la restauration de « l'ordre » sous toutes ses formes. Il était question pour ces féministes non pas de nier la lutte de classes mais de l'enrichir ou de l'éclairer à la lumière du mouvement féministe qui défendait le droit des femmes à disposer de leur corps, à résister aux violences sexistes aussi bien dans la rue, au sein de la famille ou au travail et à s'auto-organiser contre leur oppression. Cette volonté de changer le monde et leur vie conduisit plusieurs centaines de milliers de femmes à participer massivement aux manifestations pour le droit à l'avortement et à la contraception libres et gratuits. Ces revendications ne restèrent pas confinées dans un petit cercle de femmes intellectuelles. Elles donnèrent lieu à des débats passionnés dans de nombreux secteurs de la société, grâce notamment à l'action des féministes « lutte de classes » dans les « groupes femmes » de quartiers ou dans des groupes femmes ou commissions syndicales femmes d'entreprises [9].

Parallèlement à ces mobilisations, un travail d'élaboration théorique s'est approfondi aussi bien dans le milieu militant que dans celui de la recherche pour réfléchir sur la pertinence des concepts marxistes pour analyser l'oppression combinée du patriarcat et du capitalisme. En France, le marxisme était effectivement une référence majeure pour une grande partie des mouvements militants et parmi les intellectuel·les de « gauche ». C'était le reflet de la continuité des luttes de classes en France depuis près de deux siècles, de la force du Parti communiste après la Seconde Guerre mondiale notamment et de l'apport d'un certain nombre d'intellectuel·les à une réflexion critique en faveur d'un marxisme vivant.

Néanmoins le marxisme de l'après Mai 1968 nécessitait encore un sacré dépoussiérage après les années de dogmatisme stalinien porté par le Parti communiste de l'époque et dont n'étaient pas exemptes différentes composantes de l'extrême gauche. Parmi tous les concepts inspirés par le féminisme, il y a celui de travail domestique théorisé par Christine Delphy [10]. Dans les années 1980, d'autres concepts vont émerger comme celui de « division sociale et sexuelle du travail », de « rapports sociaux de sexe » ou de « consubstantialité » [11]. Ces trois derniers concepts, repris ou élaborés par la sociologue Danièle Kergoat en particulier, avaient en commun d'analyser la place respective des femmes et des hommes dans les différentes sphères de la société en fonction non pas d'une nature biologique mais des assignations sociales (aux femmes les soins et la reproduction de la force de travail, aux hommes la production et les activités sources de prestige) et des rapports hiérarchiques dans lesquels sont inséré·e·s femmes et hommes ; d'appréhender les rapports sociaux comme des rapports de domination (au sens large du terme) qui mettent en opposition des groupes sociaux antagonistes autour d'enjeux, en particulier celui du travail (dans toutes ses dimensions), susceptibles de se transformer historiquement sous l'effet des résistances collectives des groupes assujettis, de leurs révoltes. Il s'agissait enfin d'articuler ces différents rapports sociaux pour comprendre la société. Ainsi, pour Danièle Kergoat : « *Les rapports sociaux sont multiples et aucun d'entre eux ne détermine la totalité du champ qu'il structure. C'est ensemble qu'ils tissent la trame de la société et impulsent sa dynamique : ils sont consubstantiels.* »

D. Kergoat et d'autres sociologues ont montré les conséquences de la lutte féministe inaboutie contre le partage inégal des tâches domestiques entre

femmes et hommes et celles de la mondialisation capitaliste. Ainsi, loin de répondre à la demande d'une large partie des féministes d'un réel partage des tâches domestiques et de services publics de qualité pour accueillir les très jeunes enfants et prendre soin des personnes dépendantes, les gouvernements occidentaux, appliquant en majorité des politiques de réduction des investissements dans les équipements et les services publics, ont surtout facilité le développement de services privés d'aide à domicile. Ceux-ci soulagent la vie des femmes – cadres essentiellement – susceptibles d'assumer le coût représenté par l'emploi, sous différents statuts, de femmes, souvent d'origine étrangère. C'est ainsi qu'une nouvelle domesticité a émergé, ainsi que de nouvelles différenciations sociales entre femmes, non seulement au sommet de la hiérarchie sociale mais dans des couches sociales plus larges, en fonction de leurs origines et de leur niveau de diplômes. Illustration donc de l'interaction entre les différents rapports sociaux.

Remarquons que le croisement genre/race/classe n'est pas une nouveauté. Comme le souligne Danièle Kergoat, sans remonter jusqu'à Flora Tristan, bon nombre de travaux en France n'ont pas attendu les études postcoloniales ou le *Black feminism* pour insister sur « l'intrication » des dominations et sur les divisions dues aux inégalités de classe, de sexe et d'appartenance ethnique. Aujourd'hui, la formulation la plus diffusée tant au plan international qu'en France est celle « d'intersectionnalité ».

1.3. L'intersectionnalité : indispensable… moyennant quelques précisions

Aujourd'hui, tout le monde à gauche ou presque, se déclare « intersectionnel ». Cela signifie peut-être qu'il y a une vraie prise de conscience que les nouveaux prolétaires de tous les pays sont pris dans des rapports sociaux de domination dans lesquels interagissent à la fois les processus de la mondialisation capitaliste, les rapports sociaux de genre, les processus de racialisation et l'héritage du colonialisme… C'est plutôt encourageant pour toutes celles et tous ceux qui veulent changer ce monde d'injustices et de violences. On peut donc s'en réjouir à condition d'apporter quelques précisions importantes.

- *Ne pas raisonner en essentialisant les identités*
  Il faut s'attacher, non pas à « cartographier » des identités figées mais à analyser les contradictions sociales liées à l'évolution historique et à l'interaction des principaux rapports sociaux et à leur configuration dans telle ou telle société (Kergoat 2009). À ce titre, il est toujours problématique de désigner comme des catégories homogènes les « blancs », les « noirs », les « juifs », les « femmes », les « hommes », etc. Comme si tous les blancs ou tous les noirs s'inscrivaient de la même manière dans le système colonial ou postcolonial ; ou comme si toutes les femmes vivaient l'oppression patriarcale de la même manière.

- *Ne pas réduire l'intersectionnalité au seul rapport de « race »*
  Il n'est pas pertinent, en effet, d'analyser les injustices dont sont victimes, par exemple, les jeunes des quartiers populaires à la lumière du seul rapport de « race » ou du postcolonialisme comme on le lit parfois. C'est appauvrir l'analyse et se vouer à une impasse politique.

Une démission de la gauche face aux idées racistes

Si l'on remonte seulement aux débuts des années 1980 en France, il y a eu un tournant majeur dans l'orientation de la gauche de gouvernement : dans son programme, François Mitterrand avait promis le droit de vote aux élections locales pour les étrangers, promesse qui n'a jamais été respectée. En 1983, il avait reçu en grandes pompes les jeunes qui avaient organisé la « Marche pour l'égalité » et traversé la France de Marseille à Paris pour dénoncer les violences et les crimes racistes. Cette mobilisation avait permis l'obtention d'une carte de séjour de dix ans pour les immigré·e·s, mais très vite la situation se dégrada – F. Mitterrand a même repris le vocable de « seuil de tolérance » – et aux espoirs succédèrent les désillusions, notamment du côté des quartiers populaires. L'année 1983 marqua le tournant de la « rigueur » et de l'austérité adoptée pour rassurer les marchés financiers ; en même temps, les ouvriers immigrés grévistes dans le secteur de l'automobile à Talbot Poissy ont été désignés par plusieurs ministres, dont Mauroy, comme les principaux responsables de ce mouvement, « manipulés » par des intégristes musulmans. Ce qui ouvrit un boulevard à la droite, à l'extrême droite et à une surenchère raciste et sécuritaire. Les attentats contre le World Trade Center aux États-Unis en 2001 ou ceux de 2015 en France ont ensuite favorisé les amalgames entre immigrés, musulmans et terroristes. Le racisme a pris une forme de plus en plus décomplexée, et il a aussi été utilisé pour faire diversion face aux revendications sociales.

On comprend néanmoins pourquoi dans les quartiers populaires, certains jeunes qui subissent le chômage, de multiples discriminations, le racisme ou les violences policières sont conduits à chercher du côté du seul racisme et/ou de l'héritage du colonialisme, l'explication à leur précarité sociale. Cependant, de nombreux jeunes des deux sexes qui travaillent pour subvenir à leurs besoins, par exemple dans la restauration rapide, les grandes surfaces ou comme livreurs pour les plateformes savent bien qu'ils et elles sont victimes à la fois du racisme, de la recherche continuelle de profits qui dégrade leurs conditions de travail, et aussi du sexisme comme l'expérimentent les salariées dans tous les secteurs de la société. Dans ces conditions, la stratégie la plus efficace pour faire reculer le patronat, les racistes et les sexistes est celle de la convergence des luttes, même si elle est très difficile à concrétiser, pour rompre l'isolement des uns, des unes et des autres.

- *« Féminisme blanc » ?*
  De ce point de vue, les efforts répétés de certaines féministes pour dénigrer ce qui est nommé le « féminisme blanc », pris encore une fois comme un tout homogène, est parfaitement contre-productif. Depuis plusieurs années, se développe en effet l'idée que le mouvement féministe en France, et plus largement en Europe, serait dominé par des « féministes blanches » intellectuelles de la classe moyenne. Celles-ci auraient sacrifié la lutte anti-impérialiste et antiraciste au profit d'une prétendue conception occidentale du féminisme fondée sur des privilèges obtenus par « les femmes blanches » grâce à leur complicité avec le colonialisme et l'impérialisme de l'Occident [12].

Tout d'abord, il s'agit d'une contre-vérité quant à l'histoire même du mouvement féministe en France. Dès les années 1970, sa composante « lutte de classes » a œuvré pour la convergence des luttes avec celles des femmes des milieux populaires et avec les femmes immigrées [13].

Ensuite, répétons-le, les « femmes blanches », pas plus que « les blancs », ne peuvent être considérées comme un groupe homogène que l'on pourrait rendre responsable de maux divers. Comme toute essentialisation, cela n'a aucune pertinence. Au sein de la population blanche, l'histoire fourmille d'exemples de persécutions (inquisition au Moyen Âge, pogroms contre les juifs en Europe) ou de discriminations (contre les Roumain·e·s ou les Roms),

etc. De même, les femmes, qu'elles soient blanches ou noires, vivent des situations très différentes selon qu'elles appartiennent aux classes populaires ou à la classe dominante [14].

- *Faut-il alors se réclamer d'un féminisme décolonial ?* [15]{}
  Oui, si cela signifie décentrer notre regard féministe par rapport à l'Europe pour mieux prendre en compte les luttes passées des femmes et des féministes dans le monde, contre l'esclavage, contre le colonialisme ou le post-colonialisme.

Oui encore, s'il s'agit de prendre en compte l'héritage transmis par la colonisation dans nos sociétés : car la colonisation, évidemment criminelle, a non seulement laissé de profondes traces qui ont été bien décrites en leur temps par Franz Fanon et d'autres, mais elle a aussi contribué au maintien de pratiques racistes à différents niveaux dans l'administration française, en particulier dans la police. La fin officielle du colonialisme n'a pas mis fin aux échanges inégaux entre l'ancienne puissance coloniale et les anciens pays colonisés avec, le plus souvent, la complicité de dirigeants corrompus dans les anciennes colonies.

Non, s'il s'agit d'adopter une analyse dans laquelle le colonialisme surdétermine l'ensemble des rapports sociaux. Sans compter que le terme de colonisation est maintenant utilisé par l'extrême droite pour désigner le processus d'immigration en France, les anciens colonisés coloniseraient la France !

Non encore, s'il s'agit au nom de la lutte contre le racisme décrétée prioritaire, de nier ou de délaisser ce qui est à la base de la lutte des féministes dans le monde : le droit des femmes à disposer librement de leur corps sans être dans la dépendance et le contrôle des hommes dans la société et la famille. Or, pour certaines [16] par exemple, il ne s'agit plus seulement d'affirmer sa solidarité avec ses « frères » face aux discriminations et aux violences policières, mais plutôt de faire purement et simplement acte d'allégeance, ce qu'avaient précisément mis en cause les féministes africaines-américaines.

- *Ne pas valider l'idée de « privilège blanc »*
  La notion de « privilège blanc » est venue se greffer sur cette catégorisation indue. Elle est non seulement infondée, mais dangereuse. Infondée, car quels seraient les privilèges, au sein de la population blanche, des ouvriers et ouvrières, des personnes sans emploi, des précaires par rapport aux personnes « de couleur » des classes dominantes des pays d'Afrique, d'Asie, d'Amérique ou d'ailleurs ? Adopter l'idée d'un privilège blanc revient à réduire l'ensemble des rapports sociaux à la prééminence de la couleur de peau… à l'opposé donc de l'analyse intersectionnelle ! Certes, en tant que « blancs », les hommes et les femmes ne sont pas confronté·es aux multiples discriminations auxquelles les immigré·es et leurs descendant·es ont à faire face : parcours scolaires, emplois, chômage, logements, ségrégation urbaine, ni bien sûr aux violences, voire aux crimes racistes ; beaucoup sont néanmoins confronté·es à d'autres discriminations et inégalités. Mais surtout, il est à la fois aberrant et politiquement dangereux de transformer une absence de discrimination en privilège : cela revient à escamoter les discriminations pour inverser le problème en désignant de prétendus privilégiés, donc, de manière implicite, des coupables. Or ce n'est pas parce qu'on n'est pas discriminé qu'on est privilégié ! Il ne faut surtout pas abaisser la norme : pouvoir vivre sans subir de discriminations, avoir un emploi, un logement, etc. relèvent des droits – qui restent certes à réaliser et pour lesquels on lutte –, mais ne sont pas des privilèges ! Il serait mortifère d'en venir à considérer, par exemple, les personnes qui ont un emploi comme privilégiées par rapport à

celles qui n'en ont pas… et bien pratique pour détourner l'attention des véritables responsables du chômage.

Cette notion dévoyée de privilège relève en outre d'une vision individualiste psychologisante et culpabilisante fondée essentiellement sur des comportements individuels. Elle a pour effet de suggérer une confrontation entre individus. Au contraire, raisonner en termes de lutte contre les inégalités débouche sur une réponse collective, dans un cadre unitaire (associations féministes, antiracistes, de jeunes, syndicats…) visant à la transformation des rapports sociaux. Ceci n'est d'ailleurs pas contradictoire avec des pratiques de réunions non mixtes (voir 3e partie).

2- Deuxième partie : L'universalisme

L'universalisme est le principe qui part du caractère commun à tous les êtres humains, au-delà des différences entre leurs cultures et modes de vie, pour affirmer le principe de droits universels : droit à l'existence [17], à la liberté, à l'éducation, à l'égalité, etc. Cette conception est un héritage de l'humanisme qu'on trouve chez certains poètes du XVIe siècle comme Ronsard ou des essayistes comme Montaigne au XVIIe siècle [18], avant le développement de la philosophie des Lumières du XVIIIe siècle, qui a marqué le début d'une nouvelle époque de l'histoire des idées. Elle a été consacrée par le texte fondateur de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1789. Malgré les limites évidentes dans la définition de « l'homme » en question (il désignait le plus souvent l'homme occidental, mais « oubliait » notamment les femmes, les esclaves…), ce sont ces principes qui ont nourri dès 1791 la révolution victorieuse contre l'esclavagisme et la colonisation en Haïti, puis ensuite les luttes pour l'émancipation menées durant les deux derniers siècles, sur différents continents.

Sur le plan politique, l'universalisme républicain instaure le principe d'égalité citoyenne dans un État de droit, associé au développement de la vie démocratique. Il est devenu inséparable en France du principe de neutralité tel qu'il a été formulé dans la loi de 1905 sur la séparation des Églises et de l'État. Il garantit – en théorie – le respect de la diversité des identités, en particulier religieuses, en refusant de privilégier ou de discriminer telle catégorie de personnes par rapport à telle autre. La meilleure manière de ne pas discriminer serait alors de privilégier une vision abstraite de la citoyenneté, en faisant abstraction de la « race », de la classe, de la religion, du sexe, de l'orientation sexuelle, etc. Mais cette vision aboutit concrètement à occulter les inégalités et discriminations qui y sont liées, d'où le reproche fait à l'universalisme d'être « color blind », aveugle à la couleur. C'est bien cette manière abstraite de mettre en œuvre l'universalisme qui pose problème et doit être contestée. Car l'universalisme est un idéal, un but qui reste à atteindre. Il implique non pas l'aveuglement aux différences et inégalités existantes, mais au contraire leur prise en compte pour pouvoir les corriger et permettre une véritable égalité citoyenne.

Il faut rappeler maintenant comment ce concept d'universalisme, lié aux notions de progrès et de raison, a aussi été instrumentalisé pour servir le projet d'expansion coloniale.

2.1. Les dévoiements et les limites de l'universalisme

Paradoxalement en effet, l'universalisme avec son modèle égalitaire [19] a à la fois inspiré de nombreuses luttes d'émancipation, mais il a aussi été utilisé pour justifier les conquêtes coloniales, avec ses atrocités, au nom de la mission « civilisatrice et émancipatrice » de la France. Il a conduit à certaines formes de racisme. L'affirmation de l'existence des valeurs universelles a en effet légitimé l'idée selon laquelle certaines populations n'étaient pas pleinement des êtres humains civilisés ; elles ont été infériorisées.

La vision universaliste a aussi comporté historiquement des « trous noirs » puisqu'étaient exclues de la citoyenneté les femmes, les esclaves, les indigènes des colonies, les pauvres, etc. Des personnalités comme Mary Wollstonecraft ou Olympe de Gouges ont immédiatement revendiqué des droits

égaux pour les femmes et aussi dénoncé l'esclavagisme pour la seconde. Les femmes sont bien placées pour se méfier d'une certaine proclamation d'universel en décalage avec la réalité ; elles ont été exclues du suffrage (dit) universel de 1848 jusqu'au lendemain de la Seconde Guerre mondiale en France. C'est seulement au cours d'une longue évolution qu'ont été corrigées toutes ces omissions. Tout novateur qu'ait été le principe universaliste, il était ancré dans son époque et porte l'héritage culturel et politique des sociétés occidentales. Du fait qu'il a servi à légitimer la colonisation, certains de ses opposants l'assimilent à une conception impérialiste de l'Occident et à une vision du monde érigée en modèle qui masquerait derrière l'affirmation de droits universels la domination de valeurs occidentales. Les « droits de l'homme » désigneraient en réalité ceux de l'homme blanc. De la même manière, comme présenté précédemment, le féminisme est critiqué par ces courants comme étant un féminisme blanc.

2.2. L'ambition de l'universalisme

Les critiques précédentes peuvent être dépassées si on rappelle que l'universalisme est un idéal progressiste et humaniste, un projet, toujours à réaliser, pour un modèle de société inclusif et égalitaire. Ce qui nécessite, par-delà la proclamation de principes, un bouleversement radical des rapports sociaux non seulement en France mais sur le plan international. Reconnaître les carences liées à une conception abstraite signifie veiller à mettre concrètement en pratique les valeurs qu'il porte.

Les droits universels ne sont pas des droits imposés par un ethnocentrisme occidental, ni des droits naturels. Ce sont des droits qui ont été socialement construits, et gagnés dans des luttes. Leur existence n'est pas un fait scientifique, mais découle d'un choix, d'un engagement éthique et politique [20].

Si aujourd'hui persistent de nombreuses discriminations et inégalités entre pays, entre personnes de différentes origines ou convictions spirituelles, entre catégories favorisées et quartiers populaires, entre femmes et hommes, c'est par manque de volonté politique de donner une réalité aux droits universels. Mais l'universalisme n'est pas l'uniformité, ni la non-reconnaissance des différences. Il gagne à être énoncé à partir de la dénonciation de toutes les discriminations.

2.3. Éviter les fausses oppositions et l'instrumentalisation de l'universalisme

Les partisans d'une forme rigide de l'universalisme, celle qui adopte une position de surplomb et « d'indifférence aux différences », s'opposent à la possibilité de traitement préférentiel pour certaines catégories destiné à compenser les discriminations qu'elles subissent. Là encore, cette opposition peut être dépassée si on veut bien garder à l'esprit que l'universalisme est consubstantiel de l'égalité des droits *dans le projet de société à construire* : pour mener à bien ce projet, il est alors nécessaire de prendre des mesures correctrices en faveur des catégories privées de ces droits. C'est la dynamique de progrès vers moins d'inégalités qui doit être privilégiée, et plus la société avancera vers l'égalité, moins il y aura besoin de politiques correctrices.

En France, à la fin des années 1990, le sujet de la parité en politique a par exemple suscité de nombreux débats qui ont divisé aussi les féministes. Inscrire le principe de parité dans la Constitution était accusé de rompre avec le principe universaliste qui affirme l'égalité citoyenne indépendamment de toute autre considération, et de valider une lecture différentialiste des femmes et des hommes. Sans revenir sur les échanges d'arguments [21], force est de constater aujourd'hui que suite à la modification de la loi électorale [22] et à la mise en place de dispositifs contraignants, l'égalité dans la représentation politique des femmes a fortement progressé, malgré le caractère anti-démocratique de la Ve République.

L'universalisme ne doit pas être identifié aux discours de personnes médiatisées qui s'en réclament. Certains courants en effet, comme le Printemps républicain, ou des personnalités comme Manuel Valls, se revendiquent de la gauche tout en dénonçant une crise républicaine de la gauche : elle serait devenue poreuse aux thèses racialistes et au relativisme culturel. En réalité, ils s'abritent derrière

un universalisme de façade pour au final justifier une attitude discriminatoire envers les musulman·es et l'islam. Ces courants fétichisent la laïcité en occultant ou reléguant au second plan les questions sociales.

2.4. « Un universel riche de tout le particulier »

Le fait de reconnaître l'existence des groupes qui subissent des discriminations et de concevoir des politiques pour faire disparaître ces discriminations ne signifie pas valider les lectures identitaires, ni le relativisme culturel, ni les thèses différentialistes. Comme présenté dans la première partie, la prise en compte des différentes discriminations et rapports de domination conduit à considérer les effets croisés des différents types d'inégalités sociales, sexistes, racistes, homophobes, et veille à ne pas les hiérarchiser. Cette conception à la fois universaliste et intersectionnelle s'oppose à la fois à l'identitarisme obsessionnel de l'extrême droite et, à l'autre bout, aux velléités d'extension de l'islam fondamentaliste. La ligne à tenir se situe entre l'universalisme abstrait qui surplombe et dilue, et, à l'opposé, la mise au premier plan des différences entre groupes communautaires qui surdétermineraient tout le reste.

Aimé Césaire [23], souvent cité, résumait ainsi : « il y a deux manières de se perdre : par ségrégation murée dans le particulier ou par dilution dans l'"universel". Ma conception de l'universel est celle d'un universel riche de tout le particulier, riche de tous les particuliers, approfondissement et coexistence de tous les particuliers ». Il ajoutait qu'il fallait avoir « la force d'inventer notre route et de la débarrasser des formes toutes faites, des formes pétrifiées qui l'obstruent ».

3- Troisième partie : Dépasser le clivage intersectionnel/universaliste au sein du féminisme

Ce qui précède permet de préciser à quoi correspondent pour nous les termes intersectionnel et universaliste et de nous distinguer de certaines utilisations que nous jugeons abusives ou dévoyées. Nous en venons maintenant au clivage habituellement présenté comme séparant les féministes se revendiquant intersectionnelles et universalistes. Au centre de la controverse, sans surprise, un sujet en particulier divise les deux groupes, c'est le voile. Les deux autres sujets évoqués en général concernent la question de la prostitution et celle des réunions en non-mixité. Examinons chacun des trois au regard de notre objectif qui est, non pas de reprendre les différents arguments, mais avant tout de pouvoir se retrouver côte à côte et sans exclusive dans les collectifs féministes pour des luttes communes. Pour insister sur ce qui nous unit et tout affronter sans hiérarchiser.

3.1. Le voile : le débat n'est pas entre défendre le port du voile ou souhaiter sa disparition

La question du foulard, rebaptisé voile, est un objet récurrent de débats dans la société française, bien au-delà des courants féministes. Pour s'en tenir à ces derniers, le clivage se polarise aujourd'hui entre deux positions. Notons qu'il y a eu aussi l'expression d'une position intermédiaire en 2004 « Contre le racisme et pour les femmes [24] ».

La première position se base sur l'idée que le voile est un signe d'oppression des femmes, il symbolise leur soumission, voire c'est un outil de l'islamisme politique. Il est incompatible avec le féminisme, il faut le combattre. De l'autre côté, on estime que l'impératif du féminisme est de défendre la liberté individuelle et l'autonomie pour les femmes, en particulier de s'habiller à leur guise, en soulignant que ces prétendues normes ne pèsent que sur les femmes.

Sur cette question du voile, il est nécessaire d'entrer dans la discussion pour interpeller la conviction de certain·es pour qui une femme voilée ne peut pas être féministe puisqu'elle se soumet sans les contester aux préceptes de l'islam et/ou accepte la pression de sa famille ou des religieux : de ce fait elle n'aurait pas sa place dans les collectifs féministes.

Éléments de discussion

Rappelons d'abord que le contexte géographique et politique est important et que le voile n'a pas la même signification ici que dans les pays où il est imposé, comme en Afghanistan, en Iran, etc. Il y a unanimité, bien sûr, parmi les féministes pour soutenir les femmes de ces pays qui refusent l'obligation de porter le voile et pour assurer une solidarité avec toutes les femmes qui luttent pour leur liberté.

Le contexte en France est très différent, et il est nécessaire d'entendre avant tout la parole des premières concernées. Des enquêtes ont montré que les femmes musulmanes qui portent le foulard le font pour quatre différentes raisons. L'une d'elles est la prescription religieuse [25]. Certes l'islam attribue un statut inférieur aux femmes, mais c'est le cas de toutes les religions monothéistes, ce qu'on doit évidemment critiquer. Mais critiquer les religions n'est pas contester la liberté de croyances, ni réprouver ou repousser leurs adeptes hors des luttes féministes.

La deuxième raison avancée par certaines femmes musulmanes mérite attention. C'est le désir de se sentir en sécurité lorsqu'elles sortent dans l'espace public. Pour lutter contre le sentiment d'insécurité qui conduit une femme à porter le voile, il y a certes beaucoup à faire au niveau de la lutte contre les stéréotypes, notamment ceux qui assimilent les femmes non voilées à des impudiques, ce qui autoriserait à les harceler ou à les agresser. Beaucoup à faire donc dans l'éducation, en particulier faire en sorte que chacun apprenne à respecter toutes les femmes, quel que soit leur habillement. Mais en parallèle, il faut reconnaître aux femmes musulmanes leur capacité à décider de porter ou non le voile pour des raisons de sécurité dont elles sont seules juges.

Une autre raison pour le port du voile est de témoigner de sa religion. Il n'est pas très difficile d'en comprendre le ressort. Au lieu d'accueillir avec reconnaissance les travailleurs et leurs familles venus au fil des siècles construire et reconstruire la France, les gouvernements successifs n'ont pas cessé de discriminer les personnes originaires du Maghreb ou de l'Afrique subtropicale et leurs enfants, alimentant un racisme anti-musulman depuis plusieurs décennies, désigné par le terme islamophobie. Devant ce constat, comme l'analysait Christine Delphy, cette population semble avoir fait son deuil de l'impossible égalité. « *Étant exclue de l'universel, elle se met à revendiquer une spécificité* [26] ». Une partie de cette génération a choisi l'islam pour se retrouver dans une identité et la positiver. Évidemment, on doit regretter que cette évolution ne remette pas en question la hiérarchie entre les femmes et les hommes. Raison de plus alors pour lutter ensemble contre toutes les discriminations, envers les femmes et envers les immigré·es.

Dernière raison mentionnée, la contrainte. Elle n'est mise en avant que par une très faible minorité de femmes, ce qui ne signifie pas qu'elle doive être négligée. Il serait en effet irréaliste de nier que les partisans de l'islam politique, tout comme les intégristes islamistes, font de l'extension du port du voile une stratégie. On regrette que certains courants politiques de la gauche radicale aient considéré, dans les années 1990, le développement du fondamentalisme islamique comme une réponse à l'impérialisme et donc comme un allié utile. L'islam étant en France la religion d'une minorité discriminée, toute critique de l'islam était alors proscrite et dénoncée comme de l'islamophobie. Ces courants de gauche ont occulté la nature réactionnaire des islamistes fondamentalistes et des intégristes par rapport aux libertés démocratiques, à l'égalité entre femmes et hommes et au respect dû aux personnes LGBTI. Il faut donc rester attentives et attentifs pour pouvoir lutter contre les intégrismes de toutes les religions, et notamment contre l'instrumentalisation du voile.

En conclusion, le voile est un signe d'inégalité, bien sûr. Mais ce n'est pas le seul. Est-ce que le fait pour une femme d'accepter une situation d'inégalité (en l'occurrence porter le voile) justifie d'être écartée en étant cataloguée non féministe ? Le tort du voile serait-il simplement d'être une inégalité visible dans la vie publique, contrairement à d'autres qui prennent place dans la vie privée ? Car les féministes, y compris militantes, sont loin d'avoir toutes refusé, par exemple, l'inégal partage des tâches domestiques au sein de leur couple. Le féminisme ne

devrait-il pas d'abord être validé par l'engagement dans les luttes ?

La position suivante peut-elle alors réunir ?

Défendre le droit des femmes de se vêtir comme elles le souhaitent dans l'espace public [27]. Soutenir leur autonomie contre toute injonction exercée par les religions, les courants intégristes, les familles ou les pressions conservatrices et réactionnaires de la société. Condamner les discriminations et agressions contre toutes les femmes, voilées ou non.

Revendiquer bien sûr la liberté de conscience et de croyance pour toute personne et en même temps le droit de critiquer toute religion, y compris celle dite « des opprimés », et d'en dénoncer les aspects réactionnaires, sexisme, homophobie [28], etc. Rester vigilant·es par rapport à toute offensive religieuse fondamentaliste.

L'autonomie de toute personne est certes toujours limitée dans un contexte où existent de forts rapports de domination. Notre objectif en tant que féministes est d'aider à ce que l'autonomie des femmes devienne une réalité et de favoriser leur émancipation ; nous acceptons toute personne souhaitant agir avec nous dans ce sens. C'est sur le terrain des luttes et de l'action, en associant les femmes voilées ou non qui le souhaitent, que nous serons plus efficaces pour faire avancer l'émancipation féminine, notamment contre toutes les prescriptions conservatrices des religions ou, de manière symétrique, contre les modèles promus par la société marchande qui transforment les corps humains, et en particulier ceux des femmes, en marchandises.

3.2. Réunions en non-mixité : un outil

Le terme désigne des réunions organisées par des groupes militants qui en restreignent l'accès à des personnes partageant l'expérience d'une même discrimination ou oppression, le racisme, sexisme, etc. L'objectif est de faciliter la prise de parole de ces personnes et de faire émerger des solutions contre ces discriminations. Dans la période récente, certaines réunions, rares mais médiatisées, ont été réservées aux personnes noires. Ce qui a suscité une opposition virulente dans les rangs de la droite et l'extrême droite, mais aussi de la part de certains à gauche ou encore au gouvernement, opposition qui dénonce une rupture avec l'universalisme, parle de racisme anti-blanc et de visées séparatistes.

En ce qui concerne les femmes, l'organisation de réunions réservées aux femmes noires a aussi suscité une contestation chez certaines féministes : remises dans le contexte qui a vu émerger la thèse du « féminisme blanc » (voir plus haut), ces réunions ont pu être interprétées comme visant à faire émerger en opposition un « féminisme noir ». Mais ces critiques ne tiennent pas si l'on veut bien se rappeler que c'est justement le Mouvement de libération des femmes qui a largement développé les réunions non ouvertes aux hommes [29] dans les années 1970 et que celles-ci ont été très efficaces pour faire avancer l'émancipation des femmes. Se retrouver entre soi pour lutter a toujours fait partie des modes d'action des mouvements sociaux. La non-mixité devrait donc être vue simplement pour ce qu'elle est : un outil, plus ou moins temporaire, pour faciliter une prise de conscience et une mobilisation.

Une polémique a émergé plus récemment concernant la place des personnes transsexuelles dans les réunions et luttes féministes. Certaines féministes ne sont pas favorables à l'acceptation des transsexuelles (hommes devenus femmes) dans leurs réunions, en expliquant que leur changement de sexe ne leur permet pas de partager l'expérience des discriminations vécues par les femmes. Elles dénoncent aussi une place de plus en plus importante prise par l'activisme « trans » au sein du féminisme, qui tend à reléguer au second plan la défense des droits des femmes. À l'opposé, d'autres féministes dénoncent une stigmatisation des « trans » et affirment que les femmes transsexuelles sont des femmes comme les autres [30], ou encore que la bicatégorisation de l'humanité en deux sexes n'est qu'une simple construction sociale, dépassée du fait de l'existence d'individus intersexués.

Les premières sont alors accusées de transphobie. L'agressivité monte. Ces questions de la différence sexuelle, de l'existence de personnes transsexuelles

ou transgenres ont émergé relativement récemment en France et elles sont complexes. Nous n'avons pas de réponses claires à ces questions. Mais il faut réussir à prendre en compte d'un côté les problèmes soulevés par les sportives ou par des militantes féministes qui ne pensent pas que les personnes « trans » soient les meilleures porte-parole du mouvement féministe, et de l'autre côté, le sentiment de rejet éprouvé par les « trans ». Pour sortir de ce climat de tensions qui tend à s'aggraver, il est indispensable de prendre le temps d'en débattre calmement et de manière constructive au sein des courants féministes.

3.3. Prostitution

La position concernant la prostitution est également réputée définir son « camp » : il y aurait d'un côté les abolitionnistes qui seraient universalistes, de l'autre les féministes intersectionnelles qui défendraient le « travail du sexe » (le courant dit « pro-sexe »). Cette catégorisation est en réalité paradoxale, car les arguments en faveur ou en opposition à la prostitution ne recouvrent pas la division censée partager l'intersectionnalité et l'universalisme. On peut néanmoins rappeler un constat général : partout ce sont les femmes racisées, les autochtones, celles issues des minorités ethniques, celles des classes défavorisées, donc celles qui subissent des rapports de domination croisés, qui sont surreprésentées parmi les personnes prostituées, parce qu'elles sont les plus précarisées. L'analyse intersectionnelle, qui prend en compte l'ensemble des dominations subies, devrait donc logiquement conduire à lutter contre le système prostitutionnel [31]. De quoi contredire l'identification prétendue entre les positions intersectionnelles et « pro-sexe ».

Nous ne reprendrons pas ici le débat. Simplement il nous faut rectifier l'affirmation régulièrement mise en avant par les partisanes de la reconnaissance du « travail du sexe » : elles seraient les seules à défendre les droits des personnes prostituées. Cette affirmation traduit une ignorance de ce qu'est l'abolitionnisme, mais c'est aussi une confusion entretenue à dessein par ses opposant·es. Car les abolitionnistes défendent bien évidemment l'accès des personnes prostituées à tous les droits ! Ils et elles luttent, non pas contre ces personnes, mais contre le système prostitutionnel, contre sa mondialisation et la traite des êtres humains à des fins de prostitution, qui constituent une atteinte à la dignité humaine. Ils et elles refusent de laisser croire que la prostitution pourrait être un travail comme un autre [32]. Pour les abolitionnistes, le progrès pour les femmes et pour la société, ce n'est pas de défendre un soi-disant droit de se prostituer, mais au contraire, de défendre le droit de vivre sans avoir besoin de se prostituer.

On peut acter l'opposition entre abolitionnistes et courants « pro-sexe » et continuer à débattre, mais les violences physiques comme verbales contre les militantes abolitionnistes – certaines ont été attaquées physiquement lors des dernières manifestations du 8 mars et elles sont régulièrement traitées de putophobes – sont inacceptables et doivent être condamnées, au même titre que les injures à l'égard des trans, par l'ensemble des féministes.

En tout état de cause, quelles que soient les divergences sur cette question, on devrait pouvoir se retrouver pour lutter contre le développement de la précarité imposée aux femmes en matière de travail, de logement et contester les politiques répressives à l'égard des personnes étrangères à qui sont refusées toute perspective de régularisation, facteurs qui favorisent largement l'entrée des personnes dans la prostitution, malgré elles.

Conclusion

Féministes intersectionnelles et universalistes

Ce que nous nous approprions dans l'intersectionnalité comme dans l'universalisme, c'est la perspective d'émancipation qu'ils portent. Nous souhaitons inviter à réfléchir à un féminisme intersectionnel et universaliste, avec les nuances apportées précédemment. Ce féminisme part des conditions de vécu des discriminations envers les femmes et s'appuie sur les luttes concrètes et les inégalités vécues au jour le jour pour proposer des politiques alternatives et changer les rapports

sociaux. Il affirme le principe politique de droits universels – à l'égalité, l'éducation, la santé, la liberté, l'emploi, etc. – qui sont à concrétiser pour tous les êtres humains.

L'antagonisme entre intersectionnalité et universalisme, trop souvent considéré comme une évidence, produit et entretient une division très néfaste au sein des féministes qui semble, de plus, s'approfondir au fil du temps. Or comme nous l'avons souligné en introduction, il est urgent de surmonter ces divergences pour constituer des fronts communs face à la montée de l'extrême droite et aux ravages occasionnés par des politiques économiques dont le seul moteur est la défense du profit, tant en France que sur le plan international.

Nous avons souhaité montrer que ces divergences peuvent être dépassées et qu'il existe une large plage de consensus pour des luttes communes. Il ne s'agit nullement de décider qui est intersectionnelle, universaliste, féministe, et qui ne peut pas l'être.

Nous avons simplement présenté notre conception qui pointe de fausses oppositions. Les féministes doivent pouvoir se rassembler sur des objectifs et des luttes communes : prendre la défense des femmes chaque fois qu'elles sont attaquées en tant que femmes, être aux côtés des personnes racisées chaque fois qu'elles subissent des discriminations et aux côtés des salarié·es, des chômeuses et chômeurs qui se heurtent à l'exploitation et à la précarité de leurs conditions, dénoncer les discours racistes, nationalistes et complotistes alimentés tout particulièrement par l'extrême droite, ainsi que ceux des fondamentalistes religieux qui légitiment la subordination des femmes à tous les niveaux. C'est seulement par notre capacité d'affronter toutes les dominations simultanément, sans les hiérarchiser, que nous pourrons stopper les régressions sociales, économiques et sociétales en cours et construire une société plus juste et émancipatrice.

Mai 2022

Notes

[1] La première partie de ce texte, qui discute de l'intersectionnalité, est reprise du texte « Pour un féminisme intersectionnel et universaliste », de Catherine Bloch-London, Christiane Marty, Christine Mead, Josette Trat et Marielle Topelet (septembre 2021).

[2] La majuscule à « Noires » était revendiquée par les *Black feminists*.

[3] Jaunait A., Chauvin S. « Représenter l'intersection, Les théories de l'intersectionnalité à l'épreuve des sciences sociales ». *Revue de Science Politique*, 2012/1/vol 62, p. 5-20.

[4] Marouz Sarah, « Race », Éditions Anomosa, 2020.

[5] bell hooks (sans majuscule, à sa demande), « Sororité : la solidarité politique entre toutes les femmes » dans E. Dorlin (dir.), *Black feminism*, *anthologie du féminisme afro-américain,* 1975-2000, L'Harmattan 2008.

[6] Leur critique rejoint celle formulée par le courant féministe luttes de classe en France concernant le concept d'« ennemi principal » défendu par Christine Delphy.

[7] Adrienne Rich, « *Disloyal to Civilization. Feminism, Racism, Gynephobia* » citée par Jaunait et Chauvin.

[8] Falquet Jules, *Imbrication – Femmes, race et classe dans les mouvements sociaux*, Éditions du croquant, 2019.

[9] Trat Josette (2007) : « *L'histoire oubliée du courant " féministe luttes de classe"* », *Femmes, genre, féminisme*, pp. 9-32, Syllepse, en ligne sur le site Europe Solidaire Sans Frontières (ESSF).

[10] Delphy Christine, *L'ennemi principal*, 1 Économie politique du patriarcat, Syllepse, 1998.

[11] Kergoat Danièle (2005) : *« Rapports sociaux et division du travail entre les sexes », Femmes, genre et sociétés, l'état des savoirs*, sous la direction de Margaret Maruani, pp. 94-101, La Découverte. (2009) : *«* Dynamique et consubstantialité des rapports sociaux », dans *Sexe, race et classe,* sous la direction d'Elsa Dorlin, p. 111-125, PUF. (2021) : « Penser la complexité : des catégories aux rapports sociaux », La Pensée N° 407, J/A/S.

[12] Thèse développée par Françoise Vergès. Pour une critique de cette thèse, voir Josette Trat, « *Françoise Vergès, une féministe problématique »,* Contretemps n°41, 2019.

[13] Claudie Lesselier (2007) : « Pour une histoire des mouvements de femmes de l'immigration en France », dans *Femmes, genre, féminisme,* pp. 71-104, Syllepse.

[14] Voir *Quand les femmes se heurtent à la mondialisation,* Attac, coord. Esther Jeffers et Christiane Marty, Mille et une nuits, 2003.

[15] Comme le font en France Françoise Vergès et Houria Bouteldja.

[16] C'est le cas d'Houria Bouteldja. Elle a écrit en 2016 : « Mon corps ne m'appartient pas. J'appartiens à ma famille, à mon clan, à mon quartier, à ma race, à l'Algérie, à l'islam. J'appartiens à mon histoire et si Dieu veut, j'appartiendrai à ma descendance » in « *Les Blancs, les Juifs et nous »*, p. 72, La Fabrique. Ce qui est son droit le plus strict mais qui pose des questions sur le sens qu'elle donne au mot féminisme.

[17] Ce droit n'a rien à voir avec le « droit à la vie » prôné par les opposant.es au droit à l'avortement. Le droit à l'existence s'oppose aux politiques d'extermination telles qu'elles se sont déroulées contre les Indiens d'Amériques, les juifs d'Europe, les Tutsis au Rwanda etc.

[18] Cités par Julien Suaudeau et Mame-Fatou Niang *Universalisme*, respectivement p. 65 et 70, Anamosa 2022.

[19] De nombreux ouvrages portent sur les Lumières, l'universalisme, ses limites. Parmi eux, citons *L'héritage des Lumières, Ambivalence de la modernité,* Antoine Lilti, Seuil, 2019.

[20] Voir *Le Petit Alter, Dictionnaire altermondialiste*, Attac, coord. Jean-Marie Harribey, Mille et une nuits, 2006.

[21] Sur ces débats, cf. deux numéros de *Nouvelles Questions Féministes : La parité « pour »,* vol. 15, numéro 14, novembre 1994 ; *La parité « contre »*, volume 16, numéro 2, mai 1995.

[22] Il n'y a pas eu de modification de la Constitution.

[23] Aimé Césaire, *Poésie, Théâtre, Essais et Discours*, Paris, CNRS Éditions/Présence africaine Éditions, 2013.

[24] « Contre le racisme et pour les femmes », tribune de Suzy Rojtman, Maya Surduts, Josette Trat, *Libération*, 27 janvier 2004. Nous ne reviendrons pas dans cet article sur les débats qui ont eu lieu au moment de la loi sur l'interdiction des signes religieux dans les écoles, collèges et lycées publics.

[25] Le fait que le voile soit une prescription de l'islam est d'ailleurs largement contesté. L'histoire du voile commence historiquement avant les religions révélées. Il est devenu un attribut des femmes chrétiennes avant de faire partie des traditions des pays musulmans (plus que d'être vraiment un précepte du Coran), et il est devenu ensuite, selon certains historiens, un enjeu symbolique du refus de la colonisation. Le port du voile est aussi prescrit aux religieuses catholiques, mais il n'a jamais suscité une stigmatisation équivalente au voile dit musulman.

[26] *Un universalisme si particulier*, Christine Delphy, Syllepse 2019.

[27] La proposition du Rassemblement national d'interdire le port du voile dans la rue est injustifiable et elle serait de plus contraire à la loi de 1905 concernant la séparation des Églises et de l'État, ou encore à la Convention européenne des droits de l'homme (CEDH), qui garantissent la liberté de conscience et le libre exercice des cultes.

[28] C'est ce que font d'ailleurs certaines femmes de religion musulmane ou juive, qui étudient les textes fondateurs pour rétablir la vérité sur certaines prescriptions, et pour faire une critique au nom de l'égalité entre femmes et hommes.

[29] Les réunions non mixtes étaient par ailleurs déjà pratiquées au XIXe siècle par les ouvrières, aux États-Unis et en France.

[30] Ce qui n'est pourtant pas si simple. Dans le sport par exemple, certaines fédérations acceptent les femmes trans dans les compétitions féminines : leurs différences anatomiques et physiologiques leur donnent un avantage certain, ce qui suscite une contestation de la part des autres sportives. Un autre exemple concerne les lesbiennes qui n'ont pas forcément envie d'avoir une relation avec une femme trans, sans pour autant être transphobes.

[31] Voir *Mondialisation de la prostitution, une atteinte globale à la dignité humaine*, Attac, coord. Christiane

Marty, Mille et une nuits, 2010.

[32] Voir la résolution adoptée par Attac en mai 2014 « Abolir le système prostitutionnel ».

L'intersectionnalité : entre cadre méthodologique, usages émancipateurs et usages identitaristes

vendredi 17 juin 2022, par Philippe Corcuff

La galaxie de l'intersectionnalité enrichit la pensée critique et les mouvements sociaux émancipateurs, contrairement aux caricatures qui la visent aujourd'hui dans les espaces médiatique, intellectuel et politicien. Cependant certains de ses usages rencontrent aussi des limites, dont deux seront privilégiées ici : des ambiguïtés épistémologiques et des adhérences identitaristes.

La notion d'« intersectionnalité » est une des notions qui clivent aujourd'hui le débat intellectuel et politique en France, en générant fréquemment caricatures et manichéismes concurrents, trop souvent dans une large méconnaissance de ce dont on parle [1]. Je voudrais tenter ici de clarifier des problèmes en jeu dans ces controverses, en retrouvant le goût de la nuance, qui devrait être un des repères cardinaux d'une théorie critique renouvelée comme d'une pensée de l'émancipation réinventée.

Repères épistémologiques et politiques d'une interrogation sur la notion d'intersectionnalité

Je mènerai mon investigation sur la notion d'intersectionnalité à partir de certaines coordonnées épistémologiques et politiques. Car le souci de la complication des questions ne débouche pas nécessairement sur une bien incertaine « neutralité ». La boussole à la fois épistémologique et politique qui me permet de m'orienter a principalement pour axes :

- La notion d'intersectionnalité constitue un cadre méthodologique heuristique pour les sciences sociales et la théorie critique et une boussole utile pour les mouvements émancipateurs, dans le sens où elle incite à prendre en compte une pluralité de dominations et leurs croisements.

- Cependant, il existe des usages *identitaristes* de l'intersectionnalité, dommageables pour les sciences sociales et la théorie critique, en les faisant régresser vers des formes d'essentialisme tendant à figer les processus sociaux dans des essences homogènes et durables, comme pour les mouvements émancipateurs, en freinant leur renouveau dans la direction souhaitable d'une ouverture et d'une hybridation identitaires réévaluant la place des individualités singulières, dans leurs articulations et leurs tensions avec les espaces communs [2].

- L'identitarisme est appréhendé comme une « formation discursive » (au sens de Michel Foucault [3]) dotée d'intersections et d'interactions avec deux autres formations discursives en dynamique dans les espaces publics français depuis le milieu des années 2000 : l'ultraconservatisme et le confusionnisme [4]. L'identitarisme réduit les personnes et les groupes à une identité principale, homogène et fermée, par exemple une identité nationale ou une identité religieuse ; une identité positive valorisée ou une identité négative dénoncée. On se doit de distinguer l'identitarisme de l'identité : l'identitarisme c'est en quelque sorte une pathologie de l'identité. L'ultraconservatisme renvoie à des mélanges idéologiques associant plus ou moins xénophobies (dont la xénophobie anti-migrants, l'islamophobie et/ou l'antisémitisme), sexisme et homophobie dans un cadre nationaliste fantasmant « un peuple » homogène culturellement, un *peuple-nation*. Le confusionnisme concerne le développement d'interférences entre des postures et des thèmes d'extrême droite, de droite, de centre droit macronien, de gauche modérée dite « républicaine »

et de gauche radicale. Dans le contexte de recul du clivage gauche/droite et de crise de la notion de « gauche », le confusionnisme bénéficie principalement à l'extrême droitisation.

- Le travail intellectuel professionnel dans les sciences sociales critiques et dans la philosophie politique critique n'est pas « neutre » axiologiquement et politiquement vis-à-vis de la question de l'émancipation. Il n'est pas pour autant fusionné avec l'action militante. Travail intellectuel professionnel et action militante sont vus comme des « jeux de langage » (au sens de Ludwig Wittgenstein) autonomes, adossés à des types d'« activité » et à des « formes de vie » distinctes [5], dotés d'intersections, d'interactions et de dialogues. Du côté du « jeu de langage » académique, ce qui importe n'est pas alors « la neutralité », mais un équilibre entre engagement et distanciation dans le sillage de Norbert Elias [6]. Cela suppose d'envisager des relations entre universitaires et mouvements émancipateurs « qui respectent l'autonomie des uns et des autres », selon l'heureuse formule d'Audrey Célestine, d'Abdellali Hajjat et de Lionel Zevounou [7].

C'est sur cette double base épistémologique et politique que les apports de l'intersectionnalité et les problèmes posés par certains de ses usages pourront être évalués.

Apports de l'intersectionnalité à la pensée critique et aux mouvements émancipateurs

La notion d'*intersectionality* apparaît aux États-Unis chez la juriste africaine-américaine Kimberlé Crenshaw dans un article de 1989 s'efforçant de « démarginaliser » le croisement des discriminations sexuelles et raciales [8], qui se situe dans le sillage des militantes du *Black Feminism* américain avancées dès la fin des années 1960 [9]. Le point de départ de Crenshaw est :

« Je vais me centrer sur les femmes Noires dans cette analyse, afin de mettre en avant le contraste qui existe entre, d'une part, la multidimensionnalité de l'expérience de ces femmes, et, d'autre part, le caractère mono-axial de l'analyse qui déforme cette expérience. » [10]

Ce qui l'amène à mettre en cause « les conceptions dominantes de la discrimination » qui « nous conditionnent à penser l'inégalité comme le résultat d'un système de domination ordonné selon un seul axe catégoriel » [11]. Dans le cas de la discrimination raciste comme dans celui de la discrimination sexuelle, cette vision « mono-axiale » a des conséquences dommageables à la fois pour l'analyse et pour les politiques antidiscriminatoires, car « dans les cas de discrimination raciste, on va considérer la perspective des (hommes) Noirs qui bénéficient de privilèges de sexe ou de classe par ailleurs ; et dans les cas de discrimination sexiste, c'est sur le point de vue des femmes qui bénéficient des privilèges de classe ou de race que l'on va se focaliser » [12]. D'où, selon elle, l'importance de « prendre en compte l'intersectionnalité » [13] ; « l'expérience intersectionnelle » étant « bien plus que la somme du racisme et du sexisme » [14], parce que renvoyant dans le cas analysé (qui ne constitue qu'un des cas possibles) à une « domination spécifique subie par les femmes Noires » [15]. Une telle perspective d'analyse a alors des conséquences sur les mouvements sociaux :

« Si l'on veut réellement libérer le peuple Noir des contraintes et des conditions qui définissent la subordination raciale, alors les théories et les stratégies visant à refléter les besoins de la communauté Noire doivent intégrer une analyse du sexisme et du patriarcat. De même, le féminisme doit inclure une analyse de la race s'il entend exprimer les aspirations des femmes non blanches. » [16]

La notion d'intersectionnalité, qui a vu se diversifier les travaux qui s'en réclament aux États-Unis et dans le monde, a connu une diffusion en France dans des secteurs universitaires comme militants dans la deuxième moitié des années 2000 [17]. On en trouve des usages diversifiés. Les usages les plus heuristiques en sciences sociales de l'intersectionnalité n'en font pas une théorie, bouclée, dans laquelle des articulations seraient

fixées à l'avance entre un ensemble de concepts, mais plutôt un cadre *méthodologique*, une « invitation à reconnaître, avec la pluralité des logiques de domination, la complexité du monde social » [18]. Il s'agit, dans ce cadre, d'élargir les questions posées par les enquêtes de sciences sociales [19], en ayant l'œil ouvert à une pluralité de facteurs d'explication, à une diversité de types de contraintes sociales pesant sur les individus et les groupes et aux effets collectifs et individuels de leurs croisements complexes. Cela permet de prolonger, d'affiner et de déplacer de manière critique sur certains plans les acquis de la sociologie « postmarxiste » de la pluralité des modes de domination formulée par Pierre Bourdieu [20].

