

Stéphanie Roza

# LA GAUCHE CONTRE LES LUMIÈRES ?



Fayard

2020

# Table des matières

[Couverture](#)

[Page de titre](#)

[Page de Copyright](#)

[Remerciements](#)

[Quelle mouche les a piqués ?](#)

[Chapitre I : L'irrationalisme peut-il être de gauche ?](#)

[Chapitre II : L'anti-progressisme peut-il être de gauche ?](#)

[Chapitre III : L'anti-universalisme peut-il être de gauche ?](#)

[Critique de la \(dé\)raison politique](#)

[Annexe 1 : La philosophie foucauldienne avant \*Surveiller et punir\*](#)

[Annexe 2 : À propos de l'entretien avec B.-H. Lévy de 1975](#)

[Annexe 3 : « Qu'est-ce la critique ? »](#)

[Notes](#)



*Aux militants de la gauche progressiste  
et universaliste à travers le monde,  
surtout celles et ceux qui payent cher leur  
engagement.*

L'idée de ce livre est née au croisement de mes préoccupations philosophiques et politiques. Il doit beaucoup aux discussions avec certains proches, certains collègues, mais aussi au soutien moral dont j'ai bénéficié de leur part. Je voudrais remercier ici tout particulièrement Jean-Numa Ducange, Rémi Clot-Goudard, Gilles Candar, Sidonie Kellerer, Caroline et Adrien Minard, Arnault Skornicki.

Merci aussi aux *Emancipé-e-s*, et en particulier à Mourad Tagzout et Mohand Bakir pour les indispensables discussions sur l'Algérie d'hier et d'aujourd'hui, sur son destin politique, qui ont constitué la toile de fond de ma réflexion sur l'universalisme.

## Quelle mouche les a piqués ?

*« C'est un livre soucieux de la vérité universelle, c'est la haine ou le dédain du préjugé, c'est l'incessant appel à la raison, c'est la large sympathie humaine qui va à tous les peuples et à toutes les races, surtout à tous les efforts de civilisation et de pensée, sous quelque forme et en quelque nation qu'elles se produisent ; c'est le besoin de tout comprendre et de tout harmoniser, de briser l'unité factice de la tradition pour créer l'unité vivante de la science et de l'esprit ; c'est l'inspiration encyclopédique et cosmopolite, la passion de la science et de l'humanité ; c'est le grand mouvement que les Allemands ont appelé l'Aufklärung, reflet du mot que le <sup>e</sup> siècle français aimait tant et qui avait alors un éclat tout jeune et tout vif : les Lumières. »*

Jean Jaurès

On assiste à l'heure actuelle dans une partie du monde académique et militant, qui centre ses analyses, selon ses propres affirmations, sur les problèmes de domination sociale, raciale et/ou sexuelle, à un véritable tir de barrage contre la « raison impériale raciste<sup>2</sup> » supposée à l'œuvre dans les principes politiques, les mouvements ou partis, et les textes se réclamant plus ou moins explicitement du projet humaniste formulé originellement par les penseurs des Lumières au <sup>e</sup> siècle. Ce projet se trouve assimilé à un dessein foncièrement impérialiste, néocolonial, mâle et oppresseur, en un mot : « blanc ».

Le plus souvent, la référence précise aux Lumières a même disparu de ces critiques qui occupent depuis une vingtaine d'années un espace relativement important dans les champs de la philosophie politique, et plus généralement des sciences sociales, situant leur propos à la croisée des débats intellectuels et politiques contemporains. En particulier, l'idée d'universalité est devenue synonyme de domination : « L'universel – questionné par les féminismes, les études gaies, lesbiennes – que l'on savait masculin et hétérosexuel, doit être repensé aussi comme “Blanc” à la lumière des études post-coloniales, celles des relations ethno-raciales, ou des *subaltern studies*<sup>3</sup> », affirme, par exemple, une sociologue.

Ce prisme d'analyse autorise des accusations particulièrement graves portées contre les mouvements d'émancipation traditionnels : « Le titre de mon intervention (“Décoloniser le féminisme”) indique que *certaines féminismes sont des féminismes coloniaux et qu'ils peuvent être décolonisés*. Par féminismes coloniaux, j'entends un ensemble de discours et de pratiques mobilisés par les forces tant externes qu'internes du féminisme, qui consolident ou perpétuent le colonialisme sous ses multiples formes : colonialismes de peuplement, administratifs, économiques, militaires, internes, etc.<sup>4</sup> », avance

une professeure de Berkeley. Ce type d'outrance verbale, consistant à accuser directement ses consœurs féministes de colonialisme, s'est banalisé. Résumant les conclusions de telles recherches, un journaliste n'hésite pas à affirmer : « Les idées des Lumières ont façonné les questions de race et de suprématie blanche<sup>5</sup>. » Cette formule, curieuse sur la forme comme sur le fond, est explicitée un peu plus loin : « La race, telle que nous la concevons aujourd'hui – une taxonomie biologique transformant la différence physique en relations de domination – est un produit des Lumières. »

À une telle enseigne, on comprend mal pourquoi l'ensemble des mouvements racistes, sexistes, antisémites et homophobes dans le monde, des nazis<sup>6</sup> aux suprémacistes blancs américains en passant par Daech<sup>7</sup>, n'ont eu de cesse qu'ils ne piétinent l'héritage des Lumières, qu'ils ne veuillent en finir avec 1789 et avec la Déclaration des droits de l'homme. On se demande aussi comment un si grand nombre de luttes féministes (loin d'être exclusivement « blanches »), antiesclavagistes et anticoloniales ont pu au contraire se réclamer hautement de cet héritage. D'une manière générale, on ne comprend plus pourquoi les traditions socialiste et communiste se revendiquent expressément de la tradition des Lumières et de la Révolution française depuis leur émergence<sup>8</sup>. La mouvance anarchiste elle-même, jusqu'à une date récente, faisait globalement allégeance à ce fonds commun. Mais sans doute faut-il plutôt s'interroger sur cette volte-face historique d'une partie des courants de gauche, qui s'en prennent, en fait, à leurs propres compagnons de lutte et à leurs prédécesseurs les plus illustres, avec un argumentaire qu'il n'est pas facile d'identifier théoriquement et politiquement, et en tout état de cause, avec une violence surprenante. Comment expliquer cette hostilité croissante à l'universalisme, au rationalisme, au progressisme des Lumières dans un camp, celui de la gauche ou plutôt des gauches, historiquement censé viser l'émancipation humaine en général ? Comment en est-on arrivé là ?

Par gauche, nous désignons ici, de façon volontairement large, l'ensemble des prises de position explicitement porteuses de projets de subversion de l'ordre existant (politique, social, économique) au profit des dominés depuis la Révolution française. Le plus souvent, les dominés se distribuent dans le discours des gauches en trois groupes dont il sera particulièrement question : en premier lieu, les victimes *économiques* du système de domination (les prolétaires, les exploités, la classe ouvrière) ; ensuite, les victimes *sexuelles* (les femmes, les homosexuels) ; enfin, les victimes *raciales* (les peuples colonisés, les minorités ethniques, les immigrés). La préoccupation de la domination socio-économique est le marqueur le plus saillant des idéologies de gauche ; mais les deux autres sont présentes dans les textes comme dans les combats concrets dès le <sup>e</sup> siècle ; ils ne seront pas considérés comme secondaires ici.

Dans son ouvrage consacré aux « anti-Lumières », Zeev Sternhell met en évidence l'émergence contemporaine de la « grande révolution intellectuelle de la modernité rationaliste » et d'un autre mouvement politique et culturel trouvant au contraire sa raison d'être dans la « révolte contre les Lumières »<sup>9</sup>. Selon cet auteur, ce dernier courant ne doit pas être considéré comme une contre-modernité, mais bien comme une « autre modernité » ayant pour objectif la restauration de l'harmonie et de l'unité du monde médiéval marqué par « le primat de la tradition, des coutumes et de l'appartenance à une communauté culturelle, historique, linguistique<sup>10</sup> ». Les anti-Lumières feraient donc partie du paysage idéologique de la modernité depuis son avènement. Or la reconstitution par Sternhell de cette tradition alternative aux Lumières ne fait quasiment aucune place aux auteurs de gauche – à l'exception notable de Georges Sorel et de quelques autres socialistes finalement tentés par le fascisme comme Henri de Man ou Marcel Déat. Dans l'ensemble, les mouvements socialiste, communiste, anarchiste sont exclus de cette généalogie de la guerre aux Lumières.

La gauche serait-elle l'héritière privilégiée de la tradition universaliste, rationaliste et progressiste ? D'un certain point de vue, la réponse semble évidemment positive. D'abord, c'est de 1789 que date l'existence même du clivage droite-gauche : les partisans de la monarchie, aux États généraux, puis à l'Assemblée constituante, prirent l'habitude de s'asseoir à droite du président, tandis que l'opposition siégeait à gauche. On peut même dater précisément cette répartition spatiale à la fin de l'été 1789, moment de l'examen du droit de veto royal<sup>11</sup>. Gauche et droite sont des produits de la Révolution française. De surcroît, l'héritage du <sup>e</sup> siècle est fondamental pour les gauches françaises : « Il n'y a pas un <sup>e</sup> siècle pour les radicaux, un <sup>e</sup> siècle pour les socialistes, un <sup>e</sup> siècle pour les communistes : nous nous trouvons en face d'une sorte de fonds commun qui est valable pour l'ensemble des formations qui se réclament de la gauche<sup>12</sup>. »

Néanmoins, cette remarque vaut d'abord pour la gauche française, et plus précisément pour la gauche parlementaire, pas pour l'ensemble des courants tels que nous les définissons ici. Or de ce point de vue, la question mérite un examen historique et théorique plus approfondi, car un simple coup d'œil révèle la présence d'une critique des Lumières précoce à gauche. Nul ne peut nier que Marx, par exemple, a tenu, dans les années 1840, des propos extrêmement durs contre la Déclaration des droits de l'homme, qui pourtant condense « en quelques formules ramassées les idées majeures des Lumières françaises<sup>13</sup> ». De telles mises en accusation prolongent celles qui s'étaient élevées dès la période révolutionnaire : Babeuf dénonçait déjà en 1793 les « droits affreux » de propriété privée consacrés par l'Assemblée nationale, dénonciation que l'on retrouve d'une certaine manière dans la critique récente, par Thomas Piketty, de « l'idéologie propriétaire » héritée de la Révolution française<sup>14</sup>. Un certain

nombre de procès ont ainsi été intentés contre tout ou partie de l'héritage des Lumières, des droits « bourgeois » de l'homme aux supposés « effets de despotisme »<sup>15</sup> du rationalisme. Toute la question est de déterminer la nature et la portée exacte de ces différentes accusations. Est-on confronté à des critiques *radicales* des Lumières, rejetant leur héritage en bloc, ou seulement à des critiques *partielles*, voire internes au paradigme qui émerge au <sup>e</sup> siècle ? Les auteurs utilisent-ils des arguments spécifiques, ou reprennent-ils finalement ceux de la droite conservatrice et contre-révolutionnaire ? Les reproches sont-ils foncièrement homogènes, ou au contraire irréductibles les uns aux autres ?

Au risque de surprendre le lecteur, l'auteure de ces lignes souscrit volontiers à l'idée selon laquelle « la “philosophie des Lumières” n'existe pas<sup>16</sup> ». Ce que l'on désigne en général sous l'expression « philosophie des Lumières » fut, en son temps, un mouvement pluriel : loin d'être univoque, il fut traversé par des clivages assez profonds et par des débats passionnés, sur des sujets aussi divers que l'esclavage des Noirs, la religion naturelle ou la nécessité de plafonner le prix des denrées de première nécessité. Certaines recherches récentes ont mis en évidence l'existence d'un courant dominant, plutôt modéré quant à ses objectifs de réformes sociales, politiques ou religieuses, et un courant minoritaire de « Lumières radicales ». Toutefois, la radicalité sur le plan de l'athéisme, du matérialisme ou du républicanisme, mise en avant par Jonathan Israël<sup>17</sup>, n'implique pas forcément la radicalité sur le plan de l'égalitarisme social et politique<sup>18</sup> : autrement dit, l'expression de “Lumières radicales” peut s'entendre de multiples façons. On peut, au <sup>e</sup> siècle, être un égalitariste radical en matière de richesses matérielles, et un modéré quant à la critique de la religion, ou vice versa : cette constatation même atteste de la vitalité de la raison critique au <sup>e</sup> siècle, qui, globalement, n'a laissé aucun préjugé, aucune institution pluriséculaire, aucune tradition vénérable se soustraire à son impitoyable droit d'inventaire. Par conséquent, si « les Lumières » comme corps constitué de doctrines n'existent pas, en revanche « éclairer » au <sup>e</sup> siècle a un sens bien précis : « c'est lutter contre le préjugé, c'est-à-dire s'exercer à la critique<sup>19</sup> ». Loin d'être anecdotique, cette activité est vécue par ceux qui y consacrent le plus clair de leur énergie intellectuelle et morale comme une « émancipation insurrectionnelle<sup>20</sup> ». Et l'on doit reconnaître que certains vont plus loin que d'autres dans cet exercice militant.

Dans ce cadre général, les errements misogynes, esclavagistes, racistes ou antisémites de certains textes, de certains auteurs du <sup>e</sup> siècle sont indéniables ; ils ont fait l'objet de débats plus ou moins récents, même si la virulence de ces derniers a considérablement augmenté dans les décennies qui viennent de s'écouler. Certains commentateurs ont parfois choisi de les passer sous silence ; néanmoins, une question centrale est celle du statut que la gauche, ou plutôt les gauches choisissent de leur accorder quand elles les évoquent. Les saillies

racistes ou sexistes, les défenses – minoritaires – de l’esclavage au<sup>e</sup> siècle sont-elles de nature à remettre en cause le message explicite des Lumières, globalement universaliste, humaniste et critique, comme révélatrices d’une immense mystification ? Constituent-elles la vérité – certes sous-jacente et peut-être inconsciente, des Lumières ? Ou faut-il les considérer comme des insuffisances, des limites, des contradictions non résolues, voire comme périphériques par rapport à un héritage dont tant de dominés n’ont retenu que la dimension émancipatrice, pour la reprendre à leur propre compte ?

Dans un cas, le constat des insuffisances, des contradictions, des limites des Lumières conduit à l’exigence de réalisation de leurs promesses émancipatrices, en s’inscrivant dans le sillage de ce qui demeure considéré comme leur inspiration fondamentale. Les Lumières malgré, ou contre les Lumières : cette posture ressortit à ce que l’on appellera, après d’autres, une autocritique, ou un rapport *dialectique* aux Lumières. Dans l’autre, on s’attaque aux Lumières à la racine, n’y voyant qu’une illusion dont il faut se déprendre pour se libérer. *Réaliser*, ou au contraire *déconstruire* les promesses des Lumières : tel semble être le dilemme pour les gauches, un dilemme loin d’être résolu si l’on en juge d’après l’état du débat contemporain.

La séquence qui s’ouvre avec la fin de la Seconde Guerre mondiale a placé la gauche dans une configuration inédite concernant son rapport aux Lumières. Alors que la critique dialectique des Lumières constituait, jusqu’alors, la posture de la quasi-totalité de ses penseurs et de ses militants, on a vu se développer chez certains intellectuels une mise en cause de plus en plus féroce et sans appel du rationalisme, du progressisme et de l’universalisme, qui représentent aux yeux de tous l’essentiel de ce que le<sup>e</sup> siècle a légué à l’époque contemporaine. Les débats contemporains sont héritiers de cette déclaration de guerre aux Lumières d’un genre inédit.

La thèse qui sera défendue ici veut que cette attitude, contrairement aux formes de critique qui avaient cours jusqu’alors, n’est porteuse d’aucun progrès dans l’émancipation, ni intellectuelle, ni morale, ni politique. Au contraire, la remise en cause radicale de l’héritage des Lumières représente une régression, dans la mesure où elle revient à s’aligner, *volens nolens*, sur les arguments et les thèses de la vieille critique conservatrice et contre-révolutionnaire des anti-Lumières. Prendre conscience de l’impasse d’une telle démarche est indispensable dans une perspective de reconstruction et même, pour tout dire, de réarmement idéologique de la gauche face aux enjeux contemporains.



## C

### L'irrationalisme peut-il être de gauche ?

La lecture du collectif *Constellations*, paru en mai 2014, permet une première approche de la maladie qui affecte une partie de la gauche contemporaine. Quoique ses auteurs soient loin d'être les premiers contaminés (ils apparaissent notamment, par bien des aspects, comme des épigones du Comité invisible<sup>1</sup>), ils sont représentatifs des tendances antirationalistes que nous cherchons à mettre en évidence, et c'est à ce titre qu'ils sont convoqués ici.

Sous-titré « Trajectoires révolutionnaires du jeune XXI<sup>e</sup> siècle », l'ouvrage se veut une cartographie des contestations dites radicales de l'ordre existant depuis 1999, orchestrée par un collectif anonyme intitulé « Mauvaise Troupe ». Une série d'« histoires » égrène les expériences de militants antimondialisation, de manifestants anti-CPE, d'occupants de la ZAD de Notre-Dame-des-Landes, de pourfendeurs de la « malbouffe », de fêtards *tekno*, etc. Il faut d'emblée souligner le fort bon accueil médiatique dont a bénéficié l'ouvrage : *Libération* du 2 mai 2014 lui consacra sa une et un dossier, avec une interview de quatre de ses rédacteurs ; *Philosophie Magazine* les gratifia d'une note de lecture élogieuse dans son n° 81 de l'été 2014 ; les auteurs eurent également droit à cinquante-quatre minutes d'émission sur France Culture le 28 février 2015. Une couverture dont peu d'auteurs inconnus du grand public peuvent se targuer.

Intervenant au début de chaque partie sous forme d'un « chœur », Mauvaise Troupe laisse le plus souvent la parole aux acteurs de ces mobilisations diverses, avec l'intention manifeste de donner l'impression d'un foisonnement d'initiatives, d'inventivité, d'innovations politiques. L'objectif est d'écrire l'histoire plurivoque, sensible, émaillée de récits poétiques, de combats à la fécondité sous-estimée, moins pour en tirer des règles d'action ou d'organisation que pour constituer une mémoire à forte valeur affective de ces expériences d'un genre inédit.

La caractéristique la plus frappante d'une telle manière d'aborder la lutte politique est qu'elle trouve son origine dans l'opposition radicale, et même dans la franche hostilité à l'égard de tous les principes théoriques et organisationnels de la gauche traditionnelle. Les premières lignes de l'ouvrage donnent le ton. Sont rejetés en une seule page : l'idée de révolution (« La vieille conception héritée du bolchevisme – la révolution comme prise du pouvoir – est battue en brèche depuis des décennies et n'existe même plus comme pôle de

tension<sup>2</sup> »), l'engagement militant (« Il n'est plus question de sortir militer, mais bien de partir de là où l'on est », C, p. 12), l'idée d'un sujet révolutionnaire (« Il n'est plus, à notre sens, de sujets révolutionnaires identifiés comme les tenants d'un grand bouleversement à venir »), les idéologies et les programmes (« Les programmes ont été enterrés » et « l'absence d'idéologie » est une bonne chose, C, p. 13). Plus loin, les auteurs eux-mêmes ou les acteurs auxquels ils donnent la parole confirmeront la rupture avec tout ce qui pourrait rappeler le mouvement ouvrier organisé : il faut « fuir les idéologies et leurs discours politiques » (C, p. 371) ainsi que « l'héritage toxique d'une certaine tradition révolutionnaire » (C, p. 492) ; « l'intervention politique n'est pas le militantisme » (C, p. 405), etc. La dernière partie de l'ouvrage, intitulée « S'organiser sans organisations », est peut-être la plus éloquente de ce point de vue. Certains auteurs y regrettent que « la lutte de classes ait la vie dure » (C, p. 549) et invitent à la dépasser au moyen « d'autres hypothèses politiques ».

Logiquement, les mobilisations ouvrières ou syndicales de la période (grève des « Conti », mobilisations pourtant massives contre la réforme des retraites) ont droit à la portion congrue dans l'ouvrage : elles sont abordées brièvement, surtout eu égard au nombre d'acteurs mobilisés, et toujours en parfaite extériorité. Cet état de fait traduit aussi bien les choix politiques des auteurs que leur propre situation sociale : pour la plupart anciens étudiants cherchant à fuir le salariat par tous les moyens, rejetant le militantisme, les membres de Mauvaise Troupe ne peuvent considérer les syndicalistes et les salariés qu'avec étrangeté, et, il faut bien le dire, un certain dédain. Même dans les universités, les pratiques habituelles des mouvements étudiants sont décrites comme passées de mode : les auteurs étalent leur mépris pour le « démocratisme paralysant » et le « grégairisme abrutissant des AG » (C, p. 657). On relèvera ici que ce n'est pas seulement la bureaucratie des syndicats qui est dénoncée, comme il est d'usage dans les groupes d'extrême gauche, mais bien la pratique de délibération et la règle de prise de décision à la majorité, décriée comme « la dictature du grand nombre » (*ibid.*).

Or l'ouvrage recèle une deuxième caractéristique dominante : comme le fait observer Jean-Luc Chappey, « la critique violente des Lumières en constitue (...) le fil rouge et confère une cohérence à l'ensemble des récits<sup>3</sup> ». Les Lumières ne sont pas souvent désignées comme telles, bien qu'on trouve quelques formules lapidaires comme celle où le chœur évoque, sans le justifier, la philosophie du XVIII<sup>e</sup> siècle « dont s'inspirent la globalisation, la colonisation » (C, p. 297). Néanmoins, un des récits, aux allures de mythe des origines, est explicite quant au sens donné aux Lumières : « Ainsi en fut-il jusqu'au XVIII<sup>e</sup> siècle. Car alors s'éveilla une race d'hommes (...) Ces hommes-là voulaient classer, répertorier, expliquer. Ils confondaient le Dieu de l'Église avec la foi. Ils confondaient la raison avec le désenchantement. Par-dessus tout,

ils détestaient le merveilleux, l'inexpliqué, et la capacité de leurs semblables à se jeter dans l'inconnu. Ils décidèrent que pour les siècles des siècles, le réel régnerait, qu'un serait un, et que les clés du possible seraient enfouies à jamais » (C, p. 233).