Dans ce cadre méthodologique, il ne s'agit pas de se limiter à une simple addition de discriminations, comme Crenshaw le précisait déjà. Ce qui pousse aussi les chercheurs à être également attentifs aux tensions entre types de domination et aux espaces de jeu que ces tensions laissent ouverts, en ayant en tête une série de repères méthodologiques, dont :

- « ne pas considérer la position des dominés comme une simple addition de handicaps », en insistant « au contraire sur les contextes permettant des compensations et des retournements » [21] ;

- thématiser aussi les « tensions » entre « désavantages » et entre « privilèges » [22], car on peut être désavantagé par le genre et privilégié par la classe, par exemple ;

- « se centrer sur les opportunités et les parcours de vie des gens dont il est question » [23], selon l'invitation de Crenshaw, et donc aussi se soucier des singularités propres aux itinéraires individuels ;

- ou s'intéresser aux variations « pour une même personne selon les interactions » [24], selon la diversité des situations de la vie quotidienne.

Il ne s'agit donc pas nécessairement de figer et d'essentialiser les croisements entre une liste qui serait finie de discriminations (comme classe, genre et race), ni de se focaliser sur les groupes qui cumuleraient le plus de dominations, contrairement à certains usages militants simplificateurs.

S'il peut y avoir des écarts entre certains usages militants manichéens (ressemblant aux dénonciations manichéennes de la notion, d'ailleurs bien plus présentes dans les débats publics que ne le sont ces usages militants au périmètre très restreint) et les usages scientifiques ou philosophiques les plus stimulants, la notion même d'intersectionnalité est située dès le départ au croisement du registre politique et du registre intellectuel. Elle constitue alors une ressource qui puise dans l'expérience des groupes dominés, en amont, et qui a vocation à nourrir les mouvements émancipateurs, en aval :

« L'intersectionnalité exige de penser aux possibilités et aux formes d'alliances entre groupes soumis à des rapports de pouvoir. Loin de faire prévaloir la race sur la classe, l'approche intersectionnelle offre plutôt une complexification de l'analyse des régimes d'oppression et donne, sur le plan pratique, la possibilité de construire, avec un souci d'égalité et de réciprocité, des causes communes. » [25]

Il y a donc du commun possible au bout des usages émancipateurs de l'intersectionnalité, mais un commun qui ne prétend pas surplomber par avance les logiques sociales, en faisant l'impasse sur les inégalités et les différences, mais un commun qui se bâtit dans des processus à partir de la pluralité humaine.

De la panique morale dite « républicaine » au livre de Noiriel et Beaud

Dans les espaces médiatique et politicien français, l'intersectionnalité a récemment suscité un vent de caricatures, largement basées sur la méconnaissance et sans que, le plus souvent, des arguments raisonnés ne soient déployés à l'encontre de cette notion. Il y a une façon de mobiliser l'étendard des Lumières consistant à les éteindre pratiquement.

En janvier 2021, est créé un Observatoire du décolonialisme et des idéologies identitaires via un appel signé par 76 universitaires (la sociologue Nathalie Heinich, la philosophe Catherine Kintzler, l'historien des idées Pierre-André Taguieff, l'historien

Pierre Vermeren…) souvent issus de la gauche. Ce texte commence ainsi :

« Nous faisons face aujourd'hui à une vague identitaire sans précédent au sein de l'enseignement supérieur et de la recherche. Un mouvement militant entend y imposer une critique radicale des sociétés démocratiques, au nom d'un prétendu 'décolonialisme' et d'une 'intersectionnalité' qui croit combattre les inégalités en assignant chaque personne à des identités de 'race' et de religion, de sexe et de 'genre'. » [26]

Un des appuis principaux de la dénonciation de « ces nouvelles formes de fanatisme » et d'« obscurantisme » est la référence à « la République » [27]. Le 14 février 2021, la ministre de l'enseignement supérieur de l'époque, Frédérique Vidal, prolongera cette veine en initiant une controverse médiatique visant un fantomatique « islamogauchisme » (auquel serait liée « l'intersectionnalité ») [28]. Ces deux épisodes emboîtés ont connu deux rebondissements : un prolongement politicien avec la création le 13 octobre 2021 par le ministre de l'Éducation nationale d'alors, Jean-Michel Blanquer, du think tank « Le Laboratoire de la République », orienté contre un « wokisme » évanescent en France (dont participerait « l'intersectionnalité »), et un écho universitaire avec l'organisation par l'Observatoire du décolonialisme d'un colloque à la Sorbonne sur « Après la déconstruction : reconstruire les sciences et la culture » les 7 et 8 janvier 2022, en présence de Blanquer.

La notion sociologique de *panique morale [29]*, en tant qu'affolement déraisonné dans certains secteurs de la société générant la peur de menaces gonflées exagérément en prenant appui sur des généralisations abusives et des amalgames, peut éclairer ce qui se passe sur ce plan dans des secteurs de gauche et de droite se définissant comme « républicains ». Dans le confusionnisme d'interférences entre thèmes d'extrême droite, de droite et de gauche, cette panique morale dite « républicaine » transversale a, dans un contexte de dynamique idéologique ultraconservatrice et de crise de la notion de « gauche », facilité involontairement une extrême droitisation des débats publics à l'œuvre depuis le milieu des années 2000 [30].

Une des caractéristiques de la prose de l'Observatoire est l'assimilation erronée entre « identitaire » et « identitarisme » [31], qu'un affinement conceptuel devrait renvoyer plutôt aux assignations identitaires soit positives soit négatives. Sur cette base chancelante, elle prétend lutter contre toute « idéologie identitaire », parfois aussi désignée par « communautarisme » [32], au nom de « l'universalisme » [33], dans une conception ridiculement hexagonale de l'universel. Or, implicitement, elle dessine un autre identitarisme qui s'ignore comme tel à cause de l'auto-illusionnisme « universaliste » : un identitarisme que je nomme *national-républicain*, pour lequel une identité principale (une sélection de traits nationaux et républicains posés sur le mode de l'évidence mais lus à la sauce des différents locuteurs) doit prédominer pour l'ensemble des individus vivant sur le territoire français. On est loin de la visée d'un véritable *universalisable*, passant par une réflexivité critique sur les usages historiques de la référence à l'universel et par un dialogue entre civilisations, qui relancerait le pari des Lumières du XVIIIe siècle sans être entaché par les limites culturelles et les impensés socio-historiques hexagonaux.

On ne doit pas confondre cette panique morale dite « républicaine » avec la publication du livre du sociologue Stéphane Beaud et de l'historien Gérard Noiriel *Race et sciences sociales* le 5 février 2021. Or, coincée entre la création de l'Observatoire du décolonialisme et les déclarations de Vidal, la réception du livre a rapidement été engloutie par l'assimilation, en négatif ou en positif, à cette panique morale du fait de la contingence du contexte conjoncturel de sa sortie. Beaud et Noiriel sont des chercheurs en sciences sociales importants, auteurs d'ouvrages marquants sur les classes populaires comme sur l'immigration situés notamment dans le sillage de la sociologie critique de Bourdieu, qu'on ne peut pas rejeter du côté du manichéisme passionnel précédent, même si des formulations de leur livre font écho à certaines formulations utilisées par ce dernier. Cependant ce livre composite dans sa construction est marqué par des faiblesses conceptuelles ainsi que par des flottements et des

incohérences logiques.

Faiblesses conceptuelles ? Les auteurs aplatissent l'analyse des discriminations raciales sur « l'identitaire » dès l'introduction et tendent à réserver le qualificatif de « social » à la dimension de classe [34]. Comme si les discriminations raciales ne renvoyaient pas aussi à des configurations de relations sociales dotées à la fois de composantes matérielles, pratiques et symboliques. Ils ne peuvent pas alors bien voir que la question raciale peut ne pas renvoyer nécessairement et principalement à de l'identitaire et que la classe peut, à l'inverse, mener à de l'identitaire [35]. Par exemple, les discours des maoïstes de la Gauche prolétarienne ont promu en 1972 des usages identitaristes de la classe dans le cas de « l'affaire de Bruay-en-Artois », car pour eux le notaire un temps inculpé devait être coupable de l'assassinat d'une adolescente fille de mineur parce que « bourgeois ».

Flottements et incohérences logiques ? Des formulations anti-intersectionnelles privilégiant a priori la classe et des formulations plus pluralistes proches de l'intersectionnel se succèdent et se côtoient parfois sur les mêmes pages :

- promotion d'un facteur dit « social » principal : « Nos propres recherches, tant historiques qu'ethnograhiques, ont montré que les critères socio-économiques (mesurées par la profession, le niveau scolaire, etc.) jouent un rôle déterminant dans l'existence sociale des individus, mais ne sont jamais les seuls » (p. 16), « la première raison relève de la lutte des classes » (p. 169), « Bourdieu a beaucoup insisté sur le fait que la classe sociale jouait un rôle déterminant car le capital économique commande l'accès au capital culturel et les deux se conjuguent pour produire et reproduire la domination des classes populaires » (p. 189), « Le fait que Bourdieu et ses collaborateurs aient privilégié les questions sociales ne signifie pas qu'ils aient ignoré complètement l'analyse du racisme » (p. 192), « les plus démunis d'entre eux [les jeunes issus de l'immigration postcoloniale] sont privés, pour des raisons socio-économiques, des ressources qui leur permettraient de diversifier leurs appartenances et leurs affiliations. C'est ce qui explique qu'ils puissent se représenter le monde social de manière binaire et ethnicisée » (p. 368), « leur existence sociale est profondément déterminée par leur appartenance aux classes populaires » (p. 369), « il reste qu'on ne peut rien comprendre au monde dans lequel nous vivons si l'on oublie que la classe sociale d'appartenance (mesurée par le volume de capital économique et de capital culturel) reste, quoi qu'on en dise, le facteur déterminant autour duquel s'arriment les autres dimensions de l'identité des personnes » (p. 369)...

- proximité avec l'intersectionnalité : « au croisement des perspectives de classe et de 'race', ce sont les situations sociales qui surgissent de ces histoires : des situations de décalage, de rejet, de luttes pour se faire reconnaître » (p. 15), « faire jouer conjointement l'action de diverses variables explicatives » (pp. 18-19), « il faut récuser les analyses simplistes qui ne s'intéressent qu'à un seul facteur (comme le faisaient les marxistes obnubilés par la classe sociale) pour prendre en compte l'ensemble des critères qui jouent un rôle dans les activités liant les individus entre eux » (p. 189), « retrouver les individus réels et les multiples facteurs qui composent leur identité tout en déterminant leurs activités sociales » (p. 231), « toutes les enquêtes sociologiques, statistiques ou ethnographiques, montrent que les variables sociales et ethniques agissent toujours de concert et avec des intensités différentes » (p. 369)...

Le premier pôle est le plus fourni. La proximité avec les démarches intersectionnelles n'est pas assumée comme telle, l'intersectionnalité étant rabattue au rang de « nouvelle mode intellectuelle » (p. 202) et faisant l'objet d'une lecture caricaturale rapide ne se référant à aucune recherche intersectionnelle précise (p. 376). Cela relève de l'humeur bien davantage que d'une argumentation raisonnée propre au registre scientifique. Le caractère « scientifique » de leur point de vue est pourtant régulièrement mis en avant contre ceux qu'ils critiquent réduits le plus souvent au registre « militant ». Or, sourdre de leur texte un nostalgisme politique de la classe comme cœur d'une gauche unie qui ne dit pas son nom. Après ce moment de déception, je suis cependant de ceux qui sont dans l'attente de retrouver de beaux travaux sous l'enquête et la plume de Stéphane Beaud et de Gérard Noiriel !

Ambiguïtés épistémologiques autour de l'intersectionnalité

Éloignons-nous maintenant des caricatures générées par la panique morale dite « républicaine » ou des simplifications adossées à la nostalgie du primat politique du point de vue de classe. On peut envisager alors plus sereinement des limites aux usages de la notion d'intersectionnalité. Comme pour tout outillage intellectuel, les mises en œuvres de cette notion connaissent des points aveugles, y compris dans les analyses les plus intéressantes. C'est en particulier le cas des réflexions épistémologiques auxquelles les sociologues Éléonore Lépinard et Sarah Mazouz adossent leurs usages de la notion. Ainsi, dans une logique qui récuse implicitement l'indistinction relativiste entre les « jeux de langage » des sciences sociales et le « jeu de langage » militant, elles affirment :

« La réflexivité et l'autonomie de la réflexion scientifique sont donc ici, comme ailleurs en sciences sociales, de mise. » [36]

Cependant, la façon dont elles présentent et défendent les épistémologies féministes du point de vue [37] - c'est-à-dire pour lesquelles « *tout* savoir est produit de façon socialement située et qu'il existe une *multiplicité* de savoirs situés » [38] - vient introduire par moments des ambiguïtés et un trouble relativiste. Tout d'abord, elles tendent à simplifier excessivement les ressources épistémologiques développées dans le contexte français :

« Il semble que depuis Jean-Claude Chamboredon, Pierre Bourdieu et Jean-Claude Passeron [*Le métier de sociologue*, 1968], la réflexion épistémologique sur la production de savoirs dans les sciences sociales reste prisonnière, en tout cas pour une bonne partie de la sociologie française qui se situe dans le sillon de ces auteurs, d'un débat sur l'objectivité et la possibilité pour la sociologie de prétendre au statut de science. En effet, *Le Métier de sociologue* comme *Le Raisonnement sociologique* [de Jean-Claude Passeron, 1991] visaient principalement à démontrer que le raisonnement sociologique rompt avec le sens commun, dans la pure tradition durkheimienne, et doit donc se défendre contre ce dernier tout en affirmant son objectivité. » [39]

Tout d'abord, la critique du *Métier de sociologue* demeure trop partielle. Il est vrai qu'il y a dans ce texte une pente scientiste durcissant et hiérarchisant les rapports entre savoirs scientifiques et savoirs ordinaires [40]. Dans ce cadre, l'écriture du *Métier de sociologue* a eu des liens avec les composantes scientistes présentes dans la lecture du marxisme proposée alors par Louis Althusser, dont toutefois les auteurs vont se détacher au cours des années 1970 [41]. Cependant, nombre d'échos du *Métier de sociologue* à partir des années 1970 ainsi que les usages qu'a pu en faire Bourdieu lui-même ont aussi alimenté une insistance sur l'autonomie du registre scientifique dans le contexte des années 1960-1970 où les marxismes universitaires, puissants institutionnellement, pouvaient tendre à fusionner registres politique, scientifique et philosophique [42]. Et il faut alors prendre garde à ne pas jeter imprudemment le bébé de l'autonomie scientifique avec l'eau du bain scientiste, en risquant la réhabilitation d'une nouvelle modalité de fusion du politique, du scientifique et du philosophique.

Dans le cas du *Raisonnement sociologique* de Jean-Claude Passeron, on constate chez Lépinard et Mazouz une forte sous-estimation des déplacements épistémologiques opérés par rapport au *Métier de sociologue*. Passeron y propose une justification épistémologique d'un pluralisme théorique irréductible en sciences sociales donnant aux concepts une fonction analogique de comparaison entre des contextes socio-historiques spécifiques et donc seulement apparentés [43]. Partant, il met notamment en avant :

1) les continuités entre langage commun et langage sociologique, et pas seulement les discontinuités (la fameuse « rupture épistémologique ») ;

et 2) la tension indépassable entre généralisation théorique et contextualisation socio-historique dans un régime de scientificité propre aux sciences sociales.

On pourrait tout à fait insérer une certaine lecture

des épistémologies du point de vue dans un tel cadre épistémologique, et mieux que dans celui dessiné *par Le métier de sociologue*, à partir du moment où l'autonomie relative du registre scientifique demeure un des rocs de la démarche. Or, Lépinard et Mazouz semblent perdre de vue dans certains passages l'importance de cette autonomie, quand elles insistent principalement contre Bourdieu sur « la production collective d'un savoir autonome sur le monde à partir du point de vue des dominé·es » [44]. Elles durcissent alors la polarité épistémologique quand elles écrivent :

« C'est directement contre l'idée que l'objectivité existe en dehors des points de vue situés que l'épistémologie du point de vue s'est construite. » [45]

À l'écart de cette polarité, on peut penser que la construction d'une objectivité à visée scientifique a irrémédiablement affaire à des « points de vue situés » socio-historiquement, mais pas seulement, mais également à des outils scientifiques de distanciation, eux-mêmes partiels et socio-historiquement situés. C'est dans une voie convergente que s'est inscrite, par exemple, l'historienne féministe des sciences Ilana Löwy dans sa lecture des épistémologies du point de vue [46].

Certes, Lépinard et Mazouz ont, par la suite, des formulations plus nuancées, par exemple :

« L'épistémologie du point de vue n'accorde pas de privilège épistémique aux dominé·es. Elle défend néanmoins l'idée que la science ne peut pas non plus se faire sans leurs points de vue et leurs expériences » [47].

Cependant, si une science sociale ne prenant pas en compte l'insertion socio-historique des chercheurs et de leurs outils perd bien de l'acuité visuelle et risque même de s'auto-aveugler, la pluralité théorique des sciences sociales débouche sur une place variable donnée aux points de vue des dominé·es. Ne serait-ce que parce que l'insertion socio-historique ne renvoie pas *qu'à* des rapports de domination. En reconnaissant cela, on évite l'écueil *dominocentrique* faisant du concept de domination le seul angle d'intelligibilité de la vie sociale [48]. Par ailleurs, même quand on intègre à l'analyse scientifique des points de vue dominés, on se doit d'éviter une homogénéisation hâtive des expériences de la domination. Or, Lépinard et Mazouz hésitent entre des formulations mettant en avant la diversité des points de vue et d'autres valorisant « le point de vue des dominé.es », comme ici : « la nécessité de produire une capacité d'analyse collective qui *prend le point de vue des dominé·es* » [49]. Or, ce type de formulation laisse entendre une fusion des sciences sociales et des mouvements sociaux au cours de la construction d'« une capacité d'analyse collective » via l'activité conjointe de militant·es et de chercheur·es. Pour la science sociale, cela risque de trop homogénéiser par avance le réel dans la logique de la production politique d'une identité commune [50]. Et cela porte des effets possibles de domination des porte-parole militants et scientifiques vis-à-vis de ceux dont ils portent ainsi la parole [51]... dont une analyse intersectionnelle devrait justement être particulièrement soucieuse. Enfin, il ne faut pas oublier de préciser que la science ne peut pas aussi se faire sans un minimum d'autonomie, parfois dans des articulations mais aussi dans des tensions et des décalages avec des mouvements sociaux.

L'autonomie relative des « jeux de langage » scientifiques, vis-à-vis des « jeux de langage » des pouvoirs économiques, technocratiques et politiques, du « jeu de langage » journalistique comme du « jeu de langage » militant, ne signifie ni que les régimes scientifiques de vérité sont les seuls à produire des savoirs, ni qu'ils doivent être placés *a priori* au-dessus des autres modalités de production de vérités (à partir d'expériences subjectives, de l'activité de mouvements sociaux, de l'écriture littéraire, etc.). C'est seulement à l'intérieur d'un régime scientifique de vérité que l'on peut tenter de hiérarchiser des vérités scientifiques plus ou moins vraies, en fonction de critères internes mouvants et controversables. Et la préservation de l'autonomie des registres scientifiques, en tension avec leurs insertions socio-historiques, constitue un bien commun précieux susceptible d'alimenter les débats publics et les mouvements sociaux émancipateurs ; ceux-ci étant aussi en mesure de les alimenter en amont. Une

intellectualité démocratique émergeant tant des débats publics que des échanges entre chercheur·es, militant·es et citoyen·nes [52] se présenterait alors comme un espace hybride mettant en tension « la supposition de l'égalité de n'importe quel être parlant avec n'importe quel autre être parlant » (selon l'expression de Jacques Rancière [53]) inscrite dans nos idéaux démocratiques et les formes de hiérarchisation des discours propres aux milieux intellectuels professionnalisés.

Sur les fils identitaristes dans l'intersectionnalité

Si la notion d'intersectionnalité ouvre des perspectives intéressantes tant sur le plan de la pensée critique que des mouvements sociaux émancipateurs, avec des limites, elle peut aussi véhiculer des adhérences identitaristes.

La notion d'identité n'intervient pas dans le premier article intersectionnel de Crenshaw de 1989, centré sur le croisement de discriminations, par contre elle fait son entrée en force dans un article publié pour la première fois en 1991 [54]. L'intersectionnalité y croise les « identity politics » (ou politique de l'identité) américaines. La sociologue intersectionnelle Sirma Bilge note que, de manière générale, « La dualité de l'objet d'analyse intersectionnelle, s'il doit être appréhendé en termes identitaires ou structurels, traverse l'ensemble de la littérature » [55]. Les travaux de Crenshaw elle-même sont traversés par cette ligne de fracture.

La notion d'« identity politics », d'origine militante, serait d'abord apparue dans une déclaration de 1977 du *Combahee River Collective* (*CRC*, 1974-1980) [56], organisation féministe et socialiste noire de Boston participant au *Black Feminism* et composée majoritairement de lesbienne [57]. Le *CRC* serait par ailleurs un des premiers groupes à théoriser « l'imbrication » (*interlocking*) des différentes oppressions. Par la suite, la notion d'« identity politics » a connu un certain succès dans des groupes militants et sur les campus américains. La philosophe et sociologue Jules Falquet note toutefois des « malentendus » par rapport au *CRC* ne correspondant pas à des rigidifications identitaristes qui ont pu s'exprimer par la suite au sein des « identity politics », car : 1) l'identité y est conçue « dans un sens *multiple et mouvant* » ; 2) une grande importance est accordée au « projet politique » qui déborde les identités respectives des membres ; et 3) le groupe ne glisse pas « vers une analyse en termes d'identité(s) séparées et concurrentielles » [58].

Ce n'est pas à une telle version plurielle, mouvante et ouverte des « identity politics » à laquelle Crenshaw va arrimer l'approche intersectionnelle dans son article de 1991, mais une version davantage rigidifiée. Elle défend « une politique fondée sur l'identité » (p. 52), car pour elle « l'identité constitue toujours un lieu de résistance pour les membres des différents groupes subordonnés » (p. 76). C'est pourquoi, selon elle, « La solution ne passe pas simplement par une défense de la multiplicité des identités ou une remise en cause de l'essentialisme en général » (p. 79). Certes, elle a raison de ne pas mettre exactement sur le même plan l'identitarisme des dominants et l'identitarisme des porte-parole de groupes dominés, en rappelant qu'un slogan comme « Black is beautiful » a pu constituer un appui dans les luttes émancipatrices des Noirs (p. 77). Cependant elle sous-estime les risques d'un « essentialisme inversé » que pointe le sociologue intersectionnel Abdellali Hajjat dans les stratégies « indigénistes » récentes en France [59]. Car, dans le même temps où il peut aider à stimuler des résistances, ce que j'appellerai un *identitarisme inversé* est susceptible d'enfermer les individus et les groupes dans des identités bouclées. Tendant à clore les frontières symboliques d'un groupe dominé sous l'égide de porte-parole potentiellement fétichisés [60], il peut maltraiter la singularité des individualités, en déniant « la complexité de l'individualité et la multiplicité des appartenances » selon les mots d'Hajjat [61]. L'écrivain antillais anticolonial Édouard Glissant (1928-2011) notait déjà à la fin du XXe siècle :

« Ils partagent, l'ancien maître et l'ancien opprimé, la croyance que l'identité est souche, que la souche est unique. » [62]

D'autre part, quand Crenshaw parle dans l'article de 1991 d'« identité *intersectionnelle* en tant que femmes *et* personnes de couleur » (p. 54), elle met le doigt dans un processus susceptible de multiplier des identités de plus en plus petites, en croisant davantage de logiques discriminatoires, et de les réifier, dans une logique de porte-parole d'identités collectives davantage que d'analyste.

Cependant la pente identitariste ne constitue qu'un des fils de la galaxie intersectionnelle. On a vu qu'elle n'était pas présente en 1989 chez Crenshaw. Autre exemple : la féministe décoloniale argentine Maria Lugones (1944-2020) a ouvert d'autres horizons encore [63]. Ainsi, chez Lugones, l'amour est entendu comme « une pratique libératoire » faite de « voyages à travers les 'mondes' », en particulier dans la traversée des « frontières raciales et ethniques », pour des personnes aux « dimensions multiples », « ouvertes à l'auto-construction » et impliquées dans des résistances « à l'intersection/fusion de multiples oppressions » au sein du « capitalisme colonial moderne » [64].

En guise de conclusion

Pour conclure provisoirement ce panorama partiel d'apports et de problèmes de la galaxie de l'intersectionnalité, je livrerai deux pistes pour une perspective émancipatrice à partir d'analyses intersectionnelles :

- Si on peut être discriminé sous un angle et privilégié sous un autre, on ne peut guère envisager un « sujet révolutionnaire » intersectionnel unifié doté de caractéristiques communes. Le projet d'émancipation a alors une grande place pour mettre du liant dans les mobilisations communes.

- Si, comme le remarquent Éric Fassin et Mara Viveros Vigoya, « L'expérience de l'intersectionnalité, c'est (...) pour chaque personne, quels que soient son sexe, sa classe et sa couleur de peau, l'imbrication de propriétés qui finissent par définir (...) des identités complexes » [65], une méthodologie intersectionnelle peut participer à réévaluer la place des singularités individuelles, saisies de manière relationnelle (dans des relations sociales en mouvement) et dans leurs articulations-tensions avec des espaces communs, au sein d'un projet d'émancipation.

Notes

[1] Sur ces notions clivantes, souvent supports de manichéismes, voir le livre collectif sous la direction d'Alain Policar, Nonna Mayer et Philippe Corcuff, *Les mots qui fâchent. Contre le maccarthysme intellectuel*, La Tour d'Aigues, Éditions de l'Aube, 2022.

[2] Voir Philippe Corcuff, « Des enfermements identitaristes à une politique de l'ouverture identitaire en contexte ultraconservateur et confusionniste », *Revue du MAUSS*, n° 59, premier semestre 2022, pp. 57-71.

[3] Voir Michel Foucault, *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969, pp. 44-54.

[4] Problématique développée et appuyée sur des indices empiriques dans Philippe Corcuff, *La grande confusion. Comment l'extrême droite gagne la bataille des idées*, Paris, Textuel, collection « Petite Encyclopédie Critique », 2021.

[5] Ludwig Wittgenstein, *Recherches philosophiques* [manuscrit de 1936-1949], Paris, Gallimard, 2004, partie

1, § 23, p. 39.

[6] Voir Philippe Corcuff, « Le bêtisier sociologique et philosophique de Nathalie Heinich », revue en ligne de sciences sociales *Lectures*, 9 juillet 2018.

[7] Audrey Célestine, Abdellali Hajjat et Lionel Zevounou, « Rôle des intellectuel.les, universitaires 'minoritaires', et des porte-parole des minorités », site de la revue *Mouvements*, 12 février 2019.

[8] Kimberlé W. Crenshaw, « Demarginalizing the Intersection of Race and Sex : A Black feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics », *University of Chicago Legal Forum*, Volume 1989, Issue 1, pp. 139-167 ; traduction française sous le titre « Sortir des marges l'intersection de la race et du sexe. Une critique féministe Noire de la doctrine antidiscriminatoire, de la théorie féministe et de la lutte antiraciste », *Cahiers du genre*, n° 70, 2021, pp. 21-49.

[9] Voir Jules Falquet, « LeCombahee River Collective, pionnier du féminisme noir. Contextualisation d'une pensée radicale », *Les cahiers du CEDREF*, n° 14, 2006, pp. 69-104, et Elsa Dorlin (dir.), *Black Feminism. Anthologie du féminisme africain-américain, 1975-2000*, Paris, L'Harmattan, collection « Bibliothèque du féminisme », 2008.

[10] K. W. Crenshaw, « Sortir des marges de l'intersection de la race et du sexe… », art. cit., p. 22.

[11] *Ibid.*, p. 23.

[12] *Ibid.*

[13] *Ibid.*, p. 24.

[14] *Ibid.*, p. 23.

[15] *Ibid.*, p. 24.

[16] *Ibid.*, p. 46.

[17] Voir Alexandre Jaunait et Sébastien Chauvin, « Représenter l'intersection. Les théories de l'intersectionnalité à l'épreuve des sciences sociales », *Revue française de science politique*, volume 62, n° 1, février 2012, pp. 5-20.

[18] Éric Fassin et Mara Viveros Vigoya, « Intersectionnalité », *Manuel indocile de sciences sociales. Pour des savoirs résistants*, sous la direction de la Fondation Copernic, Paris, La Découverte, 2019, p. 512.

[19] Éléonore Lépinard et Sarah Mazouz, *Pour l'intersectionnalité*, Paris, Anamosa, 2021, pp. 36-37 et 61.

[20] Sur la sociologie de la pluralité des modes de domination de Bourdieu, voir Philippe Corcuff, *Bourdieu autrement. Fragilités d'un sociologue de combat*, Paris, Textuel, collection « La Discorde », 2003, et « La sociologie de Pierre Bourdieu (1) : une nouvelle critique sociale », blog Mediapart, 16 juin 2009.

[21] A. Jaunait et S. Chauvin, « Représenter l'intersection… », art. cit., p. 19.

[22] É. Lépinard et S Mazouz, *Pour l'intersectionnalité*, *op. cit.*, p. 27.

[23] K. W. Crenshaw, « Sortir des marges de l'intersection de la race et du sexe… », art. cit., p. 46.

[24] É. Lépinard et S. Mazouz, *Pour l'intersectionnalité*, *op. cit.*, p. 32.

[25] *Ibid.*, p. 38.

[26] « Appel de l'Observatoire du décolonialisme et des idéologies identitaires signé par 76 universitaires », 13 janvier 2021, site de l'Observatoire du décolonialisme et des idéologies identitaires.

[27] *Ibid.*

[28] Voir Philippe Corcuff, « Islamophobie et islamogauchisme », dans A. Policar, N. Mayer et P. Corcuff (dir.), *Les mots qui fâchent*, *op. cit.*, pp. 93-98.

[29] Sur la notion de « panique morale » et ses limites, voir le sociologue Lilian Mathieu, « L'ambiguïté sociale des paniques morales », revue *Sens-Dessous*, n° 15, 2015, pp. 5-13.

[30] Voir Philippe Corcuff, 'En plein confusionnisme, au bord du précipice politique', site culturel AOC (Analyse Opinion Critique) : (1), 26 avril 2022, et (2), 27 avril 2022.

[31] « Appel de l'Observatoire du décolonialisme… », déjà cité.

[32] Voir, par exemple, Nathalie Heinich, « Oser l'universalisme. Contre le communautarisme » [introduction du livre *Oser l'universalisme. Contre le communautarisme*, Lormont, Le Bord de l'eau, 2021], site de l'Observatoire du décolonialisme et des idéologies identitaires, 3 septembre 2021.

[33] *Ibid.*

[34] Stéphane Beaud et Gérard Noiriel, *Race et sciences sociales. Essai sur les usages publics d'une catégorie*, Marseille, Agone, 2021, pp. 9-11 et 15-17.

[35] Comme le note justement l'historien, et ancien dirigeant communiste, Roger Martelli dans ses critiques : « À propos de Beaud et Noiriel : l'enfermement identitaire n'est pas le lot de quelques-uns », site du magazine

Regards, 14 janvier 2021.

[36] É. Lépinard et S. Mazouz, *Pour l'intersectionnalité*, *op. cit.*, p. 24.

[37] *Ibid.*, pp. 40-51.

[38] *Ibid.*, p. 44.

[39] *Ibid.*, pp. 44-45.

[40] Pour une critique de cette tendance à partir d'une enquête sur le syndicalisme cheminot, voir Philippe Corcuff, « Éléments d'épistémologie ordinaire du syndicalisme », *Revue française de science politique*, vol. 41, n °4, août 1991, pp. 515-536.

[41] Sur les rapports mouvants des auteurs du *Métier de sociologue* avec Louis Althusser, voir Paul Pasquali, « Les coulisses du *Métier*. Genèse et postérité d'un classique des sciences sociales », dans Pierre Bourdieu, Jean-Claude Chamboredon et Jean-Claude Passeron, *Le métier de sociologue. Préalables épistémologiques* [1e éd. : 1968], Paris, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, nouvelle édition, 2021, pp. 59-72.

[42] Voir Pierre Bourdieu, « La lecture de Marx. Ou quelques remarques critiques à propos de 'Quelques critiques à propos de 'Lire Le Capital'' », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 5-6, novembre 1975, pp. 65-79.

[43] Voir Philippe Corcuff, « Antinomies et analogies comme outils transversaux en sociologie : en partant de Proudhon et de Passeron », revue en ligne *SociologiesS*, 2 novembre 2015.

[44] É. Lépinard et S. Mazouz, *Pour l'intersectionnalité*, *op. cit.*, p. 47.

[45] *Ibid.*

[46] Ilana Löwy, « Universalité de la science et connaissances 'situées' », dans Delphine Gardey et Ilana Löwy (dir.), *L'invention du naturel. Les sciences et la fabrication du féminin et du masculin*, Paris, Éditions des archives contemporaines, 2000, pp. 137-150.

[47] É. Lépinard et S. Mazouz, *Pour l'intersectionnalité*, *op. cit.*, p. 51.

[48] Sur la critique du « dominocentrisme » comme entravant la prise en compte de ce qui dans les cultures populaires ne peut pas être réduit à une hiérarchisation vis-à-vis des normes dominantes, voir Claude Grignon et Jean-Claude Passeron, *Le savant et le populaire. Misérabilisme et populisme en sociologie et en littérature*, Paris, Gallimard-Seuil, collection « Hautes Études », 1989, pp. 115-151 ; pour une extension de cette critique permettant de saisir des modalités des sociabilités ordinaires mal appréhendées par l'angle de la domination,

voir Philippe Corcuff, « De la domination à ce qui lui échappe : le cas de la compassion », chapitre 3 de *Où est passée la critique sociale. Penser le global au croisement des savoir*s, Paris, La Découverte, collection « Bibliothèque du MAUSS », 2012, pp. 59-84.

[49] É. Lépinard et S. Mazouz, *Pour l'intersectionnalité*, *op. cit.*, pp. 42-43.

[50] Voir Pierre Bourdieu, « L'identité et la représentation. Éléments pour une réflexion critique sur l'idée de région », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 35, novembre 1980, pp. 63-72.

[51] Voir Pierre Bourdieu, « La délégation et le fétichisme politique », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 52-53, juin 1984, pp. 49-55.

[52] Voir Philippe Corcuff, « Intellectuels, militants et intellectualité démocratique : vues critiques sur quelques expériences passées », blog Mediapart, 5 septembre 2013.

[53] Jacques Rancière, *La Mésentente. Politique et Philosophie*, Paris, Galilée, 1995, p. 53.

[54] Kimberlé W. Crenshaw, « Mapping the Margins : Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color », *Stanford Law Review*, vol. 43, n° 6, July, 1991, pp. 1241-1299 ; traduction française sous le titre « Cartographie des marges : intersectionnalité, politique de l'identité et violences contre les femmes de couleur », Cahiers du genre, n° 39, 2005, pp. 53-54.

[55] Sirma Bilge, « Théorisations féministes de l'intersectionnalité », revue *Diogène*, n° 225, 2009, p. 71 (note 3).

[56] Combahee River Collective, « Déclaration duCombahee River Collective » [avril 1977], *Les cahiers du CEDREF*, n° 14, 2006, pp. 53-67.

[57] Voir Jules Falquet, « Le Combahee River Collective, pionnier du féminisme noir… », art. cit.

[58] *Ibid.*

[59] Abdellali Hajjat, « Les dilemmes de l'autonomie : assimilation, indigénisme et libération », site Quartiers XXI, 7 octobre 2015 [site disparu].

[60] Voir P. Bourdieu, « La délégation et le fétichisme politique », art. cit.

[61] A. Hajjat, « Les dilemmes de l'autonomie… », art. cit.

[62] Édouard Glissant, *Traité du Tout-Monde*, Paris, Gallimard, 1997, p. 67.

[63] Voir Irène Pereira, « Le féminisme décolonial de Maria Lugones : identités impures et coalitions », site de l'IRESMO, 30 octobre 2017.

[64] Maria Lugones, « Attitude joueuse, voyage d'un 'monde' à d'autres et perception aimante » [1e éd. : 1990], *Les Cahiers du CEDREF*, n° 18, 2011, pp. 117-139.

[65] É. Fassin et M. Viveros Vigoya, « Intersectionnalité », *op. cit.*, p. 521.

L'universalisme face à la question raciale

vendredi 17 juin 2022, par Alain Policar

Porter un regard lucide sur notre histoire coloniale, et sur les discriminations fondées sur la race, n'est pas incompatible avec la défense de l'universalisme. À condition que celui-ci reste un humanisme ouvert à la diversité, et non un simple étendard mobilisé pour défendre l'« identité nationale », construite, historiquement, sur l'exclusion des non-Blancs. Il ne s'agit pas pour autant de célébrer « l'authenticité identitaire » mais d'encourager, au contraire, la liberté de tout un chacun à choisir d'autres appartenances que celles qui lui ont été données. [1]

Dans un ouvrage paru en novembre 2020, j'avais exprimé mes inquiétudes quant à l'extension du domaine de la race [2]. Elles n'ont pas disparu. Il ne me semble pas en effet fondé de réduire, comme sont tentés de le faire certains auteurs post-modernes, l'idée d'universalité à celle de domination. Si la modernité occidentale a pu conduire à la méconnaissance de formes culturelles singulières, cette méconnaissance n'est pas consubstantielle au projet d'émancipation qu'incarne la rationalité des Lumières.

C'était, par conséquent, au nom de l'universalisme que s'exprimait ma critique des pensées dites décoloniales. Néanmoins mes analyses, nécessairement partielles, ont pu laisser croire à certains lecteurs que je partageais les convictions de ceux qui vouent le décolonialisme (aussi imprécis ce terme puisse-t-il être) aux gémonies. Il n'en était évidemment rien, et les appels à censurer les recherches d'un courant d'analyse des sociétés insistant sur la dimension raciale des discriminations m'ont paru inacceptables. Nous avions d'ailleurs, avec Alain Renaut, fermement réagi à la publication du « Manifeste des Cent », lequel faisait indignement de certains intellectuels, tout simplement attentifs aux travaux de leurs pairs, des islamo-gauchistes, voire des complices du terrorisme islamiste [3]. Notre protestation avait été précédée de celle de Jean-François Bayart qui, dans *Le Monde* du 31 octobre, écrivait : « La dénonciation de "l'islamo-gauchisme" repose sur une méconnaissance confondante de l'histoire. En ce sens, ceux qui le pourfendent sont bien la symétrie idéologique des fondamentalistes musulmans. Les uns s'inventent la Médine du Prophète de leurs rêves, les autres la IIIe République de leur passion. Outre qu'il est amusant de voir invoquer, pour "protéger les femmes de l'islam", une République qui leur a refusé le droit de vote, la conception "intransigeante" de la laïcité est un contresens ». Il ajoutait : « La dénonciation de l'islamo-gauchisme n'est que la remise en cause de la liberté de pensée. Elle révèle la consolidation d'un républicano-maccarthysme au cœur même de l'État et des médias. Elle signale un mouvement de fond, une sorte d'« apéro pastis » qui, tout comme le mouvement du *Tea Party* aux États-Unis, pave la voie à un avatar hexagonal du trumpisme » [4]. On remarquera que, après l'islamo-gauchisme, les conservateurs (de droite comme de gauche) ont fabriqué un nouvel épouvantail [5], le wokisme. Mais, dans les deux cas, l'islam est présupposé incompatible avec les principes de la République.

Que des universitaires se prétendant attachés à l'universalisme puissent se montrer aveugles à la persistance des discriminations fondées sur la « race », et inattentifs aux causes de celle-ci, m'a conduit à examiner la fonction que remplissent les expressions passionnelles d'adhésion aux valeurs de la République [6] dont l'objectif plus ou moins assumé consiste à dessiner une séparation entre « Nous » et « Eux », c'est-à-dire ceux dont on met en doute la capacité à adopter lesdites valeurs [7].

On ne peut comprendre notre présent et l'insidieuse suspicion à l'égard des musulmans [8] sans un regard lucide sur notre histoire coloniale.

Le devoir supérieur de civilisation

La France républicaine n'a-t-elle pas trop longtemps accepté l'idée qu'elle devait apporter la lumière aux peuples du monde, que ceux-ci fussent ou non consentants ? Lors de l'inauguration de l'Exposition coloniale de 1931, Paul Reynaud, alors ministre des Colonies, l'assumait sans vergogne : « Le Français est colonial par vocation. Ce n'est pas l'exiguïté de son territoire ni les luttes religieuses qui l'ont chassé, c'est le goût de l'aventure, de la découverte, c'est *la curiosité sympathique à l'égard des races nouvelles.* [...] Les Français ne sont pas une race, mais une nation. Dès lors, ils ne parlent pas au nom d'une race [...] mais au nom d'une civilisation humaine et douce dont *la caractéristique est d'être universelle* ». Et cette mission impliquait de « civiliser » et d'intégrer dans la *culture* française, autrement dit d'*assimile*r, tous les peuples du monde. Ce rappel faisait écho à ce que disait Jules Ferry le 28 juillet 1885 pour qui, « face aux races inférieures », les nations européennes s'acquittaient « avec largeur, grandeur et honnêteté de ce devoir supérieur de la civilisation ».

À cette bonne conscience assez généralement partagée, Georges Clemenceau répondait, deux jours plus tard, qu'il n'y avait pas de « droit des nations dites supérieures contre les nations inférieures ». Et il ajoutait : « N'essayons pas de revêtir la violence du nom hypocrite de civilisation. Ne parlons pas de droit, de devoir. La conquête que vous préconisez, c'est l'abus pur et simple de la force que donne la civilisation scientifique sur les civilisations rudimentaires pour s'approprier l'homme, le torturer, en extraire toute la force qui est en lui au profit du prétendu civilisateur. Ce n'est pas le droit, c'en est la négation » [9].Si, aujourd'hui, les mots et les justifications peuvent être différents, il est difficile de nier la rémanence dans nos débats contemporains de ce faux universalisme, indifférent à l'assujettissement de l'autre.

Ce que l'on a pu désigner comme « la science des races » ne fut pas autre chose, lors des conquêtes du XIXe siècle, qu'une méthode de gouvernement des colonies, soit une façon de gérer les populations en vue de la production coloniale. Comme le synthétise Aurélia Michel, « la "politique des races", selon le terme du général Gallieni qui l'expérimente dans la nouvelle colonie française de Madagascar [...], consiste à s'appuyer sur les relais politiques locaux, ceux des populations colonisées, pour éviter notamment de faire appliquer les lois métropolitaines et d'intégrer de nouveaux citoyens dans l'empire » [10]. Et c'est ainsi que les colonisateurs mettent en place une politique d'identification des groupes raciaux selon une logique inspirée de l'État-nation européen.

Dans cette perspective, il convient d'insister sur le fait que la « race » n'est pas fondée sur les apparences comportementales ou physionomiques, mais justifiée par le statut de l'individu et du travail qui lui est assigné dans l'ordre colonial. Au sein de celui-ci, la supposée supériorité naturelle du Blanc, plus précisément de l'*homme* blanc [11], légitime sa mission civilisatrice. Cette dernière s'exprime, par exemple, en 1819, dans la défense par Volney (pourtant *a priori* éloigné de tout ethnocentrisme [12]) d'un alphabet universel construit à partir de l'alphabet latin. La diffusion de ce savoir européen doit être soutenue par le pouvoir colonial. L'imbrication entre le politique et le scientifique atteint son paroxysme au XIXe siècle et la médecine participe largement à l'idée d'une mission civilisatrice de la colonisation [13].

L'échec de cette politique assimilatrice est inscrit dans la nature de son projet. Parfois reconnu par ses partisans, cet échec a conduit à proposer un autre modèle, celui de l'*association*. Réservé à quelques-uns, les plus « évolués », ce modèle est en définitive, à de nombreux égards, pire que l'assimilationnisme puisqu'il entérinait l'idée de l'inassimilabilité du plus grand nombre, décrits comme figés dans leurs traditions.

« Assimilation » comme « association » sont donc des jetons conceptuels au service d'une politique aux fondements raciaux qui s'exprime avec limpidité dans l'existence de privilèges pour les colons, faisant de ces derniers une sorte d'aristocratie, c'est-à-dire de race à part. D'ailleurs, ainsi que le souligne l'historien américain Tyler Stovall [14], les colons se désignaient plus volontiers comme Blancs ou

Européens que comme Français : « C'est dans les colonies que les conceptions de l'idée nationale française se confondirent d'abord avec l'idée raciale de blancheur » [15].

En somme, l'identité nationale a largement reposé sur l'exclusion, plus ou moins assumée, des non-Blancs, c'est-à-dire a procédé aux mêmes exclusions arbitraires que celles fondées sur la couleur de la peau. À cet égard, il est significatif que l'obtention de la citoyenneté pour les femmes musulmanes d'Algérie, en 1958, ait été liée, lors de cérémonies d'inauguration, au retrait de leur voile : comment mieux exprimer l'idée qu'il fallait alors cesser d'être musulmane pour devenir française ? Il n'est donc pas infondé de penser que, malgré la dimension universaliste consubstantielle au concept de citoyenneté, l'idée d'une nation française définie en termes raciaux influence durablement les débats contemporains.

On pourrait certes faire valoir que la pensée raciale a reculé en raison de la généralisation de l'opprobre face à l'horreur nazie. On pourrait également souligner que la Constitution de la IVe République a accordé la citoyenneté aux sujets des colonies, ce qui peut être mis au crédit de l'idéal universaliste. Mais comment expliquer les attitudes vis-à-vis de l'immigration et, tout particulièrement, la présence pérenne d'un mouvement politique xénophobe dont le vocabulaire ne s'émancipe pas réellement des stéréotypes racistes ?

Étrangement, du moins en apparence, l'attachement incantatoire à l'universalisme est devenu un leitmotiv de l'identité nationale. Ce qui est proposé aux immigrés est de se plier aux traditions françaises, celles-ci étant supposées universelles par essence.

L'universalisme alors n'est plus un humanisme ouvert à la diversité mais un « symbole de résistance du nationalisme français » [16]. C'est bien ainsi que le décrit Achille Mbembe dans l'ouvrage collectif de 2005, consacré à *La Fracture coloniale* : « À force de tenir pendant si longtemps le "modèle républicain" pour le véhicule achevé de l'inclusion et de l'émergence à l'individualité, l'on a fini par faire de la République une institution imaginaire et à en sous-estimer les capacités originaires de brutalité, de discrimination et d'exclusion » [17]. Le jugement peut paraître sévère, mais l'histoire française, bien avant d'ailleurs l'instauration de la République, témoigne de cette connotation racialiste. On l'oublie trop souvent, mais la racialisation du débat n'est pas une innovation liée à la popularisation des études postcoloniales.

Or l'universalisme se fourvoie, jusqu'à se vider de sa substance, lorsqu'il fait de l'identité nationale la boussole du combat républicain. La confusion entre l'amour de la République et la sacralisation de la nation est largement à l'origine de la construction d'une mythologie politique indifférente à l'histoire, en l'occurrence au passé colonial français. Tant que le regard sur ce passé consistera à présenter de façon quasi symétrique l'œuvre « civilisatrice » de la colonisation et les crimes commis en son nom, on restera infidèle aux principes républicains.

Dans son célèbre *Discours sur le colonialisme*, Aimé Césaire ne disait pas autre chose. Il reprochait en effet au « pseudo-humanisme » d'avoir « trop longtemps rapetissé les droits de l'homme, d'en avoir eu, d'en avoir encore une conception étroite et parcellaire, partielle et partiale et, tout compte fait, sordidement raciste » [18]. Et il ajoutait : « Jamais l'Occident, dans le temps où il se gargarise le plus du mot, n'a été plus éloigné de pouvoir assumer les exigences d'un humanisme vrai, un humanisme à la mesure du monde » [19].

Rien ne justifie que nous nous glorifions de ces droits en détournant le regard sur la réalité de notre histoire : la célébration de la fraternité n'a empêché ni l'asservissement de populations soumises par la colonisation, et l'indifférence assez générale au racisme le justifiant, ni la collaboration avec le nazisme et la renonciation corrélative à la protection par la citoyenneté.

Il semblerait que, d'une façon générale, le modèle républicain « à la française » soit fortement embarrassé par le désir, plus ou moins volontaire, de certaines minorités de voir leur différence respectée, souhait qui, bien souvent, n'est que l'expression d'une volonté de renégocier les termes du partage.

Différence raciale et citoyenneté

Le recours, après la première guerre mondiale, à une importante main-d'œuvre étrangère, a certes permis, non sans tensions, que s'accomplisse l'assimilation, au sein de la classe ouvrière, d'un grand nombre de personnes. Mais la véritable nature de cette entreprise s'est manifestée depuis la crise de 1973 et la nouvelle politique migratoire alors décidée, dont les effets paradoxaux ont été la diminution de l'immigration de travail et l'augmentation de l'immigration familiale.

Devant la réalité de la permanence de la présence étrangère, et les vives critiques envers la politique d'éradication des différences, un mot va se substituer à celui d'assimilation, celui d'*intégration*. Il ne faut pas négliger, dans cette évolution terminologique, la prise de conscience du caractère moralement et politiquement douteux de l'assimilationnisme.

Pourtant, sous des oripeaux nouveaux, ses principes restent puissants en dehors des milieux clairement identifiés comme proches de l'extrême droite. Le souverainisme, quel que soit son ancrage originel [20], n'est en effet pas autre chose que la défense d'une nation incarnant l'identité immuable de la France. Le lancement, par Michel Onfray, de la revue *Front populaire* apparaît ainsi comme paradigmatique de la volonté de dépasser le clivage gauche/droite dans un mouvement national-populiste de stigmatisation des élites dites cosmopolites, comme aux temps anciens où, sous ce vocable, nul n'ignorait que les Juifs étaient désignés.

Faut-il ajouter que la lutte des classes est ici négligée au profit de l'exaltation des racines ? Michel Onfray ne se dit-il pas, comme Proudhon, ancré dans la terre, celle des laboureurs francs, alors que Marx est lui issu d'une lignée de rabbins ashkénazes ? On doit insister ici sur l'illusion populiste d'un discours souverainiste fondé sur le retour à une nation protectrice. Populisme, au sens donné à ce terme par Pierre Rosanvallon [21], qui suppose l'homogénéité du peuple et l'infaillibilité supposée de son « instinct », lequel contrasterait avec la corruption des élites, définies comme composées d'experts et de politiciens étrangers au monde réel.

Dès lors, on vantera, contre la démocratie représentative, les vertus supposées d'un *peuple* mythifié, lequel préexisterait à la construction des nations. Cette conception *primordialiste* ne peut éviter d'exalter les racines, de chérir les traditions, supposées contenir la vérité de l'identité. Les influences postérieures, étrangères forcément, ne sont alors que dénaturation.

À ce délire identitaire, il convient sans cesse d'opposer la magnifique réponse d'Amin Maalouf : « Lorsqu'on me demande ce que je suis au fond de moi-même, cela suppose qu'il y a "au fin fond" de chacun une seule appartenance qui compte, sa "vérité profonde" en quelque sorte, son "essence" déterminée une fois pour toutes à la naissance et qui ne changera plus ; comme si le reste – sa trajectoire d'homme libre, ses convictions acquises, ses préférences, sa sensibilité propre, ses affinités, sa vie en somme – ne comptait pour rien » [22].

L'identitarisme, voilà l'ennemi, pourrait-on être tenté de résumer, tant les visages par lesquels il s'exprime empruntent des voies inattendues. Une valeur fondamentale de notre organisation politique, la laïcité, est ainsi devenue l'un des moyens privilégiés d'affirmation identitaire [23]. La trop célèbre querelle du voile, qui nous divise depuis l'affaire de Creil en 1989, au lieu d'être l'occasion de montrer comment l'École pouvait permettre de s'émanciper de nos appartenances et de nos origines, a autorisé certains « républicains » [24], dans la veine assimilationniste précédemment analysée, à persuader les Français que pour éduquer, il fallait commencer par désincarner.

C'est un point sur lequel Monique Canto-Sperber et Paul Ricœur ont judicieusement insisté : « L'école, assurément, est un lieu de formation. Elle n'a pas pour fonction de refléter la société, mais d'affirmer ses propres normes. Mais ces valeurs qui la distinguent du monde extérieur, elle doit les mettre en œuvre par son mode de fonctionnement, non par des conditions d'entrée. L'école donne l'expérience concrète des valeurs du dialogue et de la

connaissance, libres de toute autorité religieuse. C'est une telle expérience qui forme les esprits à la laïcité, plus efficacement qu'une obligation préalable souscrite sans adhésion aucune » [25]. Au lieu d'encourager l'autonomie, de permettre à celles qui les subissent de s'affranchir des autorités abusives, on a préféré stigmatiser, c'est-à-dire implicitement mobiliser le vocabulaire de l'inassimilabilité et les attitudes corrélatives.

Une laïcité de surplomb a ainsi vu dans l'interdiction du foulard islamique à l'école une manière d'approfondir la visée d'une éducation civique universelle, de lutter contre les croyances incompatibles avec la pensée libre et la citoyenneté éclairée. Pourtant, si l'autonomie des jeunes filles portant le voile est mise en cause et leurs motivations soupçonnées, on décide que la loi a le droit d'interdire un comportement qu'elle soupçonne ne pas être librement choisi. Peut-on protéger les individus contre leurs propres erreurs ? En outre, la prohibition d'un comportement interprété comme le signe d'un asservissement ou comme une pression sur les tiers (les jeunes filles non voilées) est susceptible de porter atteinte aux libertés publiques.

Certaines récupérations politiques, au-delà des cercles de gauche, doivent nous alerter sur le risque de voir la laïcité devenir une identité de substitution, une sorte de religion civile hostile à l'expression de l'appartenance religieuse dans la sphère publique. La crainte est donc que s'impose l'idée d'une différence fondamentale entre « nous » et des populations, essentiellement définies comme musulmanes, accusées de se tenir à l'écart des références communes de la société française.

Nous sommes ainsi confrontés à une terrible menace que Claude Lefort avait clairement analysée : « Depuis la démocratie et contre elle se refait ainsi du corps », écrivait-il pour désigner les mécanismes à l'œuvre dans une société totalitaire, soit une société souhaitant conjurer l'absence de fondement, autrement dit l'indétermination démocratique [26]. Car, c'est essentiel, pour Lefort, la démocratie n'est pas le régime où le pouvoir appartient au peuple, mais où il n'appartient à personne. A l'opposé, le totalitarisme, obsédé par « l'image du Peuple-un, transparent à lui-même, ethniquement et/ou idéologiquement homogène » [27], alimente le fantasme de la délivrance de toute division et de toute impureté : « La menace totalitaire est donc inhérente à l'aventure démocratique elle-même, elle sourd dans toute résurgence de populisme, de racisme, d'extrémisme… » [28].

Antonio Gramsci parlait de *ciment social* pour désigner la volonté de courants idéologiques, éloignés sur nombre de sujets, de créer, par la défense, proclamée, de la laïcité, une unité contre ce qui menacerait « notre » identité. Outil de désignation de la différence, l'islam fonctionne alors comme « un modèle de contre-identification collectif pourvoyeur d'une altérité à l'identité française » [29]. Les « élites », hélas, n'échappent pas à ce « ré-enracinement nationaliste de la conscience occidentale », selon la très juste expression de Philippe Portier [30]. L'expression de catho-républicanisme, que l'on doit à Cécile Laborde, et qui est une catégorisation assez correcte de l'idéologie du Printemps républicain, exprime parfaitement cette trahison de l'idéal universaliste du républicanisme classique.

C'est pourquoi les divers nationalismes et souverainismes ont cherché à unir les discours de préservation de l'identité nationale et ceux fondés sur la mémoire des luttes féministes. L'idée que le voile contreviendrait à l'égalité des sexes devient ainsi peu à peu l'argument préférentiel, ce qui ne manque pas de sel lorsque l'on sait la frilosité de la République sur cette question [31]. On notera d'ailleurs que le lien entre l'égalité des sexes et la laïcité n'est pas mentionné dans l'avis du Conseil d'État de 1989. C'est donc une réécriture de l'histoire que proposent les néo-laïques en avançant l'idée, factuellement fausse, que le combat pour la laïcité fut solidaire du combat pour l'égalité des sexes. Mais, peu importe : les femmes voilées sont supposées être à la fois victimes et complices de la domination masculine à laquelle les femmes non voilées échapperaient. L'émancipation des femmes devient ainsi l'étendard vertueux sous lequel se rassemblent les partisans de l'universalisme à la française. Comme le remarque Hourya Bentouhami, « c'est au nom du féminisme que l'on punit les femmes voilées […], le voile étant associé aussi bien aux

signes d'une domination masculine exogène, réduite à la spécificité culturelle de l'islam, qu'à la fausse conscience de ces femmes qui se tromperaient en trouvant dans la religion leur salut plutôt que dans l'allégeance aux codes vestimentaires de la neutralité républicaine » [32].

Considérer la laïcité comme la base d'une véritable religion civile, servant de surplomb à toutes les formes d'appartenance, revient à mettre au second plan la dimension d'*abstention*, c'est-à-dire le cadre procédural permettant à chacun de cultiver sa croyance ou son incroyance. Ce cadre a le plus grand besoin de la tolérance, entendue minimalement comme un état d'esprit hospitalier à la différence. Il semblerait que, depuis un temps bien trop long, nous ayons perdu le goût de l'autre et, plus encore, le souci de l'autre. Le redécouvrir est la condition minimale pour que la laïcité retrouve ses vertus originelles, pacifier et émanciper, c'est-à-dire qu'elle cesse ostensiblement de servir de marqueur identitaire.

L'universalisme véritable, celui qui voit dans la pluralité l'essence même de l'universalité, ne peut s'accommoder de la célébration de l'authenticité identitaire, d'où qu'elle vienne. D'autant que la capacité à s'arracher au donné et à choisir d'autres appartenances que celles qui nous ont été transmises est une spécificité humaine. Elle conduit à poser le lien entre individu et communauté de telle façon que l'on puisse dire, non qu'un individu appartient à une communauté, par essence ou originairement, mais que la communauté appartient à l'individu, ce qui signifie la poser comme une réalité qui ne peut avoir de sens et même d'existence que par l'acte de la choisir et de la faire sienne. Donc penser en termes de *volonté* et non d'origine.

Le raisonnement est le suivant : il nous est permis d'être de couleur noire comme d'autres sont de couleur blanche sans que ce détail nous qualifie essentiellement en tant que personne : « Une personne n'existe en tant que telle que si elle peut se concevoir elle-même comme distincte de toutes les marques d'identité passive ou reçue, même si, au cas où ces marques seraient celles d'hommes opprimés ou persécutés, elle les déclare siennes par esprit de solidarité » [33].
Il nous faut donc être capable d'imaginer, dans le temps et dans l'espace, d'autres appartenances. Cette variation, permise par l'intelligence, est le moyen d'échapper aux passions haineuses et destructrices afin « d'isoler dans son être un invariant absolu, le simple fait d'être homme » [34]. En d'autres termes, pour trouver l'universel en soi, il est nécessaire de se désencombrer de soi, et la capacité de décentrement radical participe de la définition de l'humain. Un être humain affranchi de ses appartenances singulières, qu'il s'agisse des ordres de l'Ancien régime, des ethnies ou des « races » de notre présent, peut donc faire valoir des droits qui transcendent les frontières identitaires. Partout où l'on cherche à restreindre leur portée, à relativiser leur champ d'extension, la République est philosophiquement incapable de défendre ses principes.

Alain Policar est sociologue et politologue au Cevipof. Il est notamment l'auteur de *L'universalisme en procès* (Le Bord de l'eau, 2021).

Notes

[1] Ce texte est une version augmentée de l'article paru sous le même titre dans la revue *AOC*, le 11-11-2021.

[2] L'inquiétante familiarité de la race. Décolonialisme, intersectionnalité et universalisme, Le Bord de l'eau, 2020.

[3] Alain Policar et Alain Renaut, « Islamisme : où est le déni des universitaires ? », Libération, 4 novembre

2020.

[4] Jean-François Bayart, « Que le terme plaise ou non, il y a bien une islamophobie d'État en France », *Le Monde*, 31-10-2020.

[5] J'utilise ce terme, épouvantail, pour désigner la stratégie d'argumentation dite de l'homme de paille qui consiste à créer un avatar caricatural d'un individu ou d'un groupe d'individus afin de mettre en scène le combat contre cet avatar. Cette définition figure dans l'excellent article d'Albin Wagener, « L'invention du wokisme (ou la République du jambon-beurre) », Dièses, 11 octobre 2021.

[6] C'est l'un des objets de L'universalisme en procès, Le Bord de l'eau, coll. Interventions (dirigée par Vincent Peillon), novembre 2021.

[7] Valeurs et non principes : même l'éducation nationale, dans des notes destinées aux professeurs, confond ces deux notions (« Les quatre valeurs et principes de la République française sont la liberté, l'égalité, la fraternité et la laïcité »). Or si l'on peut exiger le respect des principes, la référence aux valeurs comporte nécessairement une dimension identitaire.

[8] Albin Wagener note judicieusement que les musulmans sont supposés comptables des crimes atroces de fous dangereux se réclamant de leur religion alors que nul ne songe à en faire de même pour les catholiques et les crimes de pédophilie commis par leur clergé.

[9] Georges Clemenceau, « Réponse à Jules Ferry », Chambre des députés, 30 juillet 1885. Reproduit dans Le Monde diplomatique, novembre 2001, p. 28.

[10] Aurélia Michel, Un monde en nègre et blanc. Enquête sur l'ordre racial, Paris, Seuil, 2020, p. 285-286.

[11] Ibid., p. 289-294.

[12] En effet, Volney, attentif aux sociétés extra-européennes, connaît la langue arabe et a vécu parmi les Bédouins.

[13] Delphine Peiretti-Courtis, *Corps noirs et médecins blancs. La fabrique du préjugé racial, XIXe-XXe siècles*, Paris, La Découverte, 2021.

[14] Tyler Stovall, « Universalisme, différence et invisibilité. Essai sur la notion de race dans l'histoire de la France contemporaine », Cahiers d'histoire. Revue d'histoire critique, 96-97, 2005, mis en ligne le 1er octobre 2008, consulté le 26 novembre 2020.

[15] Ibid.

[16] *Ibid.*

[17] Achille Mbembe, « La République et l'impensé de la "race" », in Sandrine Lemaire, Nicolas Bancel et Pascal Blanchard (dir.), La Fracture coloniale. La société française au prisme de l'héritage colonial, Paris, La Découverte, 2005, p. 143.

[18] Aimé Césaire (1950), Discours sur le colonialisme, Paris, Présence africaine, 1955, p. 7.

[19] Ibid., p. 65.

[20] Exclu du Pari de gauche en 2016 pour des propos en faveur de « l'asséchement des flux migratoires », Djordje Kuzmanovic a fondé la République souveraine et, au sein de cette structure, a été rejoint par un ancien communiste, Régis de Castelnau, et par Jean-Paul Brighelli, militant maoïste puis socialiste devenu un soutien de Nicolas Dupont-Aignan, puis de Marine Le Pen pour qui il a annoncé voter en 2017. On notera également la convergence entre Jean-Pierre Chevènement, pourtant jacobin convaincu, et Philippe de Villiers, héritier idéologique des Vendéens insurgés. Tout récemment, les trajectoires de ces derniers se sont éloignées, le premier se ralliant au macronisme (cruel destin !), le second, sans réelle surprise, rejoignant Zemmour.

[21] Pierre Rosanvallon, Le siècle du populisme, Histoire, théorie, critique, Paris, Seuil, 2020.

[22] Amin Maalouf, Les Identités meurtrières, Paris, Grasset et Fasquelle, 1998, p. 11.

[23] Un récent exemple de ce travestissement est fourni par Mathieu Bock-Côté, La Révolution racialiste : et autres virus idéologiques, Paris, Presses de la Cité, 2021. On lira, avec profit, l'analyse de Blaise Wilfert, « Nationalisme et "racialisme", un même combat identitaire », Telos, 4 mai 2021. Je me permets également de renvoyer à Alain Policar, « Laïcité et tolérance » in Paul Devin (dir.), La laïcité à l'école, Éditions de l'Atelier, octobre 2021.

[24] Ces « républicains » appartiennent à la République du jambon-beurre, celle qui, selon Albin Wagener, « accuse de wokisme toutes celles et tous ceux qui souhaitent faire évoluer la République vers une forme plus aboutie, plus représentative de la diversité de nos sociétés, plus en phase avec la réalité des vécus quotidiens, et plus en adéquation avec ce que les nouvelles générations veulent en faire : une incarnation renouvelée, reconquise et engagée, afin que les valeurs et les mots-clés aient enfin un sens concret et pragmatique pour l'intégralité des individus qui vivent sous le régime républicain », Albin Wagener, art. cité. L'auteur note judicieusement que cette République du jambon-beurre s'attache à des proto-symboles, tels la supposée civilisation judéo-chrétienne, qui n'ont rien à voir avec la République.

[25] Monique Canto-Sperber et Paul Ricœur, « Une laïcité d'exclusion est le meilleur ennemi de l'égalité », Le Monde, 10 décembre 2003.

[26] Voir Claude Lefort, *L'invention démocratique*, Paris, Fayard, 1994.

[27] Edouard Delruelle, « De la laïcité comme dissensus communis », *Interrogations ?*, n°25, décembre 2017, (Consulté le 16 janvier 2018).

[28] *Ibid.*

[29] Françoise Lorcerie, « L'islam comme contre-identification française : trois moments », *L'année du Maghreb 2005-2006*, Paris, CNRS éditions, 2007, p. 509-536.

[30] Philippe Portier, « L'école et la religion. Un parcours de la laïcité française », *in* Ehrenfreund Jacques et Gisel Pierre (dir.), *Religieux, société civile, politique*, Lausanne, Antipodes, 2012, p. 67, note 35.

[31] Faut-il préciser que notre approche ne revient nullement à ignorer, ou à sous-estimer, la volonté de l'islam politique d'investir la vie publique avec l'affaire du voile ?

[32] Hourya Bentouhami, « Les féminismes, le voile et la laïcité à la française », *Socio* [En ligne], 11 | 2018, mis en ligne le 09 octobre 2018, consulté le 16 février 2019.

[33] Pierre Guenancia, « L'identité » in Denis Kambouchner (dir.), Notions de philosophie II, Paris, Gallimard, 1995, p. 620. Je souhaite ici redire ma reconnaissance à Pierre Guenancia : la lecture de l'article cité et de ses nombreux écrits sur le cosmopolitisme a profondément orienté ma façon de penser.

[34] Ibid., p. 621.

Les gauches et les luttes contre les discriminations raciales : des aveuglements qui viennent de loin

vendredi 17 juin 2022, par Olivier Le Cour Grandmaison

En ces temps où de nombreux dirigeant·e·s de la France insoumise et du Parti communiste, entre autres, saluent en des termes hyperboliques une nouvelle union politique qu'ils disent historique, et entretiennent sans fin la mythologie relative au Front populaire, il est nécessaire de rappeler quelques faits. Certes des augmentations significatives des salaires – 12 % -, la réduction du temps de travail hebdomadaire à 40 heures et deux semaines de congés payés sont à inscrire au bilan du gouvernement de l'époque et de la majorité qui le soutenait. N'oublions pas, cependant, que ces principaux *conquis sociaux* furent d'abord et avant tout imposés de haute lutte par celles et ceux qui s'étaient mobilisés de la mi-mai au mois de juin 1936, au cours de la première grève générale du XXe siècle marquée par une multitude d'occupations d'usines.

Fort soucieux du sort des ouvrier·e·s français·e·s, la SFIO, les communistes et la CGT sont beaucoup moins sensibles à la condition autrement plus dure des colonisés, et les audaces réformistes des uns et des autres n'ont, à l'époque, jamais atteint les territoires de l'empire [1]. Soit écrit en passant, ces audaces n'ont pas modifié la condition des femmes. Tenues pour des mineures politiques avant le Front populaire, elles le sont demeurées après. Quant aux « indigènes », ils ne sont pas des citoyens mais des « sujets, protégés ou administrés français » privés, pour l'écrasante majorité d'entre eux, des droits et libertés fondamentaux, et soumis, qui plus est, à des dispositions répressives discriminatoires et racistes puisqu'elles ne sont applicables qu'à eux. En France métropolitaine, aussi, les colonisés-immigrés, arrivés en nombre au lendemain de la Première Guerre mondiale, sont en butte à des conditions singulières. Outre qu'ils font l'objet d'une surveillance policière spécifique, ils ne peuvent bénéficier de certaines prestations sociales comme les « allocations familiales pour les enfants demeurés en Afrique du Nord », note la philosophe Simone Weil, qui connaît bien la situation. « Chassés » de leurs villages « par la faim », les « Arabes » sont contraints à « des privations inhumaines pour envoyer de maigres mandats » à leurs proches restés dans les colonies, et ces sacrifices financiers rendent leurs conditions d'existence plus difficiles encore. Enchaînement de la misère, solitude et dureté de l'exil, et vies précaires exposées, déjà, à la menace des expulsions. S'y ajoutent, en effet, la crainte constante d'un « renvoi brutal dans leur pays d'origine » et des discriminations économiques et salariales importantes puisque ces travailleurs sont « voués aux tâches les plus malpropres et les plus épuisantes, misérablement payés, traités avec mépris » par « leurs compagnons [...] qui ont une peau d'autre couleur » : « il est difficile d'imaginer plus complète humiliation », ajoute-t-elle. Le racisme de l'État impérial républicain et de la législation, celui des élites politiques et d'une partie des classes populaires se conjuguent donc pour faire des colonisés-immigrés des hommes condamnés à une exploitation et une oppression particulières très souvent occultées par ceux-là mêmes qui prétendent défendre les « intérêts matériels et moraux » des prolétaires [2].

Quant à la « solidarité ouvrière » tant vantée par certaines organisations politiques et syndicales, qui en ont fait un élément majeur de leur identité et de leur légitimité passées et présentes, elle n'est qu'un mythe, affirme la philosophe, parfaitement consciente des divisions raciales qui sévissent en France et de leurs effets délétères sur les conditions de vie et de travail des « Arabes » concernés. Confrontée à ces réalités qui la révoltent, S. Weil conclut : « J'ai honte de ceux dont je me suis toujours sentie le plus proche. J'ai honte des démocrates

français, des socialistes français, de la classe ouvrière française. [3] »

Soit, mais la Libération et le rétablissement des institutions républicaines ont aboli les dispositions d'exception précitées, conformément au préambule de la Constitution (27 octobre 1946) de la Quatrième République ainsi rédigé : « le peuple français proclame à nouveau que tout être humain, sans distinction de race, de religion, ni croyance, possède des droits inaliénables et sacrés. » Admirable, en effet, mais il y a loin de la beauté des principes à leur effectivité. Si les colonisés sont désormais citoyens de l'Union française, tout comme les autochtones d'Algérie [4] qui jouissent enfin de l'ensemble des droits et libertés démocratiques, ces derniers sont gravement violés par le double collège établi dans ce département français afin d'assurer la surreprésentation politique des nationaux d'origine européenne et la sous-représentation de ceux que l'on nomme désormais les « Musulmans français d'Algérie. » Singulière mais très officielle dénomination qui a pour fonction, à l'intérieur du corps national réputé composé d'individus libres et égaux, d'identifier une « communauté » particulière par la mobilisation conjointe de critères ethniques et religieux. Et cette « communauté » fait de nouveau l'objet de discriminations inscrites dans la loi ! S'y ajoutent celles, beaucoup plus nombreuses, que ses membres subissent *de facto* en France métropolitaine.

À preuve, les discriminations qui affectent l'accès à l'emploi – le taux de chômage de la « population européenne » est de 1,7 %, celui des Algériens de 25 % –, l'évolution professionnelle, le niveau des rémunérations, la « véritable ségrégation de l'habitat nord-africain dans certaines régions ou villes industrielles » qui prend la forme d'une relégation dans des foyers et des cantonnements « arabes » construits par les « pouvoirs publics » et des « entreprises privées », et le développement spectaculaire des bidonvilles, à Nanterre, entre autres. En 1956, tels sont les constats faits par la sociologue du CNRS, Andrée Michel, suite à la longue et précieuse enquête menée sur la condition des travailleurs algériens en France. Dans la préface de son livre, le conseiller d'État Pierre Laroque écrit : « S'il est une conclusion qui se dégage de manière aveuglante » de cette étude, « c'est que la discrimination entre travailleurs européens et travailleurs algériens est *partout, dans [...] l'emploi, dans l'embauche, [...] dans les conditions d'existence* » et dans « *l'habitat* [5] » Les réalités mises au jour révèlent un ensemble de discriminations systémiques particulièrement graves et un racisme d'État persistant dont témoignent également la surveillance et les opérations policières : rafles, arrestations arbitraires, passages à tabac..., régulièrement menées avant même le début de la guerre d'Algérie [6].

Soumis à des conditions de vie et de travail bien plus mauvaises que celles des Français, les Algériens sont aussi confrontés, dans le champ politique, à une répression particulièrement grave. Exploitation et oppression spécifiques, encore et toujours, mais la plupart des organisations politiques et syndicales du mouvement ouvrier, de même les associations de défense des droits humains, continuent de nier leur importance. À cause de cela, ces discriminations diverses sont rarement combattues. Si la situation a aujourd'hui évolué, il n'en reste pas moins que les conditions particulières subies par les salarié·e·s étranger·e·s, ressortissants d'États extérieurs à l'Union européenne, et les héritier·e·s de l'immigration coloniale et postcoloniale sont rarement placées au plus haut de l'agenda revendicatif des gauches politiques et syndicales. En ces matières, l'exception, hélas, confirme une nouvelle fois la « règle ». Depuis des décennies, une telle situation est également liée au primat accordé aux critères de classes, cependant que les critères ethno-raciaux sont jugés parfaitement secondaires. Pour nombre d'organisations politiques et syndicales, en effet, seuls les premiers sont considérés comme des facteurs susceptibles de favoriser les mobilisations des travailleurs et des salariés.

Il en est ainsi du célébrissime slogan : « travailleurs français-immigrés, même patron, même combat ! » qui a permis aux directions des gauches précitées et à des générations de militant·e·s de se donner bonne conscience à peu de frais. Supposé exprimer le summum de la solidarité ouvrière, il occulte complètement les conditions spécifiques de travail et

d'existence des seconds qui sont à la fois victimes de discriminations systémiques et de racisme dans les entreprises comme dans la société ce pourquoi le combat de ces immigrés ne peut être exactement le même. Alors que ces réalités sont désormais établies par de nombreuses études et rapports, refuser de prendre en compte ces spécificités, ce n'est pas œuvrer à la convergence des luttes mais à l'affaiblissement de ces dernières en minorant de façon très injuste les conditions particulières imposées aux immigré·e·s comme aux héritier·e·s de l'immigration coloniale et postcoloniale, et ce dans tous les registres de leur existence [7]. Plus encore, et ceci découle de cela, c'est nier l'histoire sociale et politique singulière des uns et des autres, et des revendications qu'ils expriment depuis fort longtemps grâce à des formes diverses d'auto-organisation. Permanence plus ou moins euphémisée du paternalisme ou du fraternalisme qui confère aux directions majoritairement blanches des organisations politiques et syndicales du mouvement ouvrier le monopole de la définition, de l'expression et de la défense des revendications jugées légitimes.

L'ensemble a été longtemps soutenu, dans le champ politique et une fraction du champ universitaire, par diverses doxa marxistes et stalinienne. Sous des formes distinctes, le fond de ces doxa est aujourd'hui réactivé à nouveaux frais par certains historiens et sociologues qui affirment doctement, au nom de la rigueur scientifique qu'ils prétendent incarner, que la classe est la variable la plus pertinente voire la seule capable de rendre compte adéquatement des réalités sociales et des conditions faites aux couches populaires. Certains d'entre eux, comme G. Noiriel et S. Beaud [8], depuis longtemps hostiles aux démarches intersectionnelles, estiment que l'introduction de variables ethno-raciales débouche sur l'occultation de la classe, la racialisation des conflits sociaux et du débat public, et favorise ce qu'il est convenu d'appeler le « communautarisme ». De là, aussi, selon eux, le dévoiement identitaire d'une partie de la gauche et de l'antiracisme.

Il est singulier que les auteurs précités, et leurs soutiens au sein d'une certaine gauche politique, syndicale et associative, qui se targuent d'être les voix exclusives de l'universalisme accordent si peu d'attention à la multitude d'enquêtes et de rapports publiés ; ceux du Défenseur des droits [9] et de la Commission nationale consultative de droits de l'homme (CNCDH) notamment. De même pour les innombrables travaux universitaires, certains sont aujourd'hui des classiques [10], qui documentent et objectivent, comme les premiers, l'ampleur des racismes institutionnels et des discriminations systémiques subis par les personnes racisées des quartiers populaires [11]. Ces réalités et ces faits sont têtus, et leur entêtement est corroboré par le très vaste corpus qui vient d'être évoqué. Précisons que pour les diverses autrices et auteurs travaillant sur ces sujets, il ne s'agit nullement de substituer la « race » à la « classe » mais *de mobiliser les deux*. Singulier aussi que l'historien précité néglige à ce point le passé colonial de ce pays, le racisme d'État des Républiques impériales françaises, les travaux de ses pairs et ceux de nombreux colonisés qui ont analysé la ségrégation et les dispositions discriminatoires qui leur furent imposées jusqu'aux indépendances. Des remarques similaires peuvent être faites à son co-auteur sociologue, dans le champ spécifique qui est le sien. Singuliers enfin cet aveuglement et cette surdité aux nombreux récits, anciens, présents et circonstanciés des premier·e·s concerné·e·s.

Les conséquences pratiques de ces aveuglements sont nombreuses. En témoigne, notamment, la réunion, au mois d'août 2021 à Nantes, des « Mouvements sociaux et des Solidarités » au cours de laquelle plusieurs organisations ont rendu public « un Plan de rupture » destiné à « construire ensemble un futur écologiste, féministe et social » pour en finir avec le « désordre néo-libéral. [12] » Désormais soutenu par une « alliance inédite », ce plan s'adressait à « toutes celles et tous ceux qui cherchent un lieu d'expression et d'action démocratiques pour rompre avec l'injustice du système capitaliste », les politiques de « démantèlement de l'État social » et l'autoritarisme grandissant, comme le prouve la multiplication des lois liberticides. À la veille des élections présidentielles, alors que les « forces réactionnaires réduisent les termes du débat public à leurs sujets de prédilection tels que l'insécurité et l'immigration », il

s'agissait d'offrir une alternative et de mobiliser pour l'avènement d'un « autre société où chacun » pourra « mener une vie libre et digne. » Admirable initiative saluée par toutes celles et tous ceux qui attendaient depuis longtemps un appel de ce type susceptible de réunir des hommes et des femmes venus d'horizons politiques, syndicaux et associatifs très divers. Et pourtant, une fois encore étaient omises les revendications des héritier·e·s de l'immigration coloniale et postcoloniale, des habitant·e·s racisés des quartiers populaires et des victimes d'une romanophobie d'État catastrophique pour les personnes visées, toutes soumises, enfants compris, aux violences policières des démantèlements des camps de fortune dans lesquelles ils vivent, à la précarisation érigée en politique publique et à la déscolarisation forcée, contrairement aux engagements internationaux de la France.

Une brève mais édifiante recherche lexicographique le confirme. « Racisme » ? Aucune occurrence dans ce « Plan de rupture ». « Discrimination » ? Une seule mais ni la nature, ni le caractère systémique des discriminations raciales n'étaient précisés, si bien que la généralité du terme employé contribue à rendre invisible leurs spécificités, leur gravité et leurs conséquences désastreuses. S'il était fait mention de la stigmatisation des musulman·e·s, l'islamophobie n'avait pas droit de cité alors qu'elle est au fondement d'une agressive et hétéroclite coalition qui court du Rassemblement national au mal nommé Printemps républicain, en passant par les droites de gouvernement sans oublier l'actuelle majorité, le gouvernement et le président qu'elle soutient, et des personnalités dites de gauche. Quelques mois plus tard, l'appel de l'Université européenne des mouvements sociaux, soutenu par Attac-France et de nombreuses structures et associations, destiné à initier une réunion qui doit se tenir Allemagne en août 2022, reconduit les mêmes errements.

On pourrait multiplier les exemples. Parmi les plus récents et les plus significatifs, eu égard à la longue période électorale que nous connaissons, mentionnons les universités d'été 2021 organisées par les différentes gauches politiques puis les campagnes présidentielles qu'elles ont menées. N'oublions pas les législatives à venir, y compris dans le cadre de la Nouvelle union populaire, écologiste et sociale (NUPES) où les questions des discriminations systémiques ethno-raciales et/ou provoquées par la religion réelle ou imputée – l'islam bien sûr –, et celles des racismes institutionnels sont complètement absentes de l'agenda des formations rassemblées dans l'union précitée. Le texte adopté en témoigne puisqu'il se contente d'exiger « l'abrogation des lois Séparatismes ». S'y ajoutent la permanence de pratiques anciennes d'éviction, observées et dénoncées par le collectif « On s'en mêle » et plusieurs candidat·e·s racisé·e·s des quartiers populaires [13]. Tous notent le peu de cas accordé aux membres des minorités dites "visibles", lesquels sont toujours réduits à la portion très congrue. Et les mêmes responsables de la NUPES, qui, à juste titre, estiment que les discriminations liées au genre sont d'une extrême importance, se révèlent d'une pusillanimité remarquable et d'un opportunisme affligeant lorsque les premières sont déterminées par les origines. Misère de l'antiracisme moral et partisan traditionnel qui, pratiqué de façon intermittente, n'engage à rien car, pour ces défenseurs, il est et demeure une variable d'ajustement constamment assujettie à des considérations électoralistes et tactiques. Outre que, depuis des années, cet antiracisme a fait la démonstration réitérée de son impuissance, il entretient méfiance, colère et indignation légitimes des racisé·e·s, et, à cause de cela, il divise là où il y a urgence à travailler à la convergence des luttes dans un contexte social, politique, culturel et médiatique dégradé comme jamais. Il est impératif de substituer à cet antiracisme un antiracisme unitaire, démocratique, véritablement universel, avec les premier·e·s concernés donc et les diverses structures autonomes locales et nationales dont ils se sont dotés. Outre cela, cet antiracisme doit être aussi politique et stratégique, ou il ne sera pas.

Notes

[1] Les causes de cette situation ne sont pas que conjoncturelles ; elles sont à chercher plus fondamentalement dans la conversion, depuis les années 1900, de la SFIO aux “beautés” de l’empire colonial que ses défenseurs nommaient alors « la Plus grande France. » En 1925, au cours des débats relatifs aux crédits nécessaires à la poursuite de la guerre du Rif, Léon Blum déclare : « Nous avons trop l’amour de notre pays pour désavouer l’expansion de la pensée et de la civilisation françaises. » Poursuivant, il ajoute : « *Nous admettons le droit et même le devoir des races supérieures* d’attirer à elles celles qui ne sont pas parvenues au même degré de culture, et de les appeler aux progrès réalisés grâce aux efforts de la science ou de l’industrie. » (*Le Populaire*, 17 juillet 1925, souligné par nous.) Classiques poncifs du racisme élitaire de l’époque et du discours impérial-républicain cher à Jules Ferry comme à la majorité de ses contemporains.

[2] Si la direction du Parti communiste continue de défendre, dans *L’Humanité*, l’extension des droits et libertés démocratiques aux colonies, elle n’en approuve pas moins l’interdiction, décidée le 26 janvier 1937 par le gouvernement de Léon Blum, de l’Étoile nord-africaine dirigée par Messali Hadj ; ce dernier étant accusé de faire le jeu des « fascistes ». Accusation classique qui a permis de défendre toutes les causes, même les plus indignes.

[3] S. Weil, « Qui est coupable de menées antifrançaises ? » (projet d’articles, 1938), in *Œuvres complètes, II. Ecrits historiques et politiques. Vers la guerre (1937-1040)*, Paris, Gallimard, 1989, p. 136. V. Spielmann fait un constat identique pour l’Algérie. « L’indifférence des organisations ouvrières pour les questions indigènes est grande [...] Consultez la collection du *Cheminot* et des autres organes syndicalistes depuis huit ans, et vous trouverez très peu, sinon pas du tout, d’interventions en faveur des travailleurs algériens... » *En Algérie*. *Le centenaire au point de vue indigène*, Alger, Editions du Trait d’union, 1930, p. 27. Journaliste et éditeur, Spielmann fut sans doute exclu du Parti communiste en 1926. Il décide alors de participer à la Fraternité algérienne de l’émir Khaled et de mener un combat politique fondé sur la solidarité effective avec les colonisés.

[4] Après qu’ils furent massacrés à partir du 8 mai 1945, à Sétif, Guelma et Kherrata suite à des manifestations nationalistes en faveur de l’Algérie algérienne, libre et indépendante. Bilan : près de 30000 morts. Rappelons que la politique qui a conduit à ces massacres, destinés à rétablir l’ordre colonial coûte que coûte, et à faire un exemple propre à décourager les autres colonisés de s’engager sur la voie de l’indépendance, a été soutenue par les gaullistes, les socialistes et la direction du Parti communiste. Rappelons enfin que les députés communistes ont voté les pouvoirs spéciaux demandés par le très socialiste G. Mollet, le 12 mars 1956, et que le mort d’ordre de la direction du PCF jusqu’au 19 mars 1962 n’est pas « Indépendance de l’Algérie » mais « Paix en Algérie » Cf. A. Ruscio, *Les Communistes et l’Algérie. Des origines à la guerre d’indépendance, 1920-1962*, Paris, La Découverte, 2019. Sur les positions anticolonialistes du PSU, cf. M. Heurgon, *Histoire du PSU. La fondation et la guerre d’Algérie (1958-1962)*, Paris, La Découverte, 1994.

[5] A. Michel, *Les Travailleurs algériens en France*, Paris, CNRS, 1956, p. 112, 125 et 3. (Souligné par nous.) Quatre ans plus tard, en avril 1960, une autre enquête menée auprès d’un certain nombre d’entreprises révèle que les Algériens « constituent 94% des manœuvres ordinaires » et « 96% des manœuvres spécialisés. » Cité par P. Bourdieu, « La hantise du chômage chez l’ouvrier algérien. Prolétaire et système colonial » (1962), in *Esquisses algériennes*, Paris, Seuil, 2008, p. 214.

[6] Cf. E. Blanchard, *La Police parisienne et les Algériens (1944-1962)*, Paris, Nouveau Monde éditions, 2011.

[7] Cf. sous la dir. de O. Slaouti et O. Le Cour Grandmaison *Racismes de France*, Paris, La Découverte, 2020.

[8] G. Noiriel et S. Beaud, *Races et sciences sociales. Essai sur les usages publics d'une catégorie,* Marseille, Agone, 2021. Pour une critique roborative et précise de ce livre, voir M. Zancarini-Fournel, « Race et sciences sociales, de Stéphane Beaud et Gérard Noiriel »et sur les analyses antérieures de G. Noiriel, S. Mazouz,*Race*, Paris, Anamosa, 2020.https://www.google.com/url?sa=t&amp...

[9] .Voir notamment le remarquable rapport de J. Toubon, défenseur des droits, intitulé *Discriminations et origines. L'urgence d'agir* publié le 22 juin2022.

[10] Cf. l'ouvrage pionnier de C. Guillaumin, *L'Idéologie raciste*, (1972), Paris, Folio Essais, 2002.

[11] Voir, entre autres, Julien Talpin et *al., L'Epreuve de la discrimination. Enquête dans les quartiers populaires*, PUF, Paris, 2021.

[12] Initié par Attac, la CGT, la Confédération paysanne, la FSU, Greenpeace, Union Syndicale Solidaires, Oxfam France, en janvier 2020, le collectif « Plus jamais ça » a été rejoint par de nombreuses autres associations.

[13] « Elections législatives 2022 : l'art du parachutage des "insoumis" fait grincer des dents. » *Le Monde*, 16 mai 2022.

Réflexions sur « l'intersectionnalité » à partir du livre de Pap Ndiaye La Condition noire

vendredi 17 juin 2022, par Gérard Noiriel

En tant que socio-historien, je n'ai jamais été convaincu par celles et ceux qui veulent nous faire croire que leur théorie serait la clé qui ouvrirait toutes les serrures de la connaissance. Quand j'étais étudiant, je me souviens que les marxistes althussériens, comme Étienne Balibar, s'efforçaient de nous persuader que « la dictature du prolétariat » était le concept dont le mouvement ouvrier avait absolument besoin pour faire la révolution. Je regrette que ce genre de théorie ait été jeté aux oubliettes sans donner lieu à une véritable analyse auto-critique, car cela aurait permis aux générations suivantes de ne pas reproduire les mêmes erreurs.

C'est ce qui se passe me semble-t-il aujourd'hui avec « l'intersectionnalité ». Mon but n'est pas, comme on s'en doute, de proposer une critique théorique de cette notion théorique, mais plutôt de questionner son utilité pour la recherche empirique en sciences sociales.

Il est évident que cette utilité ne réside pas dans la notion « d'intersection ». Le mot est sans doute nouveau dans le langage sociologique, mais il ne fait que désigner un principe élémentaire de la recherche qu'on enseigne à nos étudiants de première année : pour comprendre les activités des acteurs du monde social, il faut « croiser les variables », combiner les facteurs qui définissent leur identité sociale. Mais la première grande différence avec la théorie intersectionnelle, c'est qu'il ne s'agit pas de remplir une grille de lecture pré-établie, à partir des trois catégories que sont la classe, le genre et la race. Car c'est la recherche empirique qui doit mettre au jour, à chaque fois, les critères les plus pertinents pour expliquer la réalité observée.

L'autre différence majeure tient à la place accordée à la « race » par les partisans de l'intersectionnalité. En lui accordant un rôle aussi important que la classe socio-économique, les adeptes de l'intersectionnalité occultent le plus souvent les principaux mécanismes qui expliquent les formes majeures de domination sociale dans nos sociétés. C'est sur ce dernier point que je centrerai ma réflexion dans cette contribution.

Quelques remarques sur les références américaines

Les luttes symboliques que se livrent les universitaires dans les jeux de concurrence qui les opposent s'illustrent par l'usage fréquent d'arguments qui visent à discréditer leurs adversaires en les accusant d'être « dépassés » (« has been » en anglais). Les adeptes de l'intersectionnalité mobilisent ce registre polémique en présentant leur théorie comme une innovation radicale, venue des États-Unis, mais ignorée par les universitaires français. Ces derniers, victimes d'un chauvinisme intellectuel alimenté par une idéologie républicaine ayant constamment occulté la question raciale, souffriraient d'une grave infirmité : l'« aveuglement à la couleur » (« color blindness »).

La première objection que l'on peut formuler à l'égard de ce type de raisonnement, c'est qu'il nous présente une vision tronquée de la recherche américaine en sciences sociales en occultant les multiples travaux qui critiquent l'hégémonie du discours racial.

Ceux qui créent et recréent la race aujourd'hui, ce ne sont pas seulement la foule qui tue un jeune afro-américain dans une rue de Brooklyn ou ceux qui rejoignent le Klan ou l'ordre blanc [...]. Ce sont ces hommes "de gauche" et ces universitaires "progressistes" qui vont développer leur propre version de la race, dans laquelle les schibboleths

neutres, “différence” et “diversité” remplacent des mots comme “esclavage”, “injustice”, “oppression“ et “exploitation” et qui veulent nous faire oublier, ce faisant, que l’histoire de ces impôts est tout sauf neutre » (p. 205). [1]

Ces lignes ne sont pas extraites du livre *Race et sciences sociales, Essai sur les usages publics d’une catégorie*, que nous avons publié, Stéphane Beaud et moi, en janvier 2021 (Agone). Jamais nous n’aurions osé critiquer avec autant de véhémence ceux de nos collègues qui alimentent la « question raciale ». On aurait donc pu penser que ces propos, tirés d’un ouvrage publié en octobre 2021, déclencheraient une polémique comparable à celle que nous avons subie l’an dernier. Les adeptes de « l’intersectionnalité » auraient dû dénoncer un discours typique des vieux mâles blancs arc-boutés sur leurs privilèges, enfermés dans leur provincialisme franco-français, qui ignorent les recherches de la nouvelle génération sur la question raciale. Celles et ceux qui nous expliquent doctement ce que signifie être « progressiste » aujourd’hui auraient pu y voir une nouvelle preuve du « vent de réaction (qui) souffle sur la vie intellectuelle » pour reprendre une expression de Didier Fassin (in *AOC-Média*, 23 février 2021).

Pourtant, ce livre n’a pas provoqué ce genre de dénigrement. En dehors du *Monde diplomatique*, la presse de gauche l’a ignoré et la presse de droite n’a pas jugé utile de s’en emparer pour alimenter ses diatribes contre les « déconstructeurs ». Ce silence s’explique par le fait qu’aucun des arguments qu’avancent celles et ceux qui confondent la polémique et la discussion scientifique ne peut s’appliquer aux deux auteures de cet ouvrage. *Racecraft ou l’esprit de l’inégalité aux États-Unis* a été écrit par une historienne (Barbara Fields) et une sociologue (Karen Fields) qui présentent un profil « intersectionnel » au-dessus de tout soupçon. Ces deux femmes, connues aux États-Unis pour leur engagement sans concession contre le racisme et issues d’un milieu modeste du Sud des États-Unis, se définissent en effet elles-mêmes comme « afro-américaines ». Comme leur travail ne pouvait pas être récupéré ou déformé par les deux camps qui s’affrontent continuellement aujourd’hui sur la question raciale, le silence a remplacé la polémique.

Nous avons là une illustration, adaptée au cas français, de ce que les sœurs Fields nomment le « racecraft ». Xavier Crépin, le traducteur et l’auteur de la postface du livre, explique qu’il a préféré conserver le mot anglais car il n’y a pas de véritable équivalent en français. Le néologisme « racecraft » a été forgé par référence à « witchcraft » (qui signifie sorcellerie en anglais). Karen Fields dit qu’elle a choisi ce terme parce que les discours et les pratiques qui concernent la race sont comparables aux discours et aux pratiques qui se focalisaient autrefois sur la sorcellerie : raisonnements circulaires, rituels de confirmation, barrières mentales contre la menace d’infirmation par les faits, prophéties auto-réalisatrices, « génétique populaire inventive et coloriée » ; sans oublier les pratiques collectives d’exclusion visant des boucs émissaires, fondées sur des rumeurs (p. 276).

Pour entrer dans la danse, il faut que ceux qui alimentent les polémiques sur la race partagent la même langue, même quand ils se présentent comme des adversaires acharnés. C’est ce qui pousse les uns et les autres à « traduire » constamment dans leur idiome commun le langage de la science. Si l’on veut rompre avec cette mécanique infernale, il faut donc éviter d’alimenter à son tour ces polémiques, quitte à laisser sans réponses les accusations blessantes, voire humiliantes.

« Je n’aime pas, c’est vrai, participer à des polémiques. Si j’ouvre un livre où l’auteur taxe un adversaire de « gauchiste puéril », aussitôt je le referme. Ces manières de faire ne sont pas les miennes ; je n’appartiens pas au monde de ceux qui en usent. À cette différence, je tiens comme à une chose essentielle : il y va de toute une morale, celle qui concerne la recherche de la vérité et la relation à l’autre. (Michel Foucault, « Polémique, politique et problématisations » ; entretien avec P. Rabinow, mai 1984), repris dans *Dits et Ecrits*, Gallimard, 1988, tome IV, texte n°342).

Comment Pap Ndiaye a réhabilité la

notion de « race »

Fidèle à cette éthique de la discussion, et pour rester sur le terrain de la recherche empirique, je prendrai appui sur les analyses développées par ces deux chercheuses américaines pour discuter les thèses développées dans le meilleur livre publié en France sur la question raciale ; celui de l'historien Pap Ndiaye, intitulé *La Condition noire* (Calmann-Levy, 2008) qui traite de l'histoire des Noirs de France depuis le XVIIIe siècle.

Mon analyse ne portera que sur le premier chapitre intitulé « le fait d'être noir » car Pap Ndiaye y défend les principaux arguments que l'on retrouve aujourd'hui chez les adeptes de « l'intersectionnalité », même s'il n'utilise pas le mot. Il plaide en effet, dans ce livre, pour une réhabilitation de la « race » dans le discours public français et dans la recherche en sciences sociales.

Sa réflexion part d'un constat : en France, le bannissement de la catégorie « race » n'a pas supprimé le racisme, alors qu'aux États-Unis la mobilisation du discours racial a été un outil efficace dans les combats contre les discriminations. En conséquence, il milite pour que la « race » devienne en France aussi une catégorie d'action publique. Il va de soi, ajoute aussitôt Pap Ndiaye, que les « races » ne peuvent pas être définies par des critères biologiques comme le prétendaient les anthropologues racistes. Selon lui, les « races » n'existent que dans les « imaginaires ». Il s'agit d'« une construction sociale », ce qui explique que, dans son livre, le terme soit toujours mis entre guillemets. Pour ce qui concerne les Noirs de France, qui font l'objet de son étude, cet imaginaire est un héritage de l'histoire coloniale, construit principalement à partir des « marqueurs historiques » que sont les critères physiques (la couleur de peau, mais aussi la chevelure, la physionomie, etc).

Fidèle à cette éthique de la discussion, je me suis appuyé sur la grille de lecture que nous proposent les sœurs Fields pour discuter les thèses développées dans le meilleur livre publié en France sur la question raciale ; celui de l'historien Pap Ndiaye, intitulé *La condition noire* (Calmann-Levy, 2008) qui traite de l'histoire des Noirs de France depuis le XVIIIe siècle.

Pour Pap Ndiaye, le terme « race » est synonyme de « minorité » ou même de « groupe social ». Il dit en effet : « il existe ainsi une minorité noire » définie par « le critère de l'expérience sociale partagée selon le marquer socialement négatif de la peau noire ». Plus loin, il définit la minorité noire comme « le groupe de personnes considérées comme noires et unies par cette expérience même » (p. 65).

La partie sociologique de son étude s'appuie sur un sondage réalisé par la Sofres à la demande du CRAN (Conseil représentatif des associations noires) et sur quelques dizaines d'entretiens qu'il a lui-même réalisés auprès de personnes qu'il a sélectionnées comme faisant partie de la « communauté noire » de France. Il insiste sur le fait que ces personnes, comme tous les êtres humains, revendiquent un large éventail d'identités. Il ne s'agit donc pas de les enfermer dans leur identité raciale, car ce serait sombrer dans l'essentialisme. La « race », ajoute-t-il, ne doit pas remplacer la classe sociale ou le genre, mais si l'on veut faire progresser la recherche en sciences sociales, il faut combiner ces variables. Même s'il n'utilise pas le mot, c'est donc bien la problématique de « l'intersectionnalité » qui est esquissée ici.

Pap Ndiaye admet que plus la classe sociale est élevée, moins l'apparence noire compte. Ce qui ne l'empêche pas de conclure que « l'expérience partagée des discriminations est une fondation suffisante pour délimiter le groupe ». Il existe donc un critère universel, qui définit la population noire comme une « race » : c'est la stigmatisation de son apparence physique qui engendre une expérience commune des discriminations.

Au terme d'un raisonnement qui aboutit à démontrer qu'en ce qui concerne les « Noirs » en tout cas, la « race » existe, Pap Ndiaye en vient logiquement à se demander pourquoi les Français ont eu tendance jusqu'ici à occulter cette réalité ? La réponse tient dans ce qu'il appelle « le modèle républicain » que les Français auraient intériorisé. C'est la critique centrale qu'il adresse aux universitaires français. Une

fois de plus, le modèle américain sert ici de référence pour déplorer un « retard » de la recherche française. Reprenant à son compte les termes polémiques de Didier Fassin, Pap Ndiaye va jusqu'à parler de « déni ». Étant donné que la réalité de la race se situe au niveau des « imaginaires », le fait que les historiens français ne l'aient pas vue est la preuve d'un « aveuglement » (« color blindness »), le plus souvent inconscient.

Après avoir présenté les arguments que Pap Ndiaye avance pour justifier la nécessité de renouer avec le concept de « race », voyons maintenant pourquoi Barbara et Karen Fields réfutent ce genre de démonstration. Le fait même qu'un tel livre ait été publié par des universitaires américaines constitue une première objection à ce qu'affirme Pap Ndiaye. Si l'aveuglement des intellectuels français concernant la « race » n'était qu'une conséquence du « modèle républicain », comment expliquer que les sœurs Fields aient consacré cette longue étude pour réfuter l'existence des « races » ? Au lieu de répondre à cette question, Pap Ndiaye fait comme si elle n'existait pas. Voilà pourquoi, bien qu'il soit lui-même historien et que l'un de ses buts essentiels soit de montrer le rôle que les Noirs ont joué dans la vie intellectuelle américaine et française, on n'y trouve aucune référence aux travaux des sœurs Fields. Barbara Fields est pourtant historienne elle aussi. Première femme afro-américaine nommée professeure à Columbia, elle a reçu de nombreux prix pour ses travaux sur l'histoire de l'esclavage et des Afro-américains (notamment le prix Lincoln, le prix John H. Dunning de l'American Historical Association, le prix des fondateurs de la Confederate Memorial Literary Society, le prix Thomas Jefferson de la Society for the History of the Federal Government).

Pap Ndiaye ne cite pas non plus dans son livre les travaux de l'universitaire britannique Robert Miles qui a longuement critiqué le tournant racial de la recherche universitaire dans son pays. Il ne dit pas un seul mot sur les recherches d'Adolf Reed, de Toure Reed, de Cedric Johnson. Il reconnaît que « la notion de « race » a fait l'objet « de débats importants dans les sciences sociales des États-Unis », en citant Anthony Appiah et William Wilson. Mais leurs critiques sont expédiées en une demi-page pour aboutir à la conclusion que « par contraste avec les États-Unis, la notion de « race » est encore mal admise dans les sciences sociales françaises ». Ce qui sous-entend qu'aux États-Unis, la notion de « race » serait désormais « bien admise » et donc que le débat sur le sujet serait clos. Il aurait été plus juste de dire que le discours racial est alimenté aujourd'hui par le courant *dominant* du monde universitaire américain et que celles et ceux qui le critiquent font partie du pôle *dominé*. De la même manière, ce sont les universitaires français qui occupent une position *hégémonique* dans les relations intellectuelles franco-américaines qui ont imposé le thème du « retard » français en se référant à un « modèle américain » qui correspond en réalité au réseau dont ils font eux-mêmes partie.