Le sens de ce passage est clair : le rationalisme des Lumières véhicule une violence, moins contre le réel lui-même que contre la foi, le merveilleux et le possible. Il désenchante le monde avec ses visées scientifiques, son objectivité, sa recherche d'explications aux phénomènes. Cette critique rejoint d'autres allusions au rationalisme comme produit de l'histoire occidentale et outil de domination sur la nature et les hommes. Industrialisation, destruction de l'environnement, colonisation seraient donc moins des produits de la structure sociohistorique capitaliste que de la raison elle-même. Le rejet de cette dernière est loin de n'être qu'un aspect anecdotique de l'ouvrage. Il entraîne une dévalorisation systématique de tout ce qui pourrait s'apparenter à une visée de vérité et à la recherche de connaissances objectives. Le chœur l'affirme dès les premières pages de l'ouvrage : « La conception de l'histoire que nous avons adoptée n'est (...) en aucun cas celle de l'historien.(...) À la différence de l'histoire "officielle" qui vise à se confondre avec la vérité, nous assumons notre point de vue, notre absence de neutralité » (C, p. 13) ; c'est pourquoi la chronologie elle-même et la linéarité de l'histoire sont remises en question. Le chœur rappellera à la fin de l'ouvrage : « Nous ne cherchons pas une vérité politique » (C, p. 373), pas plus qu'une vérité historique. De toute évidence, le recours au mode fragmenté, aux récits à la première personne, à la narration plus ou moins poétique, métaphorique ou mythologique, le rejet de toute généralisation surplombante au profit des expériences individuelles et aux descriptions « au ras du vécu » sont des conséquences de cet état d'esprit.

L'animosité à l'égard de la science ne se limite pas aux sciences humaines : la médecine dite « conventionnelle », qui distribue des molécules de laboratoire sans âme, est jugée une « dépossession organisée ». Elle est dévalorisée au profit d'une « pharmacologie profane » qui consisterait à cueillir et à préparer les plantes soi-même (C, p. 92). Une des voix de l'ouvrage déplore ainsi : « Je me surprends encore à affirmer que des choses sont "vraies" uniquement parce qu'elles sont prouvées scientifiquement » (C, p. 97) et se « demande comment (...) imaginer le dépassement de la médecine conventionnelle » (C, p. 98), car « une plante ne soigne pas seulement avec les molécules qui la constituent, mais aussi avec l'intention qu'on y met, la manière et l'endroit où elle a été cueillie » (C, p. 100). Dans ces conditions, il n'est pas étonnant qu'une partie des acteurs des mobilisations s'enorgueillissent de « s'attaquer aux états généraux de la recherche » de Grenoble au début des années 2000 au motif qu'il s'y tenait « plein de petites conférences sur les transhumains, avec des philosophes, des sociologues, des mecs qui élaborent depuis des années des thèses autour de l'informatique, de la communication » (C, p. 73). On mesure le degré de

ressentiment à l'égard des chercheurs, tout à fait convergent avec l'hostilité manifestée contre les historiens « officiels », à la conception un peu particulière du débat qui anime les auteurs du passage : « On a essayé de produire un clash dans la salle, dès qu'un mec commençait à parler de son truc, on l'arrêtait en intervenant.(...) Pour la dernière séance, on a balancé des boules puantes, on a distribué ou jeté plein de tracts dans la salle (...). » (C, p. 73). Les protagonistes de *Constellations* manifestent une certaine appétence collective à s'en prendre aux colloques universitaires, pas seulement ceux qui portent sur les nanotechnologies ou le transhumanisme, mais aussi ceux qui prétendent « sauver la recherche » (C, p. 329) : la « critique radicale de la position de chercheurs dans cette société » compte apparemment parmi les combats prioritaires.

Or cette accumulation de remarques et de prises de positions antirationnelles, antiscientifiques et antihistoriques dégage une forte impression de déjà-vu. Le rejet de toute tentative de rationaliser le monde et l'action humaine au profit de l'imaginaire, des mythes, voire des « gestes sorciers et des rituels » (C, p. 356) les plus folkloriques ; la volonté de revaloriser les traditions ancestrales, de la cueillette des plantes médicinales à l'art de construire sa maison de ses propres mains, contre le mode de production industriel ; le rejet du monde moderne et la nostalgie de l'époque médiévale, de ses « charivaris », ses « troubadours » et ses « confréries », constituent autant de clichés romantiques propres à la réaction contre-révolutionnaire européenne de la fin XVIII<sup>e</sup>-début XIX<sup>e</sup> siècles. Ce n'est pas le moindre des paradoxes que de voir ces jeunes auteurs en quête de radicalité retrouver les arguments et les mots d'ordre anti-Lumières des monarchistes et des catholiques militants que la prise de la Bastille, la Déclaration des droits de l'homme et l'exécution de Louis XVI avaient épouvantés en leur temps. Et pourtant, leur croisade contre les Lumières renoue bien avec celle de Burke, qui dès 1790 dénonçait la Révolution française comme le résultat d'une « cabbale philosophique » et les droits de l'homme comme le produit d'un rationalisme abstrait, niveleur, qui ne pouvait que faire violence à un corps social heureusement pétri de traditions et de préjugés. La haine de Mauvaise Troupe contre la théorie, la vérité et la science rejoint celle de Chateaubriand qui dans le *Génie du christianisme* accuse « les savants, héritiers des philosophes des Lumières et associés au projet de régénération politique porté par la Révolution française, d'œuvrer au malheur de l'homme<sup>4</sup> ». Quant au rapport mystique à la nature, à l'amour du merveilleux, au culte de l'émotion vécue par une subjectivité dont le ressenti et l'expérience priment sur tout fait extérieur, on en trouve facilement la source dans la vieille littérature romantique allemande, dont les représentants exaltaient le moi, et s'efforçaient de rassembler les éléments d'une âme germanique éternelle pour l'opposer à la conception « française » et moderne de la citoyenneté. Il n'est jusqu'à l'hostilité radicale envers la démocratie elle-même, rebaptisée « dictature de la majorité », qui ne consonne avec celle des prédécesseurs

inattendus de nos subversifs. Il est peut-être utile de rappeler que c'est précisément contre l'antithèse de la démocratie, à savoir la tyrannie d'une minorité, que s'est engagé le processus révolutionnaire ayant mené aux premières assemblées élues au suffrage universel.

Ainsi, sous le chatoiement des expériences personnelles, forcément variées, et des formules emphatiques sur les innombrables « possibles » ouverts par ces « explorations » audacieuses, au-delà des postures apparemment très radicales de refus de toute compromission avec le passé de la gauche, il se pourrait bien qu'en positif on ne trouve pas grand-chose de plus dans *Constellations* que de vieilles antiennes conservatrices. Celles-ci, inconsciemment héritées d'un camp hostile à la tradition socialiste depuis ses origines, semblent simplement revisitées et mises au goût du jour par des sujets qui se révèlent, de leur propre aveu, très marqués par une culture néolibérale leur rendant odieuse toute idée d'engagement et de discipline collectifs : « Nous (...) étions nous-mêmes enfants de cet individualisme moderne qui cherche constamment à *conserver la possibilité de se désengager* et de tracer sa route » (C, p. 653. Je souligne). Sur de telles bases, il est évidemment impossible de voir véritablement grand, et de construire davantage que de petits collectifs affinitaires regroupés, souvent pour une durée éphémère, autour d'objectifs limités. Les stratégies d'évitement du monde du travail et le refus d'affronter la question des débouchés politiques de la subversion ne peuvent conduire qu'à un entre-soi restreint et quelque peu aristocratique qui, au fond, manque cruellement d'ambition. Comme le reconnaissent, là encore, les auteurs au terme de leur parcours, « on se rend compte (...) qu'on serait bien en mal d'imaginer à quoi pourrait ressembler une insurrection, ou en deçà et au-delà, la formation d'un terreau qui soit favorable à ce que celle-ci ne soit pas qu'une simple flambée » (C, p. 665). Une façon de reconnaître l'absence de véritable perspective, et, au-delà des imprécations antisystème, de projet sérieux de dépassement du capitalisme.

À ne vouloir s'appuyer sur aucune vérité partageable, à rejeter par principe toute structuration organisationnelle stable, à refuser la discussion rationnelle et la délibération majoritaire, les auteurs prouvent surtout les limites d'un positionnement qui revendique sa propre pauvreté théorique et politique. Une des conséquences de ce néoromantisme, outre une mise en scène de soi au narcissisme bien dans l'air du temps, est la violence qui marque nombre des actions relatées. Parfois, cette violence constitue la réponse à une agression venue de l'État. Néanmoins, le recours à la force ne peut manquer de s'imposer, plus généralement, à partir du moment où l'on refuse la « dictature de la majorité ». C'est dans ce cadre notamment que s'inscrivent les opérations visant à perturber les manifestations scientifiques, la glorification appuyée des affrontements avec la police, quelle que soit la situation, mais aussi les agressions contre les militants en désaccord avec de telles pratiques, comme en témoigne par exemple le déversement de « compost sur la présidente

d'ATTAC, chasseuse de sorcières “black bloc” » (C, p. 650) en 2005 à Lyon. Dans ce dernier cas ahurissant, mais pas isolé, la brutalité est directement dirigée contre les autres composantes de la gauche.

Une question ne peut manquer de se poser : par quels biais culturels et politiques la sensibilité réactionnaire des romantiques du premier XIX<sup>e</sup> siècle a-t-elle bien pu se communiquer aux révoltés du jeune XXI<sup>e</sup> siècle, les enfermant dans ce genre de postures contre-productives ? En premier lieu, on peut mettre en cause leur attitude de guerre ouverte aux traditions socialiste, communiste et même syndicale remontant, pour les deux premières, à la Révolution française et aux années qui l'ont suivie. En cherchant la forme d'opposition la plus définitive à la « vieille gauche », les auteurs de *Constellations* avaient de fortes chances de tomber sur l'argumentaire conservateur, le plus radical de ce point de vue. Dans une telle perspective, leur hargne anti-Lumières s'explique très bien : elle découle naturellement du fait que le socialisme et le communisme modernes sont nés dans le sillage de la philosophie des Lumières et dans le creuset de la Révolution française, et que l'ensemble des courants du mouvement ouvrier au XIX<sup>e</sup> siècle reconnaissait cette double filiation.

En effet, les pionniers des mouvements socialiste et communiste étaient de fervents défenseurs d'une éducation rationaliste dispensée à tous, afin notamment de permettre aux plus démunis d'échapper à toute tutelle. Dès l'automne 1789, Babeuf décrivait les préjugés comme des « enfants de l'ignorance qui ont fait de tout temps le malheur des races humaines<sup>5</sup> ». À ses yeux, l'inégalité d'éducation avait pour conséquence de persuader les pauvres de rester à leur place et de donner aux privilégiés le sentiment de constituer une élite « de nature différente ». Pour y remédier, il proposait aux représentants de l'Assemblée nationale fraîchement constituée de mettre en œuvre un vaste programme d'éducation nationale financé par les plus riches, afin d'apprendre à chacun à bien conduire sa raison et à ne pas se laisser subjugué par des hiérarchies artificielles.

À son tour, en 1840, le militant ouvrier Henri Celliez saluait la floraison de publications socialistes et communistes, qui révélaient à ses yeux la volonté « de refaire au XIX<sup>e</sup> siècle, comme on avait fait au XVIII<sup>e</sup>, une *encyclopédie* sérieuse et vraiment *nouvelle* <sup>6</sup> ». Comme l'écrit un spécialiste de la période : « Dans les cercles ouvriers, [courait] l'idée que le XIX<sup>e</sup> siècle [serait] un nouveau siècle des Lumières, un siècle de la Raison, non plus bourgeois (...) mais prolétarien<sup>7</sup>. » Si le XVIII<sup>e</sup> avait été le siècle des Lumières bourgeoises, le XIX<sup>e</sup> devait être celui des Lumières des prolétaires. Marx lui-même, en dépit de sa critique de la Déclaration des droits de l'homme, reconnaissait avec Engels en 1845 que la Révolution française avait fait germer « l'idée du nouvel état du monde » : le communisme.

Le mouvement ouvrier mondial, depuis la Première Internationale jusqu'au Komintern, s'inscrit globalement dans la même logique, cherchant à éclairer les masses par le moyen d'ouvrages théoriques, de brochures, de conférences, d'écoles du parti, d'almanachs ouvriers, etc. À la veille de la Seconde Guerre mondiale, il n'était encore venu à l'idée d'aucun militant ni dirigeant de gauche de remettre en cause le rationalisme en tant que tel, ni la nécessité d'une connaissance scientifique du monde pour transformer la société.

La rupture avec le mouvement ouvrier n'est pas une innovation des auteurs de *Constellations*. Ceux-ci ne font que s'inscrire dans le sillage d'un courant minoritaire et tardif de la gauche, dont l'écho s'est renforcé à mesure que s'affaiblissaient les partis et les organisations traditionnels dans les dernières décennies du xx<sup>e</sup> siècle. Dès les années 1930, quelques petits cercles avant-gardistes comme celui de Georges Bataille commencèrent en effet à promouvoir les droits de la volonté et de la créativité individuelles contre la froideur du « scientisme », annonçant un changement d'orientation majeur. Toutefois, d'un point de vue philosophico-politique, le véritable tournant survint après la Seconde Guerre mondiale chez une partie des intellectuels de gauche. Il n'est pas surprenant que Mauvaise Troupe cite explicitement Badiou, Agamben, Deleuze, et surtout Foucault comme sources d'inspiration (les références au « biopouvoir » abondent dans le collectif). Pour comprendre l'état d'esprit de ces jeunes révoltés et la petite musique obscurantiste que leurs écrits donnent à entendre, il nous faut revenir sur leurs aînés, qui furent les pionniers de la conciliation entre une façon prétendument subversive de penser le monde et la société, et l'irrationalisme issu de la tradition réactionnaire. Dans une période comme la nôtre, que l'effondrement des grands partis de gauche et l'atmosphère de déshérence idéologique rendent particulièrement difficile à comprendre, ce retour sur un passé récent est nécessaire.

\*

Il fallut attendre 1944 pour voir lancée, depuis la gauche, la première offensive théorique d'ampleur contre le cœur même de l'héritage des Lumières. À cette date en effet, Theodor Adorno et Max Horkheimer, penseurs juifs allemands de tradition marxiste, réfugiés aux États-Unis, faisaient paraître à New York la *Dialectique de la raison* (en allemand, *Dialektik der Aufklärung*, littéralement « dialectique des Lumières »). Un certain nombre des caractéristiques de l'écriture de *Constellations* s'y trouvent déjà. L'ouvrage est composé de fragments disparates abordant des sujets sans lien évident ; or l'absence de lien logique entre les différents moments de la réflexion, le rejet d'une visée apodictique sont assumés par les auteurs : en effet, selon Adorno et Horkheimer, « non seulement l'activité scientifique, mais le sens même de la science est devenu problématique<sup>8</sup> ». La dénonciation de la « dépravation » de

la pensée scientifique contemporaine, qui l'amène à se vendre comme une marchandise, exige de « refuser d'obéir aux exigences linguistiques et théoriques actuelles » (*DR*, p. 14/ *DA*, p. 2). C'est bien d'un rejet des critères mêmes du raisonnement scientifique qu'il est question.

L'ouvrage dans son ensemble attribue à la raison en tant que telle, et à elle seule, la responsabilité des catastrophes contemporaines : « La terre, entièrement éclairée, resplendit sous le signe des calamités triomphant partout » (*DR*, p. 21/*DA*, p. 9). Les résurgences de l'irrationalisme, le fanatisme, les préjugés eux-mêmes sont donc considérés en dernière analyse comme des produits de la raison qui désormais « éclaire tout ». L'essentiel du texte est consacré à approfondir le paradoxe d'une *Aufklärung* qui se détruit elle-même, sans qu'aucune piste claire se dégage pour sortir de l'ornière. En ce sens, la volonté de trouver une solution théorique à l'autodestruction de la raison demeure incantatoire. Dans une formule éminemment provocatrice, l'*Aufklärung* est même dite « totalitaire » (*DR*, p. 41/*DA*, p. 31) : son esprit de système la conduit à « [soumettre] tout ce sur quoi elle porte<sup>9</sup> » car elle a pour ambition de tout embrasser, de tout mettre à nu, de tout expliquer pour tout utiliser. Ainsi, elle appauvrit le réel, qu'elle ne considère plus que comme une matière homogène, quantifiable et prévisible, et le plie à ses exigences.

La raison a donc perdu tout pouvoir émancipateur : la meilleure preuve en est fournie dans l'excurus du premier essai, qui traite du rapport entre *Aufklärung* et morale. Il a pour personnage central Juliette, héroïne de Sade, dont les principes de conduite sont comparés à ceux de la morale kantienne. Ici, les auteurs visent donc précisément les Lumières françaises et allemandes du XVIII<sup>e</sup> siècle. Or ces Lumières ont elles aussi le visage grimaçant de la raison instrumentale qui mutile la vie, la pensée et la nature. Elles sont présentées sous leur jour le plus sombre.

Tout l'effort ici consiste en effet à rapprocher la morale de la Juliette sadienne et celle de Kant, et finalement à réduire la seconde à la première. L'argumentation repose sur l'idée que Kant considère la raison comme l'unique fondement de l'obligation morale<sup>10</sup>. Or, selon Adorno et Horkheimer, il est impossible de déduire une quelconque obligation morale de la raison seule, qui se résume à des procédures formelles et à une visée de systématisme. En tant que telle, la raison formelle peut être mise au service de « n'importe quel intérêt naturel » : la poursuite systématique du bien n'est qu'une possibilité parmi d'autres, et la poursuite du mal, explorée par Sade, en est une autre, tout aussi compatible avec les exigences de la morale de Kant. Cette critique au vitriol débouche sur une conclusion sans appel. La « morale éclairée » et humaniste, celle des Lumières européennes, n'est qu'une illusion ; elle porte en elle la possibilité des crimes les plus odieux, puisque, de façon paradigmatique voire prophétique, Juliette envisage avec enthousiasme la destruction de toute



l'humanité. La suite de l'histoire le prouve : Juliette est la vérité de Kant, et de l'impératif catégorique à Hitler, la conséquence est bonne.

L'irrationalité évidente de la mystique nationaliste des nazis, leur haine des Lumières et de la Révolution française ne font l'objet d'aucune réelle attention de la part d'Adorno et Horkheimer. D'une manière générale, l'irrationalisme, le rejet de la démarche scientifique typiques de la tradition conservatrice ne sont nulle part critiqués. Au contraire, la proximité des thèses de la *Dialectique de la raison* avec celles de la réaction intellectuelle allemande du début du XX<sup>e</sup> siècle est perceptible dans tout l'ouvrage, et elle est d'ailleurs partiellement revendiquée par les deux auteurs qui citent positivement Nietzsche et Ludwig Klages. Ils marquent également, à plusieurs reprises, leur intérêt pour la pensée de Joseph de Maistre. Cet intérêt pour la pensée réactionnaire n'est pas nouveau : dès 1938, Adorno rendait un remarquable hommage à Oswald Spengler, figure de proue de la Révolution conservatrice, dans une conférence radiophonique<sup>11</sup>.

L'étrange ouvrage de 1944 est l'expression d'un genre de réévaluation de l'héritage des Lumières que l'on va retrouver chez d'autres intellectuels de gauche de l'après-guerre : face aux déceptions suscitées à la fois par les travers de la modernité et l'évolution de la gauche de parti, ces penseurs vont surenchérir toujours davantage dans la radicalité critique, en étant étonnamment peu regardants sur les sources où ils puisent leurs arguments et sur la fonction originelle de ceux-ci. C'est dans cette perspective générale que vient s'inscrire, en particulier, l'improbable fortune de la pensée heideggérienne, en particulier en France.

\*

Affirmer que Heidegger n'est pas un penseur de gauche, c'est assurément formuler l'euphémisme du siècle. C'est pourquoi la réception en grande pompe des thèses de Heidegger dans l'*intelligentsia* de gauche après-guerre, de Sartre<sup>12</sup> à Derrida en passant par Axelos, Merleau-Ponty, et plus proches de nous, Agamben et Badiou, constitue un insondable sujet de perplexité. Comment comprendre que des penseurs dont l'hostilité politique au nazisme ne pouvait faire aucun doute aient embrassé avec un tel enthousiasme les thèses ouvertement antirationalistes et antihumanistes d'un auteur dont la compromission avec le régime nazi n'était, en réalité, un secret pour personne, même si les détails et le degré exact en étaient sans doute inconnus ? Comment est-il possible que cet enthousiasme n'ait été tempéré par *aucune* interrogation sérieuse sur les liens entre l'antirationalisme philosophique de Heidegger et la guerre idéologique déclarée par les nazis à l'héritage des Lumières, entre l'antihumanisme philosophique de Heidegger et l'antihumanisme tout à fait concret des nazis ?

Certes, à partir de 1945, Heidegger a cherché à convaincre ses contemporains qu'il avait pris ses distances avec le nazisme dès avril 1934, en quittant son poste de recteur de l'université de Fribourg. Néanmoins, depuis les années 2000, d'importantes recherches<sup>13</sup> ont mis en évidence les contorsions et les falsifications qui avaient été nécessaires pour maintenir cette version de l'histoire. La publication, en mars 2014, des trois premiers volumes des *Cahiers noirs*<sup>14</sup>, recueils de notes écrites entre 1931 et 1941, ont encore fragilisé la position des défenseurs de la thèse du « tournant » de 1934. L'antisémitisme de leur auteur, notamment, s'y étale de manière flagrante. Or cette publication avait été décidée par Heidegger lui-même dans ses dispositions testamentaires : avant de mourir en 1976, il avait établi à l'intention de la maison d'édition Klostermann un échéancier précis de la publication de ses œuvres complètes, *Cahiers noirs* inclus. La présentation de ces fameux cahiers confirme que leur contenu n'a rien d'un brouillon, et qu'ils étaient de longue date destinés à la publication : on a pu parler à leur propos de « testament philosophique ». Une conclusion s'impose : non seulement Heidegger n'avait pas renié le nazisme en 1934, mais manifestement, il ne l'avait toujours pas fait en 1976. « Les *Cahiers noirs* témoignent de la profession de foi de leur auteur en faveur du nazisme ; celle-ci fut majoritairement perçue durant des décennies comme un épiphénomène ; elle apparaît à présent comme un fondement constant de sa pensée<sup>15</sup>. »

C'est à cette aune qu'il convient de juger la critique heideggérienne de la modernité, de la technique et du caractère proto-fasciste de l'*Aufklärung*, développée surtout après-guerre. Rappelons que c'est avant tout cette critique qui a provoqué l'enthousiasme des intellectuels de gauche. Elle a été présentée par son auteur comme une critique du nazisme, qui n'aurait été que le produit des excès du rationalisme moderne. Après 1945, Heidegger suggère en effet que la subjectivité héritée de la philosophie des Lumières est la matrice de l'individu nazi : « L'homme comme être raisonnable de l'époque des Lumières n'est pas moins sujet que l'homme qui se comprend comme nation, se veut comme peuple, se cultive comme race, et se donne finalement les pleins pouvoirs pour devenir le maître de l'orbe terrestre<sup>16</sup>. » Son rejet des Lumières est donc présenté comme un corrélat de sa repentance politique.