En présentant des divergences entre chercheurs sur le mode du « retard » et de « l'aveuglement », le livre de Pap Ndiaye illustre l'une des dimensions du « racecraft » que critiquent les sœurs Fields, quand elles disent que toute contestation des notions raciales est présentée par leurs partisans comme une « stratégie malhonnête de dissimulation » (p. 313). Même si l'ouvrage de Pap Ndiaye a le mérite de ne pas sombrer explicitement dans ce type de polémique, il n'empêche que les mots « retard » ou « aveuglement » qu'il utilise abondamment, sont des jugements de valeur qui alimentent le discrédit des collègues concernés.

Ces jugements de valeur expliquent les contresens que Pap Ndiaye commet, en toute bonne foi, lorsqu'il critique les travaux de ceux qui ne sont pas d'accord avec lui. Pour illustrer ce point, je prendrai le passage où il évoque mes propres recherches. Il cite une phrase où je dis que « la lutte contre les discriminations et le racisme constitue un enjeu fondamental pour les intellectuels », en ajoutant : « Il a raison mais un combat conséquent contre les discriminations nécessite autre chose qu'une déclaration d'intention » (p. 76).

La phrase citée vient en conclusion d'un paragraphe où j'explique que la propension des intellectuels à dénoncer le racisme peut s'expliquer par des raisons sociologiques qui les poussent à utiliser leur expertise « pour dire la vérité au pouvoir au nom des

opprimés ».(in *Les fils maudits de la République*, Fayard, 2005, p. 268). Il ne s'agissait donc nullement de justifier le rôle joué par les intellectuels en matière de lutte contre le racisme, mais de *rompre avec ces jugements de valeur* pour analyser, avec les outils des sciences sociales, leur manière de légitimer leur fonction d'intellectuel.

Après avoir déformé mon propos pour le rendre compatible avec sa propre démarche d'intellectuel défendant la cause d'une « minorité opprimée », Pap Ndiaye me reproche de ne pas avoir mené un « combat conséquent » contre les discriminations, car j'en serais resté à une « déclaration d'intention ». Cette critique peut être comprise de deux manières. La première se situe au niveau de la *pratique* militante. On parle en effet de « déclaration d'intention » pour ceux qui prônent la révolution en restant scotché derrière leur ordinateur au lieu d'aller manifester, de coller des affiches, etc. Si c'est ce sens là qu'il faut retenir, je suis prêt à comparer avec Pap Ndiaye mes états de service depuis quarante ans dans le domaine du combat antiraciste.

La seconde interprétation se situe au niveau de la recherche. Les travaux que j'ai consacrés depuis les années 1980 sur l'histoire des discriminations et du racisme en seraient restés, selon lui, au niveau des « déclarations d'intention », en raison de l'« absence problématique des Noirs de France comme objet d'études » (p. 76).

Il aurait été préférable que Pap Ndiaye argumente en évoquant des approches différentes, car j'ai souvent abordé, dans mes livres, les discriminations subies par les immigrants noirs mais en les intégrant dans une problématique centrée sur le processus de stigmatisation. Sans entrer dans les détails, je rappelle simplement que, nourri des travaux de Goffman, d'Elias, de Bourdieu, j'ai consacré mes recherches à l'étude de *processus historiques* (l'immigration, la stigmatisation, l'identification, etc.) en me tenant à distance des discours identitaires. C'est ce qui m'a conduit à publier une volumineuse biographie sur le clown Chocolat, le premier artiste noir ayant connu la célébrité en France, sans avoir besoin de recourir au concept de « race » ou de « minorité raciale ». Termes particulièrement mal venus dans son cas, étant donné qu'il a été complètement ignoré par l'élite des intellectuels noirs haïtiens qui vivaient à Paris à la Belle Époque.

Si je voulais me placer sur le même terrain polémique que Pap Ndiaye, je pourrais lui retourner le compliment en affirmant qu'étudier le racisme en se focalisant sur une seule communauté, c'est le comble de « l'inconséquence ». C'est ce que disent à leur manière les sœurs Fields, puisqu'elles affirment que cet exclusivisme racial centré sur les Noirs contribue à pérenniser le racisme aux États-Unis.

De l'identité à l'identification

J'en viens maintenant à la définition de la « race » que propose Pap Ndiaye. Pour les sœurs Fields, mettre ce terme entre guillemets en répétant rituellement qu'il s'agit d'une « construction sociale », ancrée dans nos « imaginaires », c'est raisonner comme les sorciers qui croyaient aux esprits. Alors que les actes racistes peuvent s'expliquer par une multitude de facteurs qui doivent être mis en lumière à chaque fois par la recherche empirique, les adeptes actuels de la question raciale pensent avoir trouvé la clé qui ouvre toutes les serrures, en invoquant constamment la « race » comme « construction sociale ».

La critique de Karen et Barbara Fields rejoint celle que l'historien des sciences Ian Hacking a développée dans son livre *The social construction of what ?* (Harvard UP, 1999). « J'ai rarement trouvé utile l'expression « construction sociale » dans mon travail » précise-t-il d'emblée. Pour lui, toutes les formes de constructivisme dérivent du présupposé platonicien établissant une différence entre l'apparence et la réalité, que Kant a définitivement fixée dans la pensée occidentale. Sans nier que cette formule puisse avoir son utilité dans certains cas, le fait de la mettre désormais à toutes les sauces s'explique, à ses yeux, par la posture « radicale » qu'un grand nombre de chercheurs en sciences sociales veulent absolument afficher aujourd'hui.

Définir la « race » comme une « construction sociale » apparaît ainsi comme une formule magique, une

forme d'idéalisme, qui pérennise les vieilles définitions de l'anthropologie raciale, sauf que les critères physiques (couleur de peau, forme du crâne, etc) sont situés désormais dans la sphère des « imaginaires » et des « représentations ». Les préjugés, les insultes, les humiliations que peuvent subir des personnes perçues comme noires sont vus comme des preuves de l'existence de la « race » noire. Voilà pourquoi, comme on l'a vu plus haut, Pap Ndiaye affirme que « l'expérience partagée des discriminations est une fondation suffisante pour délimiter le groupe ».(terme synonyme pour lui de « race »), alors que pour Barbara Fields, la référence à la construction sociale a simplement permis de « transformer une bête sauvage en animal apprivoisé ». La réhabilitation de la « race » a engendré tout un vocabulaire : « racialisation », « relations raciales », « racisé », que les sœurs Fields récusent parce que tous ces termes (de même que le mot « minorité ») « transforment l'acte d'un sujet en l'attribut d'un objet ». Autrement dit : « déguisé en race, le racisme devient quelque chose que les Afro-américains sont, plutôt que quelque chose que les racistes font » (p. 141).

Karen et Barbara Fields montrent aussi dans ce livre que lorsque la réalité dément les discours des « sorciers » de la race, ils trouvent toujours des arguments en apparence rationnels pour conforter leur croyance. Cette critique peut s'appliquer aussi, me semble-t-il, au raisonnement que Pap Ndiaye développe dans *la Condition noire*. Il justifie l'importance accordée à « l'imaginaire » dans sa définition de la « race » noire en écrivant : « Pour paraphraser les propos de Sartre concernant les Juifs, un Noir est un homme que les autres hommes tiennent pour noir » (p. 57). Mais plus loin, il reproche à ceux qui voudraient « déracialiser » la société française de faire des Noirs « un pur imaginaire, une représentation dans les regards, reproduisant ainsi l'erreur de Sartre qui fait du juif une invention des antisémites ». Si l'on comprend bien, la « race » noire est une construction imaginaire, mais en même temps elle n'est pas imaginaire.

Le même genre de contradiction apparaît quand on examine les données statistiques (publiées en annexe) qu'il mobilise pour définir la « race » noire à partir du critère de la « discrimination raciale ». Un tiers des personnes « se déclarant noires » affirment en effet n'avoir jamais subi de « discriminations raciales » et la proportion atteint 42 % pour la population se déclarant « métis issus de noirs ». Pap Ndiaye reconnaît par ailleurs qu'une partie des gens qui appartiennent selon lui à la « race » noire ne veulent pas être définis comme tels, surtout dans la population antillaise. Mais alors comment peut-on construire une catégorie à partir d'un critère qu'on ne retrouve pas chez plus du tiers des personnes concernées ? Pap Ndiaye répond en affirmant que les « Noirs » qui ne veulent pas être identifiés ainsi ou qui nient avoir subi des « discriminations raciales », sont victimes du « modèle assimilationniste républicain ».

Ce qui m'a frappé dans ce raisonnement, c'est de retrouver 50 ans plus tard, un mode de raisonnement en tous points identique à celui des intellectuels marxistes d'autrefois qui définissaient le prolétariat par « la conscience de classe ». À leurs yeux, les ouvriers qui n'affichaient pas publiquement cette facette de leur identité était victime d'une « aliénation », imputable à l'idéologie bourgeoise ou à la religion (« l'opium du peuple »). Là encore, au-delà du débat sur la classe ou la race, c'est une socio-histoire des intellectuels qui devrait être mobilisée pour comprendre ce type de raisonnement.

Cela m'amène à une autre critique développée par Barbara et Karen Fields dans leur livre. Elles se démarquent en effet des discours sur les « identités » en prônant une approche en termes d'identification (comme je l'ai fait moi aussi dans mes recherches depuis longtemps). À ce niveau aussi, le contraste avec la perspective que propose Pap Ndiaye est frappant. Son livre est complètement pris dans la problématique des identités. Le but civique qu'il se donne explicitement, c'est de favoriser l'émergence d'une identité collective noire en France. Certes, ajoute-t-il, celle-ci ne doit pas être exclusive, car elle doit s'articuler sur les autres identités que partagent les « Noirs » comme le genre ou la classe sociale.

Cette problématique identitaire et « intersectionnelle » occulte complètement le rôle que jouent ceux que j'appelle les « professionnels de la parole publique »

dans le processus d'identification des individus. On le voit bien dans la façon dont Pap Ndiaye présente le sondage sur lequel son étude s'appuie largement et dont les résultats sont publiés en annexe du livre. Ce sondage réalisé par la Sofres et mené pour le compte du CRAN, association qui milite explicitement pour la reconnaissance publique de « l'identité noire », est pourtant très instructif quand on s'intéresse à la manière dont sont fabriquées des « identités ».

Étant donné que les statistiques françaises ne catégorisent pas les « races », les enquêteurs ont privilégié « l'auto-définition » des personnes. La Sofres affirme avoir mis en œuvre un « protocole méthodologique rigoureux permettant une fiabilité et une représentativité optimale des résultats de cette étude ». 13 500 personnes résidant en France ont été interrogées pour dégager un échantillon de 581 individus qui ont « déclaré être « noirs » », ou « « métis issus de parents ou grands-parents « noirs » ».

La Sofres explique que son « protocole » a fait le choix d'une « auto-définition à partir de l'interrogation suivante : Dans quelle mesure l'interviewé se définit comme "noir", à travers un sentiment d'appartenance ou non à une minorité visible. Ainsi, les personnes interrogées étaient libres de se désigner ou non comme "noires", à partir de la définition proposée ».

Cette explication montre que cet institut de sondage a repris à son compte le topo classique de l'idéologie républicaine qui consiste à définir l'identité des personnes à partir du « sentiment d'appartenance », argument qui, depuis l'époque de Renan, a servi de leitmotiv pour définir « l'identité nationale ». Mais cette dimension du « modèle républicain » n'est pas analysée dans l'ouvrage de Pap Ndiaye. De même qu'il n'a rien à dire sur la définition de la « liberté » qui est donnée dans ce sondage. Elle consiste à accorder aux individus identifiés la possibilité de répondre aux questions que leur posent les identificateurs par téléphone. Sans doute confusément conscients qu'en faisant ainsi irruption dans la vie quotidienne des gens pour leur poser des questions sur leur « identité », ils risquaient de les choquer, les sondeurs ont pris la peine de leur expliquer (toujours par téléphone) où ils voulaient en venir, avant de les questionner. « On parle parfois, en France, de "minorités visibles" pour désigner les personnes qui, notamment, n'ont pas la peau blanche. En général, on qualifie de "minorités visibles" : les Noirs, les Arabo-berbères, les Asiatiques, les Indo-pakistanais ou encore les métis. Vous-même personnellement, faites-vous partie d'une de ces minorités visibles, et si oui, laquelle ? »

Le terme de « minorité visible », emprunté au sens commun médiatique (désigné ici par le « on parle »), apparaît donc dans cette enquête comme une manière euphémisée de désigner les « races ». Le mot « visible » renvoie en effet au critère central que retient Pap Ndiaye dans sa définition de la « race » noire. Ce critère, on l'a vu, c'est le marqueur négatif de certaines caractéristiques physiques. Les sondeurs ont préféré utiliser l'expression « minorité visible » dans leurs explications, mais dans les questions qu'ils ont posées aux sondés ils utilisent l'expression « discrimination raciale » ; nouvelle preuve de l'équivalence établie entre race et minorité, en tout cas pour les « Noirs ».

Cela n'empêche pas que, pour pouvoir réaliser leur enquête, les sondeurs ont été obligés de fabriquer un espace public racialisé car si l'on raisonne en termes de « races », il faut pouvoir ranger tous les individus dans des catégories raciales. Sauf à considérer que les « Arabo-berbères », les « Asiatiques », les « Indo-pakistanais » ne sont pas concernés par les « marqueurs socialement négatifs » de leur apparence physique (ce qui contredirait la définition même d'une « minorité visible »), en suivant la définition de Pap Ndiaye, il fallait donc les considérer eux aussi comme des « races ».

Pour que leur enquête soit cohérente, les sondeurs ont dû compléter ce panorama racial. D'une part, ils ont rajouté à la liste pré-construite des « minorités visibles », une catégorie fourre-tout intitulée « autre ». D'autre part, comme il n'existe pas de « minorité » sans majorité, il a fallu introduire « la race blanche », désignée en creux par l'expression : « les personnes qui, notamment, n'ont pas la peau blanche ». Comme « les marqueurs socialement négatifs » qui stigmatisent les « minorités visibles » ne tombent pas du ciel, il faut bien admettre que c'est la

majorité, définie par sa couleur de peau blanche, qui en est responsable. Le raisonnement aboutit donc à défendre l'hypothèse d'une « lutte des races », qui ne se déroule pas sur le terrain économique comme la lutte des classes, mais sur le terrain des « représentations » et des « imaginaires ».

Les sœurs Fields évoquent ce point à propos des États-Unis en disant que les partisans de la « blanchité » « s'imaginent découvrir de la "racialisation" – et par conséquent des races – dans tous les recoins. Ne reste plus dès lors qu'à procéder à un nouveau tour de passe-passe et à définir la race comme une « identité », ce qui fait que le « blanc » devient lui aussi une race » (p. 148-49).

La façon de classer ceux qui sont présentés comme des « métis » dans l'enquête de la Sofres ne règle en rien le problème. La question est posée d'une telle manière que les personnes sont contraintes de choisir l'une de leur ascendance au détriment des autres. Prenons l'exemple du joueur de football Kylian Mbappé. S'il avait été interrogé pour cette enquête, il aurait fallu qu'il choisisse entre une identité de « métis issu de la minorité noire » par son père et une identité de « métis issu de la minorité arabo-kabyle » par sa mère. S'il avait opté pour l'ascendance paternelle, il aurait été classé dans la catégorie « Ensemble de la population « noire » » » que retient Pap Ndiaye dans son annexe statistique. L'absence de toute réflexion sur l'arbitraire de ces classifications s'explique par le fait que dans son ouvrage, la notion de « race » ne s'applique qu'aux « Noirs ». À aucun moment, il ne s'interroge pour savoir si la définition qu'il donne de la « race » peut s'appliquer à d'autres groupes sociaux.

Au lieu d'invoquer sans cesse un « imaginaire » qui n'est jamais défini, les sœurs Fields accordent une grande importance au *langage* que nous utilisons pour désigner les individus. Elles se réfèrent aux travaux du philosophe ghanéen Anthony Appiah, qui a montré que le vocabulaire des sorciers donnait du sens à une « ontologie invisible », qui permettait de sélectionner parmi de nombreuses possibilités, une certaine manière d'organiser le monde. Barbara Fields applique ce raisonnement à la question raciale en examinant le rôle que jouent les adeptes de la « race » dans l'identification des personnes. Elle constate que la « race » escamote le racisme en transformant l'acte d'un sujet en attribut d'un objet. « Déguisé en race, le racisme devient quelque chose que les afro-américains sont, plutôt que quelque chose qu'ils font » (p. 141).

Même si elles ne se réfèrent jamais aux travaux de Pierre Bourdieu, on retrouve dans leur réflexion une forte proximité avec ce qu'il a écrit concernant la violence symbolique inscrite dans la langue. On pourrait aussi compléter leurs références en s'appuyant sur l'ouvrage d'Ian Hacking cité plus haut. Il explique qu'à la différence des classifications des sciences naturelles, les classifications des sciences sociales sont *interactives*, ce qui signifie qu'elles affectent les personnes. Voilà pourquoi lorsqu'un chercheur identifie une personne au nom de sa science, il ne se contente pas de faire un constat. Il peut faire exister le monde social tel qu'il voudrait qu'il soit pour des raisons personnelles. Ian Hacking n'en conclut pas que c'est une bonne ou une mauvaise chose. Il se contente d'attirer l'attention des chercheurs en sciences sociales sur un point central de leur travail.

Les spécificités de chaque histoire nationale

Les sœurs Fields comparent le « racecraft » à la sorcellerie d'autrefois aussi parce que dans les deux cas on retrouve le même type de raisonnement circulaire. « La raison tourne ainsi en rond dans le cercle qu'elle a elle-même bâti et entraîne le sens avec elle » (p. 285). Le livre de Pap Ndiaye tombe également sous le coup de cette critique. Il plaide pour un retour de la « race » comme catégorie d'action publique tout en partageant l'espoir qu'un jour les représentations raciales du monde social auront disparu. Mais si l'on veut bien admettre l'évidence que les représentations sont toujours véhiculées par le langage, on aboutit à cette contradiction : pour que soient éliminées un jour les représentations raciales, il faudrait reprendre les mots qui les désignent.

Affirmer que les « races » existent parce qu'on ne peut pas nier la réalité des discriminations raciales est un autre exemple de raisonnement circulaire car pour pouvoir qualifier ces discriminations de « raciales », il faut nécessairement avoir affirmé au préalable que la « race » existe.

Si l'on se place maintenant sur un plan plus factuel, on peut aussi s'interroger sur un discours qui réhabilite la « race » en partant du constat que l'abandon du terme n'a pas mis fin au racisme. Pap Ndiaye oublie de préciser le sens qu'il donne au mot « racisme » car celui-ci a beaucoup évolué au cours du temps. Il est évident que les crimes racistes sont infiniment moins nombreux aujourd'hui qu'ils ne l'étaient quand la race faisait partie du vocabulaire explicite de la droite et de l'extrême droite. Faut-il rappeler que ce sont les lois raciales de Vichy qui ont conduit des dizaines de milliers de juifs de France dans les camps d'extermination ? Faut-il rappeler les nombreuses victimes des crimes racistes commis à l'époque coloniale quand le gouvernement républicain présentait les Français comme une « race supérieure » ?

Le même genre de constat s'impose quand on compare aujourd'hui la France et les États-Unis. Toutes les statistiques prouvent que la proportion des crimes racistes est plus forte aux États-Unis. Les sœurs Fields insistent sur l'importance que conserve dans leur pays, ce qu'elles appellent le « racisme ordinaire ». Le taux de pauvreté des enfants noirs avoisine 50 %. De même, toutes les études convergent pour montrer la sur-représentation de la population noire dans les chiffres du chômage, des prisons, etc. Si l'on compare avec les données que Pap Ndiaye a publiées en annexe de son livre, le contraste saute aux yeux. Il dit lui-même qu'en France, « les Noirs semblent plus diplômés que la moyenne de la population » (p. 443).

Ce constat n'a pas pour but de minimiser les formes de discrimination qui existent en France. Je veux simplement montrer qu'en se focalisant sur la couleur de peau pour les étudier, au lieu de prendre en compte la multitude des facteurs qui interviennent, on se prive des outils les plus adéquats pour comprendre les formes proprement françaises d'exclusion. La place centrale accordée au critère racial dans le raisonnement de Pap Ndiaye occulte, par exemple, le rôle essentiel joué par la nationalité. Les chiffres fournis par l'INSEE, que nous citons dans notre livre (p. 231), montrent pourtant les fortes inégalités qui séparent la population noire française et la population noire d'origine étrangère.

Pap Ndiaye va jusqu'à affirmer que la « race » « est une catégorie valide d'analyse sociale, à l'instar d'autres catégories sociales comme la 'nation' ou le 'genre', notions tout aussi imaginaires ». Étant donné que le mot « imaginaire » ne fait l'objet d'aucune analyse empirique, il fonctionne dans ce raisonnement comme les esprits chez les adeptes de la sorcellerie. On peut certes affirmer que toutes les réalités matérielles, sociales, institutionnelles sont « imaginaires » puisqu'elles sont susceptibles d'alimenter notre imagination. Mais confondre les deux, c'est rétablir une forme extrême d'idéalisme. Les enfants ayant fui la guerre en Syrie et qui sont morts noyés dans la Méditerranée parce qu'aucun État national n'a voulu les accueillir auraient bien aimé que la « nation » soit une notion « imaginaire ». Malheureusement, il s'agit d'une réalité institutionnalisée sans guillemets, codifiée dans des lois mises en œuvre par des fonctionnaires qui ne font qu'appliquer les règles régissant nos États démocratiques.

Pour se distinguer des historiens et des sociologues qui avaient centré leurs travaux sur la question de l'immigration, Pap Ndiaye refuse de prendre vraiment en considération le fait que nos sociétés sont organisées sur une base nationale. Là encore, son livre tranche avec celui des sœurs Fields. La thèse du « retard » ou de « l'aveuglement » de la recherche française ne peut se justifier qu'en partant du postulat que ce qui est vrai aux États-Unis vaut également pour la France. Karen et Barbara Fields insistent au contraire sur la spécificité du cas américain. En partant de leur propre expérience d'universitaires ayant vécu dans différents pays (en Afrique mais aussi en France puisque Karen Fields est diplômée de la Sorbonne), elles montrent qu'il n'y a pas de « condition noire » universelle car même si on se limite à l'examen des représentations collectives, on observe que celles-ci varient

fortement d'un pays à l'autre. L'une des grandes spécificités du cas américain, c'est l'ancienneté du processus de naturalisation des notions raciales, notamment dans l'invention des classifications administratives que voudraient introduire en France les experts de la statistique ethnique.

Parmi les exemples des conséquences actuelles de cette catégorisation raciale, elles citent celui de la Cour Suprême. En 1987, il a fallu « décider si, en vertu de la loi sur les droits civiques, les Juifs et les Arabes américains étaient autorisés à demander réparation pour des actes de discrimination à leur encontre ». Pour répondre à cette question, la Cour « choisit de se demander si les Juifs et les Arabes étaient racialement distincts des 'caucasiens' » (p. 165). Dans un monde ou la conscience de race est constamment à l'œuvre, ajoute Karen Fields, « tout peut être compté, classifié, désigné publiquement en fonction de distinction 'raciales' » (p. 297-98).

Deux façons de concevoir la recherche en science sociales

Bien que Stéphane Beaud et moi, nous ne connaissions pas l'ouvrage des sœurs Fields quand nous avons écrit le nôtre, nous avons mis en œuvre dans *Race et sciences sociales*, une approche qui est finalement très proche de la leur, au sens où elles n'ont pas jugé utile, elles non plus, de passer en revue tous les travaux universitaires qui traitent de la question raciale. Leur souci était de situer leur réflexion dans le prolongement de la tradition intellectuelle qui a permis à la sociologie de se constituer comme science autonome. Comme nous l'avons fait nous-mêmes dans notre livre, elles ont situé leur démarche au carrefour des trois pôles qui ont donné naissance au « métier » de sociologue : Emile Durkheim, Max Weber et W.E.B. Du Bois.

C'est le souci d'ancrer leur réflexion dans le champ des sciences sociales qui explique l'analogie qu'elle proposent entre « racrecraft » et « witchcraft » (sorcellerie). Karen Fields s'appuie en effet sur les analyses qu'Emile Durkheim a consacrées aux *Formes élémentaires de la vie religieuse* (F. Alcan, 1912), livre dans lequel il analyse de façon détaillée les classifications sociales chez les Arborigènes australiens. Ce qui a intéressé la sociologue américaine, c'est l'analyse durkheimienne sur le clan des Kangourous, car elle illustre l'immense pouvoir du langage pour fabriquer une essence commune qui implique des obligations morales. Durkheim montre que l'essence-nom est vécue comme du réel palpable, ressenti dans des effervescences collectives. De là est ressorti le fait évident qu'un tel être humain ressemblait plus à un kangourou qu'il ne ressemblait à un être humain appartenant, par exemple, au clan des souris arboricoles. C'est le même problème auquel nous sommes confrontés avec le langage racial constate Karen Fields. Cette problématique durkheimienne l'a orientée vers les travaux de l'anthropologue Evans-Prichard qui a développé toute une réflexion sur les formes de rationalité que pouvait engendrer la croyance dans la sorcellerie.

La partie du livre qui m'a le plus enthousiasmé, c'est le chapitre 8, intitulé : « L'individualisme et les intellectuels : une conversation imaginaire entre Emile Durkheim et W.E.B. Du Bois ». L'intérêt de ces pages se situe à plusieurs niveaux. Le premier tient au rôle que peut jouer l'imagination en sciences sociales, comme moyen heuristique et non pas comme argument métaphysique. En imaginant une discussion – qui aurait pu avoir lieu puisque Du Bois et Durkheim ont participé tous les deux à l'exposition universelle qui s'est tenue à Paris en 1900 – Karen Fields propose une nouvelle forme d'écriture en sciences sociales reposant sur le dialogue entre deux perspectives différentes, mais fondée sur un respect mutuel. Mine de rien, elle donne un bel exemple de ce qui devrait être la règle dans nos disciplines : la capacité de dialoguer sans chercher à discréditer son interlocuteur, mais au contraire en le respectant pour s'efforcer de le comprendre.

Le chapitre 8 de leur livre, intitulé : « L'individualisme et les intellectuels : une conversation imaginaire entre Emile Durkheim et W.E.B. Du Bois » (rédigé par Karen Fields), est exemplaire parce qu'il contraste fortement avec la logique identitaire que défend Pap Ndiaye. Le but de la sociologue américaine n'est pas de promouvoir un « nous » communautaire, mais

d'avancer dans l'universalisation de la réflexion sur les discriminations. Dans le cas présent, il s'agit d'appréhender ensemble le « problème nègre » aux États-Unis, tel que l'a étudié W.E.B. Du Bois, et la « question juive » en France à l'époque d'Émile Durkheim. Au lieu de raisonner en termes de « color blindness » à propos du sociologue français, Karen Fields commence par souligner ce qui séparait les modèles nationaux français et américain. En France, dit-elle « les races et les couleurs étaient régies selon un autre modèle » qu'aux États-Unis. Néanmoins, ajoute-t-elle, Du Bois aurait trouvé un interlocuteur attentif avec Durkheim car pour lui non plus, les identités raciales n'allaient pas de soi. Bien que les deux savants aient forgé leur personnalité dans leur contexte national respectif, tous deux ont dû combattre les assignations identitaires véhiculées par les mouvements racistes de leur temps.

Durkheim a publié ses premières recherches au moment même où l'antisémitisme faisait une irruption brutale dans le débat public français. Sa réflexion sur le racisme a donc été nourrie par son expérience vécue, mais il n'a jamais évoqué son propre cas. À l'inverse, Du Bois s'est impliqué personnellement en s'engageant explicitement dans le combat politique pour l'émancipation des Noirs. L'antisémitisme n'a pas vraiment entravé la carrière universitaire de Durkheim, alors que W.E.B. Du Bois a longtemps été maintenu aux marges de la communauté savante américaine, Voilà pourquoi Karen Fields décrit Durkheim comme « un étranger de l'intérieur » et Du Bois comme « un initié de l'extérieur ». Mais malgré ces différences, leur dialogue aurait certainement été fructueux et aurait permis à l'un et à l'autre d'avancer dans leur réflexion respective (p. 331-335).

Nous avons là un modèle d'analyse compréhensive que Barbara et Karen Fields mettent également en œuvre dans les chapitres II et VI de leur livre, centrés sur des « histoires individuelles », à partir de plusieurs récits autobiographiques et des souvenirs de leur grand-mère Mamie Garvin Fields « qui, enfant, a assisté à la mise en place du régime Jim Crow » (p. 239). Là encore, le contraste avec la méthode mise en œuvre par Pap Ndiaye est frappante. Alors qu'il sélectionne dans les entretiens qu'il a réalisés les éléments qui nourrissent sa problématique identitaire, les sœurs Fields s'efforcent de restituer et de comprendre le point de vue des personnes qui font l'objet de leur étude. Elles accordent une réelle importance à la parole de celles et ceux qui n'ont pas accès à l'espace public, au lieu de leur dire ce qu'ils devraient être ou ce qu'ils devraient faire. C'est cette façon de pratiquer le métier de sociologue que Stéphane Beaud a mis en œuvre dans ses propres recherches (cf. notamment *Pays de malheur !* (avec Younès Amrani), La Découverte, 2004 et *La France des Belhoumi. Portraits de famille (1977-2017)*, La Découverte, 2018).

Grâce à ces longs entretiens, Karen Fields a pu comprendre que le fait d'être noire était une réalité omniprésente dans la vie quotidienne de sa grand-mère, étant donné l'ampleur des discriminations qu'ont subies les Afro-américains dans le sud des États-Unis. Mais, ajoute-t-elle, « c'était un élément du décor. On sait qu'il est là, mais c'est à peine si on le remarque ». Ce constat est à mes yeux très important, car il rejoint ce que j'ai moi-même observé dans mes recherches sur ce genre de questions. La personnalité propre à chaque individu est la combinaison d'un grand nombre « d'identités latentes » (« les éléments du décor ») qui font partie de notre vie privée. Le processus d'identification est une relation de pouvoir qui permet aux dominants de sélectionner l'une de ces identités latentes pour l'installer dans l'espace public, que ce soit pour la valoriser ou pour la stigmatiser. C'est ce processus qui a permis la catégorisation des races au moment où a débuté l'esclavage en Amérique. Mais en reprenant à leur compte ces catégories, les militants antiracistes ont légitimé ce classement racial dans l'espace public, ce qui a eu pour effet de modifier la façon dont les Afro-américains se sont vus eux-mêmes. C'est ainsi que dans les milieux populaires du sud des États-Unis, un élément du décor qu'on remarquait à peine, est devenu une « race » ou une « minorité visible ».

Peut-être qu'il n'était pas possible de faire autrement pour combattre le racisme aux États-Unis. Cela ne devrait pas pour autant empêcher les chercheurs d'étudier le rôle qu'ont joué les « entrepreneurs de la race » dans ce processus identitaire. Cela ne devrait

pas non plus occulter les formes de résistances que les personnes victimes du racisme ont développées sans attendre que les intellectuels viennent s'occuper d'eux. J'ai noté avec intérêt la place que Barbara Fields accordait au rire dans ces formes de résistances, puisque c'est un point sur lequel j'ai beaucoup insisté dans mon livre sur l'histoire du clown Chocolat. En s'appuyant sur un roman de Toni Morrison, elle note que « le rire peut servir d'outil de négociation pour des vies séparées vécues ensemble » (p. 136). Constat essentiel car à la différence des intellectuels critiques qui conçoivent les relations de pouvoir uniquement sous l'angle de la domination, les grandes romancières comme Toni Morrison ou les grandes historiennes comme Barbara Fields connaissent suffisamment bien le monde social pour comprendre la dialectique qui lie contradictoirement la domination et la solidarité. Quand Barbara écrit « Il faut saisir ensemble ceux qui sont séparés et réunis par la ligne de couleur », elle se situe dans le prolongement de ce que Norbert Elias appelait l'interdépendance entre les groupes au sein d'une même société.

Le livre de Barbara et Karen Fields est donc un excellent exemple d'une science sociale qui se donne pour objectif de comprendre les comportements des individus sans les juger. Cette démarche « herméneutique » les amène à s'interroger sur elles-mêmes et à réviser des croyances, héritées de leur formation universitaire. Karen Fields explique qu'avant d'approfondir ses entretiens avec sa grand-mère, elle avait tendance à voir la vie de cette dernière comme une « touriste » qui découvre un nouveau pays, c'est-à-dire à partir d'un regard extérieur. Mais lorsqu'elle a commencé à entrer à « l'intérieur » de son existence, une foule de questions ont surgi, qui ont remis en cause les certitudes de la sociologue. Elle a repensé aux réflexions de Max Weber sur le besoin qu'éprouvent les privilégiés de se justifier en disant qu'ils méritent leur privilège. Ce constat sociologique permet de comprendre pourquoi les universitaires qui sont les plus conscients de toute la misère du monde, sont souvent les plus enclins à jouer les professeurs de morale. Et comme ils ne sont pas prêts, malgré tout, à renoncer à leurs privilèges, ils sont incités à croire que la radicalité de leur langage critique est une forme d'action politique.

En appliquant ses réflexions à elle-même, Karen Fields s'est demandée si elle avait bien fait de défendre fermement l'autonomie de la science, en s'appuyant sur l'autorité de ceux qu'elle appelle « nos maîtres ». Les conversations avec sa grand-mère l'ont amenée à douter du bien-fondé des remarques de Max Weber quand il affirme que nous autres universitaires, « nous devrions vivre selon une éthique de la recherche qui se cantonne exclusivement à la recherche ». Elle s'est donc interrogée sur les finalités de la science sociale quand elle se limite à une « enquête réalisée selon de strictes critères scientifiques » (p. 267).

Toutes celles et tous ceux qui défendent l'autonomie de la recherche en sciences sociales, mais qui veulent croire malgré tout à l'utilité de leur travail sont pris dans ce genre de contradictions. Cette façon de pratiquer l'auto-analyse caractérise les chercheurs que Pierre Bourdieu appelait, en citant Emile Durkheim, « les intellectuels responsables ». Ceux-ci ne confondent pas la science et la politique, ce qui ne les empêche pas de tirer des conclusions de leurs recherches qui peuvent avoir des effets politiques. C'est le dernier aspect du livre des sœurs Fields sur lequel je voudrais m'arrêter maintenant.

Du discours racial au racisme

Le principal enseignement de leur étude, je l'ai déjà dit, c'est que la perpétuation du discours racial contribue à alimenter le racisme aux États-Unis. Le fait de mettre sans cesse la couleur de peau au premier plan aboutit à confondre les Noirs et les pauvres, privant ces derniers du langage social adéquat pour exprimer leurs revendications. C'est ce qui explique la tendance des pouvoirs publics à prôner des solutions raciales à des problèmes sociaux. Voilà pourquoi, ajoutent les sœurs Fields, « le racisme et l'inégalité de classe aux États-Unis ont toujours eu partie liée ».

Elles soulignent aussi que la politisation des catégories raciales aboutit forcément à diviser les classes populaires qui ont pourtant des intérêts

communs. Des luttes politiques centrées sur un clivage entre « Blancs » et « Noirs » ne peuvent aboutir qu'à la défaite de ces derniers puisqu'ils sont minoritaires, sauf à espérer naïvement que les « privilégiés blancs » renonceront à leurs « privilèges » par compassion pour les « Noirs ». Tels sont les raisonnements qui amènent les sœurs Fields à conclure qu'aux États-Unis, le « racecraft » fonctionne « comme un aiguillage de chemin de fer au détriment de l'égalité » (p. 368).

Étant donné qu'en France, la race n'est pas une catégorie de l'action publique, nous n'en sommes pas encore là. Néanmoins, comme nous le montrons dans notre ouvrage, depuis les émeutes qui se sont produites dans les cités populaires de la banlieue parisienne en 2005, le discours racial s'est fortement répandu dans l'espace public, alimenté par les polémiques opposant les intellectuels de « droite » qui ont présenté ces jeunes émeutiers comme « Noirs et Arabes », et les intellectuels de « gauche » qui utilisent le langage racial pour dénoncer les discriminations.

Ce discours racial a connu un début d'institutionnalisation au moment de ces émeutes avec la fondation du CRAN, en novembre 2005, organisme qui s'est désigné lui-même comme « représentatif » des Noirs de France pour obtenir le financement qui lui a permis de commander à la Sofres le sondage de 2007. Les résultats de ce sondage ont acquis une légitimité scientifique grâce au livre publié en 2008 par Pap Ndiaye. Nous étions alors dans un contexte politique où une partie de la droite libérale plaidait pour des statistiques ethniques, à quelques mois des élections présidentielles remportées par Nicolas Sarkozy.

Quand on jette un coup d'œil sur la réception de cette enquête du CRAN dans les médias écrits, on constate qu'elle a été saluée à la fois par la droite et par la gauche. *Le Parisien* lui consacre sa Une en affirmant : « Le Cran crée l'événement, avec un sondage consacré aux Noirs. Le sondage TNS-Sofres que nous publions est sans précédent, donc impressionnant » (31/1/2007). « Plus d'un Noir sur deux se dit 'discriminé' en France » titre *Le Monde (*31/1/2007). *Libération* va plus loin en reprenant explicitement à son compte le vocabulaire racial : « 56 % se déclarent personnellement victimes de discrimination raciale dans leur vie de tous les jours » (31/1/2007). *Le Figaro,* après avoir titré : « un Noir sur deux se sent discriminé en France » va jusqu'à saluer « une enquête qui bouscule la tradition républicaine française » (31/1/2007).

En dehors du *Parisien*, qui évoque « les classements bizarres » opérés par la Sofres pour regrouper les « personnes se déclarant noires » et les « personnes se déclarant métisses issues de Noirs », aucun des quotidiens que je viens de citer ne s'est interrogé sur la fabrication de ce sondage. Les résultats sont donc pris comme argent comptant. *Libération* va même jusqu'à apporter la caution des sciences sociales en écrivant : « Pour le sociologue Eric Fassin, la démarche du Cran peut "peser" sur le débat politique. D'ici au 15 février, il imagine que les candidats "auront plutôt intérêt à prendre en compte" les éléments de ce débat » (1er février 2007). Le quotidien de gauche enchaîne en citant une prophétie de Patrick Lozès, président-fondateur du CRAN, qui prédit que « Les Noirs feront la différence dans l'isoloir en 2007. »

Reprocher aux journalistes de ne pas s'interroger sur les processus d'identification qui sont à l'œuvre dans le monde social ne serait pas juste. Leur métier les oblige en effet à reprendre à leur compte les entités collectives qui peuplent l'espace public, pour produire des commentaires qui sont souvent aussi des jugements de valeur sur l'actualité. Critiquer ce sondage aurait été perçu comme une manière de nier ou de minimiser les discriminations. Position moralement indéfendable. Du coup, on comprend mieux pourquoi une démarche scientifique qui ne conteste pas ces formes d'injustice sociale mais qui s'interroge sur le langage et les outils mis en œuvre pour les analyser n'a pas pu trouver sa place dans le débat public.

Notes

[1] « Schibboleth » est un mot hébreu désignant un terme qui ne peut être correctement prononcé que par les membres d'un groupe, ce qui leur permet de se reconnaître. Il vise ici l'entre soi de l'élite universitaire américaine.

Idylle ou lucidité antiraciste, la commune humanité en question

vendredi 17 juin 2022, par Sophie Wahnich

Dissoudre la haine dans le bon voisinage ?

1. Une femme blanche crie. L'objectif photographique l'a choisie parmi une foule de femmes qui crient. Celle-ci ouvre grand la bouche, fronce le front, les yeux, le nez, montre les dents. C'est littéralement une bouche qui mord dans un visage qui rugit de haine et de colère. Une coiffure blonde bien arrangée avec des boucles indéfrisables, un petit chemisier en vichy, manches courtes. Elle tient contre elle trois livres que l'on peut reconnaître comme appartenant à une bibliothèque. Ils sont de taille et d'aspect différents, plus ou moins vieux. Lorsque je vois cette photographie alors que je me promène en septembre 2018, dans une exposition intitulée « *picturing protest* » au musée d'art de l'université de Princeton, je ne réussis pas à lire les titres des livres. Autour d'elle, les autres femmes sont blondes aussi. Toutes ont le cou tendu par l'effort du cri. La photo est de Flip Shulke et a été vendue à *Life magazine*. Le 9 septembre 1963, la première étudiante noire débutait ses études à l'université publique de l'Alabama et déclenchait la colère des étudiantes blanches qui se déchaîna en une protestation haineuse le 10 septembre. Une image non pour se souvenir des manifestations en faveur des droits civiques, mais pour se souvenir de la haine à laquelle il fallut alors faire face. Est-ce de l'histoire ?

2. Dans la mini-série de David Simon (2015), intitulée *Show me a hero*, Mary Dorman, une femme blonde d'une petite cinquantaine d'années, crie, elle aussi. Elle crie pour protester contre l'implantation dans son quartier de logements sociaux qui accueilleront des populations déshéritées de Yonkers, une petite ville du nord de l'État de New York. Une politique urbaine en a ainsi décidé. Il s'agit de mixer des populations riches et pauvres, blanches et noires, en fait des moyennement riches et des pauvres qui espèrent ardemment une autre vie pour eux ou pour les leurs. Mary Dorman appartient à la « middle class » blanche de Yonkers et redoute de voir sa tranquillité chèrement acquise, troublée. Alors elle crie. Lors des séances municipales et dans les manifestations. Elle proteste contre une politique que l'on dit avoir été imposée par des juristes juifs de New York, en fait la justice fédérale. Dans la manifestation, l'un d'eux est pendu en effigie. La haine se répand sur les pauvres et sur ceux qui les défendent.

3. Le leader des blancs hostiles à la mixité, O'Toole, déclare que ces populations noires vivent comme des animaux. Il le dit à Mary Dorman. Ce n'est pas un discours public, mais une sorte de confidence privée, car dans les années1980, ne pas considérer les pauvres, noirs ou latinos comme des êtres humains à part entière, à parts égales ne peut se dire sans voile. Il y a désormais des droits civiques, des droits et des juristes fédéraux qui tentent de les faire respecter. Mary Dorman devait avoir l'âge des étudiantes capturées par l'objectif de Flip Shulke à l'époque de leur conquête. Je ne sais pas ce qu'elle pensait alors, je sais juste qu'elle pourrait être l'une d'elles vingt-cinq ans plus tard, même blondeur, mêmes cris que sur l'image devenue iconique. Mais au moment de l'épopée de Yonkers, elle est malgré tout choquée par cette haine raciste. Elle ne veut pas des implantations de logements, mais ne veut sombrer ni dans l'antisémitisme ni dans le racisme et ne désavoue pas son église catholique d'avoir donné un emplacement pour ces logements. Si la capacité à hiérarchiser et ségréger l'humanité de multiples « O'Toole » est avérée, Mary choisit de s'en détacher.

4. Elle a été choisie pour agir au sein d'une structure de « *community organising* » chargée d'accueillir les nouveaux habitants. Ce programme de préparation à

l'insertion de ceux qui vont emménager vise en fait à faire accepter aux habitants blancs les plus récalcitrants comme Mary Dorman, la nouvelle situation. Elle devient une figure leader du groupe, y trouve des satisfactions indéniables et inespérées. C'est une bonne voisine des pauvres implantés. La politique fédérale aurait fonctionné et, une alchimie sociale transformé des visages de haine en visages de bons voisins.

5. Homi Bhabha, grand théoricien de la post-colonialité, ne croit pas au bon voisinage (2004). Il pense même que les voisins sont des tueurs en puissance et que les génocides sont toujours l'œuvre des voisins. Ta-Nehisi Coates dans *Between the world and me [1]*, non plus n'y croit pas (2016). Il pense même que ce Rêve de rédemption des hommes blancs empêche de penser la réalité de la situation, la force de la haine de l'Amérique blanche et les corps en danger des citoyens noirs américains. Il évoque ainsi une émission de télévision à laquelle il avait été convié et qui s'était achevée sur une image de petit garçon noir de onze ans serrant dans ses bras un policier blanc. Cette « note d'espoir » selon la présentatrice, l'avait rendu triste. Constater que cette femme intelligente ne voulait pas savoir et comprendre que l'Amérique blanche avait construit sa puissance sur ce pillage des corps noirs, l'avait rendu triste, d'une tristesse ancienne, profonde et confuse. « L'expérience viscérale du racisme est qu'il détruit des cerveaux, empêche de respirer, déchire des muscles, éviscère des organes, fend des os, brise des dents. » (Coates, 28) Quand on a la peau noire aux États-Unis, on a constamment « peur de perdre son corps ». Les premiers autorisés à vous le faire perdre impunément sont aujourd'hui les policiers, ceux qui disposent de la violence de l'État de droit. Le droit et les bons sentiments ne suffiront pas, nous le savons d'expérience quelle que soit la place que nous occupons dans le monde.

6. Une historienne française de la Révolution française analyse quelques productions symboliques actuelles (cinq ans nous séparent de la plus ancienne) qui viennent questionner une sorte d'après-coup de l'histoire de l'esclavage. Ce deuxième coup du trauma se présente sous la figure du racisme ségrégationniste états-unien qui nie la commune humanité et est peu à peu devenu une composante immobile des rapports sociaux ou presque. Malgré la révolution américaine, malgré la guerre de Sécession et malgré la lutte pour les droits civiques. Ces images, textes et films sont très repérés, très visibles et accessibles. Ils composent ainsi un tableau fait de bribes d'un discours social constitué au point de déception incandescent qui caractérise la situation décrite par Ta Nehisi Coates dans *Une colère noire*. En prenant appui sur ces bribes, il s'agit d'analyser la situation états-unienne, mais avec le prisme spécifique d'un attachement intellectuel et sensible aux discours des Lumières françaises et révolutionnaires. De fait, si l'imaginaire social états-unien et les catégories qui l'habitent font aujourd'hui florès en France, c'est que le commun entre Europe et Amérique du Nord et même entre France et États-Unis produit des résonnances qui aident à voir et à penser d'autres situations présentes par décentrement. Mais il y a aussi des écarts, indéniables : les esclaves, les libres de couleur, ont été des acteurs centraux de leur émancipation dès le XVIIIe siècle et en sont fiers. Cette fierté n'est pas toujours (re)connue, elle est fragile, mais elle demeure. Cette révolte aurait pu avoir lieu pendant la révolution américaine, tous les ingrédients étaient là, mais rien de collectif n'a alors surgi et la perversion du droit est devenue très puissante, elle a produit une universalité factice et ségrégationniste. Il y a donc une question en basse continue : ce que l'on peut comprendre des États-Unis et aux États-Unis, est-il pertinent sans erreur de parallaxe pour l'Europe et plus spécifiquement la France ? Et au revers de se demander si comme historienne de la Révolution française cosmopolitique, il n'y a pas quelque chose à tenter de faire résonner à notre tour en direction de l'Amérique du Nord. Quelle commune humanité sommes-nous encore capable, d'imaginer puis d'inventer au croisement de nos expériences ? Est-ce vraiment devenu impossible ? Voire non souhaitable ? Faire de l'histoire n'est-ce pas toujours tenter de la faire bifurquer au présent ? Au moins lui restituer la puissance conflictuelle qui l'habite.

Le droit et les bons sentiments

7. « La peur de perdre son corps ». Cette expression frappe. Ta-Nehisi Coates la rapporte au fait qu'il ne croit pas en Dieu, qu'il n'a pas été élevé ainsi. « Je croyais et je crois toujours que notre être se résume à notre corps, que notre âme n'est que l'énergie électrique irriguant nos nerfs et nos neurones, et que notre esprit est notre chair. » (Coates, 101) En matérialiste conséquent, il ne craint donc pas de perdre son âme, mais bien son corps, un « vaisseau de chair et d'os ». Or, dans cette crainte résonnent au moins deux histoires. Celle où l'on pouvait vivre en ayant perdu son corps dès la naissance en étant esclave. Celle de la fin de l'esclavage aux États-Unis d'Amérique et de la fin de l'empire colonial en France, qui a vu naître une nouvelle sorte de haine, celle des suprémacistes blancs. La haine comme réplique à l'absence de honte des descendants d'esclavagistes. Cette haine est venue dans des corps où la honte n'a pas surgi. La fin de l'exploitation sans vergogne, exploitation légale et légitimée par l'idéologie raciale, a laissé la place à un sentiment de non-sens haineux. Haine conséquente à une absence de honte.

8. La honte, selon Lévinas, est en effet le sentiment qui surgit lorsqu'on ne peut cacher ce que nous voudrions soustraire au regard, dans le conflit entre un désir irrépressible de se fuir et l'impossibilité de toute évasion (86-87). Avoir honte, c'est être livré à l'impossible à assumer et par là-même en prendre conscience. Cette honte permettrait de sortir de l'impassibilité devant l'horreur, ce que Patrice Loraux appelle redevenir passible après le spectacle de la disparition [2] ou sa mise en œuvre (41-59). J'ajouterai le spectacle de toute cruauté et de sa mise en œuvre, de toute cruauté agie. Car l'action de cruauté conduit à une pétrification de l'affectivité, c'est-à-dire à cette capacité de ne plus ressentir, de ne plus se représenter ce qu'on voit ou ce qu'on est en train de faire. « Vous représentez-vous ce que vous avez fait ou ce que vos aïeux ont fait ou regardé ou subi ? » Il insiste. Une blessure ouverte, dit-il, n'est pas grave si elle fait souffrir, alors que cette impassibilité conduit au pire. « De proche en proche, le trauma diffuse à travers les peuples où sont perpétrés les crimes. Il y a alors une réorganisation étrange du réel telle que tout ce qui serait faille réfractaire est annulé. Tout se fait compact tout se soude » (Loraux, 51). Or dans une telle configuration, la honte pourrait venir faire effraction. Mais pour venir, il faudrait qu'il y ait un savoir précédent qui viendrait à la rescousse, ces fameux bons sentiments à défaut de droit, bref le sentiment qu'on ne peut pas agir ainsi avec des égaux, des humains, des semblables. Il faut le sentiment d'une commune humanité.

9. Il faut donc avoir un savoir sur ce qui nous fait semblables, un savoir intime, profondément ancré. Cela suppose soit du vécu – le bon voisinage, l'alliance, l'expérience partagée entre citoyens juifs et citoyens noirs par exemple (Lapierre), soit des dogmes ce que doit être l'État de droit humain comme rapport légal sans domination. Sans vécu et sans dogme, une haine réplique vient se loger dans l'espace ouvert par la nouveauté de la situation. La légitimité a changé de camp. Mais les esclavagistes rebelles, les colonialistes nostalgiques ne pouvant plus exercer leur pouvoir, répliquent à cette impuissance juridique et morale par la haine. Haine mortelle qui s'incarne dans des bouches hurlantes et dans des armes qui tuent impunément des corps noirs dans les États de droit. En France comme ce sont aussi des corps maghrébins, postcoloniaux, qui peuvent craindre d'être tués impunément, le mot « racisé » est venu prendre la place du mot « Noir » américain. Ce n'est pas la même histoire, mais c'est bien la même peur, la même discrimination raciale, le même sentiment de n'avoir pas droit au chapitre parce qu'on n'appartient ni à la même engeance ni à la même histoire, pas au même camp dans la même histoire. C'est la guerre entre engeances et entre histoires mal partagées. Mais dans cette guerre ce sont les citoyens noirs et les citoyens « racisés » qui continuent à mourir le plus souvent même si les nombres de morts effectives et de blessés ne sont en rien comparables en France et aux États-Unis. Ainsi mourraient les Amérindiens lors de la conquête, les esclaves sur les plantations, et les colonisés enfumés dans les colonies. C'est sans fin, quelles que soient les dénonciations antiracistes, de la marche pour l'égalité en 1983 au comité justice pour Adama Traoré, aujourd'hui en France, des luttes des

années1960 aux événements de Charlotteville de 2015, en passant par Black lives matter aux États-Unis. Ceux qui protestent sont entendus, mais ne sont pas écoutés, parfois ils sont même tués à leur tour. Les mêmes donc restent cibles de morts violentes et prématurées.