En réalité, la position heideggérienne s'inscrit dans la continuité des périodes d'élaboration précédentes. Si son point de vue sur la technique n'a pas toujours été le même, et si en particulier le penseur de Fribourg a exalté la motorisation de la Wehrmacht au moment de l'invasion de la France<sup>17</sup>, sa haine de la raison est une haine de toujours. Elle a naturellement trouvé sa place dans son évolution vers le nazisme : car Heidegger n'a jamais été un « nazi très ordinaire », comme l'affirment jusqu'à aujourd'hui certains heideggériens « de gauche »<sup>18</sup>, mais bien un penseur ayant toujours conjugué réflexion philosophique et combat politique. Adorno lui-même le dénonçait fermement

dans les années 1960 : « L'insertion de Heidegger dans l'État hitlérien ne fut pas un acte d'opportunisme, mais la conséquence d'une philosophie qui identifiait l'Être au *Führer* <sup>19</sup>. »

Les thèses heideggériennes sur la modernité, la raison et la technique doivent donc être lues comme une expression théorique de son ultra-conservatisme, puis de son nazisme. L'évolution, revendiquée par Heidegger, de son rapport au rationalisme (et à l'humanisme) résulte essentiellement des ruptures politiques survenues en Allemagne et des nécessités tactiques de falsification et/ou de cryptage de l'écriture qui s'ensuivirent. En l'occurrence, « les thèmes heideggériens popularisés dans ses écrits parus *après* 1945 [...] constituent autant de leurres qui répondent à un double objectif : faire croire, pour se disculper, à un retournement dans son rapport au national-socialisme et charger non les guides du nazisme, mais l'ensemble de la tradition philosophique occidentale de la responsabilité de l'industrie d'anéantissement du III<sup>e</sup> Reich »<sup>20</sup>.

Nul ne songe évidemment à faire grief aux intellectuels de gauche de 1945, ni des années qui ont suivi, de ne pas avoir eu connaissance des *Cahiers noirs*, du contenu des cours et conférences de Heidegger dans l'Allemagne nazie dans les années 1930 et 1940, des falsifications postérieures de ses propres textes, ou de sa participation à la Commission pour la philosophie du droit de gauche, mais discrète, mémoire<sup>21</sup>. Néanmoins, l'attitude de la Commission de dénazification de l'université de Fribourg, qui, malgré les dénégations de Heidegger, lui interdit d'enseigner jusqu'en 1949 (une mesure loin de s'appliquer systématiquement à tous les universitaires allemands), le fait également que le philosophe, prétendument en « résistance spirituelle » depuis 1934, n'ait jamais cessé de payer sa cotisation au NSDAP auraient pu leur mettre la puce à l'oreille. Par ailleurs, les lanceurs d'alerte se succèdent pour ainsi dire depuis 1945, de Habermas à Emmanuel Faye en passant par Georg Lukacs, Adorno, Pierre Bourdieu, Victor Farias, Jean-Pierre Faye, etc. Il est extrêmement curieux que ces avertissements, au lieu de susciter des rectifications et d'imposer un sévère droit d'inventaire sur l'œuvre et les concepts de Heidegger, n'aient poussé, la plupart du temps, qu'à défendre et innocenter le maître « à plus forte raison<sup>22</sup> ». *Errare humanum est, sed perseverare diabolicum*.

En tout état de cause, les intellectuels de gauche qui ont repris à leur propre compte les éléments de la critique heideggérienne de la modernité et du rationalisme, ainsi que celle de Nietzsche à travers l'interprétation proposée par Heidegger, ont de fait emboîté le pas aux auteurs de la Révolution conservatrice, dont Heidegger s'était très tôt fait le porte-parole dans la philosophie allemande. Pire encore, ils ont, sans le savoir, servi une stratégie de disculpation du nazisme ourdie par un nazi. Adorno et Horkheimer eux-

mêmes, pourtant particulièrement bien placés pour percevoir les tenants et les aboutissants de la tactique heideggerienne, ont abondé dans le même sens dans la *Dialectique de la raison*. L'absence inexplicable de tout retour critique des Francfortois sur cette proximité, pourtant remarquée par Adorno lui-même dans une lettre à Horkheimer du 26 novembre 1949<sup>23</sup>, est emblématique de ces improbables liaisons dangereuses qui durent jusqu'à nos jours.

\*

Parmi les épigones « de gauche » de Nietzsche et de Heidegger<sup>24</sup>, Michel Foucault retiendra ici particulièrement notre attention du fait de l'importance centrale de sa pensée pour les gauches contemporaines. Revendiqué par Mauvaise Troupe, son héritage est cependant en odeur de sainteté jusque dans certains secteurs de la gauche parlementaire : en 2014, à l'occasion du trentième anniversaire de sa mort, la mairie socialiste du 4<sup>e</sup> arrondissement de Paris déployait pendant quelques jours le portrait du philosophe sur sa façade, et le maire, C. Girard, reconnaissait sa dette en ces termes dans un communiqué de presse : « Trente ans, et pourtant ses analyses des dispositifs de pouvoir, du néolibéralisme, du système carcéral, de la folie, de la sexualité... sont plus que jamais d'actualité. Son œuvre et ses combats sont une source inépuisable d'inspiration<sup>25</sup>. »

Et pourtant, Foucault était-il de gauche ? La question taraude les commentateurs, car la réponse est loin d'être évidente<sup>26</sup>. Cet auteur qui, de son vivant, a toujours cherché à échapper aux catégorisations semble avoir gagné son pari. Sont en cause, d'abord, les sinuosités de ses affinités politiques *stricto sensu* : « communiste à l'École normale supérieure, puis gaulliste apparenté, gauchiste après Mai 68, puis proche de la deuxième gauche voire séduit par le libéralisme en fin de parcours<sup>27</sup> ». Par ailleurs, ses prises de position ne sont pas toujours faciles à classer, parce que les centres d'intérêt théoriques et politiques de Foucault prennent les préoccupations et les schémas d'analyses habituels de la gauche, sinon à rebrousse-poil, du moins de biais : les questions des disciplines, des technologies de pouvoir, du type de gouvernementalité dont relève la modernité, sans être tout à fait étrangères à la gauche classique, se trouvent aux marges de ses préoccupations traditionnelles.

Foucault a incontestablement sorti de l'ombre une série d'oppressions jusque-là rarement remarquées, et encore plus rarement combattues : l'internement psychiatrique, l'emprisonnement, l'homosexualité ont, en grande partie grâce à ses travaux, intégré la réflexion sur les dominations. En cela, ses recherches constituent une importante source d'enrichissement de cette réflexion. Toutefois, dans ses travaux, les nouvelles figures de dominés *se substituent* aux anciennes plutôt qu'elles ne s'y ajoutent. On n'a pas suffisamment pris en considération le fait que, dans la philosophie foucauldienne,

la question de l'exploitation et des inégalités socio-économiques, sans être totalement absente, est reléguée à la périphérie de l'analyse ; que la colonisation est peu évoquée ; enfin, que le philosophe n'a jamais pris ouvertement parti en faveur des luttes féministes qui lui étaient pourtant contemporaines. Foucault, de ce triple point de vue, se situe, à tout le moins, aux marges de la gauche.

En outre, la démarche foucauldienne, qui semble parfois proche d'une démarche de gauche, ne se présente jamais comme partie prenante de cette dernière. Critique impitoyable de tous les dispositifs de pouvoir, Foucault s'est, notamment, efforcé de demeurer à distance de l'anarchisme, qui, de toutes les tendances de la gauche, est celle qui paraît la plus proche de sa sensibilité, et qui a même anticipé sur ses thématiques. Son désir de prendre ses distances avec le socialisme « historique » est assumé à partir d'une certaine période. N'affirme-t-il pas en 1977 que « l'importante tradition du socialisme est à remettre fondamentalement en question, car tout ce que cette tradition socialiste a produit dans l'histoire est à condamner <sup>28</sup> » ? Pourtant, le rapport de Foucault à la tradition socialiste a suscité peu de travaux, comparé, par exemple, à l'accumulation de publications sur son rapport au néolibéralisme<sup>29</sup>.

De la même manière (et pour les mêmes raisons), la question du rapport de Foucault aux Lumières est apparemment difficile à résoudre ; elle a posé des problèmes d'interprétation considérables. Foucault est-il un héritier des Lumières, quoique critique, ou bien décidément un anti-Lumières ? Cette question elle-même a été remise en cause : elle serait sans réponse parce que mal posée. Un objet tel que « la philosophie des Lumières » existe-t-il seulement ? Foucault lui-même n'a-t-il pas explicitement révoqué ce genre d'interrogations en refusant ce qu'il appela à la fin de sa vie le « chantage à l'*Aufklärung* » (*DE*, t. IV, n° 339, p. 571) ? Le philosophe a toujours refusé de répondre directement à la question, affirmant par exemple en 1982 qu'il « est extrêmement dangereux de dire que la raison est l'ennemi que nous devons éliminer », pour ajouter aussitôt qu'« il est *tout aussi dangereux* d'affirmer que toute mise en question critique de cette rationalité risque de nous faire verser dans l'irrationalité » (*DE*, t. IV, n° 310, p. 279. Je souligne). Une profession de foi rationaliste en demi-teinte, donc.

Pourtant, la philosophie des Lumières – ou l'*Aufklärung*, comme dit plus souvent Foucault – est probablement un des sujets qui ont été traités par lui avec le plus de soin. Sans doute la difficulté qu'ont les commentateurs à lui attribuer un positionnement clair sur l'héritage des Lumières est-elle un effet délibéré de sa stratégie argumentative. Bien des lecteurs ont relevé la manière très particulière dont ce philosophe posait les problèmes en général : mais la clé de ses multiples procédés de déplacement, de reformulation des questions classiques réside avant tout dans la dimension militante de sa pensée. Foucault

n'écrit pas seulement pour interpréter le monde, mais bien pour le transformer. Il « condense dans ses textes les coordonnées et les questionnements d'une époque idéologique et politique sur laquelle il entend agir<sup>30</sup> ». Une des caractéristiques les plus singulières et les plus intéressantes de l'écriture foucauldienne réside même dans sa façon inédite de nouer le philosophique et le politique.

Or les questions (liées) du socialisme et de l'héritage des Lumières étaient pour lui un terrain miné. En effet la confrontation directe avec ces deux adversaires, qui souvent n'en font qu'un, était longtemps demeurée l'apanage des conservateurs. Foucault avait de solides raisons de se démarquer de ces derniers, d'autant que les individus les plus susceptibles d'adhérer à un discours critique de la psychiatrie, des prisons, des normes sexuelles dominantes se trouvaient dans le peuple de gauche. Arracher les militants aux méthodes et aux objectifs de lutte traditionnels pour les réorienter vers ces nouvelles cibles présupposait de critiquer ces méthodes et ces objectifs traditionnels, ainsi que leurs fondements historico-théoriques, mais en présentant ces critiques comme nouvelles, fort éloignées de leurs cousines contre-révolutionnaires. Ce n'est qu'à cette condition qu'elles pourraient séduire par leur radicalité et apparaître comme la promesse d'un surcroît d'émancipation. Foucault n'a jamais formulé explicitement un tel objectif ; toutefois, il a laissé de nombreux indices en ce sens.

L'opposition foucauldienne à l'héritage des Lumières est une donnée fondamentale de sa pensée. Dans le sillage de sa rupture avec le PCF, intervenue dans le courant des années 1950, la principale raison de cette hostilité réside dans l'intention, manifeste, de proposer une critique de l'ordre social et politique existant susceptible de concurrencer, voire de se substituer à celles qui émanent depuis le XIX<sup>e</sup> siècle de la vieille gauche socialiste, communiste et anarchiste. Nul hasard donc si, dans la même interview où il exprime sa volonté de rompre avec l'univers idéologique de la gauche, il estime que contrairement au mot allemand *Vernunft*, le mot raison en français a un sens unilatéralement instrumental et technologique : « en français, la torture, c'est la raison » (*DE*, t. III, n° 215, p. 395).

Le rejet foucauldien de l'héritage des Lumières est lié à son ambition de produire, comme Nietzsche en son temps<sup>31</sup> et à la suite de ce dernier, une critique sociale, une philosophie de l'histoire, une anthropologie alternatives à celles des socialismes. Dans les limites de cet ouvrage, nous concentrerons l'analyse sur la période où Foucault semble le plus proche des positions et des milieux de gauche : le lecteur intéressé par ce qui la précède pourra se reporter aux annexes (p. 171). Toutefois, affirmons d'emblée que l'ambition de concurrencer et d'évincer théoriquement la tradition socialiste ne l'a jamais quitté. D'abord purement négative, puisqu'il s'agissait de miner les fondements

philosophiques du socialisme, elle évolua vers l'élaboration d'une véritable proposition théorico-politique, qui à défaut d'être cohérente, présentait de nombreux aspects séduisants pour ceux qui cherchaient à sortir des sentiers battus de la gauche.

C'est à partir de 1975 que la philosophie foucauldienne s'oriente vers une confrontation directe avec l'héritage des Lumières, alors que l'auteur est engagé depuis quelques années dans une stratégie de rapprochement politique avec une partie de l'extrême gauche marxiste<sup>32</sup>. Si le vocabulaire utilisé porte la marque de cette alliance éphémère, la position vis-à-vis de l'héritage des Lumières varie peu. *Surveiller et punir* s'inscrit dans le prolongement de ses analyses précédentes de la raison comme normative, de l'intrication entre savoir et pouvoir, de la fabrication du sujet moderne comme surdéterminée par la finalité de son assujettissement. Dans cet ouvrage sur lequel plane, plus que sur tout autre, la figure tutélaire de Nietzsche, Foucault affirme tout net *l'inséparabilité radicale* du savoir et du pouvoir, reléguant une bonne fois pour toutes l'idée de vérité objective au musée des curiosités épistémologiques<sup>33</sup>. Plus généralement, le philosophe voit dans la naissance du système carcéral moderne le modèle de l'organisation et des finalités de la « société disciplinaire » dans laquelle nous vivons, et de toutes ses institutions. La prison est le laboratoire et le paradigme d'une logique disciplinaire qui a tout infesté : « Quoi d'étonnant si la prison ressemble aux usines, aux écoles, aux casernes, aux hôpitaux, qui tous ressemblent aux prisons<sup>34</sup> ? » C'est dans le système carcéral et ses effets anthropologiques qu'il faudra aussi, logiquement, chercher une des principales sources d'inspiration des sciences humaines. Les allusions marxisantes au rôle de la bourgeoisie dans le développement d'une nouvelle philosophie pénale et de nouvelles méthodes de contrôle social constituent sans aucun doute une simple concession à l'air du temps. Jamais Foucault ne va jusqu'à voir dans la lutte de classes menée par la bourgeoisie le ressort en dernière instance de la genèse des « disciplines ».

Dans *Surveiller et punir*, le XVIII<sup>e</sup> siècle occupe une place centrale, même si le terme « Lumières » lui-même est assez peu utilisé, et même si la Révolution française ne fait l'objet que de quelques allusions furtives. Pourtant, c'est bien du camp des Lumières que s'élève, au XVIII<sup>e</sup> siècle, une vigoureuse contestation des supplices et des abus du pouvoir monarchique. C'est au XVIII<sup>e</sup> siècle que naissent les premières juridictions modernes. Un des plus évidents objectifs de l'ouvrage de Foucault, qui se donne à lire dès les premières pages, est de balayer les éventuelles motivations « progressistes » ou éthiques des contestations de la sévérité pénale. Ces motifs souvent allégués : « moins de cruauté, moins de souffrance, plus de douceur, plus de respect, plus d'«humanité»<sup>35</sup> », sont des mirages. Les vraies raisons des réformateurs sont à

chercher dans l'inadéquation des anciens supplices aux transformations survenues dans la société au XVIII<sup>e</sup> siècle : forte croissance démographique, augmentation des richesses, renforcement du droit de propriété, évolution de la criminalité elle-même d'une « criminalité de sang » à une « criminalité de fraude ». Aux origines de « l'humanisation de la pénalité », il n'y a ni changement dans la sensibilité collective ni progrès de l'humanisme, mais une technologie du pouvoir alternative, résultat d'une alliance inédite entre savoir et pouvoir. « Sous le couvert d'un noble idéal d'émancipation humaine, les Lumières définissent de nouvelles “technologies morales” qui aboutissent à des formes de contrôle social bien plus strictes que celles qui prévalaient dans les sociétés traditionnelles » : l'utopie des Lumières ressemble fort à un « projet totalitaire »<sup>36</sup>.

*Surveiller et punir*, principalement dirigé contre les Lumières pénales dont il propose une lecture manichéenne et unilatérale, révèle en Foucault un adversaire féroce des Lumières en général. C'est en effet avec soin et insistance que l'analyse foucauldienne écarte toute conception de l'homme, toute règle de justice ou d'équité pour expliquer les positions des réformateurs, de Beccaria aux députés de la Constituante en passant par Marat, tout comme elle élude l'interprétation de l'évolution à l'œuvre en termes d'adoucissement ou d'humanisation de la punition. Au principe de tous ces discours et de ces pratiques ne se trouve qu'un calcul utilitaire plus ou moins conscient.

À partir de cette période s'affirme quelque chose de profondément ambigu et paradoxal dans la position de Foucault, qui se veut à la fois l'analyste dépassionné des vrais ressorts du discours des Lumières, et son critique : car la norme qui devrait piloter son évidente désapprobation des « disciplines » demeure introuvable. Il n'est jamais dit nulle part au nom de quelle conception de la dignité de l'homme, de la société juste, ou du pouvoir acceptable la critique est formulée – et pour cause, puisque Foucault considère toute tentative d'élaboration philosophico-politique de ce genre comme suspecte. Et pourtant, *Surveiller et punir* recèle une dénonciation, âpre et radicale, du pouvoir et de l'assujettissement : de nombreux lecteurs l'ont reprise à leur compte en vertu de leurs propres idéaux de liberté ou de dignité individuelles, sans voir que, ce faisant, ils substituaient confusément au silence foucauldien des éléments étrangers à sa pensée, et même, dans une certaine mesure, incompatibles avec elle.

Un aspect marquant de l'analyse de 1975 est le quasi-silence sur la Révolution française. Sur ce point, le véritable tournant a lieu dans un entretien avec Bernard-Henri Lévy de mars 1977 (annexe 2, p. 177). Toutefois, reconnaître à la Révolution un rôle structurant pour la pensée moderne ne signifie pas évaluer ce rôle en termes positifs. Si l'on en juge par les solidarités affichées au même moment par Foucault, c'est même loin d'être le cas. En 1977, ce dernier apporte sa caution intellectuelle et politique à la campagne



antitotalitaire des « nouveaux philosophes » à travers son éloge de l'essai à succès *Les Maîtres penseurs*, d'André Glucksmann. Or cette campagne véhicule une série d'amalgames grossiers et d'accusations outrancières contre les Lumières, la Révolution française, et ceux qui s'en réclament depuis 1789. Selon Glucksmann, la raison et la science, la philosophie rationaliste, de Descartes à Hegel et Marx, sont *in fine* responsables des pires catastrophes de l'histoire, depuis les révolutions jusqu'à l'antisémitisme<sup>37</sup> et au totalitarisme. Ces « maîtres penseurs » ont présidé à la systématisation et à la justification idéologique de l'État moderne, coercitif et normalisateur, mis à l'ordre du jour par la Révolution française. Bien que n'ayant pas directement préparé le nazisme, ces maîtres penseurs sont coupables d'avoir préparé « la non-résistance au nazisme <sup>38</sup> », etc.

Foucault ne se désolidarise nulle part de ces raccourcis, de ces contre-vérités historiques, ni de l'évidente distorsion de ses propres thèses, alors même que Glucksmann se revendique bruyamment de son œuvre. Dans un compte rendu élogieux du livre, paru dans *Le Nouvel Observateur* des 9-15 mai 1977, il n'émet aucun reproche et n'indique pas de point de divergence avec Glucksmann<sup>39</sup>.

Les raisons de cette attitude ne relèvent pas seulement de la conjoncture politique immédiate, qui justifie à ses yeux une alliance avec tous les adversaires de l'Union de la gauche. Sur le plan philosophique, Foucault dans cette période émet lui-même des jugements sur l'héritage des Lumières et la tradition socialiste qui lui est liée, dont les exagérations et le caractère expéditif ont quelque chose de très « glucksmannien ». C'est la période où le philosophe déclare bon pour la poubelle « tout ce que cette tradition socialiste a produit dans l'histoire ». Cette affirmation n'est pas isolée : dans le cours du 17 mars 1976 sur le biopouvoir, Foucault avance que « le socialisme a été d'entrée de jeu, au XIX<sup>e</sup> siècle, un racisme <sup>40</sup> ». Devant un auditoire que l'on imagine déconcerté, il enfonce le clou : « Avant l'affaire Dreyfus, tous les socialistes, enfin les socialistes dans leur extrême majorité, étaient fondamentalement racistes <sup>41</sup>. » Foucault n'a jamais fourni, ni même tenté de fournir la démonstration ou les preuves historiques de ces thèses fantaisistes qui convergent avec l'identification faite par Glucksmann du socialisme et du nazisme.

Le philosophe ne s'en tient pas là. En décembre 1977, il assène que « en français, la torture, c'est la raison » (*DE*, t. III, n° 215, p. 395). En 1978, il récidive, dans une de ses coutumières tournures alambiquées : « L'autonomie de structure » de la raison « porte avec soi l'histoire des dogmatismes et des despotismes » (*DE*, t. III, n° 219, p. 433). Tout en se réclamant, parfois, d'une critique rationaliste de la raison, Foucault n'a d'yeux que pour les catastrophes dont il suggère que la faute incombe, en grande partie, à la raison

des Lumières. En témoigne, par exemple, la manière dont il évoque la « “révolution” dont l’espoir avait été, depuis la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, porté par tout un rationalisme auquel on est en droit de demander quelle part il a pu avoir dans les effets de despotisme où cet espoir s’est égaré ». La rationalité scientifique et technique est ainsi réduite à sa dimension instrumentale ; la raison révolutionnaire est réputée comptable d’« effets despotiques » ; la raison universelle, enfin, est soupçonnée d’arrière-pensées impérialistes et colonialistes. Comme Foucault le dit lui-même, l’*Aufklärung* fait retour dans sa pensée « non point comme manière pour l’Occident de prendre conscience de ses possibilités actuelles et des libertés auxquelles il peut avoir accès, mais comme manière de l’interroger sur ses limites et sur les pouvoirs dont il a abusé » (*ibid.*). Le retour aux Lumières prend la forme d’un réquisitoire.

Pourtant, les années 1977-1978 sont non seulement le moment où Foucault reconnaît le caractère structurant des Lumières et de la Révolution française pour la modernité, mais également celui où ils apparaissent sous sa plume ou dans sa bouche, pour la première fois, comme des objets traités pour eux-mêmes. Désormais, et quasiment jusqu’à sa mort, l’opuscule de Kant *Qu’est-ce que les Lumières ?* et la question de l’*Aufklärung* vont revenir obstinément dans sa réflexion. Il convient de revenir sur les tenants et les aboutissants de ce « retour aux Lumières ». En effet, la grande majorité des commentateurs persistent à considérer l’attitude du dernier Foucault comme un « testament intellectuel en forme d’adhésion aux Lumières <sup>42</sup> ».

À cette période, les positions foucaaldiennes relèvent d’une stratégie philosophico-politique qui prolonge l’ambivalence repérée dans *Surveiller et punir*. À la tradition socialiste et ses représentants, porteurs de programmes de réformes et/ou de révolution au nom d’un certain idéal anthropologique et social (même minimal ou provisoire comme chez Chomsky<sup>43</sup>), le philosophe oppose la posture de l’intellectuel hypercritique : il dénonce le caractère construit, historique, et par là même contingent ou arbitraire de toutes les représentations de l’homme, de la société, et plus largement de tout discours ; il prétend déceler derrière tout idéal social ou moral la normativité héritée d’une société disciplinaire, qui porte encore en elle des effets assujettissants. Ce faisant, Foucault sape les fondements de toute démarche révolutionnaire traditionnelle. Mais cette posture sceptique s’effrite quand celui-ci endosse le rôle de l’intellectuel engagé voire du militant : à ceux qui l’écoutent, il propose alors des objectifs de lutte concrets au nom d’un objectif : la « résistance au pouvoir ». L’inconséquence constitutive – pour ne pas dire l’incohérence, ou la mauvaise foi – de la position foucaaldienne est particulièrement frappante dans son auto-caractérisation, en 1977, face à Bernard Henri-Lévy. Contre l’intellectuel qui prend fait et cause contre les injustices au nom d’un projet de réforme, ou de révolution, Foucault se « rêve » en « intellectuel destructeur des évidences et des universalités, celui qui repère et indique dans les inerties et

contraintes du présent les points de faiblesse, les ouvertures, les lignes de force, celui qui, sans cesse, se déplace, ne sait pas au juste où il sera ni ce qu'il pensera demain, car il est trop attentif au présent<sup>44</sup> ». À un premier niveau de lecture, un tel intellectuel décrit le présent sans rien prescrire, et pour cause, car de telles prescriptions reviendraient à réintroduire de la normativité, à dire aux gens comment ils doivent se comporter, et pourquoi ainsi plutôt qu'autrement. Mais en même temps, tout savoir est pouvoir... en particulier, semble-t-il, chez Foucault lui-même : dans sa manière d'interpréter le présent, le philosophe-militant fournit implicitement ce qui ressemble fort à une *marche à suivre*. Il indique contre quoi lutter et où frapper. C'est bien ainsi qu'il est compris par ses lecteurs : « Au monopole de la révolution par les luttes contre le pouvoir économique [modèle hérité de la Révolution française], il oppose des luttes dans les domaines spécifiques, tels que ceux de la maladie mentale, des relations sexuelles, de la médecine, etc. [...] Foucault réfère implicitement ses pratiques militantes à ce modèle de lutte anti-révolutionnaire<sup>45</sup>. » La normativité évacuée par la porte revient donc par la fenêtre.

Cette posture si particulière permet d'explicitier les raisons de son retour insistant sur l'opuscule kantien, en 1978 puis 1983-1984. À un tel prisme, en effet, son intérêt se comprend bien. Dans le texte kantien s'entrelacent un ensemble de questions centrales pour Foucault : la place du savant en politique, l'autonomie du sujet du pouvoir, le rôle de la raison dans la conquête de cette autonomie. Une fois reconnue la centralité de l'héritage des Lumières et de la Révolution pour la politique contemporaine, le philosophe s'efforce de définir sa propre position à partir d'une confrontation directe avec un tel legs. Porterait-il en 1978 un regard moins sévère sur les Lumières que précédemment ? C'est sans doute l'impression qu'il voulait donner à ses lecteurs : toutefois, une telle interprétation ne résiste pas à une lecture attentive.

Après une conférence en 1978 (annexe 3, p. 178), deux textes de 1983-1984 portent sur la question « Qu'est-ce que les Lumières<sup>46</sup> ? ». Dans le premier d'entre eux, Foucault caractérise l'*Aufklärung* (toujours en toute simplicité) comme « l'ontologie historique de nous-mêmes », c'est-à-dire la pratique moderne de la philosophie comme diagnostic du présent ou de l'époque : ce qui compte désormais, c'est la compréhension de ce moment contemporain qui nous constitue. Cette définition permet avant tout d'écarter un rapport à l'héritage des Lumières comme « fidélité à des éléments de doctrine » (*DE*, t. IV, n° 339, p. 571). Le refus du chantage à l'*Aufklärung*, déjà évoqué, correspond au refus de l'alternative entre accepter cette dernière, et ainsi demeurer « dans la tradition de son rationalisme », ou « tenter (...) d'échapper à ces principes de rationalité ». Foucault rejette aussi l'idée d'entretenir un rapport « dialectique » avec cette tradition. Ces affirmations marquent d'emblée son hostilité à un type de rapport aux Lumières propre à la gauche traditionnelle : celui d'une filiation critique. Cependant, il faut ajouter que, *stricto sensu*, la démarche ainsi posée

n'a pas de sens. Soit on se place dans un cadre rationaliste, soit on le rejette, et dans ce cas, on se place en dehors : mais une fois évacuée cette alternative, ainsi que la troisième voie d'un rapport dialectique au rationalisme, quelle possibilité peut-il bien rester ?

Les arguments de Foucault pour se démarquer du legs des Lumières sont en partie justifiés. Il récuse à bon droit une lecture des Lumières comme tradition de pensée unifiée : celles-ci sont « un ensemble d'événements et de processus historiques complexes » qu'il estime « très difficile » (*DE*, t. IV, n° 339, p. 572) de résumer, tout comme l'humanisme. Certes. Mais cette constatation le conduit, sans donner de raison particulière, à mettre de côté tous ces aspects des Lumières pour n'en retenir que le « mode de rapport réflexif au présent », un *ethos* qu'il va reprendre à son compte dans la suite de son propos.

C'est ici que le refus du chantage à l'*Aufklärung* se révèle une palinodie. De fait, Foucault opère sous les yeux du lecteur une *sélection* dans l'héritage des Lumières, rejetant la majeure partie de son contenu. L'humanisme notamment est présenté comme une thématique « trop souple, trop diverse, trop inconsistante pour servir d'axe à la réflexion ». Une telle constatation pourrait justifier un simple appel à la prudence, à préciser, quand on invoque l'humanisme, de quoi on parle : de l'humanisme chrétien, de l'humanisme des Lumières, de l'humanisme socialiste ? Au contraire, elle amène Foucault à conclure tout bonnement qu'il faut *abandonner la référence à cette tradition* et cesser de vouloir en faire un axe de la réflexion. Cette conclusion s'inscrit bien *dans* l'alternative que Foucault prétend pourtant récuser : elle révèle un rejet de l'essentiel de l'héritage des Lumières, qui n'a rien d'inédit chez cet auteur.

Pourtant, le philosophe est loin d'en avoir fini avec les Lumières. Tout d'abord, il reste malgré tout un élément à en conserver : le « principe d'une critique et d'une création permanente de nous-mêmes dans notre autonomie » (*DE*, t. IV, n° 339, p. 573). Comme le fait observer R. Garcia, « cette redéfinition du questionnement des Lumières implique un dépassement définitif de toute recherche de l'universel, par la reconnaissance de la singularité de notre situation historique <sup>47</sup> ». Ce que nous sommes, les obstacles qui se dressent entre nous et notre autonomie, et les tâches qui nous incombent si nous voulons surmonter ces obstacles : voilà tout ce que les Lumières nous ont légué. La suite est plus explicite sur le genre d'autonomie à laquelle nous pouvons prétendre : « Cette ontologie historique de nous-mêmes doit se détourner de tous ces projets qui prétendent être globaux et radicaux. En fait, on sait par expérience que la prétention à échapper au système de l'actualité pour donner des programmes d'ensemble d'une autre société, d'un autre mode de penser, d'une autre culture, d'une autre vision du monde n'a mené en fait qu'à reconduire les plus dangereuses traditions. Je préfère les transformations même partielles qui ont été faites dans un certain nombre de domaines qui concernent

nos modes d'être et de penser, les relations d'autorité, les rapports de sexes, la façon dont nous percevons la folie ou la maladie, je préfère ces transformations même partielles qui ont été faites dans la corrélation de l'analyse historique et de l'attitude pratique aux promesses de l'homme nouveau que les pires systèmes politiques ont répétées au long du xx<sup>e</sup> siècle » (*DE*, t. IV, n<sup>o</sup> 339, p. 575).

Sur ce dernier point, Foucault se montre d'une constance remarquable, puisque ce qu'il dit en 1983 des projets globaux de transformation de la société est très proche de ce qu'il répondait au philosophe libertaire Chomsky en 1971 : « Vous ne pouvez m'empêcher de croire que ces notions de nature humaine, de justice, de réalisation de l'essence humaine sont des notions et des concepts qui ont été formés à l'intérieur de notre civilisation, dans notre type de savoir, dans notre forme de philosophie, et que, par conséquent, ça fait partie de notre système de classes, et qu'on ne peut pas, si regrettable que ce soit, faire valoir ces notions pour décrire et justifier un combat qui devrait (...) bouleverser les fondements mêmes de notre société » (*DE*, t. II, n<sup>o</sup> 132, p. 506). Si on enlève le verbiage gauchiste de 1971, une idée demeure : la prétendue radicalité des projets de transformation sociale n'en est pas une, parce que ces projets sont en réalité tributaires des structures politiques et culturelles des sociétés dans lesquelles ils ont pris naissance. Dans le texte de 1984, Foucault fait un pas de plus : les tentatives de transformation sociale à visée universelle mènent désormais directement à l'horreur totalitaire. Dans les deux cas, la conclusion est identique : il s'agit bien d'en finir avec les visées révolutionnaires qui prennent leurs racines dans les combats du xviii<sup>e</sup> siècle. Loin de leur rendre hommage, Foucault retourne donc les Lumières contre elles-mêmes : alors que la majorité des philosophes du xviii<sup>e</sup> siècle, avant même la Révolution, pensaient l'émancipation individuelle et l'émancipation collective comme solidaires, dans sa pensée l'autonomie individuelle ne peut se conquérir que *contre* les projets de libération collective.

C'est pourquoi le philosophe renvoie dédaigneusement à leur « piété » ceux « qui veulent qu'on garde vivant et intact l'héritage de l'*Aufklärung* » (*DE*, t. IV, n<sup>o</sup> 351, p. 686-687), et qui ce faisant ne s'attachent qu'à des « restes » définitivement morts. Il s'emploie, contre ces dévots des Lumières, à dévoiler le véritable « sens » de l'*Aufklärung*, au-delà de ce qu'elle a pu penser ou dire d'elle-même : la leçon de l'histoire, en somme. Selon Foucault, l'étude des Lumières doit avant tout nous rendre attentif à « l'historicité de la pensée de l'universel » (*DE*, t. IV, n<sup>o</sup> 351, p. 687), c'est-à-dire au caractère essentiellement *contingent* de l'aspiration à une vérité ou à des droits valables pour tous les êtres pensants. Ce « sens » est à l'opposé de celui que l'*Aufklärung* avait pour ses représentants.

De toute évidence, la démystification, la dénonciation des « restes » des Lumières demeurent bien nécessaires. Foucault insiste une fois de plus sur le

fait que l'actualité (politique) a mis à l'ordre du jour la tâche de réduire les aspirations à l'universel, à la rationalité, au progrès, à leur « historicité ». Autrement dit, il convient de révéler aux yeux de tous que ces dernières n'ont pas la valeur universelle qu'elles prétendent. C'est le « souci de l'actualité », c'est-à-dire l'implication du philosophe dans la sphère publique, qui implique aussi d'analyser *comment* cet événement a modelé en profondeur la culture philosophique et politique occidentale ; comment il a produit « des formes de rationalité et de techniques » (*ibid.*) spécifiques ; comment il a engendré une « volonté de révolution » (*DE*, t. IV, n° 351, p. 687) durable en Occident. De telles analyses n'ont pour objectif que d'en finir avec l'*Aufklärung* : se libérer des rationalités (disciplinaires) et des techniques (de pouvoir) ainsi mises en œuvre, dépasser la « volonté de révolution », qui ne peut que reconduire les anciennes dominations. La conquête de l'autonomie passe décidément par la guerre à l'héritage rationaliste, universaliste et progressiste. Notons que ce retournement des Lumières contre elles-mêmes est sophistique. Il ne peut mener qu'à une impasse philosophique, puisque la démarche critique des Lumières n'a pas de sens hors de ses propres critères de rationalité. Les Philosophes, Denis Diderot en tête, en étaient d'ailleurs bien conscients<sup>48</sup>. De manière générale, il n'y a d'autonomie possible que pour le sujet rationnel, si imparfaite soit sa rationalité, à moins de vider le concept d'autonomie de toute signification.

Il reste néanmoins à rendre raison de l'étonnante revendication foucauldienne de filiation : pourquoi le philosophe tient-il tant à adopter les apparences d'un retour aux Lumières ? Ce retour est-il entièrement factice ? De fait, Foucault a au moins raison sur un point : ce sont bien les Lumières qui ont revendiqué, pour la première fois dans l'histoire occidentale, une tâche directement politique de la philosophie et des philosophes. De Voltaire et consorts à Foucault, le diagnostic sur le présent est inséparable de l'engagement dans ses débats et combats. En ce sens, ce dernier endosse indiscutablement le rôle politique que jouèrent, les premiers, les philosophes du XVIII<sup>e</sup> siècle, s'inscrivant ainsi dans leur sillage. Mais il ne faut sans doute pas y voir une « contradiction <sup>49</sup> » avec sa dénonciation du savoir-pouvoir qui discrédite la démarche rationnelle. Ce faisant, le philosophe prolonge aussi l'attitude des anti-Lumières, qui se voient contraints, depuis le XVIII<sup>e</sup> siècle, de descendre dans l'arène politique pour y affronter leurs adversaires. Avant lui, Burke, Joseph de Maistre et bien d'autres se sont, eux aussi, résolus à penser le temps présent et à s'impliquer directement face à l'offensive éclairée puis révolutionnaire. Foucault n'est pas le premier à retourner le rôle politique du philosophe contre les Philosophes.

Le rapport foucauldien à l'*Aufklärung* consiste donc à vider cette dernière de son contenu et à inverser son geste critique en le retournant *in fine* contre les conditions de possibilité mêmes de toute critique rationnelle. Le caractère

contradictoire de cette posture philosophique la rapproche de la *Dialectique de la raison*, mais également des anti-Lumières. Le dernier Foucault reconnaît ce qu'il avait commencé par nier, à savoir le rôle structurant du mouvement philosophico-politique du XVIII<sup>e</sup> siècle pour la modernité en général, et pour le statut de la philosophie en particulier ; mais ce qui demeure inchangé, c'est sa volonté de sortir sa propre pensée du cadre rationaliste, qu'il n'a jamais cessé de considérer comme un carcan.

Un élément est récemment venu apporter une forme de confirmation historique à ce diagnostic général : dans les années 2010, la CIA a déclassifié un de ses documents de travail, rédigé en décembre 1985<sup>50</sup>. Le document s'inscrit dans la vaste offensive culturelle lancée par l'agence de renseignements américaine pendant la guerre froide, qui s'est traduite, notamment en France, par l'infiltration des milieux intellectuels par des espions, la publication de magazines, le financement de centres de recherches, etc. La question a fait l'objet de travaux récents<sup>51</sup>. Le document, intitulé « France : la défection des intellectuels de gauche », se réjouit de l'évolution vers la droite de toute une partie de l'intelligentsia française. Son ou ses auteurs semblent particulièrement satisfaits de la propagande antimarxiste et antitotalitaire des « nouveaux philosophes ». Mais ils se réjouissent également du combat mené, selon eux, dans le champ de l'anthropologie, par l'école structuraliste, associée aux noms de Lévi-Strauss et Foucault, pour bouter la tradition marxiste hors du champ académique. Foucault en particulier, présenté, depuis la mort de Raymond Aron, comme « le penseur français le plus profond et le plus influent », est positivement cité pour avoir trouvé à la nouvelle droite le mérite « de rappeler aux philosophes les “sanglantes” conséquences de la théorie sociale rationaliste des Lumières et de la Révolution du XVIII<sup>e</sup> siècle<sup>52</sup> ». Nous n'avons pas retrouvé la source de ces propos attribués à Foucault à propos de la nouvelle droite. Néanmoins il est remarquable, non seulement que les positions du philosophe aient été interprétés par la CIA comme une lutte contre l'influence du marxisme dans les sciences sociales, mais également que cette lutte ait positivement attiré l'attention de l'agence étasunienne en tant qu'opération de discrédit de l'égalitarisme socialiste, jetant la suspicion sur toute forme de mobilisation collective en vue d'un changement social radical. Selon Gabriel Rockhill, l'esprit de la philosophie foucauldienne au début des années 1980 « [s'harmonise] parfaitement avec les stratégies globales de la guerre psychologique de l'agence d'espionnage<sup>53</sup> ». Elle concourt à une déstabilisation du camp de la gauche qui fait parfaitement les affaires de la politique extérieure américaine, renforçant de fait les assises de l'ordre social existant.

On trouve chez Foucault l'essentiel des présupposés, parfois implicites, qui sous-tendent les positions des auteurs de *Constellations* : la raison comme instrument de domination, le refus de toute norme collective contraignante, la revendication du pouvoir de chacun de se rebeller sans avoir à fournir de justification supra-individuelle, le nivellement de toutes les formes de disciplines, ramenées à une même logique d'exercice despotique du pouvoir, des prisons aux écoles en passant par les hôpitaux, etc.

Les contorsions et les dérobades auxquelles le philosophe a été contraint pour ne laisser paraître trop clairement ni son parti pris antirationaliste, ni son hostilité foncière à toute transformation globale de la société sont sans doute le signe que sa position, consistant à ancrer une critique apparemment très radicale dans des présupposés contre-révolutionnaires et conservateurs, n'était ni cohérente, ni facile à assumer, pour peu qu'on l'explique comme telle. Néanmoins les faiblesses, et même l'échec de son projet doivent être soulignés. Les limites philosophiques de la pensée foucauldienne se mesurent au paradoxe radical d'une œuvre qui dénonce en permanence le despotisme de la raison tout en ne cessant de raisonner ; qui prétend rejeter tout point de vue normatif en ne cessant de dénoncer ; qui récuse l'universalité du discours en émettant finalement bien des généralités sur « l'homme », sur « la raison » et sur « le pouvoir ».

Chez Foucault, plus clairement encore que chez d'autres intellectuels contemporains, le rejet du rationalisme issu des Lumières a pour corollaire la rupture ouverte avec l'objectif d'émancipation humaine en général. La relation d'implication entre ces deux prises de position est explicite. C'est pourquoi il n'y a pas de projet de société alternatif foucauldien, et il ne peut pas y en avoir ; ce qui n'a pas échappé à l'attention de la CIA. Dans la perspective foucauldienne, tout plan d'ensemble, toute stratégie globale se heurtent à l'interdit de la normativité. *In fine*, seules demeurent donc pleinement légitimes les stratégies individuelles de subversion des normes, menées au nom du pouvoir de résistance qui gît en chacun de nous. Ce genre de stratégie converge avec la tendance idéologique dominante des sociétés capitalistes et libérales contemporaines, qui, en favorisant l'individualisme, fragilise l'ensemble des règles collectives – à l'exception de celles du marché.

Ainsi dépourvue de projet de société et de système de valeurs alternatifs, la résistance au pouvoir ne peut que prendre la forme de révoltes sporadiques, non coordonnées, qui au mieux regroupent les volontés autour du rejet de telle ou telle institution, telle ou telle pratique, mais qui ne peuvent se prolonger dans l'élaboration durable d'une réalité meilleure ou plus juste. En ce sens, le foucauldisme de Mauvaise Troupe est corrélé à la dispersion et à la faiblesse des luttes contemporaines : il en découle, dans la mesure où l'attire pour la pensée de Foucault tient en partie à l'essoufflement et au non-renouvellement des paradigmes traditionnels de lutte collective ; mais il entretient également la



fragmentation des initiatives et des regroupements, à laquelle il fournit une justification théorique et une légitimité. En définitive, par son refus de principe de penser une véritable alternative, le foucauldisme participe du maintien de l'ordre établi, effet prévisible de son enracinement dans la pensée conservatrice.