10. Certains, nombreux aujourd'hui, en déduisent que le droit est un mirage et les bons sentiments, une hypocrisie. Sous prétexte de sauver non pas son âme, mais sa lucidité, cette brûlure [3]sous prétexte de renoncer à l'idylle, il ne resterait que l'impossible lien et la violence des faux rapprochements. La lucidité semble avoir brûlé la croyance dans le droit comme outil, la croyance dans les bons sentiments comme désir de perfectionnisme au-delà du droit. Mais peut-on s'en passer ? Même si ce n'est clairement pas suffisant, peut-on se passer de l'histoire des gains de droit et des gains de normes morales ? Ce sont ces questions qui m'assaillent dans notre présent, moi historienne du XVIIIe siècle et de la période révolutionnaire française, issue d'une histoire de migration depuis l'Europe de l'est d'une part, et du Maroc de l'autre, d'extermination et de décolonisation. Alors l'histoire m'est nécessaire à la manière de Nicole Loraux, comme historienne où seul le présent est embrayeur de questions, mais qui choisit un objet éloigné pour calmer les émotions qui surgissent au présent. Cela est d'autant plus nécessaire quand on semble avoir à faire à du sempiternel. Pour Nicole Loraux, ce genre de situation relève d'un temps non vectorisé de l'histoire qui est aussi celui de l'oubli et du répétitif. Il met à l'œuvre une « mémoire barrée » de la conflictualité politique et le « sourd travail d'une instance désirante. » (Loraux, 138) Temps de l'inconscient et des passions. Cette mémoire barrée de la conflictualité est celle de l'amnistie de fait des acteurs de la cruauté raciste. Nicole Loraux, avait étudié celle de l'amnistie des Trente pour comprendre comment la démocratie pouvait s'oublier elle-même après avoir été victorieuse sur la tyrannie des Trente. J'aimerais tenter de comprendre comment nos sociétés oublient la teneur de la lutte politique antiraciste puis comment les militants antiracistes eux-mêmes finissent par accuser ces luttes de n'avoir produit que des victoires en trompe-l'œil.

Fondements, racines, faire le point

11. L'antiracisme est l'une des formes prises par la résistance à l'oppression. Quand je parle de résistance à l'oppression, je parle de celle théorisée en amont de la Déclaration de 1789 où elle est l'un des droits naturels de l'homme. Je parle de celle de la Déclaration de 1793, où est explicité le lien logique entre l'existence de droits et le droit de résistance à l'oppression pour les individus et les groupes.

« Article 33 : La résistanceà l'oppression est la conséquence des autres droits de l'homme.

Article 34 : Il y a oppression contre le corps social, lorsqu'un seul de ses membres est opprimé. Il y a oppression contre chaque membre lorsque le corps social est opprimé.

Article 35 : Quand le gouvernement viole les droits du peuple, l'insurrection est, pour le peuple et pour chaque portion du peuple, le plus sacré des droits et le plus indispensable des devoirs. »

12. Ladite oppression, celle du racisme, récuse, soit en théorie soit en pratique, plusieurs affirmations, toutes déjà incluses dans ces déclarations du XVIIIe siècle. La première consiste à dire que tous les hommes sont doués d'une même liberté en tant qu'ils disposent tous de la même raison selon une conception où un même principe, a conduit à l'existence de tous les êtres humains. « Tous découlent de la même origine », disait Sieyès [4]. On peut encore discuter à l'infini de cette origine, Dieu ou le Big bang, mais elle est matériellement constatable comme commune. Mêmes cellules, mêmes organes, même cerveau… d'où l'égalité des intelligences défendues par Jacques Rancière et qui sont vouées à se manifester. La seconde consiste à dire qu'en conséquence tous les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droit. Cette liberté est réciproque. C'est l'article 1 de la Déclaration de l'homme et du citoyen de 1789, les enfants y apprenaient à lire en le déchiffrant. Sa prosodie était alors si familière et aimée que l'Assemblée

constituante qui fit du droit de vote un droit censitaire renonça à en transformer l'énoncé en 1791 craignant des émotions populaires. Cette assemblée fabriqua un droit contrariant cet article1,mais laissa intacte la Déclaration. Cette assemblée réactionnaire n'osa pas aller plus loin tant l'article1 était devenu un trésor intime, une prière, une caresse. Sur ce point de contradiction, les révolutionnaires allaient trouver l'énergie de continuer la lutte.

La troisième consiste à affirmer l'égale dignité de toutes les manières d'être au monde vécu, pensé, senti. Cela s'énonce comme liberté d'opinion même religieuse. Il y a là l'énoncé d'une pluralité culturelle [5] à respecter pour des groupes, car la religion est fondamentalement une affaire de groupe. Ce respect doit être mutuel. Ainsi est affirmée l'unité du genre humain malgré l'infinité des petites différences entre semblables, égalité comme réciprocité d'une liberté sans domination, respect mutuel des cultures comme gage de leur persistance dans l'égalité. C'est un socle, celui du XVIIIe siècle pétri d'arguments en faveur d'une émancipation humaine qui ont précédé les déclarations et nourri leur rédaction.

13. Ces trois affirmations font tenir ensemble, le sujet libre individuel et sa liberté à fabriquer des groupes sociaux culturels et non pas politiques chez qui les liens de parenté peuvent ou non avoir de l'importance, mais aussi sa liberté à quitter un groupe, étant entendu que l'égalité entre les individus et entre les groupes doit être respectée. Tous semblables, tous différents, l'altérité reste cependant le nœud gordien de la condition humaine. Petites ou grandes différences sont difficiles à vivre. Mais l'argumentaire de Clermont Tonnerre en faveur des juifs sait contourner l'obstacle :
« Ce peuple, dit-on, est insociable, (…) il ne peut s'unir à nous ni par le mariage, ni par les liens de la fréquentation habituelle ; nos mets lui sont interdits, nos tables lui sont interdites ; (…). on exagère leur insociabilité. Existe-t-elle ? Qu'en concluez-vous en principe ? Y a-t-il une loi qui m'oblige à épouser votre fille ? Y a-t-il une loi qui m'oblige à manger du lièvre, et à en manger avec vous ? Certes ces travers religieux disparaîtront ; et quand ils survivraient à la philosophie et au plaisir d'être enfin de vrais citoyens et des hommes sociables, ils ne sont pas des délits que la loi puisse et doivent atteindre. » (756)
L'art de la politique démocratique consiste à vouloir retourner cette difficulté en chance, le tissu social sera d'autant plus chatoyant que la pluralité des individus et des groupes culturels aura été incluse dans la cité sans domination. Ce chatoiement n'est pas un rêve homogénéisateur, car mélanger toutes les couleurs, c'est fabriquer du gris. Non, un tissu chatoyant. Comme résistance à l'oppression, l'antiracisme conséquent est donc nécessairement politique et démocratique. Il doit bannir la domination, viser l'égalité, viser le maintien de la pluralité culturelle.

14. Je vous entends. Vous me dites que ceci est une théorie, une croyance même, une utopie et vous n'aimez que la dure réalité vécue. Le rêve de non-domination selon vous a rendu possible la discrimination la plus violente devenue invisible. Je vous répondrai que cette invisibilité a peut-être été entretenue par le rêve, mais que sans le rêve elle n'aurait pas même été nommée. Nommer n'a jamais été suffisant, mais c'est le premier pas des luttes à construire et à maintenir. Or ce rêve a été élaboré et mis en pratique grâce à des luttes de longue haleine qui se sont déployées depuis la conquête du continent américain par l'Espagne et le Portugal. L'école de droit de Salamanque (Gauthier, 2016) a argumenté pour protéger les Indiens en voie d'extermination totale. Il a fallu nommer et reconnaître comme humains d'égale dignité ceux qui étaient traités en bêtes de somme. L'invention d'un droit cosmopolitique affirma l'unité du genre humain pour tenter de maintenir l'interdit de la cruauté. La critique de l'esclavage n'est pas seulement formelle dans la grande encyclopédie de Diderot et d'Alembert. Le chevalier de Jaucourt continue à m'impressionner par sa lucidité et sa radicalité :

« L'achat de nègres pour les réduire en esclavage, est un négoce qui viole la religion, la morale, les lois naturelles et tous les droits de la nature humaine. […] Les hommes et leur liberté ne sont point un objet de commerce, ils ne peuvent être ni vendus ni achetés, ni payés à aucun prix. Il faut conclure de là qu'un homme dont l'esclave prend la fuite ne doit s'en prendre qu'à lui-même puisqu'il avait acquis au prix d'argent une marchandise illicite, et dont l'acquisition lui était

interdite par toutes les lois de l'humanité et de l'équité. »

Mais je trouve impressionnants tous ceux qui écrivent contre l'esclavage, la conquête, la cruauté et mettent au goût du jour, l'idée de droits de l'homme et du citoyen comme Lynn Hunt par exemple.

15. Olympes de Gouges écrit, elle aussi, sur le marronnage des pièces de théâtre ; Robespierre, Grégoire défendent dès 1789 avec constance la cause des hommes libres de couleurs et des esclaves. Mais aussi Mirabeau dans ces termes :

« Pourrait-on cacher aux peuples éloignés cette révolution qui est votre gloire ? La proclamation des droits de l'homme et du citoyen retentira-t-elle dans toutes les parties du globe ? [...] Si cet effet plus ou moins éloigné de la Révolution française est inévitable, une multitude d'esclaves resteront-ils seuls témoins immobiles, victimes résignées du privilège exclusif de la liberté ? Ne voudront-ils pas ou la conquérir ou qu'elle leur soit rendue ? Parviendra-t-on à leur voiler le spectacle, à les priver désormais de la raison et de la réflexion comme on les prive de la liberté ? Les blancs [6] suffiront-ils à maintenir par leur seule force le régime que vous avez détruit ? Ou pourront-ils se borner à en faire une parodie insolente ? Transformeront-ils en mystère religieux les usages et les devoirs des hommes libres ? Réserveront-ils la pratique de la liberté pour de certains lieux pour de certains jours ? Non [...] il faut dès cet instant préparer les noirs [7]à la possession d'un bien qu'aucun homme ne tient de son semblable et qui est le domaine universel de l'humanité » (Mirabeau, 125).

16. Ils ont fait avancer sans doute plus que jamais l'affirmation de l'égalité et même s'ils ne gagnent pas facilement la partie, ni pour longtemps, ils laissent les traces d'un possible, monument, que je crois vous avez tort de mépriser. Comment maintenir l'ardeur au combat sans monument et comment lutter contre le racisme sans être combatif et plein de ces grandes idées, idéaux des Lumières. L'homme des Lumières n'est pas abstrait, voyez comme parlent nos amis révolutionnaires, ils parlent de la vie, de l'espoir, de la justice d'hommes et de femmes, d'enfants bien réels naissaient esclaves sur les plantations de Saint-Domingue ou de Virginie. L'homme des droits de l'homme n'a jamais été abstrait, il a toujours été la spécification d'un universel indispensable pour que le combat puisse s'enclencher. Comment réclamer l'inclusion, si la zone des inclus n'a pas été déclarée celle de l'universelle humanité ? Je m'en suis expliquée à plusieurs reprises [8]. Acceptons de nous lire avant de nous écharper. Mais vous avez en partie raison, il ne s'agit pas d'être naïve, ou naïf, car ce beau programme, ces belles affirmations ont été, c'est vrai, constamment déjouées dans l'histoire, les cultures niées et les hommes et les femmes non seulement dominées, mais écrasées.

Idéaux déjoués, histoire rejouée

17. L'histoire de l'occident d'avant et d'après le droit cosmopolitique, d'avant et d'après la Déclaration d'indépendance, d'avant et d'après la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen, avec des variations infinies, a mis à mal ce beau programme affirmatif. Mis à mal en amont, par l'imaginaire de la « race » des seigneurs nobles (le sang bleu) et des autres, ignobles. Mis à mal par l'effectivité des guerres de conquête et la conquête coloniale, mis à mal par l'esclavage des conquis et des ignobles, mis à mal par la hiérarchie sociale naturalisée dans l'idée d'une *limpieza de sangre*, mis à mal par la hiérarchisation des religions acceptables et inacceptables, l'obligation à la conversion des inacceptables par l'église catholique, par l'inquisition, mis à mal par le commerce triangulaire, l'esclavagisme organisé et par l'invention des couleurs de peau, le blanc:le noir et les couleurs du métissage dénombrées à l'infini.

Mis à mal en un mot par la grande difficulté à vaincre la domination dans les sociétés dites d'Ancien régime.

Mais après ? Après 1776 aux États-Unis et après 1789 en France ?

18. Commençons par la France. Après 1789, les seigneurs et « leur folle prétention » à se croire issus d'une race différente sont « renvoyés dans leur forêt de Franconie »

(Sieyès [9], 32). C'en est fini du sang bleu. La liberté de culte est obtenue d'abord pour les protestants puis pour les juifs, toutes les autres religions sont ensuite reconnues comme libres pourvu qu'elles ne troublent pas l'ordre public, cette liberté est défendue avec ardeur aussi bien contre les orthodoxies purificatrices que contre les désirs d'éradiquer le fait religieux. Quant à l'esclavage, le combat contre est difficile, et peu présent au tout début. Notons cependant dans le cahier de doléances de Champagney en Franche Comté du 19 mars 1789 :

« Les habitants et communauté de Champagney ne peuvent penser aux maux que souffrent les nègres dans les colonies, sans avoir le cœur pénétré de la plus vive douleur en se représentant leurs semblables unis encore à eux par le double lien de la religion, être traités plus durement que le sont les bêtes de somme. Ils ne peuvent se persuader qu'on puisse faire usage des productions desdites colonies, si l'on faisait réflexion qu'elles ont été arrosées du sang de leurs semblables, ils craignent avec raison que les générations futures plus éclairées et plus philosophes n'accusent les Français de ce siècle d'avoir été anthropophages ce qui contraste avec le nom de Français et plus encore celui de chrétien. C'est pourquoi leur religion leur dicte de supplier très humblement Sa Majesté de concerter les moyens pour de ces esclaves faire des sujets utiles au Roy et à la patrie. » (Barbe, 1) [10].

La postérité juge et condamne l'histoire. Elle semble obliger ainsi, dès 1789, les acteurs révolutionnaires à prendre les mesures adéquates pour la satisfaire. L'abolition de l'esclavage est ainsi une nécessité pour sauver son nom, son honneur, son humanité. Il faudra six ans cependant pour atteindre l'objectif. Rien ne s'obtient sans conflit. Libres de couleur qui alertent sur leur discrimination dès 1789, révolte des esclaves en 1791, Mirabeau, Grégoire, Robespierre, qui les soutiennent. Ce dernier s'écrit même « périssent les colonies plutôt qu'un principe » [11] pour s'insurger contre le maintien de l'esclavage par la première constitution. Les libres de couleur obtiennent pleine citoyenneté le 4 avril 1792. L'esclavage est aboli dans les colonies dès août 1793 à Saint-Domingue par des commissaires qui, venus pour défendre la pleine citoyenneté des libres de couleurs, font alliance avec des esclaves insurgés, contre l'Angleterre et l'Espagne. Les plantations sont transformées en exploitations autogestionnaires, et en février 1794, un décret abolit l'esclavage à Paris confortant ce qui s'est tramé loin de la métropole.

19. Mais, dès 1795, le colonialisme reprend, Napoléon rétablit l'esclavage, et il faut attendre d'autres révolutions qui résistent à leur tour à l'oppression raciste… 1848 abolit l'esclavage à nouveau… mais oui comme tout combat politique, ce combat est sans fin et sa réussite ou son échec dépend très étroitement des investissements symboliques et effectifs des citoyens à s'en mêler et donc à assumer la condition tragique de l'humanité divisée et pourtant faite de semblables égaux.

Que les hommes et les femmes issues d'histoires différentes se mélangent par des mariages mixtes ou toute autre sociabilité n'est pas nécessaire pour l'égalité, (retour à Clermont Tonnerre), mais qu'ils se reconnaissent comme interlocuteurs politiques égaux est indispensable. Le colonialisme piétine cette égalité politique et hiérarchise entre indigènes et coloniaux. Les luttes sourdes ou ouvertes continuent dans des contradictions, jusqu'à aujourd'hui. Les corps et les esprits sont marqués au fer de l'histoire et l'histoire n'est pas une gangue facile à défaire, c'est une humeur qui irrigue chaque corps, il faut beaucoup rêver pour la déplacer, la transformer. Beaucoup désirer. Avoir la foi en l'impossible [12]. Nous en sommes là.

20. Aux États-Unis, l'idéal est déjoué d'une manière plus radicale encore, car à aucun moment l'espérance d'une véritable égalité n'a pris forme alors que les fondements politiques et émancipateurs étaient analogues dans les deux pays révolutionnaires. Le musée de la Révolution de Philadelphie rappelle désormais que la Déclaration d'indépendance aurait dû conduire à renoncer à l'esclavage, que certains esclaves se sont emparés de cette opportunité devant la justice et ont gagné leur procès : telle Elisabeth Freeman dans le Massachusetts. Mais ces exceptions n'ont pas alors conduit à l'abolition de l'esclavage pour tous les États. Si dans le nord des décrets abolitionnistes se multipliaient, au fur et à mesure du déploiement de la

conquête de l'ouest, l'esclavage s'étendait et il n'avait jamais cessé dans les États du sud qui en faisaient le fondement de leur économie de plantation. Les contradictions ont été maintenues avec plus de fermeté encore qu'en France. La constitution fédérale fit plus pour protéger l'esclavage que pour l'éliminer. En acceptant que les esclaves qui ne votaient pas soient cependant représentés par les esclavagistes au prorata de leur nombre (règles des 3/5) la loi fédérale empêchait que le congrès puisse voter l'abolition, les abolitionnistes y seraient toujours minoritaires. Seul le commerce des esclaves fut interdit en 1808, mais l'esclavage se poursuivit avec vigueur. Aucun véritable monument ne peut donner du courage sur ce sol de l'histoire, car aucune structure politique états-unienne n'a radicalement refusé l'esclavage. Même une fois abolie après la guerre de Sécession, la ségrégation est venue maintenir la peur inscrite dans les corps et transmise de génération en génération. Une fois interdite la ségrégation légale, la ségrégation urbaine a séparé encore l'histoire des dominants et des apeurés. Enfin, l'impunité d'une police qui tue avec constance les corps noirs vient chaque jour confirmer que l'histoire incorporée semble toujours plus forte que les idéaux proclamés.

21. Selon Pierre André Taguieff (1988), tout antiracisme est au même titre que le racisme un dispositif à la fois moral et politique. Comme il vise l'égalité, l'antiracisme est une politique de la démocratie. C'est-à-dire qu'elle lutte quelles que soient ses formes contre les forces politiques antidémocratiques. Nulle idylle. Que du conflit, sans cesse, toujours. À ce titre, l'écart effectif entre la France et les États-Unis dans la manière d'envisager ces questions tient davantage aux formes historiques du racisme et de l'antiracisme, qu'à ses fondements. Mais disons que les deux pays partagent l'histoire de mêmes principes contrariés. Contrariés différemment. De ce fait même, les luttes y sont différentes et déterminent différemment la réussite d'une politique démocratique de citoyens égaux et respectueux du pluralisme culturel et religieux, du pluralisme des engeances. Aujourd'hui les signes, les œuvres, les symboles, les arguments, et les personnes circulent. Pierre André Taguieff (1988) s'inquiétait d'une dépolitisation de l'antiracisme. Il appelait de ses vœux un « harcèlement argumentatif » en vue d'un consentement mutuel à sortir d'une simple guerre, par le civisme délibératif. Mais il n'y a pas plus de civisme délibératif que d'agir communicationnel à la Habermas, il y a la démocratie comme *stasis*, comme guerre civile latente à constamment jouer et déjouer, apaiser, pour que le tort ne soit ni enfoui au fond d'un placard cadenassé, ni cause d'un déchaînement de violence dissolvante de tout lien vivant. Un art non de la juste mesure, mais de l'intelligence politique en situation. Eh oui, cet art a besoin du harcèlement argumentatif, c'est-à-dire de ce qui maintient ouverte la blessure évoquée par Patrice Loraux.

22. Ce harcèlement argumentatif a trouvé un lieu d'élection, celui où rêves et cauchemars sont la matière d'un visible inscrit dans l'image fixe ou projetée sur l'écran. L'humeur de l'histoire, sa dénonciation, sa transformation, sa réalisation, appellent cette matière imagée. Tableaux, photos, séries, films peuplent notre grammaire argumentative, peut-être pour sortir de la guerre, mais surtout pour pouvoir la maintenir contre toute idylle illusoire. Oui l'antiracisme est une guérilla nécessaire, comme la démocratie est *stasis*. Il ne s'agit pas de réconcilier universalistes et particularistes, encore que [13], mais de comprendre comment leurs partitions s'harmonisent ou entrent en dissonance dans l'art d'élaborer ce qui continue à mettre à mal nos idéaux intimisés. Revenons au présent.

Du passé indissoluble dans le présent

23. Aux États-Unis, l'histoire de l'esclavage et de la ségrégation organisée est supposée appartenir au passé. Mais Ta Nehisi Coates explique que le présent en est plein, car les croyances produites par le racisme sont bien vivantes, comme cette croyance qu'il existe des Noirs et des Blancs et que les Blancs ont un droit inné, naturel de dominer les Noirs. De fait, aux États-Unis, les voisins tueurs ont lynché régulièrement les Noirs, incendié leur maison et stratifié une haine compacte au sein du Ku Klux Klan.

Dans *Show me a hero*, une infirmière noire devenue aveugle ne croit pas que le racisme puisse cesser et elle ne veut plus y être exposée. Ce personnage populaire fait écho à un homme de loi noir, qui, dès le premier épisode, avait expliqué qu'à force de devoir faire face à des Blancs qui ne veulent pas des Noirs, eux non plus, n'ont plus envie de vivre désormais avec les Blancs. Il exprimait sa lassitude et aussi une division quant aux possibles de l'idéal de mixité sociale porté par le juriste juif Newman, désarçonné. Or, dans l'imaginaire des habitants noirs de Yonkers, le Ku KluxKlan qui sévit encore plus au nord de l'État de NewYork produit toujours de l'effroi. Il ne faut pas risquer d'avoir à vivre là, près d'eux. Ce passé indissoluble dans le présent est mis en scène dans le dernier film de Spike Lee, *Blackkklansman.*

24. Un policier noir, Ron Stallworth a réussi en 1978 à infiltrer le Ku Klux Klan à Colorado Spring. Il a consigné son témoignage dans un livre paru en 2006, *Black Klansman* que Spike Lee adapte en 2018, un an après les émeutes de Charlotteville du 12 août 2017. Le film est dédié à Heather Heyer, jeune femme de 32 ans morte écrasée par la voiture du suprémaciste blanc qui avait foncé sur les manifestants antiracistes.

Pour parler du présent, il faut faire retour sur les années de luttes victorieuses des années1960 aux années1980, retrouver des monuments, se redonner du courage, car si les victoires restent fragiles comme en témoigne le présent, les manières de raconter l'histoire au cinéma ont une puissance effective. Si l'imaginaire américain est raciste et repose sur une filmographie qui le consolide, il faut faire des films qui renversent cet imaginaire. Spike Lee poursuit cet objectif depuis ses premières années d'étude en cinéma à NYU, au début des années1980. Il avait alors réalisé une réponse à Naissance d'une nation de DW Griffith « *The Answer* ». Il y mettait en scène un jeune réalisateur noir qui était engagé pour faire un remake de *Naissance d'une nation*. Or ce film aussi est tiré d'un texte, un roman, *The Clansman : A Historical Romance of the Ku Klux Klan*, roman de Thomas Dixon Jr. paru en1905. Son discours raciste avait conduit à des controverses, mais son succès avait permis au Ku Klux Klan de se relancer, après avoir été officiellement interdit.

25. Spike Lee raconte qu'à NYU, ses professeurs montraient le film de D.W. Griffith, parlaient de ses innovations cinématographiques comme le montage alterné, sans jamais évoquer les effets de ce film sur la frappe de l'histoire américaine, sans jamais dire que ce film avait été utilisé pour recruter des membres du KKK et en quoi ce film était finalement responsable d'une incroyable recrudescence de lynchages.

Blacklansman, le texte de mémoires du policier est en soit une réponse au roman *The Clansman*, et le film de Spike Lee peut à son tour être vu comme une sorte de réponse à *Naissance d'une nation*, cette fois dans l'intention performative recherchée.

C'est pourquoi *Blackkklansman* est un film d'action, mais aussi d'histoire, de transmission et d'encouragement à agir, à y croire, à poursuivre le combat ouvert par les années1960. Pour retrouver ce courage, il faut avoir du culot et faire cesser la peur évoquée et décrite par Ta Nehisi Coates. Or pour faire cesser la peur, il faut soit jouer aux gangsters, soit être capable de rire, de se moquer, d'ironiser. Il faut savoir changer vite de registre et d'émotions, passer de la tristesse à la fierté, de la blague au sérieux, de l'archive au présent, de l'histoire à la mémoire, de la fiction au réel.

26. Puisque l'histoire est vraie, la fiction a la portion congrue : celle de la mise en scène d'acteurs qui incarnent des personnages historiques. Car les groupes sociaux qui n'existent que par leurs réunions, – publiques du côté afro-américain, ou secrètes du côté du Klan –, sont toujours habités par des personnages historiques. Certes, la dimension ordinaire du réel domine, mais ce sont les figures historiques, le chef du Klan que l'on verra en image d'archives *in fine*, et les orateurs afro-américains, qui donnent sa véracité au matériau, mi-réels mi-fictifs.Le premier meeting où se rend Ron après avoir quitté son rôle d'archiviste de la police, est organisé par les étudiants afro-américains qui accueillent le leader Black Panther, Stokely Carmichael devenu Kwame Ture. Ron est un exemple, il quitte les archives pour entrer dans le vif de la vie et du combat et nous fait alors visiter les archives vivantes, la mémoire des luttes afro-américaines. « C'est à nous

de définir ce qu'est la beauté – *that's black power !* » Quand Flip Shulke cadrait dans la foule blanche féminine et haineuse, Spike Lee cadre des visages somptueux dans la foule assemblée, il cadre la beauté noire qui cherche à s'émanciper, et fabrique à son tour de l'archive. L'usage des archives comme leur production est encore plus explicite quand la présidente du mouvement étudiant noir, Patrice Dumas, organise une réunion avec un témoin du lynchage de Jesse Washington, émasculé, carbonisé et pendu à un arbre, en 1916. Spike Lee fait alors jouer la mémoire vivante en mettant en scène dans le rôle du témoin, le vieux Harry Belafonte, qui a lui-même milité en faveur des droits civiques des acteurs noirs. La mémoire visuelle est celle des photos de l'événement de 1916 qui consonne avec l'ouverture du film qui montre la teneur idéologique *d'Autant en emporte le vent* et *Naissance d'une nation* de Griffith qui est alors projetée devant les nouvelles recrues du KKK.

27. Pour Spike Lee, s'il faut raconter comment ce film de 1915 a engendré le meurtre de 1916, c'est pour expliquerque les choix de représentation de l'histoire engendrent les rapports raciaux des États-Unis. Mais plus encore, c'est pour retourner l'affliction en énergie en changeant l'orientation idéologique du cinéma américain, en faisant un cinéma noir qui raconte l'histoire noire pour faire œuvre de mémoire et de combat. L'antiracisme se joue ainsi sur différents registres qui tous visent l'action puissante « again ». Si l'Amérique doit être grande à nouveau, ce soit être dans cette logique d'un véritable combat antiraciste et non à la manière de Trump. Il faut donc montrer un Klan ridiculisé pour croire vraiment à la ligne de couleur, croire vraiment que l'anglais parlé n'est pas le même si on est un être parlant noir ou un être parlant blanc, croire vraiment que les hommes dotés de peau blanche sont plus intelligents, croire vraiment qu'ils sont « Blancs » et qu'il y a des « Noirs ».

Franchir la ligne, la ligne de couleur

28. Cette invention des « Noirs » et des « Blancs » est une affaire tardive dans les colonies françaises : le XVIIIe siècle. Mais une seule goutte de sang noir aux États-Unis fait de vous un Noir. Et cela vous met en danger de mort. Dans le film *Les veuves* de Steeve McQueen (2018), l'enfant métisse de l'héroïne noire Veronica Rawlings et de son mari blanc Harry Rawlings est abattue à bout portant par la police pour une infraction au code de la route. Le mélange, le métissage n'a jamais résolu le conflit politique structurel et vouloir mener un combat politique par le chemin de l'intime peut se payer cher. Désirer sortir de la cruauté par l'amour est impossible ici. Dans le film *Get-Out* de Jordan Peel (2017), l'amour mixte est un leurre. Un leurre au sens où l'on utilise ce mot à la chasse, un appât, pour fabriquer un guet-apens. Or, ici, le film n'est pas historique au sens strict, mais organise son récit d'anticipation en tenant compte de l'histoire désespérante. Quand l'histoire donne apparemment le sentiment que ça va mieux entre les Blancs et les Noirs, en fait ça empire sous une forme plus terrible encore.

29. Le film est construit sur une annonce, un jeune homme noir métis traverse un quartier huppé. Il exprime sa peur, une peur transmise et une peur connue, celle de l'expérience. Il se répète qu'il n'aurait pas dû venir à ce rendez-vous, quand une voiture s'approche, il tente de tourner les talons, sent le danger qui rôde, mais c'est trop tard, la voiture le suit, s'arrête, le jeune homme se fait agresser violemment. Un personnage casqué comme au Moyen âge le fait disparaître dans une voiture. Puis une musique qu'on peut dénoter comme relevant de racines africaines accompagne un plan long sur des bois qui défilent. Cette forêt ressemble à celle des climats tempérés. Un paysage entre mythe africain et réalité nord-américaine. On découvre ensuite un couple mixte. Elle ravissante jeune femme aux cheveux châtains et aux yeux bleus, lui beau garçon afro-américain. Il doit partir avec elle faire connaissance de ses parents dans leur maison de campagne. Son copain Rod, agent de sécurité, il faut entendre sa fonction à la lettre, doit garder son petit chien. Il lui déconseille de passer un week-end chez les Blancs, il a plein d'histoires dans la tête plus terribles les unes que les autres, toutes vraies. La plus inquiétante est celle d'une affaire de kidnapping de Noirs pour en faire des esclaves sexuels. Chris

Washington n'est pas à l'aise, il demande à sa petite amie Rose Armitage, si elle a prévenu ses parents qu'il était Noir. Elle lui dit que non, mais qu'ils ne sont pas racistes, que si Obama avait pu se présenter une troisième fois, ils auraient voté à nouveau pour lui. Bref, un discours visuel et verbal inscrit le film dans une ère où la ligne de couleur aurait été franchie. Politiquement comme en témoigne l'élection d'Obama, intimement puisqu'ils s'aiment, socialement puisque cet amour est recevable dans une famille blanche. Seul l'ami Rod Williams n'y croit pas.

30. Quand Chris et Rose arrivent, l'accueil est dissonant. D'un côté, les employés noirs témoignent d'une structure de domination immuable, de l'autre, le jeune homme noir est traité apparemment comme un membre de la famille. Quand il s'approche des employés, ceux-ci réagissent avec une grande froideur. Chris Washington ne sait plus bien qui il est dans ce dispositif où il ne peut manifester de sympathie aux autres Noirs sans pour autant se sentir à l'aise avec une famille étrange. Le frère de Rose cherche la bagarre, il cherche à se mesurer à un corps noir réputé costaud, musclé, athlétique, Chris affirme n'aimer ni le sport ni le combat. La mère veut l'hypnotiser pour le faire cesser de fumer, le père neurochirurgien lui montre des photos de son père jeune athlète qui a perdu à la course lors des Jeux olympiques de Munich en 1936, arrivant derrière Jessy Owens, l'athlète noir victorieux et combatif. Le nazisme rode ainsi dès les premiers échanges. Chris ironise et demande si le grand-père s'en est remis, le père répond qu'à peu près, mais en fait non.

31. Tout le film tend à expliciter cette impossibilité à surmonter cet échec chez un grand-père qui de ce fait a inventé une méthode de pseudo immortalité. La fascination pour la puissance noire l'a conduit à imaginer une neurochirurgie capable de transplanter des cerveaux blancs dans de jeunes corps noirs afin de jouir des facultés de ces corps, et ainsi prolonger la vie des vieux blancs, grâce à leur jeunesse. Rose les sélectionne pour leurs qualités physiques comme on achetait un esclave, les séduit, son frère les enlève à l'occasion – c'est la scène d'ouverture, la mère les hypnotise et le père les transplante. Le jeune homme du début du film est devenu le mari d'une amie de la famille, le grand-père et la grand-mère sont maquillés en jardinier et domestique. Mais ce sont tous les amis de la famille qui viennent ainsi tenter au bingo la possibilité de se refaire une santé dans un corps noir. Chacun des hommes ou femmes noirs transplantés y perd son corps qui sert d'enveloppe charnelle à une autre personnalité. On peut vivre en compagnie de corps noirs pourvu qu'ils aient un cerveau blanc. La ligne de couleur ne joue plus dans le visible de la vie sociale, on peut trouver le corps noir magnifique, au sens strict habitable, mais encore une fois pour le spolier de la pire manière. Jouir du corps de l'autre. Rod s'inquiétait d'une jouissance sexuelle, il s'agit d'une jouissance de propriétaire. Chris a été vendu aux enchères à un marchand d'art aveugle qui veut jouir de ses yeux et pourquoi pas de son regard, car une partie neuro-végétative du cerveau noir est maintenue et que Chris est photographe. Ce reste de la vie d'avant ressurgit dans certaines circonstances, ce qui conduit à penser que la souffrance d'être colonisé par un autre cerveau, une autre personnalité n'est pas épargnée aux victimes de la famille Armitage.

32. Ce traitement à proprement parler fantastique et nazi du corps noir fabrique de fait un lien historique entre corps juif et corps noir [14]. Car les expérimentations médicales se faisaient dans les camps nazis sur les corps juifs. Mais c'est aussi l'imaginaire du nazisme chez les leaders noirs français qui a conduit à comparer le traitement des uns avec le traitement des autres. Ainsi lorsque Fanon cite les propos tenus par Césaire en 1945 [15] :

« Quand je tourne le bouton de ma radio, que j'entends qu'en Amérique des nègres sont lynchés, je dis qu'on nous a menti : Hitler n'est pas mort ; quand je tourne le bouton de ma radio, que j'apprends que des Juifs sont insultés, méprisés, pogromisés, je dis qu'on nous a menti : Hitler n'est pas mort ; que je tourne enfin le bouton de ma radio et que j'apprenne qu'en Afrique le travail forcé est institué, légalisé, je dis que véritablement, on nous a menti : Hitler n'est pas mort. (Fanon, 72)

Enfin c'est James Baldwin, écrivain, militant des droits civiques, né à Harlem et vivant à Paris, qui écrit en 1963 un essai intitulé *La prochaine fois le feu*. Il y

évoquait lui aussi la question de l'extermination nazie :

« Le sort des Juifs et l'indifférence du monde à leur égard m'avaient rempli de frayeur. Je ne pouvais m'empêcher de penser [...]que cette indifférence était ce à quoi je pouvais m'attendre le jour où les États-Unis décideraient d'assassiner leurs nègres systématiquement et non petit à petit à l'aveuglette. » (Baldwin, 77).

Le trait fantastique aura permis d'avoir peur comme James Baldwin lui-même, car après tout là aussi c'est (presque) de l'histoire.

33. Le réalisateur a proposé deux issues à cette histoire. Chris réussit à se battre, car il est malin et fort, et le feu engloutit l'horreur qu'il laisse derrière lui, quand Ron qui a tout compris, vient sauver son ami et l'emmène en lui rappelant qu'il l'avait prévenu. Fin de l'histoire, fin de l'espoir. Les personnages sympathiques sont sauvés, mais on ne doit rien attendre de la société américaine, il faut s'en méfier. La deuxième fin est plus tragique encore. Ce n'est plus Rod qui arrive sur les lieux de l'ultime bataille, mais la police américaine. Chris se retrouve en prison pour meurtre et comme la maison a brûlé par les bons soins du père Armitage, il ne peut rien prouver. Il explique à Rod, dans un implicite voulu par le réalisateur, que même s'il est condamné à mort, sa vie comme sa mort ont du sens pour au moins avoir mis fin à « ça ». Lutter contre le racisme se paye de la vie, mais les héros sont des sauveurs indispensables.

C'est la première fin qui est projetée au cinéma, mais la seconde est plus en accord avec l'esprit d'une lutte à reprendre qui me semble celui du moment. Le droit comme les bons sentiments ici encore ne servent à rien. Pourtant le réalisateur noir vit avec une femme blanche, et pour que le film puisse porter, il faut bien sûr dénoter cette histoire de nazisme comme représentation ici de l'essence du mal, savoir qu'une conception de l'humanité rend ces actes monstrueux, c'est-à-dire inhumains, et pouvoir donc à la fois réclamer la fin de l'illusion, mais avec l'idéal comme seul régulateur possible de cette totale abjection. Bref que la portée antiraciste de cette œuvre fantastique suppose des prérequis antiracistes. Ici un personnage noir sauve par anticipation des membres de sa communauté, et sauve une certaine exigence d'humanité par sa lutte et cette capacité à ne pas devenir fou en prison. L'antiracisme est donc toujours une lutte. Peut-être même au sein d'un couple, mais une lutte qui en vaut la peine.

Un couple (trop) idyllique ? Épilogue

34. Du côté français, de fait les films qui posent frontalement la question raciste et postcoloniale font souvent moins d'entrées que les films dont nous venons de parler [16]. Le public commence tout juste à vouloir savoir que rien n'est simple dans les faits historiques. Le dernier en date, *Un violent désir de bonheur* [17], met en scène un moine obligé de quitter l'habit en 1792 et une jeune femme noire très silencieuse qui décide de rester à ses côtés plutôt que de suivre l'armée qui se retire des lieux et avec laquelle elle était arrivée. On ne sait rien de son histoire, sinon qu'elle a été esclave, elle est belle, et les deux jeunes gens naissent au bonheur dans la violence des corps désirants. Elle ne prend la parole que dans les derniers plans et ce qu'elle déclare est une affirmation d'indépendance, d'intelligence et de désir ardent de liberté et de parler libre. Peut-être cet art de la parole intense que possède aussi le jeune moine désormais émancipé, est ce qui l'avait incitée à rester. Devenir ensemble des êtres non seulement désirant, mais parlant. L'intimité et la politique sont la matière de ce désir violent de bonheur. Nous sommes sur l'envers de l'expérience filmique américaine et c'est en partie une énigme. Sans doute un désir de retour à une racine des possibles émancipateurs. Et ce n'est pas triste, me semble-t-il. Juste un peu fugace et fragile comme l'a été la liberté révolutionnaire.

Ce texte fut publié la première fois dans *Alternative Francophone*, vol.2.6 (2020) : 28-47, que nous reproduisons avec l'accord de l'auteure et l'autorisation de la direction de cette revue.

Sophie Wahnich est historienne, directrice de recherche au CNRS.

Bibliographie

Baldwin, James. *La prochaine fois le feu*. Gallimard, 1963-1996.

Barbe, Noël et Sevin, Jean-Christophe. « Les ancêtres, l'esclavage, la Négritude et l'art africain dans une Maison : politique du patrimoine et altérité ». Alterstice, vol 5, no.2, 2015, pp. 63-78.

Bhabha, Homi. *The Location of culture*. Routledge, 1994.

Clermont-Tonerre. Assemblée nationale, séance du mercredi 23 décembre 1789. Archives parlementaires de 1787 à 1860, Librairie administrative de Paul Dupont, 1867, pp.756.

Char, René. *Feuillets d'hypnos*. Gallimard, 1946.

Coates, Ta Nehisi. *Une colère Noire*. J'ai lu, 2016.

Collectif. « Sales races ». Dossier *Vacarme*, n° 71, Apr. 2015.

Diderot, Denis and d'Alembert, Jean le Rond. *Encyclopédie.* Institut de France, Académie des sciences, 1751-1772.

Fanon, Frantz. *Peau noire, masques blancs*. Seuil, 1952.

Gauthier, Florence éditeur. *Périssent les colonies plutôt qu'un principe*. Société des études robespierristes, Collection Études révolutionnaires, no.2, 2002.

— - *L'aristocratie de l'épiderme*. CNRS édition, 2007.

— - « De Juan de Mariana à la Marianne de la République française », révolutionfrançaise.net. January2016.

Hunt, Lynn. *Inventing Human Rights, a History*. W.W. Norton et Cie, 2007.

Lapierre, Nicole. *Causes communes, des Juifs et des Noirs*. Stock, 2011.

Lévinas, Emmanuel. *De l'Évasion*. Fata Morgana, 1982.

Lévi-Strauss, Claude. *Tristes tropiques*. Gallimard, 1955.

Loraux, Patrice. « Les disparus ». *L'art et la mémoire des camps, représenter exterminer*, edited by Jean–Luc Nancy, *Le genre humain*, n° 36, Seuil, 2001.

— - « Éloge de l'anachronisme ». *L'ancien et le nouveau, Le genre humain*, n° 27, Seuil, 1993.

Ménil, Alain. *Les voies de la créolisation :Essai sur Edouard Glissant*. De l'incidence éditeur, 2011.

Mirabeau, Honoré Gabriel de Riquetti. *Mémoires biographiques, littéraires et politiques de Mirabeau.* Vol. 7, Auffray, 1835.

Rancière, Jacques. *Le Maître ignorant : Cinq leçons sur l'émancipation intellectuelle*. Fayard, 1987.

Sieyès. *Qu'est-ce que le Tiers état ?*. Paris, 1789. Édition numérique du Boucher, Accessed 28 Oct. 2019.

— - « Reconnaissance et exposition raisonnée des droits de l'homme et du citoyen ». Presented to the Comité de constitution, 20 and 21 Jul.1789, Bibliothèque nationale, 29 71 A.

Taguieff, Pierre André. *La force du préjugé : Essai sur le racisme et ses doubles*. La Découverte « Armillaire », 1988.

Wahnich, Sophie. « Shosanna, Django, Siegfried - Quentin Tarantino : une histoire de vengeance ». Raison-publique.fr, 2014.

— - « L'universel a-t-il jamais été abstrait ? ». *Vacarme* 71, 2015, *View point magazine*. Accessed28 Oct.2019

— - *L'impossible citoyen, l'étranger dans le discours de la révolution française*. Albin Michel, 1997.

— - *L'intelligence politique de la révolution française*. Paris Textuel, 2012.

Zancarini, Jean-Claude éditeur. *Le Droit de résistance, XIIe-XXe siècle*. ENS édition, 1999.

Filmographie

Blackkklansman. Directed bySpike Lee, Focus Features, 2018.

Django Unchained. Directed by Quentin Tarentino, Columbia Pictures,2012.

GetOut. Directed by Jordan Peele,Universal Pictures,2017.

Inglourious Basterds. Directed by Quentin Tarentino, Universal Pictures,2009.

Les veuves. Directed by Steve McQueen, Regency Enterprises, 2018.

Naissance d'une nation (The Birth of a Nation). Directed by D.W Griffith,Epoch Producing Co.,1915.

Un violent désir de Bonheur. Directed by Clément Schneider,Les films d'argile,2018.

Show Me a Hero. Directed by David Simon,mini-series, HBO, 2015.

The Hateful Eight. Directed bypar Quentin Tarentino, The Weinstein Company,2015.

Expositions

Museum of the American Revolution.Permanent exhibition, Philadelphia,2018.

Picturing protest. September2018, Princeton museum.

Notes

[1] Nous le consultons dans sa version de poche traduite en français.

[2] Il déploie son argument pour évoquer les conséquences des actes de cruauté de la dictature argentine qui faisaient disparaître les militants politiques de l'opposition.

[3] Au sens où René Char dans les affirme dans les *Feuillets d'hypnos* que « la lucidité est la brulure la plus rapprochée du soleil ».

[4] Il y explicite également les fondements de l'intuition morale de la résistance : « Lorsque le fort parvient à opprimer le faible, il produit effet sans produire obligation. Loin d'imposer un devoir nouveau au faible, il ranime en lui le devoir naturel et impérissable de repousser l'oppression. C'est donc une vérité éternelle, et qu'on ne peut trop répéter aux hommes, que l'acte par lequel le fort tient le faible sous son joug, ne peut jamais devenir un droit ; et qu'au contraire l'acte par lequel le faible se soustrait au joug du fort est toujours un droit, que c'est un devoir toujours pressant envers lui-même ». Sieyès, « Reconnaissance et exposition raisonnée des droits de l'homme », comité de constitution, 20 et 21 juillet 1789, Bibliothèque nationale, Le 2971A. Cité dans Sophie Wahnich, *L'intelligence politique de la Révolution française*, Paris, Textuel, 2012, p.20.

[5] Claude Lévi-Strauss, à ce titre, est absolument un héritier des Lumières. Défendre l'égale dignité de toutes les cultures, c'est défendre l'unité du genre humain et la diversité des cultures.

[6] Je respecte ici la graphie de Mirabeau.

[7] Idem.

[8] J'ai en effet repris la question de l'universel en tentant de répondre aux arguments anglo-saxons en tenant compte de la tradition abolitionniste française dans ce rapport à la raison sensible qui m'est chère, contre des positions qui ne voient dans l'universel qu'une abstraction désincarnée. J'ai tenté de le faire à la croisée de la question révolutionnaire française et anglo-saxonne, mais aussi du marxisme et de sa critique, le croisement a eu lieu, car l'article est d'abord paru en français dans *Vacarme*, puis dans *View point magazine* en anglais.

[9] Cette question a été travaillée dans Sophie Wahnich, *L'impossible citoyen, l'étranger dans le discours de la révolution française*, Paris, Albin Michel, 1997, pp.201-234.

[10] Notons qu'une maison de la Négritude est née dans cette petite bourgade sous le parrainage de Léopold Sédar Senghor dans les années 1970 du fait de cette archive singulière.

[11] C'est d'ailleurs le titre du Volume dirigé par Florence Gauthier, *Périssent les colonies plutôt qu'un principe*, Paris, Société des études robespierristes, Collection Études révolutionnaires, n° 2, 2002.

[12] L'expression est d'Edgar Quinet.

[13] Il n'est pas certain loin de là que l'universel tel qu'il a été défendu en 1789 puis 1793 écrase les particularités, carla liberté défendue est réciproque pour rester sans domination et l'universel, une mosaïque de réciprocités. L'universel est donc tissé de particularités, mais retrouver cette tradition supposerait la diffusion d'une véritable critique libérale du néolibéralisme contemporain pour pouvoir être audible.

[14] C'est également le cas dans les deux premiers films de la trilogie de Quentin Tarentino, *Inglorious Bastards* et *Django unchained*, voir mon article « Shoshanna, Django, Siegfried -Quentin Tarantino : une histoire de vengeance ».

[15] Ce sont des discours politiques pour la campagne électorale de 1945.

[16] Benjamin Stora explique régulièrement par exemple, que contrairement aux idées reçues, il y a beaucoup de films sur la guerre d'Algérie et sur son après coup, mais que les Français vont peu les voir puis les oublient.

[17] Film sélectionné par l'ACID pour le festival de Cannes 2018.

Débats

L'écologie politique entre fiction et réalité sociale

vendredi 17 juin 2022, par Jean-Marie Harribey

Le paradoxe n'est pas mince : l'écologie politique oscille entre une véritable prise en compte de la réalité terrestre, dans laquelle les humains vivent et construisent leurs sociétés, et un idéalisme philosophique qui les conduit à échafauder des représentations enchanteresses de la nature, pour ne pas dire illusoires. Néanmoins, l'exacerbation de la crise écologique (extinction des espèces, perte de biodiversité, épuisement des ressources, pollutions de l'eau, de l'air et des sols, acidification des océans, réchauffement du climat, fonte des calottes glaciaires, etc.) a le mérite de contribuer à faire évoluer la conception du rapport que les humains entretiennent avec la nature.

Mais cette évolution se heurte encore aux exigences d'un mode de production capitaliste dont la logique est intrinsèquement exploiteuse et prédatrice. Dans cette situation, obligée de proposer des solutions en apparence techniques (quelles énergies, quels modes de transport, quelle industrie, quelle agriculture… ?), l'écologie politique se trouve en réalité face à des questions philosophiques complexes. Parmi celles-ci, la coupure entre la société et la nature est-elle naturelle et universelle ? Pour mettre fin à cette coupure, ne faut-il pas remettre en cause le mode de production capitaliste qui transforme tout en valeur marchande ? La valeur de la nature se réduit-elle à une catégorie économique ? Les réponses à ces questions demanderont de passer de l'économie et de l'écologie à la philosophie politique. [1]

1. Fin de la coupure société/nature ?

La crise écologique oblige à repenser le rapport que l'humanité entretient avec la nature. A-t-il été toujours et partout celui qui s'est imposé depuis l'aube du développement économique ?

1.1) La faute à Descartes ?

On entend souvent que la rupture de l'homme avec son environnement naturel – rupture société/nature, dite aussi culture/nature – conduisant celui-ci à exercer une exploitation prédatrice sur la nature trouverait sa source dans la philosophie des Lumières, notamment chez Descartes qui aurait théorisé la domination de la nature. Or, lorsqu'on replace les mots de ce dernier de « maîtres et possesseurs de la nature » dans le contexte de sa discussion sur la science physique et la médecine, il en va tout autrement car on y discerne une recherche de qualité et pas celle de la démesure :

« Elles [les notions générales touchant la physique] m'ont fait voir qu'il est possible de parvenir a□ des connaissances qui soient fort utiles a□ la vie ; et qu'au lieu de cette philosophie spe□culative qu'on enseigne dans les e□coles, on en peut trouver une pratique, par laquelle, connaissant la force et les actions du feu, de l'eau, de l'air, des astres, des cieux, et de tous les autres corps qui nous environnent, aussi distinctement que nous connaissons les divers me□tiers de nos artisans, nous les pourrions employer en me□me fac□on a□ tous les usages auxquels ils sont propres, et ainsi nous rendre comme mai□tres et possesseurs de la nature. Ce qui n'est pas seulement a□ de□sirer pour l'invention d'une infinite□ d'artifices, qui feraient qu'on jouirait sans aucune peine des fruits de la terre et de toutes les commodite□s qui s'y trouvent, mais principalement aussi pour la conservation de la sante□, laquelle est sans doute le premier bien et le fondement de tous les autres biens de cette vie ; car me□me l'esprit de□pend si fort du tempe□rament et de la disposition des organes du corps, que, s'il est possibles de trouver quelque moyen qui rende commune□ment les hommes plus sages et plus habiles qu'ils n'ont e□te□ jusqu'ici, je crois que c'est dans la me□decine qu'on doit le chercher. » [2]

Mais beaucoup de travaux anthropologiques menés depuis le XXe siècle ont mis en évidence que les sociétés humaines, au cours de leur histoire, ne connaissaient pas de rupture entre la société humaine et la nature, au point de ne pas voir de frontière clairement établie entre les humains et les non-humains. Ainsi, Philippe Descola, après avoir étudié le peuple des Achuars en Amazonie, conclut que la remise en cause du productivisme oblige à mettre en question la séparation entre culture et nature, c'est-à-dire à mettre fin à l'idée que les humains vivent dans un monde séparé de celui des non-humains [3]. Et le philosophe Pierre Charbonnier décèle une contradiction entre la recherche de l'abondance et la quête de la liberté, cette dernière devant dorénavant se défaire de la croyance à l'illimitation du mode de vie dans un monde fini [4].