Au-delà du cas de Foucault et de ses épigones, ce qui est fondamentalement mis en danger par la critique radicale du rationalisme hérité des Lumières, c'est la possibilité même d'« une critique sociale qui puisse servir le plus grand nombre, autour de combats partageables, susceptibles de tracer un devenir commun<sup>54</sup> ». On n'accuse pas ici Adorno, Foucault ou leurs émules d'avoir délibérément cherché à priver la critique sociale de ses fondements philosophiques dans un but conservateur. On pointe seulement, à l'appui de leurs expérimentations théoriques, ce qui semble bien constituer les limites légitimes de la radicalité critique du point de vue de la gauche. L'analyse incite à conclure qu'en voulant s'extraire du cadre rationaliste la posture hypercritique, loin de hâter la fin des dominations, devient, selon l'expression très juste de R. Wolin, « *intellectually untenable and politically debilitating*<sup>55</sup> ».

## C

### L'anti-progressisme peut-il être de gauche ?

La menace d'un cataclysme climatique imminent soulève depuis quelque temps des interrogations légitimes sur le bien-fondé d'une croissance économique que l'on considérait jusque-là comme hautement souhaitable et d'un mode de production industriel désormais accusé de dévaster la planète. Les angoisses liées aux possibilités plus que vraisemblables de dommages graves et irréversibles à notre environnement ont conféré un écho inédit au discours écologique en général, mais également à celui de petits groupes radicaux qui vont très loin dans la remise en cause de l'industrie, la technologie et la science au nom des « dominés » de la société contemporaine. Ainsi, les membres du collectif grenoblois *Pièces et Main d'œuvre* considèrent la technologie (et non pas ses dérives, comme ils prennent soin de le préciser) comme « le front principal de la guerre entre le pouvoir et les sans-pouvoir, celui qui commande les autres fronts<sup>1</sup> ». Selon eux, la technologie est donc l'ennemi principal contre lequel il convient à leurs yeux de concentrer les critiques et les combats.

Cette « technophobie » n'implique pas forcément la haine de la rationalité. Néanmoins Bertrand Louart, un des contributeurs du site, demeure l'un des rares à citer positivement la raison des Lumières. Il écrit que « c'est au nom de la raison que nous voulons dénoncer l'imposture scientifique et technoscientifique<sup>2</sup> ». Louart distingue nettement « l'idéal de la raison du siècle des Lumières », qui engage un programme de diffusion des connaissances, de lutte contre l'ignorance et la superstition, d'encouragement de l'esprit critique, et la démarche scientifique ou plutôt le scientisme, définitivement compromis avec le capitalisme : « La science, en devenant une institution à part entière dans la société bourgeoise au XIX<sup>e</sup> siècle s'est ainsi transformée en une nouvelle religion. »

L'auteur concède que les connaissances scientifiques ne sont pas « complètement fausses en elles-mêmes » ; pourtant, il leur confère un pouvoir de nuisance exceptionnel. L'évolutionnisme darwinien, notamment, qu'il résume à « une pure projection idéologique de la structure de la société anglaise du XIX<sup>e</sup> siècle sur le règne animal et végétal », serait la source directe des « spéculations sur l'eugénisme », de la « justification du colonialisme et du racisme » sur la base de la théorie de l'inégalité des races et, finalement, de la politique d'extermination nazie qui n'aurait été « que l'aboutissement logique d'une doctrine alors fort répandue ».

Le scientisme aurait débouché sur le développement de la « techno-science » après 1945. Celle-ci résulterait d'une alliance historique entre des scientifiques ayant définitivement abandonné l'objectif de comprendre le monde par la raison, et d'un complexe militaro-industriel avide de profits et d'un plus grand contrôle sur les populations. C'est donc la « méthode scientifique » qui, en dernière analyse, porterait la responsabilité d'une « dépossession de la société » par le nucléaire, l'agroindustrie, l'urbanisation, l'automobile, puis d'une « atomisation » des individus à travers la généralisation de la télévision, d'internet, etc. Désormais, la science menacerait directement l'avenir de la planète et de l'humanité, car ses derniers développements auraient mené l'environnement naturel au bord de la dislocation et l'espèce humaine sur le seuil de manipulations génétiques aux conséquences incalculables. Selon B. Louart, l'idéal critique des Lumières, qui constitue « la meilleure part » de ce legs, serait le meilleur antidote au « Progrès » scientifique, destructeur de la nature et de l'homme.

Ceux qui se désignent eux-mêmes comme des « néo-luddites » sont loin de tous partager cette confiance dans les pouvoirs de l'esprit critique hérité des Lumières. En revanche, ils ont la même cible : la « technocratie », c'est-à-dire, littéralement, la domination de la technologie elle-même, engendrée par le progrès scientifique. Bataillant sans relâche contre l'idée selon laquelle la technologie serait neutre, ils insistent sur l'impossibilité de lutter contre le capitalisme ou la destruction des écosystèmes sans lutter directement contre cette dernière et contre ses conditions de possibilité, y compris la recherche. En effet, contrairement à la technique, pratique aussi ancienne que l'humanité elle-même, la technologie moderne asservirait l'homme : elle transformerait son environnement et le transformerait lui-même « sans qu'il ait son mot à dire ».

Les théories scientifiques elles-mêmes seraient donc à blâmer. Dans le texte de B. Louart, le darwinisme est la matrice de l'eugénisme, du racisme biologique et *in fine* du génocide juif. Le rôle des découvertes de Darwin dans une meilleure compréhension par les hommes de leur propre histoire face aux fables religieuses et à la superstition, que Louart prétend pourtant combattre, est passé sous silence. De même, l'évolution proprement politique de l'Europe, le colonialisme, les rivalités entre grandes puissances, les guerres qui eurent pour conséquences ultimes la sélection raciale et le génocide ne sont évoqués que sous l'angle du développement technologique qui les accompagnait et qui a rendu matériellement possibles les projets de massacres de masse. Tout autre facteur d'explication est traité comme secondaire. Dans *Un siècle de progrès sans merci*<sup>3</sup>, édité dans une collection dirigée par PMO, les travaux de Max Planck, d'Einstein et des grands physiciens du début du XX<sup>e</sup> siècle sont considérés comme emblématiques de « l'esprit humain, qui, à mesure qu'il [développe] son génie, [semble] précipiter l'homme à sa perte<sup>4</sup> » : l'ouvrage insiste sur le rôle irremplaçable des physiciens dans les menées militaires des

grandes puissances lors des deux guerres mondiales. L'homme serait donc avant tout victime de sa soif de savoir et des avancées de ses connaissances. D'une manière générale, l'auteur de l'ouvrage s'efforce de montrer que « la technique et le progrès *déterminent* la façon dont les hommes vivent, se battent et meurent<sup>5</sup> ». Toute autre causalité (les rapports sociaux, l'idéologie par exemple) en découlerait : une thèse pour le moins discutable. Si les moyens technologiques expliquent l'ampleur des dévastations, ils ne les ont pas provoquées. Dirigeants politiques et marchands de canons n'ont-ils pas fait des choix conscients qui tenaient à leurs intérêts, leur conception du monde, les pressions qu'ils subissaient, et enfin leurs préjugés ? La politique n'est pas indépendante des moyens matériels de sa mise en œuvre, mais elle ne saurait se confondre avec eux.

C'est néanmoins sur ces bases que le progrès techno-scientifique et ceux qui s'enthousiasment pour lui (les « progressistes ») sont dénoncés et inlassablement combattus, car, comme il est énoncé très clairement dans une interview donnée par PMO en 2014, « À l'ère des technologies, le progrès de la classe qui en bénéficie – la bourgeoisie industrielle – se confond avec le progrès technologique, donc avec le Progrès<sup>6</sup> ». Dans ces textes, il n'est jamais question des progrès médicaux, ni, par exemple, des recherches ayant établi que le concept de races humaines n'avait aucune pertinence scientifique. Plus généralement, tout se passe comme si *aucun réel progrès humain* n'avait été enregistré depuis le début de l'ère industrielle.

B. Louart a raison de refuser d'assimiler sans précautions héritage des Lumières et progressisme. Il est vrai qu'après celui de rationalisme, le terme « progressisme » est sans doute celui qui vient le plus facilement à l'esprit quand on évoque l'héritage des Lumières. Pourtant, cette association est largement exagérée. Contrairement à une idée répandue, les philosophes des Lumières ne s'accordent pas sur la thèse d'un progrès mécanique et identique en tout point de la Terre. Le XVIII<sup>e</sup> siècle a toujours parlé *des* progrès au pluriel : progrès des arts et des sciences, progrès des mœurs, etc. La question de savoir dans quelle mesure ces progrès vont de pair demeurerait en débat. Plusieurs acceptions et conceptions du progrès étaient donc en concurrence, et des penseurs comme Rousseau et Condorcet notamment insistaient sur la nécessité de soumettre *les* progrès, techniques par exemple, à la décision politique éclairée des citoyens<sup>7</sup>. Le XVIII<sup>e</sup> siècle était plutôt « mélioriste », selon le beau néologisme de Laurent Loty<sup>8</sup>, c'est-à-dire que la majeure partie de ses penseurs croyaient – et espéraient – en la possibilité de progrès non pas inéluctables, mais choisis et portés consciemment par les citoyens éclairés. C'est pourquoi la prétendue croyance des Lumières au Progrès est un mythe rétrospectif, inventé au XIX<sup>e</sup> siècle par les positivistes et intégré après 1871 dans la vulgate républicaine, qui se donnait ainsi de brillants précurseurs.

Néanmoins, il est indéniable que la majeure partie des philosophes des Lumières avaient foi dans les vertus de l'amélioration des connaissances scientifiques et techniques ; que la propagation de ces connaissances et de ces pratiques leur paraissait hautement souhaitable, au point de les avoir conduits à l'emblématique projet de l'*Encyclopédie*. Surtout, leur optimisme militant conduisait la plupart d'entre eux à avoir confiance dans les capacités des sociétés humaines à faire *bon usage* du progrès techno-scientifique, c'est-à-dire à le mettre au service des progrès sociaux, moraux et politiques de l'humanité : une conviction relayée par les traditions socialistes et communistes constamment pris pour cibles par les néo-luddites de *Pièces et Main d'œuvre*.

Ce qui rend donc ces derniers étrangers et même hostiles à une dimension essentielle de l'héritage des Lumières est leur refus de reconnaître ou même d'espérer un progrès quelconque, fût-il politique ou social. Les néo-luddites revendiquent d'ailleurs leur absence de projet positif : d'un côté, « tout "retour en arrière" est impossible » et, de l'autre, « Nous ne proposons aucun projet de société idéale, à laquelle nous ne croyons nullement. Tout au plus pourrions-nous limiter les dégâts par soustraction<sup>9</sup> ». C'est ce pessimisme radical qui les sépare corrélativement de la gauche traditionnelle, qu'ils rangent volontiers dans un « Parti du Mouvement et du Progrès » allant de l'extrême droite à l'extrême gauche incluse. Certains d'entre eux s'en prennent violemment aux progressistes de gauche, notamment Marx (« Marx avait tort, et Ludd avait raison<sup>10</sup> »), dont, assurément, les envolées enthousiastes sur le développement des forces productives et les promesses de l'industrialisation semblent rétrospectivement manquer d'esprit critique<sup>11</sup>. Pour les plus radicaux d'entre les contributeurs, « la gauche est une vieille chose associée au processus de destruction du monde ». Ainsi F. Niccolino proclame « non, décidément, je ne suis pas de gauche<sup>12</sup> ».

L'hostilité à l'idée de Progrès prend une forme théorique plus ample et plus articulée chez un autre auteur contemporain, Jean-Claude Michéa. Celui-ci ne se contente pas de fustiger le productivisme ou l'enthousiasme de la gauche traditionnelle pour le progrès technologique. À notre connaissance, il ne s'en prend pas non plus au progrès des connaissances scientifiques en tant que tel, comme si celui-ci avait exclusivement porté malheur à l'humanité. En revanche, il se livre à une critique systématique des progrès sociaux (ou plutôt « sociétaux ») et politiques revendiqués par tout ou partie de la gauche contemporaine. Contrairement à ce que l'on pourrait penser, ces critiques ne sont pas inédites. Nous reviendrons ici sur la première théorisation de l'antiprogressisme de gauche par Georges Sorel et ses compagnons au début du XX<sup>e</sup> siècle, car cet arrière-plan permet de mieux saisir la nature et les enjeux de sa résurgence au début du XXI<sup>e</sup> siècle.

C'est dans la mythologie progressiste de la III<sup>e</sup> République qu'il faut chercher les causes premières du rejet des Lumières par Sorel, auteur en 1908 d'un ouvrage au titre éloquent : *Les Illusions du progrès*. Ce texte atteste d'un revirement théorico-politique : en effet, Georges Sorel, d'abord marxiste, avait été dans un deuxième temps, entre 1897 et 1903, un dreyfusard résolu, et s'était rapproché à ce titre du courant socialiste jaurésien<sup>13</sup>. Le facteur déclenchant de son nouveau tournant idéologique est l'échec de « l'opération dreyfusienne » : l'alliance entre le prolétariat et les Républicains bourgeois pour contrer la vague antisémite et nationaliste de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle se solde, dès la crise passée, par la répression impitoyable du mouvement ouvrier. Dans les premières années du XX<sup>e</sup> siècle, le gouvernement républicain se retourne contre les alliés de la veille. Il fait régulièrement tirer sur les ouvriers en lutte, pourchasse et emprisonne les syndicalistes : « La démocratie libérale, volontiers socialisante, le dreyfusisme triomphant se présentent aux ouvriers en grève sous les traits de sinistres fusilleurs<sup>14</sup>. » Parallèlement, on assiste à la transformation du parti socialiste en un parti parlementaire. C'est dans ce contexte qu'en octobre 1906 le congrès de la CGT se clôture sur l'adoption d'une motion devenue très vite la « charte d'Amiens », acte fondateur du mouvement syndical français, au sein duquel vont se retrouver bon nombre des militants les plus exaspérés par la trahison du camp républicain. L'indépendance revendiquée du mouvement syndical par rapport aux partis politiques traduit une hostilité croissante envers la politique en général et la République en particulier.

Sorel fait partie de ces militants et de ces intellectuels radicalisés, pour lesquels toute tentative de front unique avec la bourgeoisie libérale est vouée tôt ou tard à un dénouement dramatique pour les ouvriers. Les positions qu'il développe à cette période (et qui, précisons-le, ne sont pas ses positions définitives<sup>15</sup>), participent d'un mouvement politique et théorique nouveau, qui s'exprime notamment dans la revue syndicaliste révolutionnaire *Le Mouvement socialiste* entre 1904 et 1909. Les rédacteurs du *Mouvement socialiste* déclarent la guerre au régime républicain, à ses pratiques de démocratie parlementaire, à ses fondements idéologiques et aux intellectuels qui s'en sont faits les défenseurs. La science « démocratique » des « Sorbonnards » pro-Dreyfus, l'optimisme superficiel, le rationalisme coupé de la vie, l'humanitarisme hypocrite doivent être dénoncés devant la classe ouvrière et balayés au profit d'une morale vitaliste, antithéorique, et ne reculant pas devant l'usage de la violence. Le véritable socialisme ouvrier est décrété antiparlementaire, antilibéral, antihumanitaire et antiprogressiste. Prenant acte de « l'antagonisme universel » entre volontés de puissance, ce socialisme s'inscrit dans la perspective d'un combat héroïque et sans merci entre patrons et prolétaires. Il entend prendre la relève d'un marxisme partidairé épuisé, dont la

philosophie de l'histoire déterministe exclut toute rupture créatrice, qui corrompt la classe ouvrière et affaiblit son énergie vitale en la gavant de théories abstraites, de telles théories ne pouvant conduire qu'à l'impuissance et à l'acceptation de la réalité telle qu'elle est.

La révolte s'avance sous la bannière de l'ouvriérisme proudhonien, de « l'immoralisme » de Marx, de l'antiscientisme de Bergson, mais surtout de Nietzsche. Non seulement Sorel, mais également ses plus proches collaborateurs définissent leurs propres idées dans les termes du moralisme nietzschéen. Dès 1898, Sorel, pourtant encore proche des réformistes, définit le socialisme comme « une nouvelle évaluation de toutes les valeurs<sup>16</sup> » ; dix ans plus tard, Hubert Lagardelle, qui anime alors *Le Mouvement socialiste*, et qui finira, bien plus tard, ministre du Travail du maréchal Pétain, résume ainsi la doctrine syndicaliste révolutionnaire : « C'est le mouvement hardi d'une classe jeune et conquérante, tirant tout d'elle-même, s'affirmant par des créations inédites, et apportant au monde, selon le mot de Nietzsche, une évaluation nouvelle des valeurs<sup>17</sup>. » La nouvelle morale guerrière des prolétaires doit les conduire à des actes audacieux et éblouissants. Surtout, elle les mènera à la grève générale, ce mythe héroïque de la « nouvelle école » syndicaliste révolutionnaire.

Au prisme sorélien, la science moderne, d'inspiration cartésienne, est une fausse science, un ornement de conversation. C'est pourquoi *Les Illusions du progrès* présentent la philosophie du XVIII<sup>e</sup>, héritière du cartésianisme, comme une doctrine aristocratique permettant « de jouir en toute tranquillité des biens d'aujourd'hui, sans se soucier des difficultés de demain<sup>18</sup> » et non comme la foi en « l'accumulation de moyens techniques » et de « connaissances scientifiques » (*IP*, p. 66). Il faut relever le caractère ambigu de la critique sorélienne du progressisme : en un sens, Sorel semble se placer du côté des progrès véritables (techniques, scientifiques) contre les simulacres, ou les beaux discours sur le progrès, qui ne servent qu'à amuser un auditoire privilégié sans se traduire dans la réalité sociale. Mais en même temps, il puise une bonne partie de ses références et de ses arguments dans la rhétorique des conservateurs, de Pascal à Taine en passant par Bossuet. Il est difficile de distinguer s'il critique l'idéologie du progrès d'un point de vue rationnel, ou du point de vue de la défense des droits pascaliens du « cœur » et de la foi.

La critique de la philosophie mélioriste de Condorcet est à l'avenant. Sorel raille le projet condorcétien de « former des esprits éclairés » par ce commentaire : « Nous savons ce que cela signifie : c'est vulgariser des connaissances de manière à mettre les jeunes républicains en état de tenir une place honorable dans une société constituée suivant les conceptions de l'Ancien Régime » (*IP*, p. 69). Ici, on semble rencontrer une critique « sociologique » de l'école républicaine, dénonciatrice de ses effets de reproduction sociale, donc

de son hypocrisie ; mais quelques lignes plus bas, Sorel déplore surtout l'abandon du grec et du latin au profit de méthodes similaires à celles « qu'emploient les cancre pour préparer les examens » (*IP*, p. 70). La réforme de l'éducation voulue par Condorcet est-elle donc trop aristocratique ou ne l'est-elle pas assez ? Sorel écrit encore : « L'expérience contemporaine a montré que la vulgarisation des connaissances ne rend point le peuple capable de choisir et de surveiller ses prétendus représentants » (*IP*, p. 71) : est-ce à dire qu'il faut rendre chacun capable de maîtriser les sciences dans leurs détails, ou, au contraire, qu'il faut renoncer à trop instruire le peuple ? Ces questions ne semblent pas au centre des préoccupations de l'auteur, concentré sur la nécessité de rejeter systématiquement les principes de ses adversaires socialistes parlementaires.

L'analyse sorélienne de la philosophie des Lumières est surdéterminée par cet objectif de politique immédiate : celle-ci est unilatéralement présentée comme l'idéologie de commis bourgeois rêvant de prendre la place de leurs maîtres, bien qu'ils soient choyés par ces derniers. Les philosophes sont « des causeurs, des marchands de satire ou de louanges et surtout les bouffons d'une aristocratie dégénérée » (*IP*, p. 110). Sorel minimise la radicalité de leurs critiques et les risques politiques courus par ses principaux représentants sous l'Ancien Régime ; il dénigre l'abstraction philosophique, sa « scolastique », notamment à travers sa critique du *Contrat social* de Rousseau. Tout au long de ces pages étonnantes s'enchevêtrent une ligne interprétative d'inspiration marxiste de la bourgeoisie des Lumières et un ensemble d'arguments tirés du fonds conservateur et contre-révolutionnaire. Les audaces politiques de Rousseau sont des abstractions ; les dialogues de Diderot sont immoraux, vulgaires, lubriques ; l'*Encyclopédie* ne dépasse pas le niveau (bourgeois) de la vulgarisation scientifique et des rudiments de technique possédés par les contremaîtres. La conclusion de l'ouvrage est sans appel : « Tous nos efforts devront tendre à empêcher que les idées bourgeoises ne viennent empoisonner la classe qui monte : c'est pourquoi on ne saura jamais assez faire pour briser tout lien entre le peuple et la littérature du XVIII<sup>e</sup> siècle » (*IP*, p. 193).

En 1914, dans *Les Méfaits des intellectuels*, son disciple Édouard Berth va encore plus loin dans la haine des « dreyfusiens propres à rien<sup>19</sup> » (une expression explicitement reprise à l'Action française), « femmelins », « fourbes et tortueux » (*MI*, p. 28), et des philosophes du siècle des Lumières. Tout l'ouvrage vibre de rage et d'indignation contre « l'esprit du XVIII<sup>e</sup> siècle, qui est resté le grand siècle pour tous les rationalistes, les démocrates, les Juifs et les Sorbonnards, mais qui, pour tout esprit non prévenu, ne peut désormais plus apparaître que comme le siècle plat et médiocre par excellence » (*MI*, p. 290) ; ce siècle « qui a réintroduit dans le monde cet optimisme fade et scientiste dans lequel Nietzsche a vu avec pleine raison le germe de mort de notre société



moderne » (*MI*, p. 310).

Plus encore que les ouvrages de Sorel, *Les Méfaits des intellectuels* est un monument de confusion idéologique. Pour le comprendre, il faut rappeler que la haine du progressisme républicain a conduit Sorel et ses compagnons à tenter une convergence directe avec des intellectuels de l'Action française au sein du « Cercle Proudhon » dans les années 1910. Chez Berth, la tentative explicite de synthèse entre le syndicalisme révolutionnaire et le royalisme aboutit à des thèses pour le moins inhabituelles à gauche. Pétri de haine pour « l'esprit démocratique » considéré comme décadent, jouisseur, médiocre, immoral, efféminé et enjuivé, Berth, qui estime que « la philosophie politique de la Révolution a fait complètement faillite » (*MI*, p. 324), n'a pas d'objection majeure à la restauration de la monarchie ni au retour de la croyance catholique, toutes deux épurées et régénérées par leur long passage par le purgatoire républicain. L'auteur voit également d'un très bon œil l'aggravation des tensions internationales et l'imminence de la guerre : s'y dessine à ses yeux la perspective d'un regain général de virilité qui verra les bourgeois reprendre leur rôle naturel de capitaines d'industrie intrépides, les ouvriers arracher par leurs grèves le respect qui leur est dû, les femmes se ranger enfin à leur place : car ainsi « la femme ne sera pas *émancipée*, comme l'espèrent sottement nos doctoresses, nos caillettes et nos *suffragettes* ; mais elle pourra acquérir une valeur sociale et morale plus grande, donner au foyer des assises plus pures... » (*MI*, p. 323-324). Berth exclut à la fois « la suppression des classes et leur évanouissement au sein de l'État », « la suppression des patries et leur évanouissement au sein de l'Humanité » (*MI*, p. 277), comme deux maux qu'il faut combattre. Guerre sociale et guerre entre les peuples sont nécessaires pour perpétuer l'héroïsme viril et la bienfaisante « barbarie » (*MI*, p. 327) dans l'histoire, barbarie que l'auteur revendique ouvertement.

Berth s'affirme moins comme conservateur que comme hostile au mythe du progrès. Néanmoins, son rejet de l'héritage des Lumières le conduit à une vision de la Nation régénérée, retrempee dans les valeurs du passé, qui rejoint pleinement les aspirations des tenants conservateurs et contre-révolutionnaires de la tradition anti-Lumières. Ainsi, il ne prône pas « le retour au passé tel quel » (*MI*, p. 319) mais une « épuration » (*MI*, p. 321) de toutes les institutions traditionnelles, État, propriété, famille, Église, syndicats, rappelées à leurs missions historiques respectives par l'alliance d'une « incarnation nouvelle de l'esprit apollinien », à savoir l'Action française, et de « l'esprit dionysien » (*MI*, p. 327), à savoir le syndicalisme sorélien. Alliée à l'ordre nationaliste, la violence syndicaliste sera l'accoucheuse d'une ère nouvelle qui ne puise dans l'histoire nationale que le meilleur, comme l'annoncent les dernières lignes de l'ouvrage : « Socrate et Descartes sont vaincus, le XVIII<sup>e</sup> siècle définitivement dépassé, et complète s'annonce enfin la victoire de Pascal » (*MI*, p. 329). Berth est bien le « révolutionnaire-conservateur<sup>20</sup> » applaudi par Alain de Benoist,

enthousiaste à l'idée de s'allier à l'extrême droite royaliste et antisémite pour en finir avec la République.

Ces prises de position ont eu des conséquences idéologiques désastreuses à court et moyen terme. Rappelons que Sorel a été considéré par les premiers fascistes français comme leur « père intellectuel<sup>21</sup> », que Mussolini lui-même le cite comme l'un de ses maîtres<sup>22</sup>, que le Suisse Armin Mohler, figure majeure de la « nouvelle droite » européenne, qui tente d'émigrer en Allemagne en 1942 pour rejoindre la SS, le désigne comme le « patriarche de la révolution conservatrice<sup>23</sup> ». Enfin, récemment, certains de ses textes, ainsi que ceux de Berth, ont encore été réédités par des maisons d'édition d'extrême droite comme celles d'Alain de Benoist ou d'Alain Soral.

\*

C'est peut-être à cause de l'odeur de soufre persistante qui émane du nom de Georges Sorel que celui-ci est totalement absent de l'ouvrage de Jean-Claude Michéa, *Le Complexe d'Orphée*. En effet, celui-ci paraît par bien des aspects un cousin germain des *Illusions du progrès*. Sans doute prudent, Michéa préfère se réclamer de George Orwell et de Christopher Lasch, qui ne sont pas revendiqués par l'extrême droite. Toutefois, si, chez ce dernier en particulier, l'appellation « populiste » s'est substituée au syndicalisme révolutionnaire des soréliens, il s'agit bien de la même sensibilité libertaire-conservatrice dont les figures tutélaires au XIX<sup>e</sup> siècle sont Proudhon en France, Emerson ou les Chevaliers du Travail aux États-Unis. Cette mouvance tend à considérer toute insertion dans le jeu politique institutionnel, notamment républicain, comme compromettante, et insiste sur la nécessité de l'auto-organisation ouvrière (syndicale, mutualiste, etc.), à bonne distance des partis et du pouvoir. Surtout, pour ses représentants, l'idéologie du progrès héritée des Lumières équivaut à la promotion du développement capitaliste, à la transgression de toutes les valeurs morales et sociales authentiques, et constitue la source de la corruption de la gauche.

Il ne s'agira pas ici de rejeter en bloc l'ensemble des critiques que Michéa formule à l'encontre du libéralisme politique, économique et culturel contemporain, ni même sa dénonciation au vitriol d'une certaine contamination de la gauche par ce même libéralisme. Au précédent chapitre, nous avons constaté les écueils de la critique foucauldienne des dominations, adoubee un peu vite par de nombreux militants comme une critique de gauche. L'abandon de toute perspective d'émancipation collective au profit de la promotion de l'Individu, opposable par principe à toute institution (carcérale, militaire, religieuse, mais également scolaire ou syndicale) dont la normativité est alors présentée comme insupportable, a quelque chose d'éminemment libéral. La défense *exclusive* des prérogatives individuelles *au détriment* de la

considération du bien public correspond sans conteste à un dévoiement du combat émancipateur porté par la gauche (au sens que nous donnons à ce terme) depuis la Révolution française, dans la mesure où ce combat passe forcément par l'élaboration d'un projet de société commun ; or un tel projet n'est pas concevable sans règles collectives, qui devront assurément prévaloir et même s'imposer aux tendances hyper-individualistes encouragées par la société moderne.

Le problème n'est donc pas que Michéa fustige les pénibles effets de la culture contemporaine du narcissisme, analysée notamment par Christopher Lasch, et qui n'épargnent certes pas la gauche. Il réside dans le rejet en bloc de ce qu'il appelle – au singulier – « l'idéologie du progrès », considérant que la pensée d'Adam Smith est la matrice et la vérité du progressisme, que le libéralisme en est la seule expression possible, et qu'on ne peut opposer à l'idée de progrès qu'une version plus ou moins nuancée de conservatisme. En réduisant, *in fine*, ce qu'il appelle « l'idéologie progressiste » à la foi libérale dans l'expansion indéfinie et inéluctable du marché, Michéa ne commet pas seulement un contresens historique ; il s'engage dans une impasse politique, à la suite des syndicalistes révolutionnaires du début du xx<sup>e</sup> siècle et en partie pour les mêmes raisons.

Par « complexe d'Orphée », l'auteur désigne la malédiction présumée de l'homme de gauche contemporain, « condamné à gravir le sentier escarpé du “Progrès” (celui qui est censé nous éloigner, chaque jour un peu plus, du monde infernal de la tradition et de l'enracinement) sans jamais pouvoir s'autoriser ni le plus léger repos (...) ni le moindre regard en arrière<sup>24</sup> ». Ce complexe est présenté comme persistant à « organiser – consciemment ou non – la compréhension de l'histoire et de la politique » (CO, p. 22) de ceux qui en sont atteints ; à ce titre, il lui est imputé la responsabilité des reniements, au premier rang desquels « l'abandon par la gauche moderne de toute critique socialiste du mode de vie capitaliste » (*ibid.*). Or quelle est l'origine du mal ? Selon Michéa, c'est l'affaire Dreyfus, moment de ralliement du mouvement ouvrier à la politique de défense républicaine dont les suites avaient provoqué en leur temps la rupture morale et politique de Sorel et de ses compagnons. Comme les soréliens avant lui, l'auteur du *Complexe d'Orphée* déplore l'intégration « du mouvement ouvrier socialiste – naguère indépendant – dans le camp de la gauche libérale et des “forces républicaines de progrès” » comme s'étant effectuée à un « prix politique et philosophique » (CO, p. 25) beaucoup trop élevé.

Il est intéressant de rappeler comment notre auteur tente de se dépêtrer des problèmes engendrés par une telle thèse. Premièrement, celle-ci présuppose qu'avant l'affaire Dreyfus le mouvement socialiste ne s'était jamais vraiment commis dans une politique similaire d'alliance avec les républicains libéraux.

C'est ce que suggère Michéa qui, après avoir rappelé, à juste titre, que le mot « gauche » désigne historiquement le groupe parlementaire opposé au parti de l'Ordre et à la Restauration monarchiste (les libéraux, donc), affirme que « le *principal* souci des premiers mouvements socialistes était [...] de préserver à *tout prix* la précieuse indépendance politique du mouvement ouvrier » (CO, p. 170. Je souligne) par rapport à cette gauche : pour illustration, il évoque le *Manifeste des soixante* de Tolain et Camélinat, objet en son temps d'un commentaire élogieux de Marx. Mais cette affirmation n'est que partiellement vraie. Elle occulte un aspect décisif de la réalité historique : la longue histoire des rapprochements stratégiques du mouvement socialiste dans son ensemble avec le libéralisme républicain pour la défense des libertés démocratiques.

Tout d'abord, les pères du socialisme et du communisme modernes n'ont pas hésité à soutenir globalement la politique jacobine, et ce alors même que Babeuf en 1793 déplorait en privé la définition tout à fait libérale du droit de propriété que les Montagnards avaient choisie pour figurer dans la Déclaration des droits de l'homme<sup>25</sup>. En 1796, c'est-à-dire bien après que Robespierre a fait exécuter, à sa gauche, les Hébertistes et les Enragés, le Tribun du peuple théorise l'alliance nécessaire avec ce qui reste du jacobinisme, au motif qu'« en relevant le robespierrisme, vous êtes sûrs de relever la démocratie<sup>26</sup> ». Cette façon de voir est encore celle des socialistes et des néo-babouvistes des années 1830 et 1840, qui sont prêts à se battre jusqu'à la mort sur les barricades aux côtés des républicains libéraux contre les tenants de l'ordre monarchique. La répression des ouvriers parisiens de juin 1848 elle-même ne marque pas la fin de ce genre de rapprochements qui se noueront jusque sous Napoléon III pour réclamer la liberté de la presse, la liberté de se réunir, etc. Le 17 octobre 1848, à peine trois mois après la répression de juin, Proudhon lui-même, pourtant un des plus farouches défenseurs de l'autonomie ouvrière, rend hommage à « nos amis de la République démocratique » et à la révolution de 89, « salut de l'humanité » dans son célèbre *Toast à la Révolution* ; il y formule le vœu que le gouvernement républicain, pourtant fusilleur des barricades, suffise, « avec l'Assemblée nationale, à maintenir la forme républicaine »<sup>27</sup>. On conviendra que le « principal souci » à ce moment-là ne semble pas « de préserver à tout prix la précieuse indépendance politique du mouvement ouvrier ».

De ce point de vue, le « compromis historique » de la fin du siècle n'avait rien de vraiment « inattendu » (CO, p. 171) ; et contrairement à ce que suggère Michéa, l'espoir de « radicaliser le mouvement » du progrès républicain « et de conduire celui-ci à son terme “logique” : le triomphe universel du socialisme » n'a rien d'une innovation bizarre de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle. Cet espoir irrigue de larges parties du mouvement socialiste et communiste français depuis l'époque de Babeuf, c'est-à-dire depuis sa naissance. Le subit et inédit « ralliement à la gauche » à l'occasion de l'affaire Dreyfus qui aurait alors ouvert la « boîte de Pandore » (CO, p. 190) des reniements est donc largement fabriqué pour les

besoins de la cause. La pureté politique du mouvement ouvrier originel, qui serait demeuré jusqu'à une date récente radicalement distinct des combats ambivalents de la bourgeoisie, est une illusion rétrospective auquel Michéa n'est pas le premier à céder.

L'auteur est lui-même conscient des limites de sa propre ligne : il reconnaît que « c'est grâce aux innombrables combats menés sous ce drapeau ambigu [de la gauche] que les derniers vestiges de l'Ancien Régime ont pu être effectivement balayés, et surtout, que les principaux acquis sociaux et politiques (...) ont pu être imposés » (*CO*, p. 173). Il y a donc bien du progrès social, même de son point de vue ! Mais cette reconnaissance de dette ne l'empêche pas de conclure qu'« En liant leur destinée au camp progressiste (...) les organisations qui se réclamaient encore du socialisme (...) s'étaient (...) progressivement mises hors d'état d'opérer la moindre distinction entre ce qui était véritablement émancipateur et ce qui n'était que "moderne" » (*CO*, p. 174). Il y a, semble-t-il, une forme d'inconséquence dans ces affirmations successives. Si l'alliance avec la bourgeoisie « de gauche » était historiquement indispensable pour balayer l'Ancien Régime et obtenir de substantielles améliorations du sort du prolétariat, à quelles conséquences cette réserve finale peut-elle bien conduire ? Si la dérive du mouvement ouvrier était inévitable en cas d'alliance avec les progressistes libéraux, fallait-il pour autant qu'il renonçât aux acquis sociaux ? À moins qu'une autre voie eût été possible ? L'auteur ne se risque jamais à l'affirmer, et pour cause, car cette hypothèse conduirait à réécrire toute l'histoire des luttes des classes en France depuis 1789. Dès lors, la remarque apparaît comme une déploration un peu vaine.

Toutefois, les problèmes posés par le rejet unilatéral du progressisme ne sont pas seulement d'ordre historiographique, mais également – et peut-être avant tout – d'ordre politique. Le dédain manifesté à l'égard de l'aspiration au progrès, caricaturée en adoration naïve de tout ce qui est moderne, entraîne avec lui le mépris de l'essentiel de l'héritage des Lumières, et notamment de « l'universalisme » de « la métaphysique progressiste » (*CO*, p. 190). Ainsi, « l'étendard consensuel des "droits de l'homme" » (*CO*, p. 175) est envisagé comme un sous-produit du « marché mondialisé ». D'une manière générale, les « droits de l'homme » apparaissent sous la plume de Michéa comme le nom d'une pression illégitime à « l'unification du genre humain » sous leur égide, au mépris des « identités » (*CO*, p. 133) culturelles, nationales, voire de village ou de quartier.

L'ambiguïté de l'auteur à ce propos n'est pas fortuite. D'un côté, il fait valoir que l'adhésion à des valeurs universelles ne peut s'effectuer concrètement qu'à condition de s'enraciner « dans la sensibilité et les vertus concrètes de [collectivités particulières] » (*CO*, p. 136). Il semble donc adhérer à l'idée de valeurs universelles, ne contestant que « l'abstraction » de celles qui sont défendues par la gauche contemporaine. Mais d'un autre côté, il est facile de

voir que ses réserves ne sont pas d'ordre purement méthodologique. La « dimension humaniste du projet socialiste » (CO, p. 190) est parfois saluée, toujours sur un plan général et théorique ; pourtant, étonnamment nombreuses sont les occurrences du livre où Michéa fustige les luttes concrètes de la gauche contemporaine en faveur des droits des sans-papiers et plus généralement des immigrés. Les mouvements migratoires contemporains sont constamment dénoncés, à la fois sous l'angle de leur caractère forcé par la mondialisation capitaliste et sous celui du déracinement culturel ; mais jamais Michéa ne prend la peine de préciser sa position personnelle quant à l'accueil des migrants qui, de fait, frappent aujourd'hui à la porte de l'Europe. En revanche, l'auteur s'insurge contre la revendication du droit à la libre circulation et la libre installation de tout homme où il le souhaite ; il raille féroce et dénonce le slogan du « rejet de toutes les “discriminations” et de toutes les “stigmatisations” » comme un pur symptôme de libéralisme, et une manière de reléguer à l'arrière-plan la lutte contre l'inégalité sociale. Dans le contexte actuel, où la propagande anti-migrants de l'extrême droite européenne remporte trop souvent les suffrages des milieux populaires, cette hargne paraît pour le moins disproportionnée et mal à propos. Que reste-t-il ici de la « dimension humaniste du projet socialiste » ?

L'antiracisme est exclusivement présenté comme un sous-produit du libéralisme culturel qui a contaminé la gauche. Cette présentation unilatérale relègue à l'arrière-plan l'utilité évidente de la lutte contre les discriminations raciales. Obnubilé par les liaisons dangereuses de la gauche avec « l'idéologie du progrès », Michéa en vient à occulter d'autres aspects majeurs de la situation contemporaine : la crise de l'accueil des migrants, et surtout la division ravageuse des dominés autour des problèmes migratoires et identitaires, qui, entre autres problèmes, détourne l'attention collective de la question sociale et entrave les possibilités de lutte contre l'oppression économique. Loin de souligner, ou même de mentionner ce problème crucial de la méfiance voire de la haine entre exploités, l'auteur conçoit fondamentalement les luttes sociales et les luttes antiracistes comme *concurrentes* : en témoigne, entre autres, ce passage où il explique que « le migrant [est] progressivement devenu la figure rédemptrice centrale de toutes les constructions idéologiques de la nouvelle gauche libérale. Et ce, en lieu et place de l'archaïque prolétaire, toujours suspect de ne pas être assez indifférent à sa communauté d'origine, ou, à plus forte raison, du paysan (...) » (CO, p. 142).

Cette manière d'opposer les combats contre l'oppression nous semble néfaste. Elle consonne avec les pages navrantes que Christopher Lasch, malgré sa clairvoyance par ailleurs, consacre au féminisme dans *La Culture du narcissisme*<sup>28</sup>, mais également avec la survalorisation par Édouard Berth de l'élite prolétarienne virile contre les dreyfusards et les suffragettes : elle est animée de la même vindicte contre des revendications jugées secondaires,

dérisoires, ou même contradictoires avec l'émancipation « réelle », qui serait celle des classes populaires dans leur version traditionnelle (et masculine). Indépendamment de la réprobation morale que ce genre de sortie peut inspirer, on peut y voir une certaine myopie politique de la part d'auteurs qui méconnaissent les enjeux profonds de tout véritable combat contre l'oppression.

Ce genre de démarche est contraire à la lettre, mais également à l'esprit des Lumières tel qu'il est compris dès 1786 par Babeuf, quand il prend fait et cause pour le droit à la subsistance des pauvres *et* contre l'oppression féminine, comme deux aspects d'une même lutte pour la dignité et l'égalité humaines<sup>29</sup> ; contraire également à l'esprit des Lumières qui souffle sur les pages de Mary Wollstonecraft, rapprochant l'esclavage des Noirs aux colonies et la servitude des femmes comme deux dominations à combattre avec la même vigueur ; contraire enfin aux écrits et aux attitudes de tant d'autres militants du mouvement ouvrier international, qui combattirent en conscience les hiérarchisations délétères. Le fait que certains secteurs de la gauche contemporaine aient délaissé le terrain de la lutte des classes ne peut justifier qu'on rechigne à défendre les droits d'hommes et de femmes débarquant exténués sur les rives de l'Europe après avoir fui la guerre, les persécutions ou la pauvreté.

Enfin, il faut rappeler, contre ceux qui exaltent les bonnes vieilles traditions, réelles ou supposées, que les droits humains modernes leur demeurent substantiellement supérieurs en ce que, justement, ils sont valables pour tout être humain sans distinction de classe, de race, de religion ou de sexe – ce dont *aucun* code de valeurs et de conduite traditionnel n'a jamais pu ni ne pourra jamais se prévaloir. À la même époque que Georges Sorel, certains socialistes avaient d'ailleurs compris que l'on pouvait demeurer attaché à certaines traditions de solidarité et d'organisation collective héritées du passé, notamment médiéval, sans se désolidariser pour autant du legs des Lumières et de son méliorisme : c'est notamment le cas de Kropotkine. Dans son ouvrage *L'Entraide*, le théoricien anarchiste évoque l'exemple des communes et des guildes médiévales à l'appui de son hypothèse d'une tendance naturelle de l'humanité à la solidarité matérielle et morale<sup>30</sup>. Mais cela ne l'empêche pas de rendre hommage à la philosophie des Lumières et à la « grande » Révolution française dans une foule d'écrits, au premier rang desquels sa célèbre histoire de l'événement, écrite en 1909, qui manifeste la centralité de son attachement à cet héritage<sup>31</sup>.

Sans rejeter systématiquement tout usage populaire traditionnel comme inférieur par principe aux pratiques plus tardives, il convient de reconnaître que le combat laïque pour l'amélioration de la condition de toutes et tous est un combat relativement récent, né de l'impulsion donnée au XVIII<sup>e</sup> siècle par la philosophie des Lumières. C'est sur la base de ses principes universels et

mélioristes qu'ont été remportées certaines des victoires les plus éclatantes sur les oppressions de toute nature. Dans le sillage de cette philosophie, la gauche contemporaine ne peut sans dommage refuser de reconnaître que l'émancipation ne se divise ni ne se hiérarchise, et que la solidarité constitue l'atout principal des dominés. L'oubli de l'union nécessaire prolonge, par une artificielle mise en concurrence politique des luttes contre les dominations, la mise en concurrence économique des dominés par le capitalisme. En ce sens, un tel oubli contribue, là encore, à une forme de conservatisme auquel Michéa lui-même aurait du mal à souscrire : celui qui permet à l'ordre établi de perdurer au détriment de ceux qui le subissent.

\*

Les thèses de Michéa reposent sur une simplification abusive de la réalité historique du mouvement ouvrier, notamment français. La séparation originelle qu'au prix de quelques contorsions et concessions<sup>32</sup> il postule entre la mauvaise tradition libérale, matrice de l'idéologie du progrès, et la bonne tradition socialiste, enracinée dans les traditions populaires, ne tient pas pour des raisons profondes. Le communisme et le socialisme modernes sont nés sous la Révolution française comme son aile gauche : la logique qui préside à leurs premières réflexions et à leurs premiers combats est celle d'une généralisation, d'une *extension* des principes des Lumières aux masses pauvres, et/ou, selon les auteurs, à toutes les autres catégories d'opprimés. Chez les premiers socialistes et les premiers communistes, il n'y a ni opposition ni exclusion, mais au contraire synthèse, voire même syncrétisme entre des éléments appartenant à la traditionnelle « économie morale de la foule », décrite par l'historien E. P. Thompson, un millénarisme d'inspiration chrétienne, et l'égalitarisme qui procède d'une interprétation sociale et radicale de l'héritage des Lumières. Il est artificiel de chercher à « épurer » la tradition socialiste de tout ou partie de ses sources dix-huitiémistes, et même de ses revendications de liberté et de droits individuels partiellement puisés chez les pères de la tradition libérale. La gauche est née au moment où des hommes et des femmes, prenant au sérieux et à la lettre les déclarations des droits humains, décidèrent de lutter pour l'application réelle et complète de ces droits à toutes et à tous. Un tel constat n'implique évidemment pas qu'il n'y ait aucune différence importante entre la tradition socialiste et la tradition libérale. Néanmoins, reconnaître que les deux traditions ont, en partie, des origines communes est indispensable, et permet de comprendre les raisons de leur parenté.