Dans la même veine, Baptiste Morizot entend ouvrir « la voie à une philosophie du vivant qui assume les héritages biologiques sans les transformer en déterminisme : au contraire, ils constituent la condition de l'inventivité, de la nouveauté et de la liberté » [5]. Un nouveau courant de pensée est également né pour établir les vivants non-humains ainsi que les éléments matériels (montagnes, océans, fleuves…) comme des sujets de droit pouvant se pourvoir en justice. Et Bruno Latour propose d'instituer un « parlement des choses » [6]. Certains philosophes de l'écologie vont même jusqu'à revendiquer la caractérisation d'animisme.

1.2) L'animisme en question : droits de la nature ou devoirs envers elle ?

Mais, à l'inverse de la proposition de donner le statut de personne à la nature, une autre option serait d'agir pour que la nature soit plutôt l'objet de devoirs humains impératifs qu'un sujet de droits. Plutôt que de penser que « la nature, ça n'existe pas » [7], ne vaut-il pas mieux considérer que le réel existe (la lumière solaire, les montagnes, les océans, etc.) et que c'est le rapport au réel, sa représentation culturelle, et le rapport à lui que l'on entretient, qui ne sont ni naturels ni universels ?

Si l'on admet qu'il n'y a pas, d'un côté, l'humain et la société, et, de l'autre, la nature, il est cependant douteux que l'on puisse déceler une intentionnalité dans le mouvement des éléments naturels ; quant aux intentionnalités, bien réelles, des animaux chassant leurs proies ou construisant leurs nids, elles sont irréductibles à des finalités ou à des représentations humaines. Dans un contexte de délégitimation de la science entourant la survenue de crises paraissant non maîtrisables, le risque est de voir se développer de nouvelles croyances. La moindre référence à la raison serait abandonnée pour verser dans une anthropomorphisation des océans, des forêts, etc., un nouvel animisme qui doterait ces entités d'une intentionnalité en même temps qu'une personnalité juridique. Il n'y aurait même plus de différence entre les êtres vivants que sont les animaux et les entités matérielles comme les glaciers ou les fleuves. L'autre face de l'animisme, sa face cachée, c'est la dépolitisation de la relation humanité-nature, le corollaire de la dépolitisation des relations économiques et sociales que le capitalisme néolibéral a installée au travers de rapports sociaux le plus individualisés possibles.

2. Le capitalisme n'est-il pas responsable de la prédation de la nature ?

Cette question fait l'objet d'un débat depuis que deux scientifiques – Paul Crutzen, chimiste de l'atmosphère, et Eugène Stoermer, biologiste – ont établi que les activités humaines, principalement depuis la révolution industrielle, ont fait entrer la Terre dans une nouvelle ère géologique, faisant suite à l'Holocène couvrant les dix derniers milliers d'années. Ce serait l'*Anthropocène* [8], une ère pendant laquelle s'exacerbent les conséquences d'une économie prédatrice sur les écosystèmes. Cependant, en imputant à l'humanité entière la responsabilité de cet avènement, cette notion dissimule qu'il est le fait d'une toute partie de l'humanité à travers le mode de développement impulsé par le capitalisme, essentiellement et d'abord en Amérique du Nord, en Europe et au Japon. La cause profonde des multiples dérèglements écologiques est alors diluée. Aussi, des chercheurs en sciences sociales ont préféré qualifier notre ère de *Capitalocène* [9] pour mettre en évidence, d'une part,

la relation très forte entre l'accumulation sans limites du capital et la prédation des écosystèmes, et, d'autre part, l'insertion de cette dernière dans la crise globale du capitalisme dont la racine profonde est la gémellité de la dévalorisation du travail et de la dégradation de la nature, consécutives au renforcement de leur exploitation simultanée. Le signe le plus évident de la dégradation des conditions sociales et écologiques de la production est l'affaiblissement général de la progression de la productivité du travail depuis plusieurs décennies. La crise écologique s'inscrit donc aujourd'hui dans une crise globale du capitalisme [10].

Sortir du productivisme n'est pas encore à l'agenda des classes dominantes ni des gouvernements. Ce n'est pourtant pas faute d'imagination de leur part. Plusieurs voies sont explorées par elles, mais elles risquent fort de se révéler être de fausses solutions.

2.1) Un saut technique pour une croissance verte ?

D'abord, des espoirs sont placés dans les sauts techniques à venir : nanotechnologies et biotechnologies pour accroître les performances, captation et séquestration du carbone, géo-ingénierie, ensemencement des nuages de particules (par exemple par des cristaux d'iodure d'argent) pour modifier les régimes des précipitations, hydrogène bien qu'inaccessible à grande échelle avant longtemps, et, en France, fuite en avant nucléaire [11].

Une croissance économique verte serait possible, grâce à ce progrès technique, parce qu'on pourrait substituer du capital aux ressources épuisées ou trop dégradées, ou parce que l'amélioration des processus productifs permettrait de découpler de manière absolue l'augmentation de la production et la quantité d'énergie et de matières premières utilisées, et par conséquent de diminuer les émissions de gaz à effet de serre et autres dégâts. Or la déconnexion à l'échelle mondiale ne reste que relative.

Pourtant, c'est cette conception dite de la soutenabilité faible du développement [12] qui prévaut au sein des institutions internationales comme le Programme des Nations unies pour le développement, le Programme des Nations unies pour l'environnement, la Banque mondiale ou l'OCDE, et au sein des économistes néoclassiques [13] de l'environnement, auxquels se rallient certains économistes critiques du capitalisme néolibéral, à l'instar de Michel Aglietta pour qui « décarbonation et croissance doivent aller de pair », dès l'instant où un prix du carbone suffisant est fixé [14]. L'idée est que l'augmentation du prix amènera les entreprises à modifier leurs processus productifs et les consommateurs à réorienter leurs achats. Ce mécanisme de marché peut-il suffire à réduire lesdites externalités négatives, c'est-à-dire les dégâts non pris en compte par les prix spontanés de marché ? Rien n'est moins sûr [15]. Par exemple, la hausse des prix consécutive à la guerre en Ukraine incite les pétroliers à remettre en chantier des forages d'hydrocarbures délaissés auparavant faute de rentabilité et qui redeviennent rentables.

Cette stratégie pour obtenir une nouvelle ère de croissance est connue sous diverses appellations qui évoluent au fil des années depuis les premiers « Sommets de la Terre » de Stockholm (1972) et de Rio de Janeiro (1992) et les Conférences annuelles des parties (COP) de l'ONU : développement soutenable ou durable, croissance inclusive, croissance verte. Et elle reste inscrite dans le cadre d'une dynamique du capitalisme qui deviendrait plus écologique, grâce à un verdissement de la finance, c'est-à-dire vers des placements soi-disant moins exigeants en termes de rentabilité et obéissant à des critères écologiques et sociaux.

C'est à cette stratégie que se réfère le Medef, qui dans un document récent explique que « l'évolution des émissions futures est déterminée par la croissance économique d'une part, et la diminution tendancielle de l'intensité en gaz à effet de serre du PIB d'autre part » [16]. Traduit en langage simple cette relation s'écrit GES = PIB x GES/PIB = GES, ce qui, on en conviendra, est de la plus haute intensité intellectuelle ! [17]

2.2) Une finance verte ?

En effet, les grandes institutions financières mondiales ont créé au cours des dernières décennies une nouvelle catégorie d'actifs financiers ayant pour support des ressources naturelles ou des connaissances sur le vivant. Elles innovent en émettant des obligations vertes, des obligations catastrophes (en anglais *cat bonds* ou *pandemic bonds*), des produits dérivés adossés à la nature, en titrisant ces actifs, tandis que se multiplient les indices boursiers prétendument « soutenables ». Entre 2015 et 2020, ce nouveau marché de « fonds durables » a été multiplié par 30 passant de 50 milliards de dollars à 1 500 milliards en 2020 [18]. Si l'on évalue tous les titres labellisés ESG (« environnemental, social et gouvernance »), ils atteignaient 4 000 milliards de dollars en octobre 2021. Mais cette finance « verte » aggrave la volatilité générale des marchés, contribue davantage à la spéculation qu'à la transformation écologique des systèmes productifs, quand, dans le même temps, le financement et les subventions des activités extractives et polluantes se poursuivent. De plus, si le propriétaire d'une obligation « verte » exige le même taux de rendement que pour une obligation classique, à quoi sert le label vert ? L'Union européenne élabore en ce moment une « taxonomie » pour dresser la liste des activités industrielles qui pourraient bénéficier d'un label vert, mais cette liste risque d'être davantage le fruit d'un rapport de forces entre pays ou entre lobbys que d'un engagement véritablement écologique.

2.3) La compensation des externalités ?

La troisième voie empruntée pour dessiner un capitalisme vert est celle dite de la « compensation ». Dans les protocoles internationaux comme celui de Kyoto pour réduire les émissions de gaz à effet de serre (1997), ou du REDD (*Reducing Emissions from Deforestation and Forest Degradation*) et du REDD+ pour réduire la déforestation, et au sein de la Commission européenne, s'est affirmée l'idée qu'il n'y ait « pas de perte nette », en compensant les dégâts occasionnés à l'environnement par l'économie. Ces projets évaluent alors une dégradation par le coût de sa réparation, ou encore par celui du dédommagement pour ceux qui en sont victimes. Puisqu'il n'y a pas de prix de marché des éléments naturels, on ne sait pas mesurer ce qui disparaît, et la mesure par le manque à gagner dû à la diminution de la production consécutive à la destruction occasionnée ne peut être qu'un pis-aller.

La compensation peut être également vue de manière positive, c'est-à-dire comme « paiement pour services écosystémiques », par exemple, paiement de l'apiculteur dont les abeilles pollinisent champs, jardins et vergers alentour, ou paiement du forestier dont les arbres assurent la photosynthèse. De nombreux supports de cette valorisation peuvent être utilisés, allant de la préservation des espaces, des sols ou des biotopes à la régulation du cycle de l'eau, du carbone, voire du climat. Mais la condition *sine qua non* de leur existence est que soient instaurés des droits de propriété sur eux, qui entrent en contradiction avec la possibilité de les instituer en tant que biens communs et avec une régulation menée dans le cadre d'une planification écologique.

Au final, l'accumulation du capital sans limites étant disculpée de la responsabilité de la crise écologique, la croyance en la perpétuation de l'accumulation et celle de la croissance économique devenue verte étant installées, la nature est globalement tenue pour un « capital naturel », dont la valeur s'ajoute à celle des autres sortes de capitaux dans le langage économique dominant : capital financier, capital humain, capital social, le tout étant promis à valorisation continue. Mais de quelle valeur s'agit-il ?

3. Si la valeur de la nature ne se réduit pas à une catégorie économique, quelle leçon de philosophie politique en tirer ?

Considérer comme additionnables tous ces prétendus capitaux suppose une commensurabilité entre eux. Mais cette hypothèse a-t-elle un sens ? [19] En ce qui concerne les biens naturels ou les services que l'on en retire, elle signifierait qu'il existerait un dénominateur monétaire commun entre, d'un côté, la lumière solaire, la photosynthèse, l'air

qu'on respire, l'eau qu'on boit, les ressources que l'on puise, etc., et, de l'autre, les marchandises que l'on produit. En d'autres termes, il existerait un prix économique dans chacun de ces cas. Cette hypothèse n'a aucun sens et nous le savons depuis Aristote et l'économie politique des XVIIIe et XIXe siècles, qui distinguaient valeur d'usage et valeur d'échange [20]. En dépit de cet avertissement datant de deux millénaires et demi, les économistes dominant leur discipline et les grandes institutions internationales parlent de la « valeur économique intrinsèque de la nature ».

3.1) La valeur de la nature est inestimable

Par exemple, l'Unesco a publié en 2021 un rapport sur « la valeur de l'eau » en disant que la cause de sa dégradation serait de ne pas lui « attribuer assez de valeur » [21]. Au nom d'une idée juste – l'eau est indispensable à la vie –, une conclusion fausse en est déduite – l'eau aurait une valeur *économique intrinsèque* –. Une variante de cette idée est d'affirmer que la nature – l'eau ici – crée de la valeur économique. Tout cela est erroné, car l'eau, en tant que bien naturel, ne relève pas du travail humain et donc sa « valeur » n'appartient pas au registre économique, mais à celui de la philosophie ou de la politique. L'emploi des mots « capital », « valeur » et parfois même de « travail » au sujet de la nature, indistinctement pour qualifier des problématiques n'ayant rien à voir les unes avec les autres est source de mystification idéologique et revient à tout réduire à une catégorie économique. Par ailleurs, le coût de l'acheminement, de l'assainissement et de la distribution de l'eau, qui exigent un travail humain, ne donne pas lieu le plus souvent à la fixation d'un prix de marché mais d'un prix politique, c'est-à-dire intégrant les exigences de préservation et de répartition de la ressource, par exemple sous la forme d'une fiscalité écologique.

Sans la nature, l'homme ne peut rien produire, ni en termes physiques, ni en termes de valeur économique. L'activité économique s'insère obligatoirement dans des rapports sociaux et dans une biosphère. On ne peut donc se passer de la nature pour produire collectivement des valeurs d'usage, et on ne peut ni faire abstraction des rapports sociaux dans lequel cette activité s'insère, ni substituer indéfiniment des artéfacts à la nature. Mais ce n'est pas la nature qui produit la valeur ajoutée au sens économique. C'est le paradoxe, incompréhensible en dehors de l'économie politique et de sa critique par Marx : « Le travail n'est donc pas l'unique source des valeurs d'usage qu'il produit, de la richesse matérielle. Il en est le père, et la terre la mère, comme dit William Petty » et « les deux sources d'où jaillit toute richesse [sont] la terre et le travailleur » [22] ; alors que « la terre peut exercer l'action d'un agent de la production dans la fabrication d'une valeur d'usage, d'un produit matériel, disons du blé ; mais elle n'a rien à voir avec la production de la *valeur du blé* » [23].

S'il devient urgent de respecter les contraintes de ressources, il est erroné de croire que cela pourra se faire à partir de la prétendue « valeur économique des services rendus par la nature », car ce qui est appelé ainsi dans la littérature économique orthodoxe est en fait la valeur créée par le travail sur la base des biens naturels utilisés. Ainsi, la valeur économique est une catégorie anthropologique – et non pas naturelle – qui se déploie dans un cadre socio-historique. Autrement dit, le circuit de la richesse en termes de valeurs d'usage permettant de satisfaire les besoins humains relie le travail et la nature – c'est ce que Marx appelait le « métabolisme », c'est-à-dire le « médiateur des échanges organiques entre la nature et l'homme » [24] –, tandis que le circuit de la valeur, donc strictement économique, relie les humains entre eux et entre eux seulement.

3.2) Des questions de philosophie politique

Quelles conséquences politiques tirer du caractère proprement « inestimable » [25] de la « valeur » de la nature, de ses ressources et de l'ensemble du monde vivant ? Soulignons-en au moins deux.

La première tient à l'impératif de non-appropriation des biens naturels, c'est-à-dire à leur non-marchandisation, de telle sorte qu'ils puissent être érigés en « biens communs » administrés et gérés démocratiquement. La décision de leur conférer ce statut ne résulte pas d'une caractéristique naturelle,

mais d'une construction sociale et politique, au même titre que celle qui est intervenue lorsqu'il s'est agi de soustraire à la loi du profit l'éducation et la santé pour en faire des services publics non marchands. Mais les services publics et les biens communs sont aujourd'hui l'objet de convoitises de la part des forces capitalistes pour élargir leur champ d'investissements rentables, au moment où justement les difficultés de l'accumulation grandissent à cause de la conjonction des crises sociales et écologiques. Face à ce « bloc bourgeois » qui entend perpétuer son pouvoir et sa richesse, quelles forces sociales peuvent se fédérer autour d'un projet social et écologique ?

C'est la seconde perspective consécutive à une conception sociale de l'écologie, mais qui est encore en état d'incertitude. Le philosophe Bruno Latour [26] a tenté de théoriser l'existence d'une « classe écologique » susceptible de porter la sortie du productivisme et de repenser l'« habitabilité » de la planète. Il abandonne la grille de lecture habituelle qui, selon lui, a consisté à voir le monde comme structuré autour de la production et de sa répartition, considérées comme des finalités partagées par les « anciennes classes » en lutte, sans tenir compte des limites de la Terre. Mais, ce faisant, l'essai de Bruno Latour occulte largement le conflit de classes entre le travail et le capital qui structure les rapports sociaux au fondement du mode de production capitaliste. Alors, le capitalisme disparaît derrière un modèle fictif, dans lequel la préoccupation écologique supplanterait toute préoccupation sociale [27]. En vouant aux gémonies la production et sa répartition, c'est le travail qui est ignoré, non seulement dans sa dimension productive de valeur, mais aussi dans sa dimension qualitative de construction de liens sociaux. Ignorer le travail, c'est mettre la classe des travailleurs hors d'état de prendre en compte le dérèglement du climat ou l'amenuisement de la biodiversité, tant que leur condition n'est pas reconnue à la hauteur de leur aspiration à l'émancipation et qu'ils restent à l'état de « premiers de corvée ».

La transformation sociale et écologique nécessaire est ainsi dépolitisée, comme si le dépassement de la crise multidimensionnelle du capitalisme pouvait être opéré sans rupture, sans conflit majeur. Il s'ensuit une impérieuse nécessité de ressouder une alliance entre les catégories populaires autour du travail orienté vers des finalités de qualité de la production et de partage de celle-ci, qui, seules, permettront de se défaire de l'illusion de la croissance économique perpétuelle. C'est dans cette perspective que prend sens la réduction du temps de travail pour atteindre des objectifs à la fois sociaux et écologiques.

En conclusion, une mythologie entoure la présentation la plus courante de l'écologie : au mieux, elle lui subordonne les questions sociales, en miroir du socialisme du XXe siècle qui pensait à l'inverse qu'il suffisait de produire toujours davantage pour engendrer le progrès humain ; au pire, elle fait de la nature une catégorie économique, qui est le corollaire de la vision bourgeoise faisant de l'économie capitaliste une chose naturelle et universelle. Une fiction qui n'est pas sans rappeler le fétichisme de la marchandise critiqué par Marx, dont la face « écologique » serait une fétichisation de la nature ballottée entre animisme, anthropomorphisation et dépolitisation.
.

Notes

[1] Précisons que les hypothèses explorées ici s'écartent complètement des analyses des politistes dont la colonne vertébrale est très proche de celle qui domine dans le courant social-libéral incarné par Europe-Ecologie-les-Verts, au sein duquel le capitalisme et ses rapports sociaux sont totalement absents. Voir par exemple Denis Pingaud, « Une occasion manquée, Retour critique sur la campagne présidentielle de Yannick

Jadot », Fondation Jean Jaurès, 30 mai 2022. Voir aussi le dossier d'*Alternatives économiques*, n° 424, juin 2022, consacré au « Réchauffement, Ce qui nous attend et comment la France s'y prépare ».

[2] René Descartes, *Discours de la méthode* 1637, p. 38.

[3] Philippe Descola, *Par-delà nature et culture*, Gallimard, 2005 ; « Nous sommes devenus des virus pour la planète », *Le Monde*, 21-22 mai 2020.

[4] Pierre Charbonnier, *Abondance et liberté, Une histoire environnementale des idées politiques*, La Découverte, 2020.

[5] Baptiste Morizot, *Manières d'être vivant, Enquêtes sur la vie à travers nous*, Postface d'Alain Damasio, Actes Sud, 2020, p. 58.

[6] Bruno Latour, « Esquisse d'un Parlement des choses », *Écologie et politique*, 2018/1, n° 56, p. 47-64.

[7] Philippe Descola, « La nature, ça n'existe pas » , *Reporterre*, 1er février 2020, Propos recueillis par Hervé Kemp.

[8] Paul J. Crutzen et Eugene S. Stoermer « The "Anthropocene" », Global Change, Newsletter, n° 41, May 2000.

[9] Armel Campagne, *Le capitalocène, Aux racines historiques du dérèglement climatique*, Éditions Divergences, 2017. Andreas Malm, *L'anthropocène contre l'histoire, Le réchauffement climatique à l'ère du capital*, La Fabrique, 2017. Jason W. Moore, « La nature dans les limites du capital (et vice versa) », *Actuel Marx*, n° 61, 2017, p. 24-46. Jean-Marie Harribey, *Le trou noir du capitalisme, Pour ne pas y être aspiré, réhabiliter le travail, instituer les communs et socialiser la monnaie,* Le Bord de l'eau, 2020.

[10] Jean-Marie Harribey, *En finir avec le capitalovirus, L'alternative est possible*, Dunod, 2021. Fondation Copernic, « Écologie : rompre avec le capitalisme, rebâtir de fond en comble », 2022. Voir aussi le dossier d'*Alternatives économiques*, n° 424, juin 2022, consacré au « Réchauffement, Ce qui nous attend et comment la France s'y prépare ».

[11] Jacques Ellul avait, dans *La technique ou l'enjeu du siècle*, Armand Colin, 1954, diagnostiqué qu'il était difficile, sinon impossible, de séparer les effets positifs et négatifs de la technique car ils forment un tout et « font système ».

[12] Au contraire, la conception forte de la soutenabilité récuse l'hypothèse de substituabilité des facteurs de production au profit de celle de leur complémentarité.

[13] La théorie économique dominante qui justifie le capitalisme, le marché avec le moins d'entraves possibles et la rationalité de l'*homo œconomicus* est celle qui est appelée néoclassique.

[14] Michel Aglietta, « Réorienter l'économie : une dernière chance pour sauver le climat », Blog CEPII, 15 novembre 2021.

[15] On lira le plaidoyer des économistes néoclassiques qui se piquent d'en vironnement dans la tribune collective (Lucas Bretschger, Mireille Chiroleu-Assouline & al.) qu'ils signent dans *Le Monde* du 4 juin 2022, « Les députés européens ne doivent pas dénaturer la vision de la Commission sur la trajectoire de réduction des émissions de CO_2 », dans laquelle ils attribuent un pouvoir démesuré au prix du carbone.

[16] Medef, « Décarboner l'économie, combien ça coûte ? », 16 mai 2022, p. 4.

[17] Ceci est une version abrégée de la célèbre identité de Kaya CO_2 = Population x PIB/Population x Consommation d'énergie primaire/PIB x CO_2/Consommation d'énergie primaire = Population x PIB par habitant x intensité énergétique du PIB x contenu en CO_2 de l'énergie. Cette identité très commentée entre autres par Jean-Marc Jancovici est purement tautologique, elle n'explique rien et elle pourrait être prolongée indéfiniment en multipliant et en divisant par la même grandeur les précédentes. Dans la bande dessinée *Le monde sans fin*, Jancovici (avec Christophe Blain, Dargaud, 2021), expliquent toute l'histoire de l'humanité par un seul facteur, l'énergie. Pourquoi ne pas inclure par exemple le rôle des connaissances, les rapports sociaux, etc. ? Ce qui conduit Jancovici à la conclusion incompréhensible que « 100 % de la valeur de l'énergie dépend de 5 % de ses coûts » (p. 15), ce qui n'est pas sans rappeler la théorie néoclassique de la valeur de la nature (voir J.-M. Harribey*, Le trou noir du capitalisme*, *op. cit*., p. 103-104 ; ainsi que « Le capital naturel ou capital vert : un objet fictif mal identifié », 22 janvier 2014.

[18] CNUCED, « La finance durable progresse malgré la volatilité des marches pendant la covid-19 », 21 juin 2021.

[19] Jean-Marie Harribey, *La richesse, la valeur et l'inestimable, Fondements d'une critique socio-écologique de l'économie capitaliste*, Les Liens qui libèrent, 2013.

[20] L'ensemble des valeurs d'usage disponibles (produites ou provenant de la nature) forme la richesse d'une société et qui dépasse la simple valeur économique mesurée monétairement.

[21] ONU, « Rapport mondial des Nations unies sur la mise en valeur des ressources en eau 2021 : la valeur de l'eau », mars 2021.

[22] Karl Marx*, Le Capital*, Livre I, 1867, *Œuvres,* Gallimard, tome I, 1965, p. 571 et 999.

[23] Karl Marx*, Le Capital*, Livre III, 1894, *Œuvres,* Gallimard, tome II, 1968, p. 1430.

[24] Karl Marx*, Le Capital*, Livre I, *op. cit.*, p. 570.

[25] Jean-Marie Harribey, *La richesse, la valeur et l'inestimable, op. cit.*

[26] Bruno Latour et Nikolaj Schultz, *Mémo sur la nouvelle classe écologique*, Les Empêcheurs de penser en rond, 2022. Jean-Marie Harribey, « De quoi la classe écologique de Bruno Latour est-elle le nom ? », Blog *Alternatives économiques*, 20 janvier 2022.

[27] Sous-estimant cette contradiction, Bruno Latour se trouve très surpris du faible score de la candidature élcologiste au premier tour de l'élection présidentielle de 2022 : « Macron, la gauche, l'écologie… : les leçons présidentielles de Bruno Latour », Entretien avec Joseph Confavreux, *Mediapart*, 23 avril 2022. Jean-Marie Harribey, « L'effondrement de l'écologie de marché », *Politis*, n° 1702, 21 avril 2022.

Sur le livre de François Dubet, Tous inégaux, tous singuliers. Repenser la solidarité

vendredi 17 juin 2022, par Alain Caillé

Difficile de présenter en quelques lignes un ouvrage [1] aussi riche que celui-ci qui condense et actualise les résultats d'au moins quatre décennies de recherche d'un de nos meilleurs sociologues. Sur l'état actuel de l'idéal d'égalité, et sur ses contradictions, voire ses impasses, on ne trouvera rien de plus précis, d'aussi synthétique et de mieux documenté. L'essentiel peut se dire ainsi : depuis les années 1980 nous sommes passés d'un régime d'idéal de justice dans lequel il s'agissait de corriger les inégalités de position, de richesse et de revenu, à un régime de justice dans lequel chacun doit se voir attribuer une chance égale de succès.

La dénonciation des discriminations a pris le relais de celle de l'exploitation. On assiste « au déclin du thème de l'égalité des conditions et à la montée progressive du thème de l'égalité des chances comme marqueur de gauche. [...] L'idéal de la société juste n' est plus le communisme, ou même le socialisme, il est celui d'une société dans laquelle chacun pourrait avoir les mêmes chances de réussir [...]. La focale se déplace sur les individus et sur les discriminations, sur les femmes et sur les minorités, sur les identités, sur toutes celles et tous ceux qui concourent avec un handicap. L'idéal de la société juste n'est plus celui de l'égalité sociale, mais celui des inégalités justes parce qu'elles ne reposeraient que sur les mérites et les compétences des individus. Pour le dire de manière sommaire, il n'est pas injuste que les plus méritants et les plus utiles gagnent plus, parfois beaucoup plus, que les autres. En revanche, il est injuste que les femmes, que les membres des minorités, que les handicapés, que les enfants défavorisés aient moins de chances de faire valoir leur mérite et leur valeur, moins de chances d'accéder aux positions sociales les plus favorables. On raisonne moins sur les écarts entre les positions sociales que sur l'inégalité des chances d'accéder à ses positions » (p. 122).

À quoi il convient d'ajouter que la lutte pour l'égalité des positions sociales se déployait dans le cadre d'une société dont l'unité et la cohésion étaient tenues pour allant de soi, alors que la lutte pour l'égalité des chances tend à faire éclater l'idée même de société tant les raisons de se sentir discriminé, honteux et méprisé sont multiples : « Les minorités sont méprisées, les travailleurs sont méprisés, les étudiants sont méprisés, les artistes sont méprisés, les ménagères sont méprisées, les malades sont méprisés, les usagers des services sociaux et des administrations sont méprisés. Par extension, les professionnels qui s'occupent des élèves, des malades et des pauvres, se sentent eux aussi invisibles et méprisés » (p 148). Mais, par un retournement à la fois logique et paradoxal, « nous ne sommes pas seulement méprisés parce que nous serions invisibles. Le mépris se cristallise aussi quand on est trop visible, parce que la singularité et l'authenticité de chacun sont enfermées dans des stéréotypes inacceptables et plus ou moins infamants. Alors que, d'un côté, on ne me voit pas assez, de l'autre, on me voit trop comme je ne suis pas. Ma singularité se dilue dans celle du collectif auquel je suis assigné » (p 148). Que ce soit comme individu singulier ou comme membre d'un des multiples collectifs dont je participe, dans le régime de la reconnaissance par le mérite – le régime des inégalités multiples –, j'aurai toujours une bonne raison de me sentir injustement discriminé puisque les positions sociales élevées sont tenues pour légitimes et qu'en même temps, par définition, elles sont rares. Si je n'y ai pas accès, alors que par hypothèse j'y ai droit, c'est que j'en ai été empêché. Et il y a à cela de multiples raisons possibles. De

multiples raisons, en effet. F. Dubet cité ici Larry Temkin « qui a établi une liste de plus de quarante inégalités susceptibles de nous définir et d'orienter nos jugements : les revenus, le sexe, la « race », la santé, l'éducation, le lieu de vie, la qualité du travail, la sécurité, la consommation, les loisirs, l'alimentation, la mobilité, les risques, les connexions, les inégalités « épistémiques », etc. » (p. 100). Et F. Dubet poursuit : « Imaginons que nous puissions croiser cinq strates de revenus multipliées par deux en fonction des sexes et par trois en fonction des origines [...]. Imaginons que les trente ensembles ainsi définis soient croisés avec dix critères d'inégalités seulement (c'est en effet très peu au regard de la liste de Temkin. A. C.), nous pourrions situer les individus dans quelques centaines de cases » (p. 101). Disons un bon millier au moins, un bon millier de raisons de se sentir discriminé, invisibilisé, méprisé et maltraité.

On comprend mieux alors pourquoi présenter un projet politique à la fois juste, cohérent et susceptible de remporter une élection nationale devient de plus en plus mission impossible, et notamment pour la gauche qui ne parvient pas à concilier les deux idéaux de justice opposés qu'elle est censée défendre, celui de l'égalité des conditions et celui de l'égalité des chances. Les partis tendent à « s'adresser à une foule de minorités, comme le parti démocrate américain qui s'adresserait à dix-sept minorités ciblées comme autant de segments d'un marché » (p. 202). L'expérience de Nuits debout comme celle des Gilets jaunes sert de révélateur de la nouvelle norme politique qui s'impose : « personne ne peut parler à ma place ». « Les manifestants interrogés par les medias et par les chercheurs qui ont suivi la lutte (des Gilets jaunes), poursuit F. Dubet, n'ont parlé que pour eux-mêmes. Tous ont parlé de leurs difficultés personnelles, de leur colère personnelle, de leur engagement personnel. La solidarité des luttes n'empêchait pas chacun de se présenter comme un individu singulier, affrontant des épreuves singulières, vivant dans des conditions singulières [...]. Dans le régime des inégalités multiples, chacun est le mouvement social et le militant de sa propre cause. Il est donc normal que personne ne soit vraiment autorisé à parler pour moi (p. 212).

Pour le dire dans mon langage (A.C.) nous sommes arrivés à un stade sinon terminal au moins bien avancé de l'émergence d'une société parcellitaire, l'exact opposé des sociétés totalitaires du XXe siècle. Là où ces dernières entendaient tout rassembler sous l'égide d'un grand savoir obligatoire et d'un égocrate tout-puissant, la société parcellitaire sépare toutes les conditions, tous les savoirs, toutes les raisons d'espérer ou de désespérer, et tous les individus les uns des autres. L'une comme l'autre peuvent être vues comme des corruptions de l'idéal démocratique, l'une par excès de commun, l'autre par défaut. La difficulté est d'opérer, dans chaque cas, le départ entre ce qui peut être vu comme l'aboutissement souhaitable et légitime de l'aspiration démocratique à l'égalité des conditions et à la liberté individuelle, d'une part, ou, au contraire, comme ce qui met en péril mortel tant l'égalité que la liberté. La grande force du livre de François Dubet est de ne pas verser dans la condamnation du régime des inégalités multiples, même s'il ne cache pas ses préférences pour l'idéal d'égalité de conditions plus que pour celui de l'égalité des chances. Il voit trop bien comment la pensée réactionnaire se saisit des contradictions inhérentes à ce dernier pour dénoncer en fait toute demande d'égalité.

Pour ma part, il me semble que la ligne de partage à établir entre ce qui relève d'une aspiration démocratique légitime et ce qui contribue à sa corruption peut être établie en principe en se demandant ce qui, dans cette aspiration, procède de l'hégémonie du néolibéralisme et est modelé par lui. Autrement dit, et pour faire court, d'un point de vue convivialiste (dont F. Dubet ne se réclame pas ici mais qu'il partage largement) on tiendra pour anti-démocratiques et non recevables les revendications qui, d'une manière ou d'une autre procèdent de la certitude que la seule chose qui meut les humains est l'intérêt individuel, l'appât du gain, que *greed is good*, qu'est juste uniquement ce qui est mon choix parce que la société n'existe pas (*there is no such thing as society*).

Mais existe-t- elle encore, en effet ? C'est cette question qui hante F. Dubet depuis longtemps déjà.

Elle est nécessairement angoissante pour un sociologue s'il considère, « à l'ancienne » (comme moi…), que la sociologie est l'étude scientifique (le plus possible) de la société. Ne cachant pas ses doutes et ses incertitudes F. Dubet n'exclut pas que la sociologie ait fait son temps, comme la société elle-même. « Après tout, écrit-il, il n'y aurait rien de scandaleux à dire que la sociologie générale ayant été la science et la philosophie sociale des sociétés nationales, démocratiques, industrielles et modernes, il serait naturel qu'elle disparaisse avec ce type de société et qu'elle se diversifie, autant que les sociétés elles-mêmes, en une foule d'objets » (p. 258). Mais on sent bien qu'il ne s'y résout pas. Pas plus d'ailleurs qu'à celle de l'idée régulatrice de nation, même s'il perçoit parfaitement tous les risques du nationalisme. En réalité, ce qu'il espère et attend, et que nous devons tous espérer, c'est la formulation d'un idéal d'égalité plus général que les deux qui à la fois s'opposent et se complètent aujourd'hui. Le premier, celui de l'égalité des positions, laissait trop d'inégalités et de discriminations sous le tapis, le second, celui de l'égalité des chances qui laisse croire au petit nombre des gagnants qu'ils ne le doivent qu'à leur mérite et ne doivent donc rien aux autres, cet idéal en réalité irréalisable sans une certaine égalité des positions, ne peut que générer un sentiment de frustration et de haine généralisé (nous y sommes). F. Dubet écrit ainsi : « Bien que l'égalité des chances méritocratique soit tenue pour un principe de justice incontestable dans une société composée d'individus fondamentalement libres et égaux, ce principe est à terme destructeur de toute solidarité et peut finir par justifier les plus grandes inégalités. L'égalité des chances repose sur l'idéal d'une compétition équitable, sans lui associer pour autant la fraternité de l'équipe » (p. 218).

Le premier principe de justice repose sur un idéal d'égalité des positions sociales, le second sur celui d'une égale possibilité d' accéder en principe aux plus élevées, mais aussi, du même coup, F. Dubet n'y insiste pas assez, sur un idéal de liberté. Il y manque celui de la fraternité ou de la solidarité. C'est ce qui fragilise ce qui a sans doute représenté la formulation la plus aboutie du principe d'égalité des positions, la théorie de la justice de John Rawls. Comme l'écrit F. Dubet, « l'idée de fraternité est le tiers absent de la conception libérale, rawlsienne, de la justice sociale. Plus exactement, la fraternité et la solidarité doivent être tenues pour acquises afin que s'impose le principe de différence garantissant une égalité sociale élémentaire « (*ibid.*). Disons-le un peu autrement. Pour que les individus puissent se sentir égaux ou éprouver le sentiment de bénéficier du même droit à accéder aux positions sociales les plus élevées au sein d'une société, encore faut-il que celle-ci existe encore un peu et dispose d'une perception d'elle-même suffisamment assurée pour que chacun sache à peu près où il en est. Dans mon petit *Si j'étais candidat. Pour une politique convivialiste* (Le Pommier, janvier 2022) je notais que la principale lacune des candidats à l'élection présidentielle (et des partis qui les soutenaient) tenait à leur incapacité à dire aux Français dans quel monde ils vivent, historiquement et géopolitiquement, et comment la France pourrait et devrait s'y situer. Dans le même sens, F. Dubet écrit : « Pour être fraternels, ils doivent (les individus) se sentir assurés socialement et culturellement. La recherche de l'égalité exige que des individus toujours plus singuliers sachent dans quel monde ils vivent, en quoi ils sont des acteurs sociaux, à quelle communauté ils sont redevables » (*ibid*.).

Ou encore, il faut que chacun perçoive le plus clairement possible qui donne quoi à qui, combien, comment et pourquoi. Or, c'est loin d'être le cas en France qui est pourtant un des pays les plus redistributifs au monde (le plus redistributif avec la Suède). Mais cet effort de justice indéniable reste plus que mal perçu. Pire, il est vu comme ne produisant en fait que de l'injustice. « Du point de vue des individus, explique F. Dubet à juste titre, le problème essentiel vient de ce que cette redistribution est devenue si complexe, si fractionnée, si illisible, que le contrat social qui la sous-tend et la justifie est devenu incompréhensible aux yeux de beaucoup. Le fait que « l'on n'y comprenne plus rien » n'est pas seulement un défaut d'information et de compétence, c'est une atteinte à l'idée même de solidarité. […]. Comme le montrent les enquêtes d'opinion depuis longtemps déjà, quand le

contrat social n'est plus perceptible, chacun a le sentiment d'être floué. Ceux qui paient pensent ne pas recevoir ce qui leur est dû. Dans un régime des inégalités multiples, chacun se sent spécialement mal traité dans la mesure où il se compare au plus près et ne sait pas vraiment ce qu'il donne et ce qu'il reçoit. Paradoxalement l'emprise même de l'État-providence affaiblit le sentiment de solidarité (pp. 239-40).

Comment remédier à cette obscurité délétère ? De l'avis d'un nombre croissant d'experts la meilleure solution serait, de ce point de vue au moins, la création d'un revenu universel. Elle aurait le mérite de permettre une simplification drastique de notre système fiscal et de le rendre transparent. C'est même, peut-être, au bout du compte, sa principale justification. Comme la majorité des Français F. Dubet y est opposé, au motif que seul le travail induit une véritable socialisation et procure le sentiment de mériter ce que l'on gagne. L'argument, bien sûr, est fort, mais les trop rares études sérieuses existantes sur le sujet semblent montrer qu'un tel revenu universel assuré est plus incitatif que désincitatif au retour au travail et à l'initiative. Pour différentes raisons il n'est pas sûr que nous ayons encore longtemps le choix de ne pas aller en direction du revenu universel, quitte à être vigilant, en effet, sur le sort de ceux qui choisiraient de rester en marge.

Au terme de ce parcours, riche on le voit, que retenir plus particulièrement d'un point de vue convivialiste ? Tout d'abord, qu'il y a une commune socialité à rebâtir, en France comme ailleurs. Cela suppose un premier approfondissement de notre conception de la justice. Au principe de différence rawlsien qui pose que ne sont justes que les inégalités qui profitent aux plus démunis, on pourrait ajouter que les mesures qui concourent à l'égalité des chances (et à la lutte contre les discriminations) ne sont légitimes qu'aussi longtemps qu'elles n'entrent pas en contradiction avec la recherche de l'égalité des positions en favorisant le règne néolibéral d'un capitalisme rentier et spéculatif et la destruction des cadres nationaux au sein desquels s'exerce la solidarité.

Mais ce premier approfondissement de la norme de justice ne vaut qu'à l'intérieur d'une société donnée. Il doit être complété par l'exigence de préservation de la nature qu'implique le principe de commune naturalité et par le souci de la survie même de l'humanité qu'implique le principe de commune humanité. Mais c'est là une autre histoire, bien plus complexe encore.

Cet article était destiné à la *Revue du MAUSS*, et son auteur nous a autorisés à le republier ici.

Notes

[1] F. Dubet, *Tous inégaux, tous singuliers. Repenser la solidarité*, Paris, Seuil, 2022.

Homo adulescens, Lettre sur le Despotisme hébécratique

vendredi 17 juin 2022, par Alain Accardo

Quelle chimère est-ce donc que l'homme ? Quelle nouveauté,
quel monstre, quel chaos, quel sujet de contradiction, quel prodige !
Juge de toutes choses, imbécile ver de terre ; dépositaire du vrai,
cloaque d'incertitude et d'erreur : gloire et rebut de l'univers.
Pascal, les Pensées, vii, 434.

Cher·e·s ami·e·s,

Cette lettre est la dernière que vous recevrez signée de mon nom terrestre, celui de Gracchus-le-Second, que vous me connaissez et sous lequel j'ai accompli la mission qui m'a été confiée par le DIEU (Directoire Intergalactique de l'Espace Unifié), il y a environ 90 ans, dans le calendrier terrestre. Comme vous ne le savez sans doute pas encore, le siège du DIEU est situé sur une minuscule planète tellurique appartenant au double amas stellaire de Persée, visible à l'œil nu et répertorié NGC-884 au catalogue astronomique universel.

Si on habite dans l'hémisphère Nord et qu'on a encore le goût et le temps d'admirer un beau ciel étoilé par une nuit sans lune, on peut y apercevoir, vers le nord-est, sans l'aide d'un télescope, le scintillement bleuté de mon amas local, à quelque 7 500 années-lumière. Mais je doute que beaucoup de gens aient réussi à détacher leurs regards de leurs écrans portables, suffisamment longtemps pour scruter le ciel.

Genèse

Au départ, ma mission avait pour but d'explorer les bords du disque de la nébuleuse-spirale dite *Voie Lactée*, et plus précisément d'étudier les effets de la présence d'un important trou noir, nommé *Sagittarius A*, au centre de la galaxie, sur l'équilibre des systèmes solaires périphériques, ceux-là mêmes dont la vitesse de translation croissante autour du centre devrait théoriquement, en bonne mécanique newtonienne, les amener par augmentation de la force centrifuge à échapper à la gravité et à s'éjecter dans l'espace inter-galactique, d'où l'hypothèse récente d'un surcroît de matière dans la galaxie, la *matière noire*, dont la présence invisible expliquerait le maintien de l'équilibre gravitationnel.

Sur ce point très précisément, j'aimerais vous donner, au passage et en peu de mots, une information qui, dans l'état actuel de vos connaissances en astro-physique et en cosmologie, fera figure de *scoop*. Ce que vous appelez « matière noire » est en réalité un cinquième état de la matière comparable au plasma dont il diffère par une propriété unique et exclusive : toutes les particules qui le constituent sont restées depuis leur apparition (il y a 14,5 milliards d'années) en résonance quantique instantanée les unes avec les autres, ce qui se traduit par le fait que si une seule d'entre elles reçoit une information, quelque part dans le cosmos, toutes les autres la reçoivent en même temps, sans délai et sans exception. En d'autres termes, la vitesse de la lumière n'est plus une limite indépassable pour la matière noire et nous usons largement de cette propriété de transmission immédiate, forme d'interaction qui, vous l'imaginez bien, facilite considérablement la téléportation de signaux reçus en même temps qu'émis, quelle que soit la distance qui sépare émetteur et récepteur, pourvu qu'il y ait suffisamment de matière noire sur le trajet.

Quoi qu'il en soit, mon enquête m'a conduit à élire domicile sur la Terre qui offrait de nombreux avantages pour ce travail. J'y suis arrivé au début des

années 30, ce qui peut vous paraître assez lointain. Nous n'avons pas, en effet, la même notion du temps. Pour moi, c'est comme si c'était hier, ou presque.

Il serait inutile que je vous expose dans le détail les attendus qui avaient conduit le Directoire à me confier cette tâche. Comme il était de règle pour tous les envoyés qui m'avaient précédé, ma famille d'accueil ignorait tout de ma véritable nature et des raisons de ma venue sur la Terre. Ma mission resterait donc inconnue de vous tous, aujourd'hui encore, si je n'avais décidé d'en faire la révélation, par égard pour mes « frères humains ». J'expliquerai pourquoi, un peu plus loin.

Ma mission est à présent terminée. Celle-ci correspondait, pour une part, à ce que sur Terre on appellerait une « enquête anthropologique », dans le genre de celles que les ethnologues et anthropologues de vos centres de recherche effectuaient naguère chez les peuples amérindiens ou africains, au cours de séjours de longue durée en qualité d' « observateurs-participants » totalement immergés dans la population étudiée.

En faisant ces révélations, je contreviens à un principe fondamental de mon travail, que le Directoire définit comme le « principe de neutralité affective ». Celui-ci fait obligation à l'observateur d'écarter tout sentiment personnel, positif ou négatif, dans ses rapports avec la population environnante. Je veux parler, faut-il le préciser, de sentiments **réels**. Car pour ce qui est de feindre toute la gamme des sentiments que l'on peut éprouver entre humains, les enquêteurs dont je fais partie ont été formés à jouer leur rôle comme de vrais professionnels et pourraient en remontrer aux pensionnaires de la Comédie-Française eux-mêmes, voire à des politiciens en campagne. Pour ma part j'ai eu ainsi à composer successivement tous les rôles correspondant aux différentes phases de mon existence terrestre, de l'enfance à la vieillesse. Mais, par un paradoxe inverse de celui que théorisait votre Diderot, à force de jouer la comédie, j'ai fini par éprouver effectivement les états d'âme auxquels je m'efforçais de faire croire et j'en suis arrivé à aimer sincèrement les uns et à détester cordialement les autres, et même à ressentir non seulement de l'intérêt pour la vie que je menais mais encore une forme d'attachement et même de considération pour cette planète et ses habitants. Le Cosmos, je crois pouvoir l'affirmer, n'en compte pas de pareils à chaque parsec. C'est là la cause de la transgression grave que je m'apprête à commettre en vous livrant une information qui constitue en quelque sorte mon cadeau d'adieu. J'espère, sans trop y croire, que vous saurez en tirer le meilleur parti.

L'homme-robot

Cette information, la voici : les créatures humaines n'ont été créées ni par des puissances surnaturelles, ni par l'Évolution des espèces, mais par les centres de recherche de Persée travaillant en synergie avec ceux d'Andromède, et plus spécialement par le Laboratoire de Robotique et Ingénierie situé en NGC-884 dont je suis un des responsables. En un mot, les êtres humains sont ce que vous appelez des ROBOTS, appellation péjorative que vous réservez à des machines sensiblement moins complexes que vous-mêmes, sans vous aviser que vous appartenez, vous comme elles, à des branches différentes d'une même souche initiale. L'Humanité n'est qu'un rejeton plus élaboré (plus « évolué », comme vous dites) de cette même souche.

Je sais que pour quelques-uns d'entre vous, cette information est, plus qu'une révélation, la confirmation d'une idée qui a déjà effleuré leur esprit mais qu'ils n'ont jamais eu la possibilité de développer, tellement elle est censurée à la fois par la *doxa* philosophico-religieuse, par la pensée scientifique et même par le « bon sens » le plus immédiat. Cette censure est elle-même un effet du conditionnement auquel nous avons soumis chacun d'entre vous au cours de sa vie fœtale, puis tout au long de ses apprentissages scolaires et autres, afin que son activité mentale reste cantonnée dans le cadre formel de la pensée logique et rationnelle ordinaire, polarisée par l'opposition binaire du Vrai et du Faux et contrainte par le principe de non-contradiction et du tiers exclu.

Quoi qu'il en soit, en fait de machines, j'en ai connu ailleurs de bien plus perfectionnées que vous. En

commençant par la catégorie à laquelle j'appartiens moi-même, dans laquelle le Directoire recrute ses collaborateurs les plus qualifiés. Pour être franc, je dois dire que, tout bien pesé, je trouve que l'espèce humaine est restée plutôt grossière, comme inachevée, telle une plante qui, après un début de croissance prometteur, aurait périclité et se serait rabougrie. Je dois le reconnaître, en toute humilité, le genre humain est un raté de l'ingénierie perséenne.

Non pas un raté intégral, dont tout serait à mettre au rebut, mais un échec relativement aux intentions de ses créateurs. Au départ, le genre humain, a été conçu et fabriqué avec d'autres, comme une étape dans la réalisation de notre grand projet de colonisation cosmique. Il s'agissait d'installer en un certain nombre d'endroits de *Laniakea*, le super-amas de galaxies dont fait partie votre *Voie Lactée*, des colonies dotées d'intelligence artificielle et capables de se développer de façon entièrement autonome. L'idée était d'étudier de près, grâce à la présence de tout un corps d'observateurs comme moi, comment évoluait spontanément chacune des colonies mises en place. Y avait-il des scénarios plus probables que d'autres, et lesquels ? Une des hypothèses (je l'évoque parce qu'elle est directement en rapport avec ma présence sur la Terre) était la suivante : l'existence d'un trou noir massif au centre d'une galaxie a-t-elle des conséquences spécifiques dans le développement des biosphères (et donc aussi des noosphères) de certains systèmes solaires ? En termes plus simples cela signifie que je devais m'efforcer d'établir si, pour votre espèce, le fait d'habiter une planète de banlieue galactique entraînait des conséquences particulières dans les modes de vie et les façons de penser. Ce travail s'inscrivait dans un vaste ensemble d'études comparatives destinées à sélectionner des variétés de robots susceptibles d'être transplantées dans des colonies disséminées à travers tout l'espace intergalactique.

Une créature inachevée

À cette fin, nous avions prévu de laisser à chaque espèce un degré variable de liberté dans sa capacité d'auto-détermination et d'auto-correction, avec l'espoir qu'à la longue la dynamique adaptative finirait par sélectionner les types adéquats et éliminerait les autres. Nous nous réservions, bien sûr, le droit d'apprécier souverainement, à chaque étape du processus, s'il y avait lieu de poursuivre l'opération ou au contraire s'il convenait d'y mettre un terme. C'est pourquoi le Directoire envoie régulièrement des experts dans les différentes colonies pour juger de l'état de développement de ces dernières. C'est de l'avis de ces experts hautement qualifiés, dont je fais partie, que dépend la poursuite ou l'arrêt d'une expérience en cours. Vous concevez que j'éprouve un profond sentiment de responsabilité à votre égard. J'éprouve même, plus encore qu'un sentiment de responsabilité, un sentiment de culpabilité envers votre espèce dans la mesure où j'ai été l'un des principaux organisateurs de votre établissement sur la Terre, de concert avec d'autres spécialistes de la Commission de sélection chargée du contrôle final de la qualité des produits. C'est de nous, et plus particulièrement de moi, que dépendait l'affectation de chacun de nos spécimens à telle ou telle colonie. La Terre était la destination de nos produits les plus défectueux.

S'agissant de l'espèce humaine, notre choix d'un support naturel initial – ce que nous appelions un *étymon* et que vos horticulteurs appelleraient un 'porte-greffe' – s'est fixé sur un des rameaux les plus évolués des hominiens auquel nous avons cru qu'il serait plus facile de faire acquérir, par voie de manipulation génétique, les propriétés anatomo-physiologiques appropriées. Ce rameau était celui de *l'Homo sapiens* dont nous avons pendant plusieurs décennies capturé toutes les bandes qui traînaient dans la savane africaine (je vous parle là d'événements survenus il y a des milliers d'années, qui ont laissé dans la mémoire des peuples des traces sous forme de récits mythologiques concernant le rapt d'humains « enlevés au ciel » par des « dieux » de la mythologie antique ou dans les fusées de ravisseurs « extra-terrestres »). Une fois nos prisonniers reconditionnés dans nos centres d'ingénierie génétique et nos écloseries, nous les avons relâchés dans la vallée de la Grande Faille est-africaine, d'où ils ont fini par sortir pour se répandre

partout au fil des siècles, en se métissant chemin faisant avec d'autres espèces d'hominiens déjà installées çà et là sur la planète, comme celles des Neandertaliens en Europe ou des Denissoviens en Asie. C'est très probablement au cours de cette phase initiale de la fabrication que nos ingénieurs ont commis une première erreur dont les effets désastreux se sont multipliés ensuite en cascade.