L'antiprogressisme de *Pièces et Main d'œuvre* et celui de Michéa ont un important point commun : ils n'offrent aucun réel espoir d'amélioration de la condition humaine en général, et de la condition des dominés en particulier. Leur pessimisme foncier est un produit de leur extériorité à tout projet progressiste dans quelque domaine que ce soit. Pourtant, si sombre que peut



paraître l'avenir si rien n'est entrepris, nous ne croyons pas que le catastrophisme ni la sévérité moralisatrice contre les travers de nos contemporains puissent réellement nous aider à construire une alternative.

S'il est vrai que, dans la période actuelle, le mouvement socialiste dans toutes ses composantes est affaibli et, de ce fait, plus perméable que jamais à une forme de narcissisme qui complique les rapports interindividuels et constitue assurément un obstacle à l'organisation collective, le salut ne réside pas dans le retour à un paradis originel fantasmé dans lequel le mouvement ouvrier, exempt de toute compromission avec le progressisme libéral et jaloux de son indépendance, campait fièrement sur des valeurs de solidarité et d'entraide immémoriales. Du reste, le ton désabusé de l'auteur du *Complexe d'Orphée* indique que lui-même n'accorde pas beaucoup de crédit à l'hypothèse d'une régénération de telles valeurs. Dans le même ordre d'idées, la catastrophe écologique annoncée devrait davantage inciter à la mobilisation politique pour imposer d'autres choix collectifs, que nourrir une haine sans nuances, et sans véritable perspective, de la science et de la technologie en leur préférant les vieilles techniques anté-industrielles. En revanche, le projet de renouer avec la démarche fondatrice du mouvement ouvrier international, consistant à *dépasser* les acquis de la révolution bourgeoise du XVIII<sup>e</sup> siècle en prolongeant et généralisant son geste émancipateur nous semble potentiellement plus rassembleur, moralement plus soutenable, et politiquement plus enthousiasmant. L'avenir dira si le pari est utopique.

## C

### L'anti-universalisme peut-il être de gauche ?

Le terrain des luttes antiracistes et anti-impérialistes est peut-être celui où le retournement contemporain contre l'héritage des Lumières est le plus spectaculaire. Depuis la fin des années 1970, les questions des discriminations raciales et sexuelles sont progressivement devenues des champs de bataille d'où fusent, comme chacun peut facilement le constater, des accusations extrêmement graves contre les courants universalistes. Des antiracismes, des féminismes décoloniaux, postcoloniaux, intersectionnels, voire islamiques ont vu le jour, soulignant la nécessité de se distinguer des courants traditionnels, ou plutôt de rompre radicalement avec eux. Dans le meilleur des cas, on considère ces derniers comme impuissants à prendre en compte la spécificité de certaines situations d'oppression : ainsi, un féminisme « intersectionnel » est né dans le sillage des recherches de la juriste Kimberlé Crenshaw. Dans un article fondateur de 1991<sup>1</sup>, celle-ci prétend mettre en lumière la situation spécifique des femmes noires américaines en montrant que, pour ces dernières, le fait de se trouver à l'intersection de deux systèmes d'oppression (le patriarcat et le racisme anti-Noirs) nécessite une analyse et des réponses particulières, ces dernières se trouvant dans l'angle mort du « féminisme blanc » (la thèse de Crenshaw sera discutée un peu plus loin). Dans le pire des cas, on accuse carrément les mouvements antiracistes et féministes universalistes d'être les complices et les véhicules du patriarcat et/ou de l'oppression coloniale et néocoloniale. Dans les deux cas, les critiques substituent à l'adjectif « universaliste » celui de « blanc » (féminisme blanc, parfois antiracisme blanc), donnant le sentiment que le débat d'idées n'est que la couverture d'un conflit civilisationnel, dont il conviendra ici d'examiner les tenants et les aboutissants.

Il ne sera pas nécessaire, dans le cadre du présent ouvrage, de faire le tour des innombrables diatribes qui vont dans ce sens, saturant depuis maintenant une bonne vingtaine d'années l'espace éditorial et numérique francophone de tribunes, pétitions, pamphlets, articles répétitifs. Depuis la gauche, plusieurs voix se sont déjà élevées pour contester de telles relectures de l'histoire et leurs conséquences politiques : on peut citer Benoît Bréville<sup>2</sup>, Manuel Boucher<sup>3</sup> ou André Versailles<sup>4</sup> ; mais surtout, des militants et/ou auteurs d'origine africaine clament depuis des années leur refus de tels clivages ethnico-religieux, parmi lesquels Djemila Benhabib<sup>5</sup>, Faouzia Zouari<sup>6</sup>, Gaston Kelman<sup>7</sup>, Nedjib Sidi Moussa<sup>8</sup>, Naëm Bestandji<sup>9</sup>, et bien d'autres. Il est remarquable que

ces voix dissonantes soient le plus souvent ignorées des tenants de l'anti-universalisme, qui éventuellement tentent de les discréditer personnellement, mais ne discutent que rarement leurs arguments. Dans une large majorité de cas, l'existence de courants universalistes « non blancs » est tout bonnement passée sous silence. Curieuse invisibilisation, de la part de militants qui se font fort de donner la parole aux sans-voix, si minoritaires soient-ils.

Dans un *opus* dont l'originalité ne saute pas aux yeux, mais qui constitue une bonne synthèse de ce genre de discours, Françoise Vergès déclare sans ambages que nous sommes « passés d'un féminisme ambivalent ou indifférent à la question raciale et coloniale dans le monde de langue française à un féminisme blanc et impérialiste » ; ce féminisme serait même désormais « un des piliers de plusieurs idéologies qui, à première vue, s'opposent – l'idéologie libérale, l'idéologie nationaliste-xénophobe, l'idéologie d'extrême droite<sup>10</sup> ». Ainsi, il serait urgent de prendre acte des « trahisons du féminisme occidental<sup>11</sup> » en l'abandonnant à l'extrême droite qui constitue son milieu naturel et de se rallier à un féminisme décolonial susceptible de prolonger et d'englober la lutte pour les droits des femmes non blanches dans un combat universel contre le capitalisme et l'impérialisme. Assurément, la perspective est séduisante : qui pourrait préférer une lutte étriquée pour des droits et une vision du monde propre aux bourgeois occidentaux, négatrice de ses propres présupposés et implications impérialistes, à une lutte ample et radicale, un « féminisme de la totalité » qui « entend prendre en compte la totalité des rapports sociaux » : « patriarcat, État *et* capital, justice reproductive, justice environnementale *et* critique de l'industrie pharmaceutique, droit des migrant.e.s, des réfugié.e.s *et* fin du féminicide, lutte contre l'Anthropocène-Capitalocène racial *et* criminalisation de la solidarité »<sup>12</sup> ? Personne, bien sûr.

Nous voudrions, dans un premier temps, prendre ces auteures au mot, et juger leurs thèses à partir d'une rapide étude interne des démonstrations censées les soutenir. Considérons tout d'abord l'article de K. Crenshaw. Le plaidoyer de 1991 pour un féminisme intersectionnel s'appuie sur une analyse sociologique de deux problèmes auxquels sont confrontés les femmes noires : la violence conjugale et les viols. L'étude a été réalisée dans deux refuges pour femmes battues qui accueillait, l'un en priorité les femmes noires, l'autre en priorité les femmes asiatiques (une partition ethnique inconnue en France). Dans une première partie, l'auteure met donc l'accent sur les différences qui existent entre la situation des femmes non-Blanches frappées ou violées et les autres – les Blanches –, et sur la conséquence de ces différences : les besoins spécifiques de ces catégories défavorisées.

Dans son compte rendu, Crenshaw pointe un certain nombre de manquements institutionnels, de façon légitime d'un point de vue féministe. Par exemple, elle évoque le fait que les refuges ne disposent pas d'interprètes pour accueillir les

femmes non anglophones : les femmes fraîchement arrivées aux États-Unis sont ainsi privées, en pratique, de la possibilité de se renseigner sur les refuges ou les autres types d'aides dont elles pourraient disposer. Souvent, elles ne peuvent donc y accéder. L'auteure pointe aussi les dégâts engendrés par la juridiction migratoire étasunienne, qui oblige notamment les femmes ayant immigré pour épouser un Américain, ou un titulaire de permis de résidence, de rester mariées deux ans avec lui au minimum pour obtenir leur propre permis de séjour. Cette règle les place, de fait, dans une dépendance complète vis-à-vis de leur conjoint pendant cette période, et peut s'avérer un piège mortel si le conjoint est violent.

Crenshaw pointe enfin les incompréhensions entre les femmes noires violées et leurs « bailleurs de fonds » (l'État, les autorités locales, à moins qu'il ne s'agisse aussi de mécènes privés) : les « bailleurs » s'attendent à ce que les moyens matériels et humains mis en œuvre servent en priorité aux démarches juridiques : montage du dossier, rémunération d'un avocat, dépôt de plainte contre le violeur. Pourtant, la majorité des femmes agressées doivent d'abord faire face à d'autres urgences : quand elles sont sans ressources suffisantes, elles ont notamment besoin de cet argent pour se mettre à l'abri de leur agresseur avec leurs enfants. Payer le loyer passe évidemment avant l'embauche d'un avocat, d'où les malentendus et tensions qui surviennent avec les responsables des institutions d'aide.

Ces pages appellent plusieurs remarques. La première est que Crenshaw confond sans le mentionner les problèmes des Noirs américains et des immigrés récents, comme le montre sa remarque sur les interprètes. De la part de quelqu'un qui prétend précisément porter l'attention sur les spécificités de chaque groupe de dominés, c'est faire preuve d'une étonnante désinvolture. On ne se situe pas à la même « intersection » si on est descendant d'esclaves présents sur le sol américain depuis des siècles, ou si on vient de débarquer du Mexique ou d'ailleurs. L'objectif affiché de braquer le projecteur sur les situations « intersectionnelles » se traduit donc immédiatement par l'instauration d'une distinction radicale entre les femmes non-Blanches, toutes catégories confondues, et les Blanches. Pourtant, l'identité « femme non-Blanche » est fabriquée artificiellement. Elle ne renvoie ni à une histoire commune ni à des expériences identiques.

La deuxième remarque concerne la grille d'interprétation : Crenshaw raisonne comme si tous les problèmes non pris en charge par les institutions en charge de l'aide aux femmes battues étaient liés à la *couleur de peau* des victimes, alors qu'il saute aux yeux que pour l'essentiel, ces problèmes sont liés à l'*origine sociale* de celles-ci. Les femmes migrantes qui pénètrent aux États-Unis sans parler l'anglais sont certes des femmes non-Blanches (la plupart du temps) mais surtout sont des femmes issues de milieux défavorisés. En effet, les migrants qui viennent de milieux bourgeois et qui se réfugient en Occident pour

des raisons politiques, par exemple, parlent très souvent l'anglais avant d'arriver parce qu'ils/elles ont reçu davantage d'instruction. C'est encore plus frappant en ce qui concerne la question de l'emploi des subventions : encore une fois, ce sont, dans l'écrasante majorité des cas, les femmes issues de milieux pauvres, au chômage ou cantonnées dans des emplois mal payés, qui ont besoin des sommes destinées à l'avocat pour payer leur loyer. L'auteure le reconnaît d'ailleurs implicitement quand elle écrit que les critères choisis par les bailleurs sont définis « pour répondre aux besoins des classes moyennes blanches » (CM, p. 59-60). On note ici le glissement entre « blanc » et « classes moyennes ». N'y a-t-il donc pas de Blancs pauvres aux États-Unis ? Ni de classe moyenne noire ?

Dans l'article, l'aspect socio-économique des problèmes n'est pas thématiqué comme tel, alors même que la centralité des problèmes matériels des victimes de violence est patente. K. Crenshaw concède : « Dans la plupart des cas, l'agression physique qui pousse les femmes à s'y rendre n'est que la manifestation la plus immédiate de la subordination dans laquelle elles vivent. Beaucoup sont au chômage ou sous-employées et nombre d'entre elles sont pauvres » (CM, p. 55). Elle va même jusqu'à écrire : « Les considérations d'ordre économique – accès à l'emploi, au logement, aux soins de santé – confirment que les structures de classe contribuent largement à déterminer l'expérience des femmes de couleur vis-à-vis de la violence » (CM, p. 56). Mais c'est pour ajouter aussitôt que la classe sociale n'est ni la seule, ni même la principale détermination à prendre en compte pour comprendre la situation de ces femmes.

En effet, pour Crenshaw, la race et le genre sont les causes majeures de la pauvreté : « La race et le genre sont parmi *les tout premiers facteurs responsables de cette distribution particulière des ressources sociales* qui aboutit aux différences de classe observables » (CM, p. 56. Je souligne). Cette affirmation est très discutable : si les individus victimes de discrimination raciale ou sexuelle sont proportionnellement plus nombreux en bas de l'échelle sociale, ils sont loin de s'y trouver seuls. Dans la France contemporaine, par exemple, les régions les plus éloignées des grandes métropoles contiennent des poches de grande pauvreté avec assez peu d'immigrés ; par ailleurs, les arrivants de fraîche date sont en majorité plus pauvres que ceux des vagues d'immigration précédentes. Or, en l'occurrence, les derniers arrivés en France sont plus souvent polonais ou roumains qu'issus des anciennes colonies. De telles remarques n'impliquent évidemment pas qu'il ne faille pas lutter contre la discrimination raciale : mais elle invite à nuancer la spécificité de la situation des femmes non blanches pauvres, sans doute bien plus proche de celle des femmes blanches pauvres que ce que l'analyse incite à conclure. L'absence de toute référence dans l'article à la nécessité de mettre fin aux inégalités de classe *en général* (il n'y est question que d'antiracisme et de féminisme) est un signe

éloquent du refus de mettre le combat contre la pauvreté au même rang d'importance que celui contre les discriminations raciales ou sexuelles. Ce silence montre les limites du féminisme intersectionnel, qui, en tout état de cause, ne correspond pas à la définition donnée par Vergès d'un « féminisme de la totalité ».

Crenshaw entend convaincre de la pertinence d'une analyse centrée sur le lien entre oppression de race et oppression de genre, escamotant la question de l'oppression de classe en dépit des données provenant de son propre matériau empirique. De ce point de vue, il n'est pas sûr que sa « cartographie » permette un repérage fiable dans le réel. Sur cette base, les considérations sur l'intersectionnalité débouchent sur la revendication d'une « politique identitaire » (CM, p. 75), c'est-à-dire pensée par et pour les Noirs. Autrement dit, les différences sociales entre Noirs sont négligeables, et en tout cas secondaires par rapport à celles qui les séparent des Blancs, même pauvres. Crenshaw hiérarchise donc les différentes dimensions de l'identité des individus en fonction de critères que son analyse ne suffit pas à justifier : la couleur (le fait d'être blanc ou pas) et le sexe sont considérés comme décisifs, alors que la condition sociale serait accessoire. De raccourcis en glissements, l'auteure impose ainsi une conclusion politique qui ne découle pas, en toute rigueur, de ce qu'elle vient de décrire. Les objectifs identitaires surdéterminent l'analyse.

Précisons ici qu'il ne s'agit pas pour nous de nier la nécessité d'une approche fine des oppressions, attentive en particulier à la manière dont elles se cumulent pour certaines catégories de dominés. En ce sens, le concept d'intersectionnalité ne doit pas faire l'objet d'un rejet de principe. Toutefois, nous constatons que sa genèse est inséparable de son insertion dans une logique de segmentation et de séparation politique des dominées, officiellement en raison du type particulier d'oppression qu'elles subissent, mais réellement en fonction de la couleur de leur peau, ou plutôt d'une ligne de partage présumée infranchissable entre Blanches et non-Blanches. Ces choix politiques, qui sont peut-être valables stratégiquement dans un contexte étasunien marqué par la longue histoire de l'esclavage et de la ségrégation, et encore fortement imprégné par le séparatisme des communautés, ne peuvent s'exporter avec l'enthousiasme acritique dont ils ont fait, et continuent de faire l'objet sous nos latitudes.

L'invention du concept d'intersectionnalité est immédiatement corrélée à l'objectif d'une « politique identitaire » dont la nécessité paraît aller de soi, car l'identité constitue pour l'auteure de l'article de 1991 l'alpha et l'oméga de l'émancipation. Mais d'un point de vue universaliste, le potentiel émancipateur de la séparation ethnique et des identités communautaires, qu'elles soient noire, blanche, juive, musulmane ou autre, est plus que douteuse. Ces doutes ne constituent nullement un obstacle au combat contre les oppressions spécifiques. En atteste, entre autres, le projet de loi déposée par la députée communiste

Marie-Georges Buffet au printemps 2016 pour un « statut autonome des femmes migrantes » à la demande de deux associations féministes universalistes (Africa 93 et Femmes solidaires). Voici ce qu'écrivaient à l'époque les responsables de Femmes solidaires : « Nous avons fermement dénoncé cette triple discrimination dont étaient et sont toujours victimes les femmes immigrés ou issues de l'immigration : la violence du système capitaliste, la domination patriarcale et la violence institutionnelle. Nous avons mené ce triple combat, malgré les critiques, sans en prioriser un, car pour nous il s'agissait des mêmes racines de l'exclusion et de la domination qu'il fallait combattre<sup>13</sup>. » Preuve, s'il en était besoin, que l'on peut répondre aux problèmes soulevés par Crenshaw elle-même sur les difficultés rencontrées par les migrantes victimes de violence conjugale sans hiérarchiser les dominations, sans passer par les fourches Caudines de l'identité raciale, et sans oublier la question des inégalités sociales.

L'analyse de Françoise Vergès souffre des mêmes travers, mais surenchérit largement par rapport à Crenshaw dans la déformation de la réalité et la lecture binaire d'un monde en noir et blanc – au sens propre comme au figuré. Chez cette auteure, nulle proposition théorique ou politique inédite, malgré l'annonce à grands sons de trompe de la nouvelle panacée, le féminisme de la totalité : en revanche, une acrimonie persistante contre la tradition féministe européenne, qui justifie une valorisation sans nuances du féminisme non européen.

On ne peut qu'être frappé du manichéisme du texte, qui repose sur deux a priori : toute revendication ou tout discours féministe sortant de la bouche d'une Blanche est forcément suspect ; corrélativement, toute revendication ou tout discours féministe qui sort de la bouche d'une non-Blanche est porteur, au moins en germe, d'émancipation pour l'humanité tout entière, et même apparemment d'une alternative écologique à la destruction capitaliste de la planète<sup>14</sup>. Sinon, comment expliquer que, sortie aux gémonies de quelques précautions de langage, l'auteure voue la quasi-totalité de la tradition féministe occidentale et salue comme une avancée spectaculaire toute lutte « indigène » contre le patriarcat ? Comment expliquer le silence sur des figures féministes comme Mary Wollstonecraft, Clara Zetkin ou Emma Goldman, antiesclavagiste pour l'une, internationalistes pour les autres, révolutionnaires toutes les trois quoique blanches, et leur exclusion du Panthéon des militantes ou au moins des inspiratrices du « féminisme de la totalité » ? Comment expliquer, à l'inverse, l'inclusion des militantes de l'association Lallab, qui ne brillent, à notre connaissance, ni par l'anticapitalisme ni par les préoccupations écologiques, dans cette glorieuse filiation révolutionnaire ?

Il est certain que le féminisme, comme d'ailleurs la totalité des idéologies existantes, peut être instrumentalisé à des fins scandaleuses, et notamment

racistes. Des exemples de ce genre d'instrumentalisation sont faciles à trouver dans l'actualité européenne. Mais l'Europe et ses « fémo-nationalistes » n'ont pas le monopole de l'instrumentalisation. Elles n'ont pas non plus le monopole de la compromission avec des idéologies conservatrices. Ainsi, nous tombons d'accord avec Françoise Vergès pour refuser que les droits des femmes servent d'argument pour décréter la supériorité civilisationnelle de l'Occident sur l'Orient. Mais nous nous réservons le droit de critiquer aussi le « féminisme islamique », qui, comme tout accommodement politique avec la religion, consiste à promouvoir un *compromis* entre les droits des femmes et les dogmes ancestraux. L'esprit critique de l'auteure fait étrangement défaut lorsqu'il s'agit de dénoncer les féminismes opportunistes « orientaux », comme, par exemple, celui de Meherzia Labidi, députée du parti islamiste tunisien Ennahda et référence déclarée de Lallab, qui en 2012 soutint un projet de Constitution stipulant que la femme n'était pas l'égale de l'homme mais son « complément<sup>15</sup> » – au grand scandale des féministes tunisiennes. Dans ce cas précis, où étaient les véritables féministes ? Les opposantes tunisiennes au projet, si nombreuses qu'il fut finalement abandonné, étaient-elles donc des féministes blanches animées par l'islamophobie ?

Pour justifier une partition politique aussi caricaturale, Vergès martèle l'idée selon laquelle les paradigmes de « la femme blanche » et des « droits des femmes » auraient émergé du sein même de l'idéologie coloniale et impériale européenne au XVIII<sup>e</sup> siècle, et qu'à ce titre ces concepts et ces revendications souffriraient d'une tare originelle. Néanmoins, cette thèse ressemble fort à une affirmation gratuite. Un autre ouvrage, ambitieusement intitulé *La Matrice de la race : généalogie sexuelle et coloniale de la nation française*<sup>16</sup> est cité comme argument d'autorité sur ce point : il vaut la peine de s'y arrêter un instant, pour juger de la valeur de la preuve.