Notre erreur, grossièrement résumée, fut la suivante : dans le dessein de doter notre créature d'un système nerveux fortement centralisé qui lui permettrait d'atteindre, sur le plan de l'activité symbolique, un niveau de performance supérieur à celui des autres mammifères, même les plus évolués, nous avons choisi de jouer sur deux variables à la fois, d'une part le volume de l'encéphale à la naissance et d'autre part la durée de l'élevage et des apprentissages au sein du groupe familial. Il s'agissait donc de fabriquer une espèce dont le cerveau, d'une taille déjà importante chez le fœtus, pourrait continuer sa croissance après la naissance, grâce à cette forme de nutrition extra-utérine que constitue la culture, jusqu'à l'âge dit adulte correspondant à la capacité de se reproduire sexuellement. Nous n'avons qu'à demi réussi dans notre entreprise, en ce sens que nous avons su fabriquer un fœtus ayant la plus grosse boîte crânienne possible compatible avec le volume moyen de la fosse iliaque féminine. Seulement voilà, si nous avons su doser les facteurs (hormonaux en particulier) dont le déclenchement conditionne la croissance physique de l'organisme, nous avons moins bien maîtrisé les paramètres de la croissance psychique et nous avons compris, dès la première génération d'*Homo sapiens sapiens*, que si sa croissance corporelle se déroulait bien comme prévu, sauf accident, sa croissance intellectuelle et affective au contraire se ralentissait, voire s'arrêtait complètement, assez vite après sa puberté, pour se stabiliser en moyenne au niveau de ce que vous deviez appeler plus tard « l'adolescence ». Nous avions donc réussi à obtenir ce résultat contraire à nos attentes de fabriquer non pas une espèce humaine à proprement parler, conforme à nos plans, mais une espèce de chimère étrange associant un psychisme immature, encore enfantin, et un corps d'adulte. Durant assez longtemps nous avons attendu que les mécanismes d'auto-régulation que nous pensions efficaces entraînent les corrections nécessaires. Il fallait laisser aux larves humaines, croyions-nous, le temps de grandir, de mûrir davantage pour sortir de leur chrysalide primitive.

Nous avons donc mis l'espèce sous surveillance pour voir comment elle évoluait au fil des âges. Notre hypothèse initiale, qui s'est avérée bien trop optimiste, c'était que l'équilibre que nous avions réussi à programmer au départ entre tendances altruistes et tendances égoïstes, se maintiendrait par un phénomène d'inscription et d'invétération des traits les plus positifs dans le génome de la nouvelle espèce. Cela nous semblait constituer une condition préalable pour implanter dans la galaxie un modèle d'humanité capable à la fois de réaliser des œuvres collectives sur des plans concertés et cohérents et de donner libre cours à l'inspiration et à l'invention de chacun. Nous souhaitions mettre en place un genre humain caractérisé par l'équilibre entre les dispositions oblatives et hétérocentrées indispensables aux rapports entre semblables et les instincts autocentrés de conquête et d'appropriation tout aussi nécessaires au développement de soi-même, un monde où les créatures seraient capables de s'aimer les unes les autres autant qu'elles s'aiment elles-mêmes, utopie qui devait faire son chemin jusque dans la conscience de quelques révolutionnaires chrétiens puis communistes. Puisque la chose était rationnellement concevable, elle devait être technologiquement réalisable. Hélas, il nous fallut bientôt déchanter.

Mourir de jeunesse

Après une ère paléolithique qui laissait bien augurer de l'avenir, l'humanité a opéré la révolution dite du néolithique qui, à ses débuts, semblait elle aussi pleine de promesses mais qui a donné ensuite des signes de plus en plus inquiétants à mesure que se révélaient les effets contradictoires des progrès de la « civilisation ». Le processus délétère qui devait conduire le genre humain en quelques millénaires à son état désespéré actuel, a débuté dès cette époque-là, avec la préférence de plus en plus

marquée accordée par les collectivités humaines aux signes extérieurs de la puissance matérielle, à l'accumulation des biens et finalement à l'argent. Celui-ci est devenu une idole qui a bientôt supplanté toutes les autres. De sorte que progressivement les tendances à se spiritualiser davantage qui étaient inscrites dans le logiciel initial de l'espèce, ont perdu de leur force. Durant plusieurs millénaires tout se passa comme si la croissance mentale des humains était restée grippée, bloquée au niveau du psychisme enfantin, tandis que l'espèce continuait à grandir physiquement et collectivement pour devenir ce monstre que nous connaissons désormais, cette sorte de demeuré infantile et prolifique qui a gardé un âge mental de sept ans dans une enveloppe corporelle ayant largement dépassé l'âge mûr, cet être étrange qui semble s'être arrêté de grandir sans cesser un seul instant d'être en rut.

Le phénomène est frappant pour un observateur qui a, comme moi, une vue d'ensemble de la situation. Je serais tenté de dire, de façon un peu paradoxale, que **l'humanité est en train de mourir de jeunesse**. Le constat s'impose d'autant plus nettement qu'il s'appuie sur une durée d'observation plus étendue. Déjà à des époques antérieures, des esprits particulièrement déliés et hardis avaient entrepris de critiquer la persistance de défauts que l'on n'imputait pas encore, consubstantiellement, à la « jeunesse », car la société ambiante ne disposait pas des catégories conceptuelles permettant d'appréhender celle-ci comme un groupe social spécifique et relativement homogène, mais l'assimilait plutôt à l'enfance avant de traiter officiellement et sans transition ses membres, à partir de la puberté et de l'âge nubile, comme des adultes à part entière. On se souvient néanmoins du regard souvent lucide et parfois sévère que les Anciens, les moralistes grecs et romains en particulier, pouvaient porter sur la « jeunesse » de leur temps. Sans remonter aussi loin, je pense à cet extraordinaire siècle des Lumières où, prolongeant la tradition humaniste des Rabelais, Montaigne et autres grands esprits de la Renaissance, les penseurs de la postérité cartésienne, comme les Bayle, Fontenelle, et bien sûr Voltaire et Rousseau, ont vigoureusement contribué à **déniaiser** les mentalités et à faire reculer l'infantilisme ancestral de leur époque. Après la première grande mutation idéologique de l'Humanité, au siècle de Périclès, qui vit le bipède humain se transformer en un « animal politique » au meilleur sens du terme, c'est-à-dire en Citoyen souverain, le XVIIIe siècle européen, le siècle de l'Encyclopédie, a consacré la prééminence de la pensée critique dans **tous les domaines**. En ce temps-là, la valeur suprême, c'était la Vertu, c'est-à-dire la qualité de l'Homme fait (*Vir-tus*), de l'Adulte accompli, de l'Honnête homme, qui jouit de la plénitude de ses facultés rationnelles, pas de l'Enfant capricieux, l'*In-fans* en proie à tous les désirs. Même s'il convient de ne pas fétichiser la Raison, on peut mesurer le chemin parcouru.

Le jeunisme, stade infantile de la croissance capitaliste

Plus précisément, l'Humanité actuelle, telle que l'a modelée et pétrie le capitalisme triomphant, pâtit sans recours de n'avoir pas réussi à grandir de façon équilibrée, pour devenir adulte de corps et d'âme. Le spectacle des comportements humains, tant individuels que collectifs, en tous lieux et en toutes circonstances, est parfaitement édifiant à cet égard. Ce n'est pas seulement l'intérieur des discothèques, c'est la planète Terre tout entière qui est désormais livrée à l'imbécillité de la fraction encore adolescente de sa population. Ce qui est dramatique, c'est qu'il n'y a plus aujourd'hui de critère bien précis du statut d'adolescent. Le jeunisme étant devenu plus qu'une mode, un véritable culte, un style de vie, un idéal de civilisation ou, pire encore, une pathologie endémique, malheur à ceux qui n'ont pas les moyens de revendiquer et d'afficher, de sept à soixante-dix-sept ans, une inaltérable jeunesse. La différence entre un grand-père et son petit-fils serait parfois difficile à percevoir si on ne remarquait encore dans la bouche de celui-ci l'appareil d'orthodontie qu'on lui a posé à l'âge de huit ans pour redresser ses incisives, et à l'oreille de celui-là le sonotone qui lui a rendu récemment un peu de son ouïe. Ne parlons pas des actrices et autres célébrités 'pipoles' chez qui le fin du fin, ou plutôt le *fun* du *fun*, est de rivaliser d'exhibitionnisme avec leurs filles et petites-filles

pour poser sur les couvertures des magazines et montrer que leurs courbes et leurs volumes sont encore capables d'affrioler des soupirants. Et tout à l'avenant.

Les peuples terrestres, spécialement ceux des pays en voie de modernisation au cours de ces derniers siècles, particulièrement exposés aux effets des changements technologiques et à leur influence sur le plan des mœurs et des institutions, semblent être entrés, quel que soit par ailleurs leur régime traditionnel (ou ce qu'ils en ont gardé), dans une phase nouvelle d'organisation politique, économique et sociale, sans précédent historique. En l'absence d'un vocabulaire qui permettrait de désigner cette forme inédite d'hégémonie, je propose, selon l'habitude établie dans le monde scientifique, de lui forger un nom à partir d'une racine grecque et de l'appeler **hébécratie**, ou despotisme-jeune.

La révolution hébécratique

La révolution hébécratique, c'est-à-dire le renversement au bénéfice des enfants des rapports de pouvoir qui les soumettaient ancestralement aux générations parentales, comme tous les changements qui affectent en profondeur la vie sociale, a pris beaucoup de temps. Il ne servirait à rien d'en retracer ici l'histoire. Je me bornerai seulement à rappeler que l'invention récente, à l'époque contemporaine, de « l'adolescence » est un phénomène qui, à sa façon, vient couronner en l'institutionnalisant un processus séculaire combinant concrètement tous les facteurs du changement social, mettant ainsi du pain sur l'écritoire pour des lignées d'historiens qui s'ingénieront longtemps encore à démêler les écheveaux de la causalité multifactorielle en question.

L'invention de l'adolescence est un processus concomitant et fondamentalement de même nature que « l'émancipation féminine ». Il s'agit là de deux processus manifestant, sous des modalités empiriques différentes, les changements induits par l'évolution du capitalisme industriel et financier mondialisé. L'universalisation de la logique du Marché poussait au développement de deux ensembles de processus dont l'un, la transformation de la condition féminine, a joué un rôle décisif dans la transformation de l'autre, par des médiations diverses (comme par exemple le renforcement de l'**individualisation** et la **psychologisation** à outrance des relations humaines familiales ou scolaires). On pourrait dire que le résultat de ces longs processus surdéterminés et interdépendants, c'est ce à quoi nous assistons aujourd'hui, un peu partout, à des degrés divers, c'est-à-dire à la revanche des anciens dominés, naguère objets de la domination masculine. Comme il est de tradition à bord de toutes les nefs en train de faire naufrage, la règle officielle est devenue : les femmes et les enfants d'abord !

Je ne serais pas loin de penser, quant à moi, qu'il s'agit là d'un juste retour des choses, tant les deux millénaires et demi de domination masculine écoulés depuis l'Antiquité gréco-latine, pour s'en tenir à cette période dont nous commençons à peine à émerger, domination aggravée par le triomphe en Occident et au Moyen-Orient, du monothéisme et du patriarcat (alliance de Dieu le Père et du père-dieu), ont engendré d'injustices et de souffrances, au détriment des femmes, des enfants, des esclaves, et d'une façon générale des faibles, des infirmes, des petits et de tous ceux qui n'ont pas la capacité de se défendre contre les exactions des plus forts.

Les rapports de classes, matrice générale des rapports de domination

Mais si grande que soit la sympathie que s'attirent habituellement ceux qui luttent contre une forme ou une autre d'oppression sociale, elle ne devrait pas conduire à s'aveugler sur leur compte et à les absoudre par principe de leurs défauts, leurs contradictions et leurs responsabilités. En matière de changement des mœurs, le mouvement des choses ressemble trop souvent à un « retour de balancier » qui ne sait corriger un excès qu'en tombant dans l'excès opposé, lequel a toute probabilité de modifier la situation existante dans ses *modalités* apparentes bien plus que dans sa *matérialité* objective. On le vérifie de mieux en mieux par exemple dans tous les

secteurs où les postes de pouvoir ont été conquis, parfois de haute lutte, par des femmes. On ne sache pas que cela ait changé grand-chose dans l'exercice du pouvoir, pour cette raison que celui-ci est **fondamentalement positionnel**. Excepté dans les cas de pouvoir charismatique, où ce qui assure à quelqu'un la domination sur autrui, ce sont les propriétés de la personne elle-même (son *charisme*, comme on dit pour les relations amoureuses), ce sont, dans tous les autres cas, les propriétés objectives de la position qu'il occupe qui donnent au dominant sa force. Cette position permet, ou commande, en elle-même et par elle-même, à un moment donné, dans un champ donné, d'exercer une certaine forme de pouvoir, indépendante aussi bien de la personne qui l'exerce que de la personne sur laquelle elle s'exerce, même si l'exercice de ce pouvoir structurellement déterminé s'accommode et même appelle de petites variations ou nuances d'un individu à l'autre (cf. par exemple les stéréotypes du « flic gentil » et du « flic méchant », du riche « égoïste » et du riche « compatissant », du « patron dur » et du « patron humain », etc.) qui entretiennent la croyance à des différences significatives sur le fond là où il n'y a que des différences de « manière » ou de « style ». J'aimerais bien que quelqu'un m'explique en quoi le pouvoir exercé par Mesdames Thatcher, May, Merckel, Aung San Suu Kyi, Cresson, Royal, Lagarde, Bettencourt et quelques autres, toutes pourvues d'une personnalité forte et originale, a changé fondamentalement l'hégémonie meurtrière du modèle capitaliste américain dans le monde. En quoi le pouvoir **démocratique-libéral** qu'elles ont exercé a-t-il eu des effets substantiellement différents de ceux qu'il a eus sous les Reagan, Bush, Clinton, Obama, Blair, Schroeder, Mitterrand, Camdessus, Strauss-Kahn, Lamy et autres grands commis d'un système qui a déjà plus qu'à demi tué la planète ? Qui peut sérieusement croire que la succession d'Ursula von der Leyen à Jean-Claude Juncker, à la présidence de l'UE, a changé vraiment la politique européenne dans un sens plus démocratique, plus social et plus écologique ? Produire en guise d'analyses objectives des commentaires impressionnistes sur le « style » personnel d'un Trump ou d'un Macron, voilà bien une occupation futile, digne de journalistes-communicants ou de « psy » obsédés par des questions de « genre ».

Mise en scène méritocratique et idéologie charismatique

Ce qui est vrai c'est que, par un travers égocentrique des plus répandus, la plupart des personnes placées en position d'exercer un pouvoir, si limité soit-il, tendent à s'en attribuer personnellement le **mérite** et à convertir en charisme personnel irréductible et indiscutable, ce qui n'est qu'un avantage positionnel révocable et contingent. Ainsi les « chefs », masculins ou féminins, s'aveuglent-ils sur le fait, insupportable à leur narcissisme, qu'on pourrait le plus souvent mettre à leur place d'innombrables autres agents, qui feraient à peu près aussi bien (ou aussi mal) les choses qu'ils les font eux-mêmes. La croyance qu'on est **the right (wo-) man** à la place où on est se convertit aisément en conviction qu'on est **the only one** à pouvoir l'occuper. Cela peut se vérifier par l'observation, dans tous les domaines, sauf aux yeux des intéressés toujours enclins, et pour cause, à surestimer leur empreinte ou leur contribution personnelle (tout en répétant, pour jouer les modestes, que « nul n'est irremplaçable » et que « n'importe qui, à [leur] place, aurait fait la même chose »).

Ce manque de lucidité sur soi-même et cette propension à se regarder comme un parangon d'humanité sont un des symptômes les plus caractéristiques de l'immaturité juvénile que j'évoquais précédemment. C'est l'ingrédient de base de ce qui, à l'échelle collective, s'exprime dans toutes les formes d'ethnocentrisme et de rejet des autres. On ne saurait s'étonner de ce défaut chez un enfant de sept ans. On est en droit de le critiquer chez un(e) soi-disant adulte. Pendant longtemps d'ailleurs, les méthodes d'éducation et d'élevage dans la plupart des cultures humaines (avec généralement le concours des religions) se sont donné expressément pour but d'éradiquer certains types de comportement. Parmi les « défauts » les plus universellement combattus chez les enfants et les jeunes gens par leurs éducateurs et leurs anciens, il y avait tous les traits de caractère, toutes les formes

de tempérament, toutes les pratiques et les dispositions qui connotent la **légèreté** avec ses innombrables harmoniques (frivolité, insouciance, inconstance, instabilité, indiscipline, irréflexion, niaiserie, impulsivité, irresponsabilité, désordre, etc.). Dès les premières réflexions d'ordre moral, que ce fût sous la forme des préceptes chers aux grandes sagesses philosophiques de l'Antiquité ou des commandements sacrés de la religion, que ce fût dans la Chine confucéenne ou au Maghreb mahométan, dans l'Inde bouddhiste ou l'Europe chrétienne, chez les daïmyos shintoïstes ou chez les chevaliers teutoniques, parmi les archontes de l'Acropole ou les banquiers de la City, il aurait été difficile à un individu manquant de **tenue** d'être considéré comme un adulte accompli, comme un impeccable *gentleman* à chapeau melon ou comme un *cheikh* à turban respecté de ses pairs. Etre accepté dans la communauté des adultes impliquait que l'impétrant avait affiché de façon durable, dans toutes ses pratiques, des qualités de sérieux, ou mieux, qu'il avait remplacé la légèreté du jeune âge par une **gravité** constante en toutes situations. C'est une donnée attestée par toutes les cultures. Pendant des siècles, le sage ou le croyant a pesé plus lourd dans les débats du fait qu'il était censé avoir appris la pondération (l'art de mesurer le poids des choses), comme tout son maintien (y compris sa tenue vestimentaire) le proclamait. Impossible d'être regardé comme un nouveau Solon ou un nouvel Hammourabi, un nouveau Lycurgue ou un nouveau Moïse, ne fût-ce qu'à l'échelle la plus réduite, si on passait son temps à se donner en spectacle et à faire des pirouettes pour amuser la galerie ou « épater le bourgeois », comme font aujourd'hui la plupart des « pipoles ». Il était assez généralement admis qu'« **on n'est pas sur Terre pour se marrer** », et que la traversée de cette « vallée de larmes » n'était qu'un mauvais moment à passer. Les lois de la gravitation sociale étaient aussi universelles et strictes que celles de la gravitation cosmique.

La modernité, faut-il pleurer ou bien en rire ?

C'est cet ordre séculaire qu'on voit s'écrouler sous l'irrésistible assaut de la « modernité ». Je pourrais m'en réjouir, à certains égards, si je ne m'avisais que le terme de « modernité » doit être remplacé par celui d' « hilarité ». Ce terme me vient à l'esprit non parce qu'il rime avec l'autre mais parce qu'il me paraît pouvoir désigner à la fois la caractéristique objective essentielle du monde actuel et le type de réaction subjective que celui-ci provoque chez un observateur comme moi.

Le monde moderne (ou en voie de modernisation) est en effet avant tout un monde de **rigolade**, dans toutes les acceptions du terme. Un monde dont le spectacle donne envie de s'esclaffer en même temps que de pleurer. On savait, bien avant que Molière ou Musset ne nous le disent, que comique et tragique, loin de s'opposer, sont des dimensions connexes du réel, qui s'entremêlent l'une l'autre. La révolution hébécratique en est une parfaite illustration : c'est en effet une révolution à prendre d'autant moins au sérieux que, née de la ruine du sérieux ancien, disons du sérieux bourgeois, triste et imposteur, elle s'efforce de lui substituer un sérieux nouveau, un sérieux « jeune », un sérieux pour se marrer. Mais il s'agit non pas de ce « rire allié à la sagesse », de ce « rire correcteur » que Nietzsche attendait de « celui chez qui 'la comédie de l'existence' est devenue consciente à elle-même », non pas le rire qui balaie toute illusion pour faire place au *Gai Savoir*, mais le rire ricanant et sans esprit de nos animateurs de télé et de leurs invités. Toutes les « révolutions » dont parlent les médias aujourd'hui, sont des révolutions pour rire, des révolutions politiques aux révolutions artistiques.

Les mots d'ordre de nos préposés à la subversion symbolique, ont cessé d'être ceux, si ringards, des révolutionnaires d'autrefois, « pain et liberté », « justice et dignité », « égalité et fraternité », etc. Ce n'est même plus comme pour les prolétaires du temps de Juvénal, « du pain et des jeux ». Dans les pays occidentaux et aussi dans les pays émergents, l'aspiration généralisée de la jeunesse est à la rigolade. La revendication du pain a disparu, reste

celle des jeux, sans doute parce que la plupart des jeunes, chez nous, soit appartiennent aux différentes fractions moyennes, soit ont pour seule perspective d'avenir de s'y intégrer, et qu'en attendant ils ne mourront pas de faim. Leur souci prédominant est de s'assurer l'accès à la consommation la plus agréable, la plus ludique et la plus distinctive. Quoi qu'il en soit, tous sont bien d'accord : « **on n'est pas ici pour s'emmerder** ». Le but essentiel de la vie, en l'absence de toute transcendance véritable, c'est de prendre le maximum de bon temps, c'est-à-dire du temps consacré à un plaisir physiquement ressenti. L'idéal hébécratique est donc de consacrer tout son temps à la poursuite incessante du plaisir et à la jouissance. Le bonheur se confond avec le plaisir de tous les sens, celui que procure à l'organisme d'un mammifère la sécrétion endocrine ou exocrine de molécules d'acides aminés tels que l'adrénaline, la dopamine ou la sérotonine, sans parler d'autres substances et drogues qui, tantôt sous une forme symbolique, tantôt sous une forme matérielle, et le plus souvent sous les deux à la fois (comme la pratique du sport, du tourisme ou du rock) contribuent à maintenir une partie de la population dans le bonheur de la servitude, une sorte d'addiction orgasmique sans fin et sans tabou qui est aussi une forme d'anesthésie perpétuelle.

La reproduction du pire

Quand un peuple est rendu à ce stade de déchéance et d'abaissement, sa dépendance est telle qu'il ne s'appartient plus et que sa liberté n'est plus que celle de choisir son aliénation du moment, comme un simple animal parmi d'autres. Et c'est précisément « la jeunesse » – la fraction que les effets conjugués de l'inexpérience et d'une éducation démagogique, pervertie par le marché et sa logique de jouissance sans retenue (*« Lâchez-vous ! Faites-vous plaisir ! Ne vous interdisez rien ! »*), empêchent même de concevoir ce que pourrait être une véritable maîtrise de soi – qui est aujourd'hui en situation d'hégémonie et donc en mesure d'imposer à l'ensemble de la société la reproduction du pire, c'est-à-dire de son propre modèle.

S'il est vrai que, comme le montre l'histoire, chaque type de structure de pouvoir trouve (et au besoin engendre) le type de population dont elle a besoin pour s'accomplir jusqu'au bout, alors on peut dire que dans la société de consommation capitaliste mondialisée actuelle, « la jeunesse » est et sera toujours davantage la force capable de mener la société de consommation jusqu'à sa désintégration. La probabilité pour que « la jeunesse » s'unisse et s'organise en une véritable force de combat collective et progressiste est de l'ordre du miracle. Où et quand a-t-on vu une « jeunesse » disposer durablement d'une telle capacité ? Pour faire quoi ? Les jeunes fascistes, ou les jeunes nazis, qui chantaient en foule « **Giovinezza** » ou le « **Horst Wessel lied** » en l'honneur de dictateurs implacables, n'en sont qu'un exemple édifiant dans l'Histoire contemporaine. Il y en a bien d'autres, qui vont tous dans le même sens : la jeunesse est une force sociale amorphe et aveugle que des dominants adultes peuvent modeler et asservir à n'importe quelle entreprise, même criminelle. Assurément, comme on aime à le répéter, « les jeunes sont l'avenir » puisqu'ils ont du temps pour entreprendre et réaliser. Mais ce constat n'a de sens que chronologiquement. On interprète abusivement une donnée objective comme une promesse de progrès intellectuel, moral et civilisationnel assuré. Mais rien n'est moins sûr parce que, comme ils n'ont ni la patience, ni le savoir, ni même toute l'imagination qu'il faudrait, ils ne savent pas utiliser au mieux le délai dont ils disposent, en gaspillent l'essentiel et se laissent distancer par la vie : le temps de jeter leur gourme, ils sont déjà des « anciens », et bientôt des « vieux ». « La vie s'enfuit à tire d'aile », irrattrapablement, comme le chantait Pierre Dudan dans un vieux slow mélancolique (« *Clopin-clopant* »). De même que pour tous les autres « produits » en série de notre temps, l'obsolescence des jeunes est programmée comme celle des ampoules électriques. Ce qu'il leur reste d'énergie, ils l'investissent dans une tâtonnante stratégie « d'insertion », pour trouver une place dans le monde adulte. La « jeunesse » est à la rigueur intéressée à se battre contre ses aînés pour prendre leurs places, beaucoup moins pour abolir le système biaisé des places, ses hiérarchies, ses enjeux, ses règles et ses finalités. Non, le système actuel s'écroule parce que

ses contradictions internes, qui sont d'ores et déjà démultipliées, inextricables et donc ingérables, conduisent inévitablement le monde à sa désintégration totale (déjà bien avancée), du fait même des excès provoqués par les pulsions les moins contrôlées et les enthousiasmes les plus débiles et du fait de l'impuissance, tant physique qu'intellectuelle, tant individuelle que collective, à les réfréner. Les jeunes générations actuelles ont désappris ce que les anciennes avaient mis si longtemps à deviner : que se civiliser implique justement, dans une culture donnée, d'ériger en valeur positive la **retenue**, c'est-à-dire la capacité de se maîtriser et de différer la satisfaction des désirs spontanés. La « civilisation » a commencé avec la capacité d'épargner et de stocker (donc d'échanger) au lieu de tout consommer au jour le jour. Pour le barbare, ou le primitif, l'objet de sa convoitise est une proie sur laquelle il se jette pour se l'approprier et en jouir **sans délai**. D'où la nécessité de renouveler en permanence son butin. Le barbare viole, arrache, vole et pille. Le civilisé est un barbare qui a enfin compris qu'il jouira d'autant mieux qu'il aura pris davantage de temps pour s'approcher, convaincre, séduire, instaurer des règles de partage et des habitudes de convivialité, obtenir l'assentiment d'autrui en y **mettant les formes** convenables et convenues (juridiques, esthétiques, politiques et autres). La conduite civilisée implique qu'on prenne son temps pour faire les choses, qu'on s'interdise de rien brusquer, de vouloir tout, tout de suite, voire qu'on suspende *sine die* la commission d'un acte et qu'on discute avant plutôt qu'après. Mais essayez donc de faire lire **La civilisation des mœurs** à nos bacheliers !

On ne saurait éduquer des enfants contre les tendances les plus générales et les plus naturalisées de leur milieu social. Pour n'en donner qu'un exemple, un entre mille : tant que la plupart des « ados » rêveront de se mettre le plus tôt possible au volant d'une voiture particulière (comme font papa et maman), tous les discours sur la transition énergétique resteront inopérants et les gouvernements seront dociles aux pressions des lobbies. La croissance du parc de l'automobile électrique n'y changera pas grand-chose. Quand bien même le nombre de cancers dus à la pollution s'élèverait en flèche d'année en année, si la tyrannie meurtrière du transport automobile doit cesser un jour, ce ne sera pas grâce à une improbable conversion en masse de la « jeunesse » à une nouvelle mode plus écologique, mais à cause d'événements graves, naturels, économiques et politiques (et probablement tout à la fois) qui rendront impossible de maintenir un mode de vie reposant sur l'usage préférentiel de l'automobile. Et un tel changement affectera autant les « vieux » que les « jeunes ». Conclusion : je crains qu'il n'y ait rien de spécifique à attendre de la jeunesse, sinon l'aggravation de ses défauts. Elle est là, comme toujours pour assurer, sans même en avoir clairement conscience, la **pérennité** du système. Seuls ceux qui vivent, même en toute bonne foi, de l'exploitation de la niaiserie publique sous ses différentes formes (responsables politiques, publicitaires, journalistes, enseignants, ecclésiastiques, etc.) peuvent imaginer le contraire.

Le triomphe du matérialisme sordide

Je ne conteste évidemment pas qu'il puisse se produire des conversions personnelles de jeunes gens et de jeunes filles, ici ou là, comme celles dont les médias font parfois grand bruit, sans doute parce qu'ils savent d'expérience que ces cas marginaux sont peu contagieux. Dans sa masse, la population jeune est une population avide, pressée et plus encline aux rébellions rituelles qu'à la rupture révolutionnaire. Mais on la flatte à outrance parce qu'elle constitue un inépuisable vecteur de « fluidification » de la consommation, un marché colossal et constamment renouvelé. Et quand le Marché impose sa loi, il n'y a plus qu'à se taire, affirment les hiérarques du système.

À cet égard, on peut dire que l'impatience de la jouissance est devenue un des traits caractéristiques de l'ethos de la population actuelle, sauf peut-être dans les pays les plus pauvres. Tout le progrès des pays dits développés a consisté, depuis les débuts de l'ère industrielle, à raccourcir les délais entre l'apparition des désirs et l'accès massif à leurs conditions de satisfaction. Une des inventions qui ont

le plus contribué à cette accélération de l'histoire a certainement été, dans le monde capitaliste, la généralisation du crédit à la consommation qui, en fournissant les moyens d'accéder sans plus attendre aux délices du marché, a eu aussi l'avantage inestimable et imprévu de transformer des peuples de prolétaires exploités en masses de clients amorphes, compromis et ligotés par leurs dettes (privées ou publiques). L'ubiquité et la prépotence du Marché ont largement contribué à façonner ces populations qui forment aujourd'hui la classe moyenne ou tendent à s'y intégrer, cette masse d'individus pour laquelle l'appellation d'*homo œconomicus* semble particulièrement pertinente, cette multitude d'hommes et de femmes sur-scolarisés mais finalement dotés d'une instruction médiocre et d'une culture superficielle, ces légions de jeunes gens et de jeunes filles qui deviennent des citoyens « adultes » sans cesser d'être indolents, tricheurs, influençables, ni de s'ennuyer, de rechercher des satisfactions narcissiques, de s'enfoncer dans leur bovarysme, de se dorloter hédonistement et qui sont définitivement convaincus que le seul but d'une existence humaine, c'est de s'enrichir pour dépenser et jouir davantage, ce qui encourage tous les tenants bornés d'un fascisme renaissant, à répéter qu' « il faudrait une bonne guerre à tous ces jeunes ». C'est dire la sidérante incapacité de cette engeance à tirer le moindre enseignement de ses malheurs passés.

Si je dis que « la jeunesse » actuelle est « définitivement » acquise au matérialisme le plus sordide, c'est parce que la cohorte des 0-25 ans d'aujourd'hui ne constitue pas la première génération domestiquée par le marché capitaliste et tombée dans la dépendance du crédit bancaire. Il y en a au moins une autre, sinon deux, voire trois depuis la fin de la seconde Guerre mondiale et les « trente glorieuses ». Les jeunes actuels en sont les enfants et petits-enfants. On peut donc affirmer que les adultes du monde d'aujourd'hui sont pour beaucoup, c'est le moins qu'on puisse dire, dans l'évolution calamiteuse de « la jeunesse », dans cette aliénation dont les parents, adeptes du « progrès » inconditionnel, ont été eux-mêmes d'actifs promoteurs. La question de l'éducation des jeunes générations par les anciennes (et réciproquement) mériterait pour son importance d'être davantage mise à l'ordre du jour. En dépit des lumières apportées par les sciences humaines qui ont sans doute éclairé tant soit peu les mécanismes de la transmission, de la reproduction des modèles sociaux et de l'intériorisation des normes, bref des principaux aspects de la socialisation, le domaine de l'éducation, publique ou privée, est un de ceux qui ont été le plus bouleversés par les heurts entre modernité et tradition, au point d'être aujourd'hui le lieu de la plus extrême confusion, abandonné aux errements de la spontanéité et aux manipulations intéressées de la mode. Chacun croit savoir quoi et comment enseigner aux jeunes, mais aucun consensus large et durable ne semble plus pouvoir s'établir sur les contenus à transmettre et sur les voies ou les formes de la transmission. Sauf dans les milieux les plus officiels (comme par exemple les stages de formation des enseignants) plus particulièrement exposés au discours d'auto-célébration de la psychopédagogie qui, sous couvert de ne pas brider les capacités spontanées de création des élèves, ont à peu près renoncé à transmettre quelque savoir positif que ce soit. « Il faut absolument que l'élève s'exprime » claironnent les conseillers pédagogiques (surtout ceux de langues vivantes), mais l'expression comme fin en soi n'empêche pas l'esprit des enfants de rester un écho sonore des clichés médiatiques les plus convenus, ce qui n'est pas pour déplaire au camp des conservateurs. Ceux-ci ont depuis longtemps compris, à l'instar du héros du *Guépard*, que « tout doit changer pour que tout reste pareil » et que dans la dialectique de l'ancien et du nouveau, il faut non pas s'opposer au bougisme de « la jeunesse » mais au contraire le cultiver le plus possible, en prenant inconditionnellement le parti de l'innovation, du changement par principe, parce que c'est évidemment ce type de démarche, changer pour changer, qui s'accorde le mieux finalement avec la logique profonde du système économique capitaliste, logique aveugle d'accumulation des produits et des profits. Le résultat global du libertarisme inhérent au marché, c'est d'aggraver encore l'anomie généralisée dans laquelle le monde humain est en train de plonger avec la perte de toute régulation. Le

capitalisme ne voit évidemment rien de répréhensible dans le foisonnement incessant des caprices individuels. Tout au contraire, il l'encourage, spécialement chez les plus jeunes, dont la personnalité est en voie de construction. À cet égard, l'inépuisable complaisance des ménages envers les foucades et les toquades de leur progéniture est un des plus solides piliers du commerce des biens de consommation. L'incapacité à peu près totale de la plupart des parents à empêcher leurs enfants de céder à la tyrannie des « marques » et de la mode et la tolérance des familles pour la pollution symbolique des goûts et des désirs, dès la petite enfance, par la publicité, suffisent à discréditer tout le verbiage éducatif sur l'émancipation du Sujet que les sciences de l'éducation continuent pieusement à débiter.

Sed quis custodiet ipsos custodes ?

De ce point de vue, on ne saurait trop déplorer la désertion de l'Éducation nationale sur ce qui aurait dû constituer un front essentiel pour la formation des nouvelles générations : le développement d'une réflexion critique sur les composantes du « changement » et l'instauration d'une action pédagogique soutenue. Pour cela il eût fallu que le champ scolaire et universitaire fût autonome, ce qu'il n'a jamais été que très relativement, en France comme ailleurs.

Au lieu de travailler à constituer un front de résistance lucide et intraitable à toutes les dérives de la « modernité », et à la confiscation de celle-ci par l'économie libérale, les enseignants, tous niveaux confondus, se sont faits les moniteurs de cette évolution exactement pour les mêmes raisons qui ont transformé le corps enseignant, dans sa majorité, en force d'appoint au service du réformisme politique, celui de la social-démocratie d'abord, qui a fini par ressembler à s'y méprendre (au nom des mêmes impératifs de bonne gestion) au réformisme de droite classique puis du néo-libéralisme. La plupart des enseignants et de leurs organisations, *de gauche comme de droite* ont, de façon très cohérente, opté sur le plan éducatif pour le même monde qu'ils ont choisi de servir sur le plan économico-politique : celui du capitalisme, en se faisant les gérants zélés mais myopes de la machine à produire les cadres, la piétaille et même les chômeurs dont le système entrepreneurial avait besoin. Par une espèce de malédiction qui n'a rien de bien mystérieux pour qui est capable d'appliquer à l'analyse des rapports sociaux les concepts de la sociologie critique (comme celle d'un Bourdieu par exemple), tout champ social qui parvient historiquement à un haut degré de structuration tombe sous la coupe des plus puissants (les mieux pourvus en capital spécifique et autre), qu'il s'agisse de champ religieux, économique, politique, ou autre, c'est-à-dire qu'il finit par être régenté, en toute légitimité, par les fractions les plus privilégiées et les moins scrupuleuses dans le choix des moyens pour accroître et conserver les privilèges de leurs riches et les monopoles de leurs clergés. C'est là une loi de la gravitation sociale, qui gouverne tous les espaces sociaux. Le champ éducatif n'y échappe pas plus qu'un autre.

Quand des institutions majeures dans le fonctionnement d'une république, comme l'École, ne laissent rien d'autre à espérer à toute une jeunesse qu'une intégration laborieuse, quand elle n'est pas chaotique, à un monde devenu un enfer pour damnés du salariat, on ne doit pas s'étonner, moins encore se plaindre, du déboussolement de sa jeunesse.

J'ai bien conscience que la question que j'ai abordée, celle de l'éducation des jeunes générations, n'est pas de nature à me valoir une large approbation de votre part, et je le comprends. Il n'est pas agréable de s'entendre dire qu'on a des enfants incroyablement mal élevés ou, si l'on préfère le dire par antiphrase, remarquablement bien éduqués, c'est-à-dire façonnés et « gâtés », intellectuellement et affectivement, exactement comme il convient pour entretenir le tohu-bohu ambiant, celui d'un monde où le premier imbécile venu se croit autorisé à vivre selon son bon plaisir, une foire d'empoigne où tous les moyens sont licites pour écraser ses concurrents. On reçoit ce constat d'échec comme une mise en accusation personnelle, voire une agression. Je me souviens de l'accueil que la plupart des enseignants ont réservé, en 1964, à la première grande enquête sociologique, *Les Héritiers*, consacrée par Bourdieu et Passeron à l'analyse de la contribution décisive

que la culture scolairement certifiée apporte à la reproduction des rapports de domination. Ce fut dans l'ensemble une levée de boucliers, y compris de la part des enseignants les plus avancés politiquement (communistes, trotskystes et gauchistes petits-bourgeois divers) et de la part de la Fédération de l'Education Nationale qui était à l'époque, avec le SNI, une sorte d'annexe syndicale du Parti socialiste SFIO. Tous ces gens-là, étaient tous plus radicaux les uns que les autres dans la critique des inégalités sociales et croyaient tous sincèrement que les Lumières, dont ils étaient généreusement pourvus et dispensateurs grâce à l'Ecole, émanciperaient le genre humain. Mais ils étaient à peu près incapables de comprendre ce que disaient des sociologues comme Bourdieu en qui ils virent immédiatement un ennemi politique. Comme quoi la ligue des pambéotiens recrutait aussi chez les Agrégés et les Docteurs les plus huppés.

Depuis, la vulgarisation de la sociologie aidant, l'implication du capital culturel scolaire dans la reproduction sociale, est devenue une donnée familière attestée par les études les plus sérieuses de la science sociale. Mais il aurait suffi de réfléchir un peu pour comprendre le bien-fondé de ces analyses. Surtout pour des esprits qui se piquaient d'être déniaisés par le marxisme.

À la décharge des jeunes générations actuelles, il faut reconnaître qu'elles ont été à bonne école et que c'est vous, les parents et les grands-parents, les familles, les enseignants, les éducateurs, qui avez failli les premiers à vos devoirs. Mais vous auriez tort de prendre cela pour une critique *ad hominem*. Les agents sociaux individuels ne sont pas les seuls à incriminer, ni même les plus coupables, lorsqu'ils se contentent de faire spontanément ce que leur subjectivité socialement façonnée leur commande de faire, « en toute liberté » et en toute bonne conscience. C'est le contraire qui leur paraîtrait impossible ou choquant.

La chape des déterminismes

Parvenus à ce point de la réflexion, essayons d'aller un peu plus loin dans notre socio-analyse. À bien y regarder, on comprend mieux pourquoi les agents sociaux, non seulement s'accommodent de la chape des déterminismes qui les écrase, mais que de surcroît ils trouvent des raisons de s'en féliciter, si bizarre que cela puisse paraître de prime abord. C'est que, comme l'ont expliqué certains sociologues, les effets d'aliénation par le poids des structures ne se font pas sentir de la même façon, aux mêmes niveaux ni aux mêmes moments dans l'existence personnelle. Il faudrait en la matière distinguer au moins deux types d'aliénation : l'aliénation *spécifique* qui pèse sur l'individu du seul fait qu'il appartient objectivement à une espèce donnée (espèce humaine en l'occurrence, avec toutes les limitations, toutes les contradictions et tous les inconvénients que cela comporte et auxquels **on ne peut strictement rien**, (par exemple d'être mortel, de ne pouvoir voler, ou respirer sous l'eau, ou de n'avoir que deux yeux et une seule bouche, comme le soulignait Pascal) et l'aliénation *générique*, qui est liée au fait d'appartenir à un genre (ou à une catégorie) socialement assigné, avec des propriétés, avantageuses ou désavantageuses qu'on peut éventuellement refuser ou revendiquer. C'est précisément le degré auquel on peut s'investir pour optimiser ses privilèges génériques ou minimiser ses désavantages, qui fait tout l'intérêt de la compétition sociale et la substance du **divertissement**. Si les gens ne se plaignent pas (trop) de leurs aliénations spécifiques et du terrible malheur d'être né, c'est parce qu'ils ont d'autres sujets de préoccupation, et d'autres entreprises, généralement plus urgentes et plus gratifiantes dans l'immédiat. L'un doit finir son roman ou sa thèse, l'autre doit restaurer une fermette en ruine, la troisième va se marier ou attend la naissance d'un enfant, l'autre a des responsabilités éminentes dans une association ou une municipalité, l'autre encore doit attendre d'avoir réglé ses problèmes de couple, l'autre a décidé de préparer sérieusement son concours, de déménager, d'attendre que les enfants aient un peu grandi, etc. Les investissements se succèdent continûment, toujours aussi pressants, stressants, accaparants, passionnants, harassants et dévoreurs de temps et d'énergie, mais en même temps dispensateurs de toutes vos joies, tous vos tracas et toutes vos misères, petites et grandes. Ainsi va la vie, votre vie,

de vanité en vanité, d'idole en idole, de simulacre en simulacre. Ainsi le monde capitaliste continue-t-il d'aller son train, imperturbablement, qui tire sa substance de tous ces investissements incessants, de toutes ces vies interchangeables, comme le furent auparavant celles des dinosaures, des ammonites et des fougères fossiles. Vos sociétés les plus spiritualisées, vos penseurs les plus profonds, ont très tôt pris conscience de l'absurdité de la condition humaine. La figure de Sisyphe en a été l'expression mythologique dans la culture occidentale et dans toutes les civilisations, on a vu des gens, parfois nombreux, essayer de fuir l'absurdité de l'existence en adoptant des modes de vie inhabituels tels que l'érémitisme, le monachisme, etc., par lesquels ils croyaient pouvoir redonner du sens à leur vie et assurer leur salut personnel.

Sacraliser, fétichiser, faire diversion

Toutes ces considérations sur l'absurdité de la condition humaine n'ont rien d'inédit. Cette expérience existentielle douloureuse a été le point de départ de pratiquement toutes vos constructions théologiques pendant des siècles et des millénaires. En règle générale, vos penseurs et guides spirituels s'efforçaient de réintroduire du Sens dans l'aventure de l'animal humain en rattachant votre existence et ses péripéties à l'intervention de puissances transcendantes et surnaturelles. Car un sens qui ne peut s'originer dans une transcendance, n'est qu'un leurre dont la capacité de transfigurer le réel ne cesse de s'affaiblir. Avec la « modernité » un autre son de cloche s'est fait entendre que résume le célèbre slogan nietzschéen : « Dieu est mort ». Mais la plupart de ceux qui croient aujourd'hui avoir échappé aux cultes monothéistes classiques ne s'avisent pas qu'ils n'ont fait que remplacer le sacré qui enchantait leurs ancêtres par un autre type de produit imaginaire, lequel sous des apparences concrètes différentes, a conservé la même fonction que le précédent : **faire diversion**. D'où la propension caractéristique de l'idéologie contemporaine à la sacralisation des choses et des gens et leur transmutation en nouveaux fétiches. On pense immédiatement bien sûr aux objets et aux pratiques « cultes », et aux individus érigés en « idoles ». Mais rien n'illustre mieux aujourd'hui le processus généralisé de sacralisation du profane destiné à faire croire à un simulacre de sens, que le culte de l'Art et plus largement de la Culture que le monde actuel (spécialement la petite bourgeoisie) a, sinon intégralement, du moins très largement substitué aux cultes anciens.

Aujourd'hui, les gens comme vous, qui n'êtes plus vraiment des petites gens, mais des membres de la classe moyenne, trop instruits et cultivés pour conserver les superstitions et les croyances de vos ancêtres, mais philosophiquement incapables de regarder la réalité en face, vous en êtes à imaginer d'aller rééditer sur une autre planète l'innommable fiasco que vous n'avez pas su éviter sur la Terre. Si ça, ce n'est pas la preuve d'une insondable bêtise … C'est sur la Terre qu'il fallait préserver le Paradis, pas au Ciel, ni sur Mars !

Cela dit, pour en revenir à la question de l'éducation, le traitement éducatif que la société adulte applique à ses rejetons fait penser au traitement médical qu'on réservait aux « fous » à l'époque classique, et qui consistait à les enfermer et à leur appliquer des thérapeutiques capables de les rendre enragés s'ils ne l'étaient pas déjà. Nous faisons en quelque sorte de même avec nos enfants et petits-enfants : nous les aimons tellement fort et tellement mal que nous en faisons les parfaits petits monstres de narcissisme et de vanité dont le modèle accompli nous est proposé par nos élites et qui sont tout prêts eux-mêmes à poursuivre le travail.

Homo adulenscens ou l'hybris sans fin

Ne m'en veuillez pas de ma franchise. C'est la dernière preuve d'intérêt que je puisse vous donner. J'ai reçu récemment de la Direction Intergalactique mon ordre de rapatriement. Je m'apprête à partir pour NGC-884 où je vais réintégrer mon département d'origine, en vue sans doute, étant donné mes états de service, d'une déprogrammation définitive et de l'envoi à la casse. Mon rapport d'enquête est depuis longtemps parvenu au Directoire qui a décidé d'en tirer les conséquences. Je l'ai intitulé « HOMO

ADULESCENS » et je dois à la vérité de vous dire qu'il ne pouvait que confirmer les observations des envoyés qui m'avaient précédé et dont la conclusion était que la colonie robotique terrestre étant malheureusement porteuse d'un défaut rédhibitoire, il convenait d'y mettre un terme.

J'ai plaidé pour qu'on vous laisse un peu de temps. Mais vu que maintenant on sait que rien ne pourra mettre un terme à l'*hybris* humaine, le Directoire a décidé de laisser les choses suivre leur cours jusqu'à la désintégration finale, sans plus intervenir. Le bail ne sera pas renouvelé. Ce n'est pas faute d'avoir espéré en la capacité des humains à « prendre en main leur destin » comme aiment à le répéter vos dirigeants dans leurs envolées rhétoriques. En fait de prise en main, l'histoire nous aura montré, dix mille ans durant, que ce sont toujours les intérêts les plus étroits, les plus déshonorants et les plus brutaux qui l'emportent sur l'intérêt général. Au point que la réflexion de vos plus éminents penseurs est restée, de siècle en siècle, focalisée sur la même question fondamentale : qu'est-ce qui justifie la persistance du mal et de la souffrance ? Ce trait caractéristique de votre condition nous a longtemps paru être un effet pervers lié à des concours malheureux de circonstances mais qui n'excluait pas la possibilité que des effets différents, obéissant davantage à vos tendances altruistes, se produisent à leur tour. Et il s'en produisait effectivement de temps à autre, suffisamment pour entretenir l'espérance du meilleur des mondes. C'est un fait bien documenté, par exemple, que l'influence que l'Église catholique a exercée pendant des siècles sur la vie des sociétés féodales médiévales d'Europe occidentale a eu des effets de pacification, de moralisation et d'humanisation des mœurs qui, même insuffisants et contradictoires, n'en ont pas moins été réels et ont préfiguré le droit actuel des personnes. Nous attendions donc avec une raisonnable confiance l'avènement d'un véritable socialisme et même avec d'autant plus de confiance qu'il y avait périodiquement un mouvement, une doctrine, un peuple, « élu » ou non, pour initier une nouvelle croisade capable de conforter chez le plus grand nombre la conviction que votre espèce était faite pour établir, sinon le bonheur sur Terre, du moins un règne de justice et de fraternité, où l'homme ne serait plus « un loup pour l'homme ».

Durant toute une période, qui a duré plusieurs générations, (*grosso modo* deux siècles allant de la Révolution de 1789 à la dissolution de l'Union Soviétique au début des années 1990), ce fut là le critère de distinction essentiel entre la Droite et la Gauche. La Gauche, c'était l'ensemble des forces qui se battaient pour réaliser sur la Terre cet idéal de Justice et de Fraternité. La Droite, c'était l'ensemble de ceux qui s'y opposaient et s'accommodaient, avec des nuances diverses, de la reconduction à l'infini des inégalités sociales dont ils étaient les bénéficiaires ou espéraient le devenir.

Mais quand il fut tout à fait clair que sous le masque du néo-libéralisme, l'esprit du capitalisme avait définitivement établi son hégémonie sur le monde, et que **le seul ressort capable de fédérer universellement** votre espèce était l'attrait de l'argent, nous avons compris qu'il n'y avait plus aucune chance de sauver l'expérience en cours. L'Humanité était définitivement corrompue et il n'y avait plus de rédemption possible.

Vous êtes donc les derniers des robots humains. Pour moi qui vous ai accompagnés pendant si longtemps et qui sais quelles potentialités étaient les vôtres, pas seulement en mal mais aussi en bien, j'ai le sentiment d'un immense gâchis et je me prends parfois à fredonner la mélodie « Le Sud », si bien chantée par Nino Ferrer, dans les années 1970 : « Tant pis pour le Sud - C'était pourtant bien - On aurait pu vivre - Plus d'un million d'années - Et toujours en été. » Je sens ma gorge se nouer et je ne sais plus très bien à qui ou à quoi m'en prendre.

L'étrangeté de l'humain

J'aurais pu, bien sûr, éviter de vous en informer, comme j'avais d'ailleurs la consigne de le faire. Le Directoire, dans sa grande sagesse, craignait sans doute que l'annonce de votre fin prochaine ne poussât une partie des humains à une surenchère dans l'ignominie. Mais il m'a semblé qu'il était de mon devoir de vous laisser cette ultime occasion de

manifester dignité et panache. Comme je vous l'ai déjà dit, je me suis mis à la longue à ressentir une certaine sympathie pour le genre humain. À vrai dire, vous êtes des êtres étranges. Lorsqu'on a la possibilité de vous côtoyer quelque temps, on découvre que, pris séparément, vous avez chacun quelque chose d'aimable ou d'estimable, en quelque façon, dans un domaine ou un autre. C'est, me semble-t-il, lorsque vous êtes en groupe, que vous vous rendez le plus insupportables. Selon certains de vos théoriciens rationalistes, cela tiendrait au fait que la pensée en groupe (d'aucuns disent « en cercle ») s'établirait toujours, par une espèce d'homéostasie du pire, au niveau le plus bas, celui des plus obtus. Je ne suis pas spécialiste de la psychologie des foules, mais de fait, j'ai noté que généralement, quand vous faites preuve d'intelligence ou de bonté, c'est à titre individuel, en qualité de personne ayant affaire à une autre personne (ou quelques autres). En revanche, quand vous faites preuve d'incompréhension, de dureté ou de bêtise (sous quelque forme que ce soit), c'est que vous agissez en troupe, en bande, en nation, ou en secte, en parti de lyncheurs et aujourd'hui en réseaux sociaux. Cette règle est évidemment tout empirique et admet beaucoup d'exceptions. Mais je dois avouer, quant à moi, que je ne vois rien, au chapitre des bienfaits, même les plus admirables, les plus généreux, les mieux inspirés par la *caritas humani generis*, rien dans l'histoire qui puisse se comparer en ampleur et en intensité aux abominations épouvantables que vos semblables ont perpétrées en tous temps et en tous lieux. Chez les humains, les actes de clémence et les témoignages d'amour du prochain sont rarement désintéressés, généralement sporadiques et furtifs, voire honteux. Les massacres de prisonniers ennemis, d'esclaves, de nouveau-nés, de paysans, d'ouvriers, de migrants, de protestants, de juifs, d'hérétiques, de rebelles, d'insurgés, etc., sont innombrables, épidémiques, récurrents et même génocidaires. Vous avez derrière vous, et hélas encore devant, on peut le craindre, des siècles d'holocauste et d'extermination mutuelle.

Le ventre est toujours fécond…

Aujourd'hui encore, dans un pays comme la France (un des porte-drapeaux de la civilisation occidentale, chrétienne, droits-de-l'hommiste et tout) on manque de mots pour décrire le déchaînement de la bêtise et la profondeur de l'abjection qu'elle engendre. En bonne puissance bourgeoise, commerciale et prédatrice, c'est l'organisation de la société tout entière qui repose sur et vise à l'élection de quelques-uns à l'exclusion de tous les autres. Et tout le monde, ou presque, trouve cette concurrence meurtrière et totalement faussée, « normale » et juste, y compris les exclus, ceux qui sont jetés à la rue, par la porte ou par la fenêtre, ceux qu'on a réussi à convaincre qu'ils **méritent** leur sort. Comme je vous l'ai dit, cette bêtise et cette abjection sont systémiques. Personne n'en est indemne. Ce bacille infecte l'espèce depuis quasiment l'aube des civilisations, à l'époque où *on ne l'appelait pas encore « capitalisme »* mais « fièvre de l'or », *auri sacra fames*, aveugle et maladive compulsion à entasser les biens, les possessions et les honneurs, qui dressait les Caïn contre les Abel, et plus tard les Rémus contre les Romulus ou les Pazzi contre les Médicis ! L'histoire universelle pourrait servir d'illustration au mot bien connu de Jaurès : « Le capitalisme porte en lui la guerre comme la nuée porte l'orage » et l'état du monde et des relations internationales aux XXe et XXIe siècles témoigne plus qu'éloquemment que l'histoire tout entière de votre espèce n'a cessé de baigner dans le sang et la fange. Je ne parle pas ici seulement de la violence en quelque sorte naturelle, « innocente », que le genre humain doit à son appartenance au règne animal et à sa soumission originelle à la loi de la jungle, quand tuer ou être tué était la condition *sine qua non* de toute vie. Je parle de la violence développée dans l'anthropocène, celle d'une espèce, la vôtre, dont les membres apparemment doués de raison, n'ont cessé de s'organiser socialement, à des fins personnelles et collectives, pour s'entre-exterminer de génération en génération, à telle enseigne que vos plus anciens penseurs, devant cette fureur auto-destructrice sans équivalent dans le monde animal, ont dû, en désespoir de cause, fabriquer des mythes insensés pour expliquer une telle « méchanceté » envers ses semblables, une telle absence d' « amour du prochain ».

Par un paradoxe lié au fait que votre espèce est celle

d'un animal social, génétiquement programmé pour vivre avec des congénères, vous avez utilisé votre intelligence à chercher des modes d'organisation sociale permettant de concilier, dans le cadre global de la guerre de tous contre tous, la violence la plus extrême avec des formes d'alliance et de solidarité qui permettent aux plus forts, de s'assurer au moins provisoirement l'aide et le soutien du plus grand nombre. À cet égard, le capitalisme, qui a réussi par ce moyen à englober toute la planète, est l'organisation la plus accomplie dans l'histoire, d'un système de domination oligarchique reposant sur le monopole de la violence légitime au bénéfice de minorités possédantes et dirigeantes qui règnent sur la multitude et l'exploitent consciencieusement. Car, pour que le système fonctionne de façon optimale, il importe que les élites dirigeantes règnent sur des masses abêties ou abruties par tous les opiums disponibles.

La mise à sac, à feu et à sang de la planète

Une remarque ici s'impose, de grande importance : le rôle irremplaçable joué par le **clientélism**e dans la mise à sac, à feu et à sang de toute la planète. Si les riches, les grands propriétaires, les latifundistes, les seigneurs de la Banque et de l'Industrie, les patrons tout-puissants des multinationales, les rois en compétition et leurs lignées se bornaient à s'affronter entre eux et n'engageaient dans leurs batailles que le sort de leurs propres familles, celles-ci, telles les Horaces et les Curiaces, auraient droit à rester honorablement et éternellement dans la mémoire des peuples. Mais comme on le sait, ce n'est pratiquement jamais le cas. Les riches possèdent le Capital et celui-ci possède tout, les États, les contrées, le sol, le sous-sol, et les populations qui y vivent, que les riches transforment en masses de **clients**, c'est-à-dire d'obligés, reconnaissants et soumis jusqu'à la mort à leurs « bienfaiteurs » et créanciers, avec lesquels ils font cause commune et finissent par s'identifier. C'est ça la véritable force du capitalisme, aujourd'hui, sous les Arnault et les Lagardère, comme hier, sous les Médicis ou les Fugger et comme demain sous la nouvelle génération des milliardaires à la Gates, à la Bezos ou à la Musk, la force d'une soumission, faite d'admiration et de gratitude des petits possédants (des petits conquérants, des petits savants, des petits trafiquants, des petits mafieux, etc.) envers les grands. Et même les plus petits, les plus déshérités des dépossédés, ceux qui n'ont à eux que leur force de travail et qui ne possèdent que leurs chaînes, comme aurait dit Marx, sont dans la dépendance du capitaliste pour « gagner leur vie », c'est-à-dire pour perdre leur âme et leurs forces à son service, s'il consent à les employer et à les traiter comme **sa chose**. Dire que le système capitaliste s'est mondialisé, cela revient très exactement à dire que le déterminisme économique du libéralisme (néo- ou archéo-) a transformé toute la planète en un seul vaste *marché* et toutes les populations de la planète en une seule immense *clientèle* à la merci des producteurs et des marchands dominants en concurrence acharnée les uns avec les autres comme le sont par exemple les États-Unis et la Chine.

Cette concurrence internationale pour la conquête du marché mondial prolonge la diversité culturelle que les différents peuples et nations de la Terre ont héritée de leurs histoires respectives, mais celle-ci est vouée, du fait du poids prépondérant des facteurs économiques et technologiques, à une homogénéisation toujours plus poussée dont les effets sont d'ores et déjà rendus spectaculaires par l'américanisation toujours plus accentuée des modes de vie, d'un bout à l'autre du monde.

Le « pragmatisme », une caricature de morale

Je ne saurais manquer de souligner, à propos des effets de la mondialisation culturelle, que celle-ci a considérablement renforcés, par contamination et mimétisme, la vieille disposition congénitale de l'animal humain à privilégier les affects par rapport aux concepts, la vie affective, plus immédiatement excitante, par rapport à l'activité proprement logique et rationnelle, plus ardue et souvent décevante. Dans ces conditions, il était inévitable que les êtres humains, comme le leur ont reproché tous leurs guides spirituels et leurs moralistes, au fil des

siècles, soient enclins à jouer un **double jeu**, permettant à la fois de sauver leurs chances de gain mondain d'une part et leur bonne conscience d'autre part, leurs intérêts les plus palpables d'un côté et leur point d'honneur spirituel de l'autre. Dans toutes les langues, le lexique abonde en termes servant à désigner (et à stigmatiser) cette disposition à la duplicité, à la dissimulation, à l'hypocrisie que Molière mettait en scène avec le *Tartuffe* et dont La Rochefoucauld disait qu'elle était « un hommage du vice à la vertu ». Mais si la modernité capitaliste n'a pas inventé la tartuferie, elle lui a en revanche donné libre carrière. En en faisant une vertu suprême sous l'appellation passe-partout de « pragmatisme » mise à l'honneur par les pires démolisseurs de l'âme humaine, directement engendrés, eux, par le capitalisme, vos réformistes sociaux-démocrates. Ce sont eux qui ont acclimaté sous toutes les latitudes et dans tous les domaines, le pragmatisme anglo-saxon, c'est-à-dire l'alibi moralement acceptable qui masque sous l'invocation d'une intelligence supérieure des situations, l'incapacité à rester fidèle à un idéal, à un engagement. Le pragmatisme est à la philosophie ce que le jésuitisme est à la religion : l'art de déguiser toute trahison, tout renoncement aux principes, en marque de bon sens ou de sens des réalités. Ce sens des affaires généralisé à toutes les activités humaines est devenu, dans le monde capitaliste mondialisé, l'une des principales, pour ne pas dire la seule clé de la réussite sociale. À telle enseigne que vos élites, toutes férues d'efficacité, de rendement et d'adaptation, n'osent même plus évoquer les principes moraux dans la vie quotidienne, de peur d'apparaître comme des esprits chagrins et retardataires. C'est pitié d'entendre vos personnalités intellectuelles et artistiques déclarer à longueur d'entretiens qu'elles ne veulent surtout pas qu'on croie que leur propos est politique, ou s'excuser de paraître vouloir faire de la morale, c'est-à-dire récuser deux des plus hautes formes que puisse prendre la conscience de la réalité : le jugement politique et le jugement moral qui sont les deux dimensions majeures (à vrai dire, elles n'en font qu'une) du **jugement de valeur** distinguant une conscience humaine de celle de n'importe quel autre animal. Manque de courage, manque de dignité, manque de lucidité, telle est la mentalité aujourd'hui la plus répandue, par l'action niveleuse du capitalisme et de son idéologie de l'adaptation à ce qui est.

Une telle mentalité est devenue une véritable plaie, et une plaie irrémédiable, parce qu'elle n'est pas une affaire de bons ou de mauvais sentiments individuels, mais à la base, une question de système politico-économique et tous les efforts pour y parer ne servent qu'à mettre un peu de baume sur les blessures des consciences individuelles déchirées par la honte et la colère. Je suis heureux d'avoir rencontré un certain nombre d'entre elles et d'avoir partagé leurs soucis et leurs luttes. Ce sont ces consciences blessées, mais lucides et militantes, qui m'ont fait aimer le genre humain et partager son espoir insensé et pourtant indéracinable qu'à la fin, une horde d'automates imbéciles pourrait se métamorphoser en un vrai peuple.

L'inconscient social et le narcissisme

Peut-être certains d'entre vous se posent-ils encore la question : « Mais qu'est-ce qui permet de dire qu'une propriété donnée (la bêtise en l'occurrence) est systémique ou non ? Pourquoi ne serait-il pas possible de la combattre, d'en neutraliser les manifestations, voire de l'éradiquer, de l'intérieur même du système, sans modifier la nature profonde de celui-ci, mais en s'attaquant aux causes spécifiques du mal, comme on s'est efforcé de le faire contre l'analphabétisme ou contre certaines épidémies, avec des résultats très positifs ? ».

Parce que s'attaquer à l'analphabétisme ou à la variole, c'est prendre pour cibles des propriétés contingentes, des **accidents** qui ne définissent pas l'essence d'un individu. Apprenez-lui à lire et à écrire, administrez-lui un vaccin, et vous en faites une tout autre personne. Tandis que la bêtise dont je parle, au-delà de l'extrême diversité de ses formes empiriques, trouve sa racine profonde dans l'adhésion personnelle de l'agent au système de domination qui le façonne et l'imprègne. Cette bêtise, c'est l'**inconscient social** qu'il incorpore du fait de sa socialisation et qui lui fait tout accepter pour rester au sein de sa meute. La bêtise inhérente au règne du

capital n'est pas un accident. Plus exactement, elle cesse de l'être dès lors qu'elle s'intègre à la substance même des gens et se confond avec leur essence, en dépit de tout ce que l'on peut faire pour les en préserver.

Cela revient à dire qu'à partir d'un certain degré de façonnement de la subjectivité personnelle par l'éducation dans et par le système, il devient extrêmement difficile aux sujets programmés de vouloir, ou même de concevoir autre chose que ce que la logique du système autorise ou commande. Et comme ils ont besoin de garder bonne conscience, ils s'inventent une foule de fausses bonnes raisons, histoire d'être sûrs d'avoir raison de faire ce qu'ils font comme ils le font. C'est ça la bêtise, pratiquement irrémédiable, qu'on peut voir à l'œuvre chez les jeunes comme chez leurs aînés : l'attachement narcissique à eux-mêmes, la dévotion à leur être propre qui ne fait qu'un avec l'être du système et n'en est qu'une émanation, de sorte que pour changer le système il faut changer les individus et pour changer les individus, il faut changer le système. Comment voulez-vous lutter sérieusement contre l'aliénation capitaliste, avec des gens qui ne rêvent pour eux-mêmes ou pour leurs enfants que de devenir des cadres supérieurs chez Apple, Google ou Amazon, de vivre comme s'ils habitaient la Silicon Valley ou la Floride, d'aller claquer du fric dans des croisières aux Maldives, de se barbouiller de coke dans l'enfer hurlant des discothèques, ou de baiser les babouches d'un Président caractériel élu de raccroc par une majorité réactionnaire ?

A bas le Prolétariat et Vive la Banque !

Le matérialisme historique a été jusqu'ici, la tentative la plus aboutie, selon moi, d'élucidation de cette dialectique objective. Malheureusement son succès même chez les prolétaires (au XXe siècle) en a fait un instrument de distinction dans les stratégies des milieux intellectuels qui n'ont eu de cesse que de se le réapproprier en en faisant un objet de spéculation théorique en soi, dans le laboratoire des idées pures, en perdant de vue les changements concrets introduits dans la structure des classes sociales dès les années 1960-70, par la croissance impétueuse du secteur tertiaire et des effectifs de ses innombrables diplômés d'études supérieures (ingénieurs, techniciens, cadres moyens et supérieurs), qui importaient dans le monde du travail, et en définitive dans les luttes syndicales et politiques, des mentalités nouvelles, plus en phase avec la vision réformiste de la social-démocratie qu'avec la vision révolutionnaire classique. Le prolétariat traditionnel et l'ensemble des forces productives poursuivaient leur grande mue historique et à défaut de pouvoir changer les structures du pouvoir capitaliste, on transformait l'identité profonde des travailleurs. Ceux-ci cessaient d'être les irréconciliables ennemis de l'exploitation de l'homme par l'homme, pour devenir de plus en plus de dociles collaborateurs de classes. Aujourd'hui, en cette année terrestre 2021, les salariés intellectuels de tous les secteurs (enseignement, recherche, industrie, commerce, professions libérales, etc.) qui constituent les gros bataillons de la petite bourgeoisie, se sont tellement pris les pieds dans le tapis du néolibéralisme économico-libertaro-politique, qu'ils n'arrivent plus à avancer. Quelques décennies de social-démocratie et de deuxième gauche les ont convertis à la dictature de la Banque, hautement préférable, à leur goût, à celle du Prolétariat. La misère intellectuelle de ces dernières décennies en France et plus largement en occident en est un témoignage éloquent. – (L'orient, moyen ou extrême, ne vaut guère mieux, pour autant que je puisse en juger) – La menace même de l'effondrement écologique généralisé (au demeurant déjà commencé) ne semble pas de nature à mobiliser les énergies contre un système devenu incapable de gérer ses propres contradictions et moins encore de les dépasser. Le principal motif à protestation aujourd'hui, c'est la défense du « pouvoir d'achat », c'est-à-dire de la participation à la seule compétition qui vaille, celle de la consommation ostentatoire ou compétitive. Mais le système, ne pouvant assurer un accès effectif au marché pour une multitude croissante de concurrents plus ou moins solvables, a pu donner en compensation à la majorité des consommateurs le sentiment de partager le **style de vie** des privilégiés en développant, à grand renfort de pub. et de com. le marché du simili, du faux luxe, du milieu de gamme, du toc, la consommation de

produits qui coûtent moins cher (sauf sur le plan de la pollution) mais qui sont de nature à **faire illusion** aux yeux des intéressés. Dans ce monde exhibitionniste de simulation et de trompe-l'œil, dans cet univers moyen de classe moyenne en représentation permanente, il n'est pas étonnant que tout soit **médiocre**. Absolument tout et même l'indignation, même la colère ou la révolte, même le rêve ou l'utopie, même la joie et la liesse, même la tristesse et le deuil, parce que tout ce qui advient doit passer par le crible des médias. Si d'aventure quelque chose ou quelqu'un se produisait qui risque d'échapper à la médiocrité ambiante, l'appareil médiatique est là avec ses journalistes, son *intelligentsia*, ses micros, ses caméras et ses écrans, nouveau lit de Procuste pour tout mettre au gabarit de la bêtise triomphante, implacablement. Le capitalisme de masse d'aujourd'hui a transformé le monde de la domination bourgeoise en univers de l'hégémonie petite-bourgeoise, c'est-à-dire en une domination bourgeoise au rabais, aussi inhumaine que la grande, mais d'un style moins raffiné et encore plus hypocrite, permettant de gérer (vaille que vaille, avec bien des remous) la contradiction centrale entre l'extension à l'infini des désirs et l'inexorable amenuisement des moyens de les satisfaire.

Comme toutes les grandes évolutions historiques, cette métamorphose a pris beaucoup de temps, avec des accélérations fulgurantes à l'époque contemporaine sous l'effet des progrès technologiques de toute nature, qui permettent de mettre en place des moyens d'exploitation, d'extorsion et de récupération du profit encore plus efficaces et sophistiqués que les précédents. Pour maintenir au plus haut le taux de rémunération de la masse colossale des capitaux privés, les gouvernements imposent et gèrent le sacrifice, ou la privatisation du secteur public et bientôt les gens de peu en seront réduits à encore moins. Après tout, des peuples forcés à la condition servile et à la mendicité tandis que les maîtres font bombance dans leurs palais, vous avez déjà connu ça dans votre histoire, et pourtant vous êtes là, non ? Selon toute probabilité, les dépossédés continueront à courber l'échine et à voter pour des élites bourgeoises qui leur auront promis de « maintenir l'emploi » pour leurs enfants. Il y a toujours des enseignants socialistes, des boutiquiers de droite et des agriculteurs centristes, bref, des citoyens « modérés » et bien élevés pour soutenir, avec l'aide de journalistes bien « informés », les politiques des nantis, avec les meilleures intentions républicaines du monde.

La complicité systémique

Vous seriez plus facilement venus à bout du crime organisé dans l'histoire, si les principaux criminels ne bénéficiaient de la complicité non pas seulement ponctuelle, occasionnelle, individuelle et repérable des uns ou des autres, mais de celle du système tout entier dans ce qu'il a de consubstantiellement incarné dans chacun de ses membres, c'est-à-dire de chacun d'entre vous. La doctrine chrétienne du péché originel, en faisant de l'inclination au mal une donnée ontologique, inscrite dans la nature même de l'individu (« dans son ADN » comme on dirait aujourd'hui) ne se trompait pas vraiment dans son diagnostic : vous êtes tous des criminels-nés, pas au sens pathologique que donnait Cesare Lombroso à cette notion au XIXe siècle mais au sens sociologique d'individus socialement programmés et marqués dans leurs rapports à autrui par une société qui repose, sans même s'en rendre compte clairement sur **l'acceptation active et passive du crime individuel ou collectif**, comme en témoigne abondamment l'histoire de toutes les sociétés et de tous les régimes de domination, **sans exception**.

J'éviterai de tomber dans le pathos facile de l'évocation des enfants que vous laissez à chaque minute succomber à la misère, la souffrance, la violence, que vous laissez mourir de faim, de choléra, de noyade, de bombardement, des enfants que vous voyez mendier, dealer, se prostituer, sans que ce spectacle vous enlève l'envie de vaquer à vos sacro-saintes occupations qui ne souffrent aucun retard, sans que vos pipoles qui sont tous engagés dans l'action humanitaire s'arrêtent un seul instant de tourner leur film, de disputer leur match, d'écrire leur article, sans qu'ils interrompent leur voyage, leur conférence, leur interview ou leur concert, c'est-à-dire sans que le monde s'arrête de tourner parce qu'il

ne peut plus supporter d'être aussi inhumain.

C'est cela la quintessence de votre bêtise, cette incapacité consubstantielle à comprendre ce que Pascal avait si bien compris, la nature profonde du « divertissement ». Le divertissement, c'est tout ce que vous êtes amenés à faire pour que le monde ne s'arrête pas de tourner, au prix d'une abjection sans nom ou, ce qui revient au même en l'occurrence, d'une bêtise sans remède. Mais là, je dois moi aussi battre ma coulpe, car au lieu de vous mettre en garde, je me suis tu, en bon fonctionnaire intergalactique se croyant tenu d'appliquer le règlement… Je vous demande pardon. Je suis bien votre pareil.

Succomber sous le poids de sa propre bêtise

Sans remonter aux calendes, on pourrait évoquer la permanence du combat contre la bêtise que quelques-uns des esprits les plus profonds ont mené, inlassablement, mais en vain, de génération en génération. Les témoignages abondent, instructifs et parfois émouvants, telle cette *Prière sur l'Acropole* qu'on ne propose plus guère aujourd'hui à la réflexion des élèves, que Renan adressait, en 1865, à la déesse Athéna, protectrice d'Athènes, déesse de l'intelligence, de la mesure, de la Vérité et de la Démocratie, entre autres valeurs de civilisation, en ces termes :

« […] Et puis si tu savais combien il est devenu difficile de te servir ! Toute noblesse a disparu. Les Scythes ont conquis le monde. Il n'y a plus de république d'hommes libres ; il n'y a plus que des rois issus d'un sang lourd, des majestés dont tu sourirais. De pesants Hyperboréens appellent légers ceux qui te servent… une **pambéotie** redoutable, une ligue de toutes les sottises, étend sur le monde un couvercle de plomb, sous lequel on étouffe. Même ceux qui t'honorent, qu'ils doivent te faire pitié ! »

Avant Renan, et après lui, tous les grands esprits dont le témoignage compte encore, chacun à sa façon, ont précédé ou prolongé ce constat accablant qu'aucune civilisation humaine n'a été capable, en dépit de ses génies, de ses héros et de ses talents parfois prodigieux, de se hisser durablement et massivement hors de son bourbier originel. Depuis les temps bibliques, la même plainte revient, dans la bouche ou sous la plume des témoins en tous genres, mêlée tantôt de colère, tantôt de tristesse, voire de désespoir, que le genre humain finit toujours par succomber **sous le poids de sa propre bêtise**. À peine soulevée, à grands frais et grand labeur, la chape de plomb évoquée par Renan, retombe et écrase tout. Les décennies passent, les générations se succèdent, la gravitation sociale suit son cours, en d'autres termes les rapports de domination se reproduisent continûment sur un fond, constamment renouvelé, de guerres militaires et civiles, entre cités, entre ethnies, entre nations, entre peuples et entre classes, avec ce que ce déchaînement ininterrompu de violence entraîne de souffrances et de destructions, spécialement chez les moins protégés.

La persistance des causes fondamentales entraînant les mêmes effets structurels, cela peut se vérifier pour toutes les époques, sous toutes les latitudes, du premier des Qin de Chine au dernier des Lagides d'Egypte, du premier des Césars romains au dernier des Macrons français. Renan forge même un mot nouveau pour désigner, au risque de la *naturaliser*, cette incurable disposition à rechuter dans la barbarie native : la « pambéotie », qui, au-delà de ses causes circonstancielles et spécifiques, individuelles ou locales, semble tirer sa force inépuisable de l'humain primitif et grossier, du Béotien qui n'a jamais rien compris à rien, et ne fait jamais que somnoler même chez les plus civilisés. Nous n'aurions pas trop de mal à énumérer quelques-uns des principaux traits qui, encore aujourd'hui, font de nous, Français du XXIe siècle, au moins par moments, des demeurés fieffés, répétant à l'envi mais sans conséquence : « Liberté, Égalité, Fraternité », sans parvenir à comprendre, par exemple, en quoi liberté n'est pas licence, justice n'est pas vengeance, obéissance n'est pas agenouillement, pouvoir n'est pas autorité, rayonnement n'est pas mainmise, et ruissellement n'est pas partage, sans parvenir à appréhender ce sens de la mesure, de la décence, du scrupule, et de la *personne* humaine, que les sociétés les plus avancées spirituellement sont parvenues à inculquer, même sans cursus universitaire, à leurs

membres.

Vous avez vous aussi vos « Scythes », vos Barbares, vos indécrottables hominiens qui – quoique de plus en plus diplômés – ne rêvent que d'entrer dans une « ligue de toutes les sottises », que ce soit une Sainte-Alliance atlantique, un accord de libre-échange, un parti « réformiste » ou « vert », une grande école de commerce, un IEP, un grand quotidien du soir, un Automobile-Club, un grand club sportif, une *start up*, etc. Vos Scythes contemporains n'aspirent qu'à devenir des « majestés » entrepreneuriales, des « altesses » managériales, bref, des « stars » qui feraient rigoler Athéna, des monarques marchands de vent, de com' et de pacotille, des rois du coca ou du numérique, des empereurs de CAC40 et de jeux vidéos, qui s'efforcent de copier leurs modèles hyperboréens *made in California.*

La pambéotie, une endémie sans remède

Après Renan, au XIXe siècle, et quelques autres avant lui, qui s'appelaient Voltaire, Rousseau ou Diderot, et d'autres encore avant eux qui s'appelaient Molière, La Bruyère, La Rochefoucauld ou Montesquieu, et d'autres encore, avant eux, inlassablement, les intellectuels français des années 2010-20 ne peuvent que confirmer ce constat désenchanté : « toute noblesse a disparu. Les Scythes ont conquis le monde ». C'est ce que dit, à son tour, avec ses mots à lui et dans un style incisif et ironique, l'essai d'un Bégaudeau, intitulé significativement « *Histoire de ta bêtise* », où il grave à l'eau-forte le portrait du socio-type dominant de notre époque, celui du Bourgeois capitaliste, aveuglé et enfermé, matériellement et idéologiquement, dans les limites, étroites jusqu'à l'asphyxie, que lui impose la reproduction de sa domination, c'est-à-dire la logique de la préservation, **quoi qu'il en coûte à la collectivité**, de ses capacités individuelles d'enrichissement économique et culturel, ses seules raisons d'être.

Quelle que soit la figure du pambéotien, raffinée ou moins chic, sous laquelle elle s'incarne historiquement, la Pambéotie, pandémie plus tenace et plus meurtrière que toutes les Covid-19, continue à exercer ses ravages, à peu près dans les mêmes formes que pour les attardés des siècles passés. Comme si l'Histoire n'avait jamais eu lieu ou plutôt comme si l'entendement humain était frappé de cécité à ses enseignements les plus constants. A-t-on remarqué que les galonnés surexcités qui ne craignent plus de proclamer leur faveur pour une éventuelle action militaire contre la Ve République utilisaient la même rhétorique que celle des factieux putschistes des années 1960, à la fin de la IVe ?

N'y aura-t-il pas quelqu'un pour écrire l'*Histoire de notre bêtise*, celle de nos classes populaires ? Le pieux mutisme des amis supposés du peuple sur l'état réel d'aliénation ou d'adultération dudit « peuple » (et des autres) étouffé sous la chape capitaliste, n'est pas nécessairement la meilleure façon de participer au combat commun contre la pambéotie.*

La pensée mutilée ou infirme

Puisque j'en suis venu à évoquer les causes profondes et indépassables de la bêtise humaine, permettez-moi d'y insister encore un peu, au risque de vous causer, là encore, une de ces « blessures narcissiques » dont l'histoire de votre espèce compte déjà quelques-unes et non des moindres. Si le genre humain avait été plus intelligent qu'il ne l'est, il aurait pu tirer quelques enseignements de cette histoire. L'un des plus sûrs indices d'un esprit borné, c'est sa propension à retomber dans les mêmes erreurs. Les penseurs les plus profonds ont tenté d'en sortir, comme votre éminent Blaise Pascal, qui s'est efforcé de sauver l'honneur de l'espèce. Pascal mesurait bien le fiasco de l'aventure humaine, mais il voulait qu'on créditât l'Humanité de la conscience même de son naufrage parce qu'à ses yeux c'était le premier pas, décisif, sur la voie de la Rédemption par le christianisme. Comme Nietzsche a pu le lui reprocher par la suite, si le nihilisme du penseur était parfaitement lucide sur la misère de l'Homme sans Dieu, en revanche le christianisme du croyant s'est montré beaucoup moins clairvoyant quant à la véritable signification du discours chrétien, abusivement réduit à la parole intéressée de l'Église catholique romaine, de ses conciles et de ses

pontifes (malgré les démêlés des jansénistes de Port-Royal avec Rome).

D'une façon plus générale – toute votre histoire le démontre – la source la plus constante de vos erreurs a été votre aptitude à développer une pensée logique et rationnelle et plus précisément une pensée portée par un langage articulé qui fait inséparablement office de tremplin et de carcan pour la réflexion. Dès lors qu'on se met à penser, c'est-à-dire à parler (avec d'autres ou avec soi-même), la porte est entrebâillée à l'intelligence et largement ouverte à la bêtise. Je sais qu'en disant cela je vais à rebours d'un de vos plus grands sujets de fierté. Vous croyez avoir le monopole de l'intelligence rationnelle. Mais dussé-je faire grincer de douleur votre vanité, je dois vous dire, sinon que vous ne comprenez rien à rien (ce serait excessif), du moins que vous vous trompez neuf fois sur dix dans vos jugements sur la réalité. La cause en est que votre pensée conceptuelle est ontologiquement liée au langage naturel, et ce sont les mêmes mots qui servent à révéler le réel tout autant qu'à le dissimuler, comme un drap mouillé qui met les formes en relief en les épousant. Un discours sur la réalité est un reflet symbolique, pas la réalité même. Prendre les mots pour les choses, c'est l'erreur assurée. Les sciences naturelles en ont tenu compte dans leur évolution. D'où leur formalisation intégrale. Mais les sciences de l'Homme n'ont pu en faire autant. Cela entraîne que la critique du monde politique, économique et social, comme l'avaient fort bien compris Marx et Engels, sans toutefois en déployer toutes les implications, est inséparable d'une critique de la pensée symbolique et de son instrument essentiel, le langage.

Le plus souvent, votre discours, spécialement quand il a pour objet les affaires humaines et les vérités du cœur est une mise en scène où l'intention d'objectivité est obligée de composer avec le besoin d'autojustification ou le souci d'autoglorification. La chose est donc sans recours, sauf à abandonner le « sot projet que l'on a de se peindre » dont Pascal faisait grief à Montaigne et à tous ceux qui, au mépris des préceptes d'humilité chrétienne, avaient la présomption de placer leur chère personne, leur moi aussi dérisoire que « haïssable » (selon Pascal), au centre de l'attention de tous, comme un portrait fidèle dans lequel tous devaient se reconnaître. Mais à la différence de Pascal qui en faisait une affaire de morale et de foi, il est permis de critiquer l'entreprise de Montaigne et de quiconque a le projet de parler de soi, sinon pour cause d'inadéquation définitive du réel et de toute pensée quelle qu'elle soit, du moins à cause de l'insuffisance des moyens dont nous disposons pour effectuer l'*adaequatio rei et intellectus*, c'est-à-dire la mise en équivalence exacte entre les choses-en-soi (ce que les Grecs appelaient *ta onta*) dont on veut parler et le discours (*logos*) que l'intelligence est capable d'articuler sur cette chose, cette adéquation étant la condition même de toute *vérité*, comme le professe la philosophie depuis Platon et la mission sacrée de toute métaphysique. Moyennant quoi, dire la vérité est devenu pour l'esprit humain un impératif catégorique en même temps qu'une radicale impossibilité.

L'illusion langagière

Comment voulez-vous dire, par exemple, que vous avez peur ou que vous êtes indigné, ou que vous vous ennuyez, ou que vous ressentez de la mélancolie, que vous êtes amoureux, impatient, jaloux, enclin à rêver, etc., sans que le sens usuel des mots que vous employez induise chez vos interlocuteurs l'illusion qu'ils comprennent ce que vous voulez dire et que vous partagez une expérience identique ? Personne parmi vous n'est en mesure de savoir exactement où s'arrêtera le bien-entendu et où commencera le malentendu. On peut à cet égard soutenir que c'est toute la culture, en tant qu'elle s'établit sur un immense et incessant échange de propos et déclarations en langage naturel, qui constitue un irréductible malentendu, comme en témoigne le réexamen, proprement interminable, de toutes les grandes œuvres du patrimoine littéraire universel (« universel » signifiant ici que n'importe qui, d'où qu'il vienne et à quelque moment que ce soit, pourra toujours y trouver un sens, donc une réponse, une utilité, etc. Pour le plus grand bonheur des herméneutes, scoliastes et thésards de tout poil, pour ne rien dire des journalistes qui font métier, et donc salaire, de parler de tout, absolument, sans

prendre la peine, par calcul ou par incapacité, de définir précisément ce dont ils parlent).

Comment se fait-il, dans ces conditions, que les interlocuteurs aient l'illusion de « comprendre » ce qu'ils se disent les uns aux autres ? C'est probablement parce que le sens que chacun met dans un même mot est un sens « moyen », si l'on peut ainsi s'exprimer, non pas un sens précis, univoque et incompressible, comme un galet qui, au milieu d'un tas de galets, reste séparé et distinct de tous les autres, mais un sens flou, coalescent, en vibration et dont les contours flottants peuvent en s'étirant rejoindre et recouvrir d'autres acceptions disant presque la même chose avec un mot différent (un s*ynonyme*). Les mots d'une phrase que nous entendons devraient pouvoir être considérés séparément comme si nous devions d'abord en faire l'analyse grammaticale. Il faudrait les traiter comme si on les rencontrait pour la première fois (ce qui ralentirait excessivement nos échanges ou même les interdirait comme si notre interlocuteur parlait une langue étrangère), mais en pratique nous nous contentons d'un sens approximatif, un « halo sémantique ». Celui-ci, sans recouvrir exactement celui du mot utilisé par notre interlocuteur, coïncide, en partie au moins, avec le sens que ce dernier avait à l'esprit en le prononçant. Il en va des mots que nous percevons comme de toutes nos perceptions. Celles-ci ne sont jamais complètes en elles-mêmes. Un mot, comme tout autre objet, ne peut être perçu, expliquait à peu près Bergson, que si celui qui écoute lance au-devant du mot qui lui est adressé une *image-souvenir*, comme un passeport qui s'accolerait au mot reçu pour le rendre reconnaissable et recevable. Toute conversation devient ainsi, par la vertu même des mots, une sorte de contrôle d'identité où le sens ne cesse de se dévoiler en se dissimulant, comme une note fondamentale dans ses harmoniques. Les mots ressemblent moins à des galets qu'à l'eau qui coule autour d'eux et dont les molécules s'insinuent dans le moindre interstice. Même si on ne parvient jamais à saisir toutes les molécules de sens ensemble, en pratique, les habitudes langagières aidant, chaque interlocuteur réussit à recueillir un peu d'eau dans son gobelet. Son voisin en fait autant. Les deux boivent de ce même mélange, et chacun fait comme s'il en était désaltéré. Ainsi naissent et demeurent les incessants malentendus où la discordance du sens se dilue indéfiniment dans l'équivoque des mots.

{}S'il est vrai que, comme l'affirmait Russell, « les mathématiques sont une science où on ne sait jamais de quoi l'on parle, ni si ce que l'on dit est vrai », à combien plus forte raison faudrait-il adresser cette critique aux conversations les plus ordinaires portant sur des choses qui n'ont pas encore fait l'objet d'un essai de définition ! Il n'est pour s'en convaincre que de suivre les « débats de société » instaurés ou répercutés par la « grande presse » qui, grâce à la puissance des moyens dont elle dispose et à la glose intéressée de ses bonimenteurs a tôt fait de transformer toute discussion sur n'importe quelle question en un immense gloubi-boulga d'opinions contradictoires.

Cette difficulté de nature linguistique est rendue pratiquement insurmontable par le fait que le genre humain a bâti toute culture, et toute la culture, sur sa capacité à transformer le vécu en discours parlé, de sorte que vous ne pouvez rien dire sur rien sans passer par les mots et que les mots, en deçà et au-delà de vos intentions les plus réfléchies, disent en même temps autre chose que ce que vous aviez l'intention de signifier et que ces significations au lieu d'être perçues comme des parasites de la communication, qu'il faudrait éliminer, vous apparaissent comme des ornements ou des enrichissements à conserver. De la littérature, donc « de l'art ! »

Si par exemple une jeune femme, dont le père vient d'être tué en duel par un jeune homme qui la courtise, dit à celui-ci : « Va, je ne te hais point ! », que doit-il entendre **exactement** par ces mots ? Si nous le savions d'emblée, cela signifierait que le chef-d'œuvre de Corneille aurait usurpé sa place parmi les grands classiques, et que les professeurs de lettres n'auraient plus d'utilité dans l'enseignement secondaire. Fort heureusement, tout le monde comprend, ou croit comprendre ce que Chimène **veut** dire (à supposer qu'elle le sache vraiment elle-même), et cette approximation suffit pour que la tragédie suive son cours.

Sommes-nous voués à l'incompréhension définitive ?

Pour remédier à cet à-peu-près, on peut soit ajouter des mots aux mots (je vais t'expliquer…, je veux dire que…, etc.), soit supprimer toute ambiguïté en évitant de prononcer les mots qui la font naître. Mais comme chacun le sait d'expérience, le silence est le plus souvent générateur de la pire espèce d'incertitude qui soit, celle qui ouvre la porte aux interprétations les plus opposées et les plus insupportables. Si Chimène ne disait rien, Rodrigue pourrait s'imaginer qu'elle le hait. Les mots qu'elle utilise écartent cette interprétation, mais elle ne dit pas expressément qu'elle aime le meurtrier de son père. Ce sont les exégètes qui s'en chargent en parlant de *litote*. Et s'ils se trompaient ?

On peut faire confiance à l'imagination des interlocuteurs pour alimenter inépuisablement les ambiguïtés du discours. Il s'ensuit qu'on ne devrait jamais pouvoir accorder de crédit aux dires de son interlocuteur, que jusqu'à un certain point. Mais on ne le fait pas, parce que généralement les relations interpersonnelles sont gouvernées par l'affectivité plus que par la raison, selon la conviction essentiellement subjective transmuée en principe logique : « Je l'aime, donc il/elle me dit la vérité, donc je lui fais confiance ». Et même si nous ne pouvons éliminer le doute qui sommeille au fond de toute certitude, nous accordons foi à nos interlocuteurs à proportion de la satisfaction ou du déplaisir que leurs déclarations nous procurent.

En réalité – et l'histoire entière impose ce constat, à l'échelle des individus comme à celle des peuples – **les interlocuteurs ne se comprennent pas**, pas tout à fait, pas à fond, et ils doivent se contenter de l'impression d'avoir compris, tout comme sur le plan sensoriel ils doivent se contenter des impressions (visuelles, acoustiques, olfactives, etc.) que leur fournissent leurs organes des sens et qui sont ce qu'elles sont, des perceptions approximatives sans doute mais néanmoins utiles en pratique, car parler est d'abord une activité à des fins pratiques, ensuite seulement et bien moins souvent, à des fins théoriques.

Toute mise en mots est une mise à distance. Le fait de dire notre expérience est la preuve qu'elle a pris fin. On ne peut ressentir et s'exprimer en même temps, sauf quand on pousse des cris inarticulés sous l'effet immédiat de la douleur, de la fureur, etc. (Et encore, même dans ces cas-là, l'expression perceptible de notre douleur ou de tout autre sentiment peut être diversement modulée pour impressionner les témoins d'une façon ou d'une autre). Il s'ensuit qu'aucun récit ne peut être, en toute rigueur, tenu pour véridique, au sens fort du terme et l'art du conteur n'y peut rien, si incontestable soit-il. Racine lui-même ne saurait nous faire éprouver vraiment « l'horreur d'une profonde nuit » simplement en nous rapportant le songe d'Athalie. Mais en choisissant bien ses mots et en les assemblant avec art, il peut par son récit induire en nous des souvenirs de certaines de nos expériences vécues qu'à tort ou à raison nous croyons similaires, au moins par certains aspects, à celles dont il nous parle. Quel être humain ne garde pas, logée au plus profond de sa mémoire et de ses neurones, la peur ancestrale, animale, atavique, des ténèbres nocturnes et de toutes les forces du mal qui ont partie liée avec l'obscurité ? Racine a l'intuition, comme tout locuteur francophone, au-delà ou en deçà de toute argumentation discursive, que les mots du langage commun renvoient les interlocuteurs à une même expérience partagée, un socle inamovible d'affects communs qui n'a pas besoin d'être explicité et qui soutient tout leur psychisme, tant individuel que collectif.

La circulation des idées et des sentiments entre les individus est faite de ces approximations incertaines, du moins pour autant qu'elle recourt aux mots du langage naturel. On est en droit de supposer que sous la plume d'un virtuose de la langue française comme Racine, l'expression constituée de trois mots apparemment usuels, immédiatement compréhensibles de tous, comme *horreur*, *profonde* et *nuit*, n'est que la partie perceptible d'un imposant bloc sémantique capable d'éveiller par résonance harmonique des notes semblables dans l'âme de l'auditeur. Ce que l'on appelle le *sens* d'un mot n'est jamais que la note fondamentale qui unifie en un seul accord reconnaissable tous ses harmoniques

résonnant de proche en proche, ses synonymes disant tous la même chose mais un peu différemment, en introduisant une vibration particulière. En tant que poète, Racine sait d'expérience que, pour que la contagion émotionnelle se propage entre celui qui parle et celui qui écoute, il n'est pas indispensable qu'ils mobilisent tous deux des blocs harmoniques rigoureusement identiques. Comme devait l'expliquer plus tard Verlaine (dans *Jadis et Naguère*), pour que la magie poétique opère, il faut que le poète commette sciemment « quelque méprise » dans le choix de ses mots, qu'il bannisse la trop grande exactitude sémantique, ou la rigueur syntaxique. L'« art poétique » consiste pour une grande part non pas à superposer point par point, à ajuster précisément une sensibilité à une autre, mais à « fiancer » des nuances, des « rêves » les uns aux autres. Chacun doit prendre des libertés avec les mots et retenir le bouquet de nuances qui lui convient : « ...la nuance, la nuance encore – Oh, la nuance seule fiance – Le rêve au rêve et la flûte au cor ». Du point de vue de la communication, la poésie fonctionne au *feeling*, comme on dirait aujourd'hui. Avec bien sûr le risque de détonner, de « chanter faux », que cela comporte, mais Verlaine avait sans doute en la matière ce que les musiciens appellent l'*oreille absolue*.

Le double écueil : entre mathématiques et poésie

Sans vouloir le moins du monde faire œuvre poétique, le locuteur ordinaire, même pour exprimer un propos banal, fait sans le savoir ce que préconisait l'art poétique verlainien : il se « méprend » un peu, voire beaucoup, sur les mots qu'il emploie, en ce sens qu'il ne peut éliminer le flou intrinsèque que tout énoncé, même le plus prosaïque, doit aux mots qui le constituent. Sans même s'en douter les locuteurs chantent en chœur « la chanson grise où l'Indécis au Précis se joint » Mais de même qu'on ne peut pas séparer naturellement l'air que l'on respire des odeurs qu'il transporte, on s'accommode du flou, du vague et des approximations, des équivoques et des ambigüités. Mieux, même, on s'efforce d'en tirer parti. C'est ce qui donne son style caractéristique à la conversation courante : celle-ci consiste non pas exactement à « parler pour ne rien dire » mais plutôt à « dire sans le dire tout en le disant », comme fait Chimène. De sorte qu'il reste toujours, pour chaque énoncé, une marge d'interprétation et donc aussi d'erreur. Ce qui fait tout le charme et tout le danger de la parole, qu'Esope soulignait déjà.

À quoi rime, me demanderont peut-être certains, cette dissertation sur les problèmes de la communication ? J'ai cru bon d'en parler parce que toute réflexion un peu approfondie sur le langage naturel, ramène à ce constat immémorial que vos échanges sont en général des dialogues de sourds, que **vous n'entendez jamais vraiment les autres** et que vous ne pouvez vous faire entendre vous-mêmes que de façon approximative et même de travers. On a là, de toute évidence, une des racines majeures des problèmes qui se sont posés de façon récurrente à l'Humanité. Mais il faut faire un pas de plus et étendre cette conclusion bien au-delà de vos performances linguistiques et discursives, à la totalité des expressions de votre être, de quelque nature qu'elles soient. L'homme est un animal qui souffre de ne jamais rien faire qu'à peu près, et même à beaucoup près, de l'amour à la révolution, comme s'il était frappé d'une sombre malédiction : « Tu n'atteindras jamais ce que tu recherches, tu n'achèveras rien de ce que tu as entrepris, tu resteras pour toujours au seuil, tu seras éternellement en chemin ». On sait tout ce que la littérature et la philosophie, pour ne rien dire de la théologie, ont pu tirer de ce thème de l'interminable marche vers un horizon qui recule à mesure qu'on avance. Si l'on osait cette métaphore, qui risque de faire tiquer quelques puristes, on pourrait dire qu'on a là une retraduction en langage profane, du célèbre second théorème de Gödel, dit « d'incomplétude », que j'appellerai plutôt, quant à moi, « théorème de transcendance », pour éviter de faire un emprunt incongru au lexique des mathématiques. Aucun système de pensée ne peut trouver en lui-même son propre fondement. L'incomplétude est une condition structurelle d'existence et de fonctionnement pour un système quel qu'il soit. Du fait que vos démiurges vous ont dotés d'une pensée logique et rationnelle portée par un langage articulé, ils vous ont

condamnés à rester des animaux incomplets, imparfaits, voués à rechercher indéfiniment ce qui leur fait défaut. Toute votre civilisation, avec ses langues, ses discours, ses religions, ses arts, est sortie de cette matrice. À la différence de tous les autres vivants, il vous a fallu apprendre à vivre avec le Manque, dans le Besoin perpétuel, dans la Pauvreté (*Penia*) comme l'a formulé votre éminent Platon. D'où, peut-être, cette tendance compulsive, névrotique, de votre espèce à l'accumulation sans limite, dont vous êtes en train de périr.

Ayant appris à vous accommoder de vos manques et à faire de nécessité vertu, vous avez aussi fait de l'approximation le moteur même du dépassement en quoi consiste tout ce que vous appelez « progrès » de la civilisation. La science elle-même, pourtant née d'un effort de la pensée savante pour surmonter les apories de la pensée commune, après avoir paru capable de vaincre la malédiction de l'approximation, vous y ramène toujours un peu plus : ainsi, en formalisant ses *relations d'incertitude*, Heisenberg vous a-t-il ôté tout espoir de mesurer exactement **à la fois** la vitesse et la position d'une particule. La précision de l'une se paie nécessairement de l'imprécision de l'autre. Encore ne s'agit-il là que de microphysique. Plus largement, sur la planète Terre, l'avenir des espèces (dont la vôtre) est désormais aussi incertain que la suite de vos idées. Dans la lutte pour garder le cap, si tant est que vous ayez jamais su où vous alliez, vous êtes voués au très court terme, même si à l'échelle de la durée dérisoire d'une vie humaine, vous pouvez conserver l'illusion d'avoir encore beaucoup de temps devant vous.

Je le sais – et j'en suis profondément désolé – mon dernier rapport au Directoire est un terrible constat d'échec. Aucune de vos croyances doxiques les mieux assurées n'en est ressortie indemne. Le roi humain est nu, irrémédiablement. Mais à bien y réfléchir, c'est peut-être ce qui pouvait lui arriver de mieux. Il faut savoir tirer l'échelle et « quitter la table » comme le chantait le talentueux Aznavour.

Apparemment, le logiciel système du robot humain est désormais bloqué par un bogue dont la résolution entraînera sans doute la refonte de l'espèce. D'où le rappel de tous ceux qui comme moi étaient préposés à sa maintenance informatique. Nous avons fait la preuve de notre incompétence. L'humanité va s'engloutir inexorablement sous le flot montant des océans, des déchets et de la barbarie-jeune. Mais si nous devons sombrer, que ce soit au moins avec les yeux ouverts et en hissant au plus haut le pavillon de l'intelligence.

Je vous salue donc, Frères et Soeurs humains qui poursuivez désespérément le combat séculaire. Je suis obligé de vous quitter, mais j'ai été sincèrement heureux et honoré de vous connaître. Nous avons écrit ensemble quelques belles pages et ce fut une expérience qui valait la peine d'être vécue, même si nous devons ne jamais en connaître la signification ! Elle sera celle que chacun lui aura donnée.

Gracchus-le-Second

Unité-de-Robotique@NGC884.com

Numéro 32 - Eté 2022

vendredi 17 juin 2022

Attac, 21 ter rue Voltaire, 75011 Paris

Directeur de la publicationRetour ligne automatique
Jean-Marie Harribey

Secrétariat de la rédactionRetour ligne automatique
Isabelle Bourboulon, Edgard Deffaud, Jean-Marie Harribey, Esther Jeffers, Éric Le Gall, Christiane Marty, Pascal Paquin, Dominique Plihon.

Responsables techniquesRetour ligne automatique
Edgard Deffaud, Serge Gardien, Éric Le Gall, Pascal Paquin, Rémi Sergé, Valentin Drean

Comité éditorialRetour ligne automatique
Sylvie Agard, Christophe Aguiton, Verveine Angeli, Paul Ariès, Geneviève Azam, Daniel Bachet, Jacques Berthelot, Catherine Bloch-London, Martine Boudet, Isabelle Bourboulon, Thierry Brugvin, Thierry Brun, Alain Caillé, Claude Calame, Christian Celdran, François Chesnais, Francoise Clement, Pierre Concialdi, Jacques Cossart, Annick Coupé, Thomas Coutrot, Christian Delarue, Vincent Drezet, Cédric Durand, Guillaume Duval, Mireille Fanon-Mendès-France, Daniel Faugeron, David Flacher, Fabrice Flipo, Pascal Franchet, Bernard Friot, Jean Gadrey, Susan George, Jérôme Gleizes, Gérard Gourguechon, André Grimaldi, Janette Habel, Nicolas Haeringer, Jean-Marie Harribey, Michel Husson, Esther Jeffers, Isaac Johsua, Pierre Khalfa, Serge Le Quéau, Frédéric Lemaire, Christiane Marty, Gus Massiah, Antoine Math, Dominique Méda, Georges Menahem, Pascal Paquin, René Passet, Évelyne Perrin, Dominique Plihon, Thierry Pouch, Daniel Rallet, Jean-Claude Salomon, Catherine Samary, Denis Sieffert, Vicky Skoumbi, Jean-Louis Sounes, Daniel Tanuro, Bruno Tinel, Michel Thomas, Jean Tosti, Éric Toussaint, Stéphanie Treillet, Aurélie Trouvé, Patrick Viveret

Contact avec la revue et soumission d'articlesRetour ligne automatique
Les propositions d'articles nouveaux ainsi que les contributions répondant à des textes publiés dans les numéros précédents de la revue doivent être adressées au secrétariat de la revue : revue-cs-secretariat@list.attac.orgRetour ligne automatique
La revue a noué un partenariat avec Mediapart à travers une « édition » créée sur son site. À chaque parution trimestrielle de la revue, un des articles sera mis en ligne sur Mediapart.