Son auteure, Elsa Dorlin, s'y emploie à mettre en évidence une « généalogie de la nation française » à l'époque des Lumières, qu'elle entend dégager à partir de discours médicaux sur le corps des femmes, et à partir du regard porté par certains colonisateurs, hommes blancs, sur les Noirs colonisés. L'analyse des traités de médecine et des récits de voyage, d'inspiration foucaldienne, souligne une construction intriquée de la différence sexuelle et raciale, marquée par le sentiment de supériorité des Blancs, la pathologisation des corps dominés et la volonté de contrôle sur ces corps. Les catégories de sexe et de race se trouveraient ainsi dans un rapport d'« engendrement réciproque » (p. 12), avec, dans les deux cas, un rôle majeur de l'autorité médicale et de la nosographie dans la justification de la domination. L'étude s'efforce ainsi de prouver que la société coloniale constituerait « l'un des hauts lieux de formation d'une idéologie nationale » (p. 198) dont l'élément clé serait l'essentialisation de la supériorité des Blancs.



Les analyses de *La Matrice de la race* sont intéressantes : elles nous éclairent sur les impensés des auteurs envisagés et offrent un riche aperçu de certaines représentations du corps des femmes et de la différence raciale au siècle des Lumières. Mais on ne voit pas ce qui permet de considérer ces représentations comme la matrice idéologique de la nation. À l'exception de l'*Histoire naturelle* de Buffon<sup>17</sup>, les textes étudiés sont confidentiels ; leurs auteurs sont presque tous d'illustres inconnus. Or aucune étude de la réception de ces ouvrages ne vient confirmer leur influence sur la pensée du siècle ; aucun lien conceptuel n'est établi entre leurs thèses et ceux des ouvrages majeurs des Lumières ou des textes fondateurs de la nation française sous la Révolution. D'ailleurs, ces derniers sont quasiment absents de l'ouvrage. L'hypothèse selon laquelle « le gouvernement colonial a introduit la race au cœur de la Nation française à un moment historique clé où nationalité et citoyenneté s'élaboraient », celle selon laquelle les colonies auraient été le « laboratoire où une certaine idée de la citoyenneté française (...) a été pensée et éprouvée » (p. 274) ne sont fondées sur aucune preuve. Pourtant, on aurait pu s'attendre à ce qu'une mise en cause aussi massive et aussi péremptoire s'appuie sur une étude minutieuse de la manière dont l'idéologie coloniale se serait, notamment, diffusée dans les cercles philosophiques et politiques incubateurs de la France moderne, une étude qui aurait mis en évidence les canaux (humains, textuels) de cette diffusion, ses effets conceptuels, etc. En l'absence de la moindre ébauche d'un tel effort, force est de constater que la démonstration n'a même pas été tentée. Françoise Vergès comme Elsa Dorlin se payent de pompeuses proclamations dont le caractère définitif est inversement proportionnel à la solidité de leurs fondements.

Sur des bases théoriques aussi contestables, de quels apports à la réflexion émancipatrice peut se targuer le « féminisme décolonial » ? S'il ne s'agissait que de faire toute leur place à des luttes féministes jusque-là peu connues en Occident, comme le « féminisme de marronnage », l'initiative serait bienvenue. L'élargissement de l'histoire mondiale des luttes féministes pourrait, et devrait même être conçu dans la perspective d'enrichir le patrimoine commun et de rapprocher les militantes des différents continents. De même, il est légitime de mettre en lumière les spécificités des luttes menées par des militantes ayant dû affronter une double oppression en tant que femmes colonisées ou victimes de ségrégation raciale, de montrer les ressources qu'elles ont pu mobiliser et les particularités de leur engagement. En revanche, il demeure incompréhensible que cette (re)découverte doive absolument passer par le discrédit systématique des succès, même partiels, du féminisme européen et par des procès en colonialisme. Le féminisme décolonial semble inséparable d'un esprit de concurrence mal placé, source d'une relecture malhonnête de l'histoire des luttes des femmes elles-mêmes. Non contente de fantasmer une généalogie impérialiste de la revendication des droits des femmes à partir du XVIII<sup>e</sup> siècle,

Vergès se livre à un déni massif du soutien de nombreuses féministes, notamment françaises, aux luttes de décolonisation algérienne puis vietnamienne dans les années 1960 et 1970, et « oublie » les exemples non moins nombreux de solidarité internationale entre les mouvements féministes occidentaux et non occidentaux. Sa contribution au débat consiste à mettre en scène une opposition artificielle entre deux blocs décrétés imperméables, univoques et antithétiques, comme si aucune féministe occidentale n'avait jamais rien voulu savoir de ses camarades non occidentales, et comme si, réciproquement, il n'y avait aucune féministe universaliste « non-Blanche ».

Une lecture aussi caricaturale de la réalité a valeur de symptôme. D'où vient cette vision binaire des luttes d'émancipation ? À quelle histoire se rattache-t-elle, et sur quels présupposés théoriques repose-t-elle en dernière analyse ? En un mot, de quoi le féminisme décolonial est-il le nom ?

\*

Le 2 septembre 1945, Hô Chi Minh proclame à Hanoï : « “Tous les hommes naissent égaux. Le Créateur nous a donné des droits inviolables, le droit de vivre, le droit d'être libre et le droit de réaliser notre bonheur.” Cette parole immortelle est tirée de la Déclaration d'indépendance des États-Unis d'Amérique en 1776. Prise dans un sens plus large, cette phrase signifie : tous les peuples sur la terre sont nés égaux ; tous les peuples ont le droit de vivre, d'être heureux, d'être libres. La Déclaration des droits de l'homme et du citoyen de la Révolution française de 1791 proclame également : “Les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits.” Ce sont là des vérités indéniables. Et pourtant, pendant plus de quatre-vingts années, les colonialistes français, abusant du drapeau de la liberté, de l'égalité, de la fraternité, ont violé notre terre et opprimé nos compatriotes. Leurs actes vont directement à l'encontre des idéaux d'humanité et de justice. (...) Le Vietnam a le droit d'être libre et indépendant et, en fait, est devenu un pays libre et indépendant. Tout le peuple du Vietnam est décidé à mobiliser toutes ses forces spirituelles et matérielles, à sacrifier sa vie et ses biens pour garder son droit à la liberté et à l'indépendance<sup>18</sup>. »

Plus d'un siècle et demi après la révolte des esclaves emmenée par Toussaint Louverture à Haïti au nom de l'égalité humaine proclamée par la France révolutionnaire, les déclarations des droits rédigées en Occident ne sont pas vues comme des chiffons de papier sans valeur ; encore moins comme des curiosités locales ne pouvant s'exporter sans risque d'impérialisme culturel. Au contraire, elles sont brandies comme antidote idéologique à la domination coloniale. Elles justifient aux yeux du monde la lutte armée contre l'opresseur. Or Hô Chi Minh ne fait nullement figure d'exception parmi les acteurs majeurs de la vague de décolonisation de l'après-guerre, dirigeants du plus puissant

mouvement anti-impérialiste de l'histoire. Dans la seconde moitié du xx<sup>e</sup> siècle, le double héritage des Lumières et du marxisme révèle son pouvoir mobilisateur à travers le monde colonial et ouvre des perspectives anti-impérialistes radicales.

Il ne s'agit pas ici de suggérer que ce legs a suscité à lui seul le désir d'indépendance. La résistance à l'oppression est une tendance universelle et, pour ainsi dire, spontanée : l'humanité n'a attendu ni 1789, ni l'habeas corpus pour la manifester. En l'occurrence, il faut souligner que la conquête puis l'occupation coloniales n'ont cessé, dès les premiers moments, de susciter des mouvements d'insoumission et de révolte partout où elles ont cherché à s'imposer : en ce sens, « il y a “anticolonialisme” dès qu'il y a colonisation<sup>19</sup> ». Néanmoins, le souvenir des combats du xviii<sup>e</sup> siècle tout comme le marxisme héritier de ces combats ont nourri ces révoltes en leur conférant une légitimité universelle. Ils ont largement influencé leur expression politique et déterminé leurs objectifs ; mêlés à des héritages culturels divers, ils ont donc été des outils de libération. Un détour par la pensée et le combat de certains pères fondateurs des nations non occidentales modernes permettra ici de montrer que la rupture de principe avec toute idée ou toute revendication née sur le sol européen était loin d'être unanime chez ceux qui combattirent directement, et pas seulement par des pamphlets, la colonisation et l'impérialisme.

La position de Hô Chi Minh en 1945 renvoie à des conceptions politiques mûries de longue date. Au moment de la Déclaration d'indépendance, en effet, celui qui se fera connaître du monde entier comme le chef du Viêt-minh<sup>20</sup> a déjà derrière lui près de trente ans d'engagement et de luttes, marqués depuis 1920 par l'appartenance au mouvement communiste international. De son propre aveu, c'est la lecture des textes de Lénine sur la question nationale et coloniale qui le poussa à adhérer au PCF dès sa fondation en 1920<sup>21</sup>. Hô Chi Minh sut manier tant la rhétorique de l'universalisme prolétarien hérité du marxisme que celle de l'universalisme de la Déclaration de 1789, argument particulièrement efficace contre la métropole coloniale qui l'avait promulguée avant d'en piétiner les principes.

Dans la mesure où celui-ci n'a jamais rédigé de véritable traité politique dans lequel il exposerait ses vues, on ne peut se fonder que sur des indications trouvées dans certains articles, interviews ou textes courts de sa main. L'un d'entre eux, intitulé « Indochine », paru dans *La Revue communiste* en mai 1921, est particulièrement éclairant<sup>22</sup>. S'y trouve développée l'idée selon laquelle l'Asie, et en particulier l'Indochine, est mieux préparée au passage au communisme que l'Europe elle-même. En voici quelques arguments : « Le grand Confucius (2205 av. J.-C.) préconisa l'Internationale et prêcha l'égalité de fortune. Il dit notamment : la paix mondiale ne vient que d'une République universelle (...) En ce qui concerne la propriété privée, la loi annamite interdit

la vente ou l'achat global des terres. De plus, un quart du terrain cultivable est obligatoirement réservé comme bien communal. » L'auteur concède néanmoins : « Ce qu'il nous manque pour devenir communistes, ce sont les conditions les plus élémentaires de l'action : la liberté de la presse, la liberté de voyage, la liberté d'enseignement et d'éducation, la liberté de réunion (tout ceci nous est sauvagement interdit par nos civilisateurs occidentaux)<sup>23</sup>. »

Répondant aux préjugés de nombreux membres de l'Internationale prompts à fustiger « l'arriération » politique des peuples colonisés, l'auteur de l'article opère un renversement saisissant : l'Asie colonisée devient une terre d'élection pour le communisme, objectif d'abord fixé par Marx et Engels pour le prolétariat moderne de l'Europe. Plus audacieux encore : ce projet d'ampleur universelle serait *favorisé* par le cadre culturel et économique traditionnel de l'Indochine, plutôt que par le développement de la grande industrie moderne. Le confucianisme d'abord, les structures de la propriété paysanne ensuite prédisposent les Vietnamiens au communisme, à condition que le colonisateur « sauvage » leur concède les libertés démocratiques modernes. Sans chercher à prêter trop de présupposés ni une teneur théorique trop forte à un raisonnement qui n'est qu'esquissé et qui constitue une contribution avant tout politique, on ne peut que constater son syncrétisme. Loin d'opposer les cultures (philosophiques et politiques) ou les modes d'organisation sociale de l'Orient et de l'Occident, le futur Hô Chi Minh insiste sur leurs aspects communs, leur convergence malgré des points de départ différents. Il souligne aussi, dès cette époque, l'insupportable contradiction de « civilisateurs » qui privent les colonisés des droits civils élémentaires. Nulle tension néanmoins entre ces revendications démocratiques et l'objectif affiché du communisme : Marx lui-même avait maintes fois souligné combien l'obtention par le mouvement populaire des libertés démocratiques et d'institutions parlementaires bourgeoises constituait un progrès vers la révolution sociale.

L'inversion de l'opinion colonialiste, qui conduit à considérer les Indochinois comme l'avant-garde de la lutte émancipatrice et les colonisateurs comme des sauvages, n'empêche pas que l'objectif de l'humanité demeure commun : le communisme doit vaincre partout, ce qui transparaît dans les considérations stratégiques qui concluent l'article : « Le jour où les centaines de millions d'Asiatiques martyrisés et opprimés se réveilleront (...), ils formeront une force colossale et pourront, en supprimant une des conditions d'existence du capitalisme, *aider* leurs frères d'Occident dans la tâche d'émancipation totale<sup>24</sup>. » Relevons ici l'usage d'un argument classique dans la vulgate marxiste-léniniste (les colonies sont une condition d'existence du capitalisme à son stade impérialiste) au service d'une thèse fort originale dans ce cadre théorique : les colonisés apparaissent comme les meneurs naturels, et leurs frères européens sont une arrière-garde qui aura besoin de leur « aide » pour se libérer. Le futur Hô Chi Minh s'emploie ici à *provincialiser l'Europe*

d'une manière sans doute déconcertante pour les habitués des études postcoloniales.

D'une manière générale, le combat du père de l'indépendance du Vietnam constitue une réfutation radicale de l'idée selon laquelle l'inscription des leaders des décolonisations dans un cadre théorique rationaliste et universaliste signifierait *ipso facto* leur subordination, leur absence d'autonomie et d'audace dans la pensée comme dans l'action par rapport aux Occidentaux<sup>25</sup>. Son allégeance au marxisme n'empêche pas Hô d'affirmer devant l'Internationale communiste tout entière qu'il convient de « réviser » cette doctrine en lui adjoignant les apports de « l'ethnologie orientale »<sup>26</sup>. Cette position ne manque pas de hardiesse, et n'est certainement pas d'un épigone servile.

Le délégué oriental ne s'arrête pas là : « Marx a bâti sa doctrine sur une certaine philosophie de l'histoire, mais quelle histoire ? Celle de l'Europe. Mais qu'est-ce que l'Europe ? Ce n'est pas toute l'humanité<sup>27</sup>. » Les différences de développement et de mentalité entre les peuples sont donc soulignées. Néanmoins, le constat de l'insuffisance de la théorie marxiste concernant les sociétés non européennes n'entraîne pas la nécessité de rompre avec un cadre théorique jugé ethnocentré. L'auteur invite au contraire à « compléter » la doctrine de Marx à l'aide de ces nouvelles données afin d'« affermir »<sup>28</sup> celle-ci. Tout en exhortant le mouvement communiste international à se préoccuper davantage de l'émancipation des colonies, et tout en regrettant que « l'action coloniale du PCF laisse [...] à désirer », Hô ne voit pas de tâche plus urgente que celle-ci : « Former des militants indigènes : former non seulement des propagandistes, mais des révolutionnaires à l'europpéenne<sup>29</sup>. » Ainsi, dans une perspective surdéterminée par des préoccupations stratégiques, Hô Chi Minh n'aura de cesse qu'il ne cherche la synthèse entre la tradition révolutionnaire européenne et la culture politique orientale, ou plus exactement, à relier cette dernière à une tradition révolutionnaire dite européenne pour des raisons d'antériorité chronologique, mais qui dans son esprit relève bien du patrimoine de l'humanité en lutte pour son émancipation.

C'est pourquoi, loin d'accabler de reproches les ouvriers européens qui restent pourtant silencieux devant les massacres coloniaux, Hô et ses camarades insistent sur la communauté d'intérêt de tous les dominés : le Manifeste de la Fédération générale des peuples opprimés, qui regroupe des Indiens, des Indochinois, des Coréens, des Chinois (1925), les exhorte ainsi : « Ouvriers, nos amis ! Vous savez que tous ceux qui nous oppriment et ceux qui vous maltraitent sont les mêmes. N'est-ce pas que pendant la guerre 1914-1918, les capitalistes se sont servis des Noirs et des Jaunes pour massacrer des Blancs, comme ils se sont servis des ouvriers de la race blanche pour tuer ceux des races jaune et noire ? Il en résulte que, si vous voulez échapper aux griffes de vos tortionnaires, unissez-vous à nous<sup>30</sup> ! » Il est curieux que cette démarche

unitaire, pleine de bon sens stratégique, ait à ce point disparu de l'horizon des antiracistes contemporains qui dissertent à l'envi et sans aucune distinction de classe sur le « privilège blanc » des ouvriers comme de leurs employeurs. La tactique de ces militants semble davantage consister à donner mauvaise conscience aux « privilégiés » qu'à faire alliance avec certains d'entre eux sur une base égalitaire... et fraternelle.

Or chez le futur Hô Chi Minh, la préoccupation d'union la plus large possible s'étend également aux femmes annamites : il fait valoir à une interlocutrice peut-être fictive dans un article de 1925 que « les femmes et les filles font partie de la population. Si toute la nation est libre, il est évident qu'elles le seront également. Si par contre la nation reste dans l'esclavage, elles et leurs enfants y resteront aussi<sup>31</sup> ». Le sujet revient à plusieurs reprises sous sa plume, et notamment dans la brochure *Le Procès de la colonisation française* (1925), où une section est consacrée au « martyr de la femme indigène<sup>32</sup> ». L'oppression de la femme y est décrite sous le rapport des mauvais traitements infligés par les colons. Mais certains textes manuscrits qui ont été retrouvés montrent que leur auteur n'était pas indifférent au mépris dans lequel la culture traditionnelle tenait elle aussi les femmes<sup>33</sup>. L'Appel lancé à l'occasion de la fondation du Parti communiste vietnamien en 1930 fixe d'ailleurs pour objectif à ses membres de « réaliser l'égalité entre l'homme et la femme<sup>34</sup> ». On le voit, les précurseurs du « féminisme de la totalité » ne sont pas forcément là où on les attend.

*Le Procès* n'est pas un texte théorique : il égrène la longue litanie des crimes atroces perpétrés par la France coloniale en Indochine et ailleurs. Toutefois, les valeurs au nom desquelles se dresse le réquisitoire sont sans équivoque : l'auteur y dénonce « l'obscurantisme<sup>35</sup> » des colonisateurs : la censure, l'absence d'écoles, l'arbitraire de l'administration, le « cléricanisme<sup>36</sup> » catholique, prédateur et hypocrite : l'ensemble représente une massive violation des « droits humains<sup>37</sup> ». Certains accents rappellent incontestablement la littérature anticléricale, mais également anticolonialiste des Lumières<sup>38</sup>. S'adressant là encore aux « frères » de la métropole, l'auteur inscrit explicitement le nécessaire combat des peuples colonisés dans une lutte plus large pour l'émancipation humaine en général. La Déclaration de 1945 n'est donc ni le fruit d'une inspiration de circonstance, ni d'une stratégie purement rhétorique. Elle prolonge le combat pour les droits civils et politiques des Vietnamiens, entamé dès la fin des années 1910 et que Hô Chi Minh a toujours inscrit dans le cadre de la lutte mondiale des opprimés contre leurs oppresseurs.

L'exemple du Vietnam paraîtra peut-être trop stalinien au goût du lecteur. Malgré l'évidente face sombre de ce régime de parti unique prompt à la répression des opposants, on retiendra néanmoins que l'orientation générale

impulsée par Hô Chi Minh a permis de remporter l'indépendance politique du Vietnam sur l'agressivité inouïe des impérialismes français puis américain, puis d'éviter jusqu'à aujourd'hui certains écueils dramatiques observables dans d'autres pays du Sud. La volonté de modernisation a permis le développement économique ; l'établissement d'une citoyenneté fondée sur le droit du sol a débouché, après des décennies de rapports contradictoires avec les minorités ethniques<sup>39</sup>, sur l'égalité de tous les Vietnamiens devant la loi, quels que soient leur origine ethnique, leur sexe ou leurs croyances religieuses. Ces acquis méritent d'être soulignés.

L'assimilation de l'héritage des Lumières européennes n'est pas le fait du seul Hô Chi Minh ou des communistes vietnamiens. On en donnera ici un deuxième exemple non moins illustre : celui de Jawaharlal Nehru, premier président de l'Inde libérée de la tutelle britannique. Son ouvrage, *La Découverte de L'Inde*, écrit dans les prisons anglaises en 1944, décrit sa vision du pays et l'avenir qu'il imagine pour ce dernier. L'auteur s'y livre à un vaste récit historique du passé du sous-continent, qui constitue sa propre réponse à la question : qu'est-ce que l'Inde ? Avant d'être un idéal moral et religieux, l'Inde est un ensemble territorial pourvu d'une histoire qui la distingue des autres nations. Nehru voit l'identité nationale dans l'impressionnante « continuité traditionnelle et culturelle<sup>40</sup> » du pays. Toutefois, contrairement à Gandhi, autre père fondateur de la nation indienne indépendante, Nehru ne pense pas que l'avenir de l'Inde consiste en un refus de la modernité occidentale et une régénération des traditions et des valeurs du passé. Tout au contraire, il estime que le principal devoir des leaders indépendantistes est de « hausser le niveau global – psychologique, spirituel, mais aussi politique et économique, bien sûr – du peuple indien » (*DI, ibid.*). Il ne cache pas son adhésion à une conception rationaliste et scientifique du monde, affirmant dès le chapitre introductif : « Je suis convaincu que ce sont la perspective et les méthodes de la science qui, plus que tout, ont révolutionné l'existence humaine, ouvert largement la voie à des innovations plus radicales, et mené au seuil même de ce qui a longtemps été considéré comme du domaine de l'inconnu » (*DI*, p. 39).

Ses réflexions prennent même parfois des accents antiobscurantistes et antireligieux très prononcés : « Les maux de la société, auxquels il est sans doute possible de remédier dans la plupart des cas, sont imputés au péché originel, au caractère inaltérable de la nature humaine ou de la structure sociale, ou encore (en Inde) à l'héritage inéluctable des existences antérieures. Ainsi s'éloigne-t-on d'une démarche de pensée rationnelle et scientifique pour se réfugier dans l'irrationnel, la superstition, les préjugés et les comportements sociaux déraisonnables et injustes » (*DI*, p. 37). Nehru estime que « la religion (...) a endigué la propension au changement et au progrès inhérente à la société

humaine » (*DI*, p. 584), et que, par conséquent, « l'Inde doit (...) perdre de sa religiosité pour se tourner vers la science » (*DI*, p. 594).

Nehru voit le salut de l'Inde indépendante dans un développement économique rapide, basé sur la grande industrie, l'agriculture mécanisée, ainsi qu'une méthode scientifique de gestion des ressources et des flux. La modernisation matérielle est nécessaire pour faire de l'Inde une puissance autonome et satisfaire les besoins de sa population. D'un point de vue politique, l'objectif est décrit de la manière suivante : « Religion, culture, langue, droits fondamentaux de l'individu et du groupe devraient être garantis et protégés par des clauses fondamentales dans une Constitution démocratique qui s'appliquât de la même façon à tous les individus » (*DI*, p. 436). Les prérogatives individuelles s'étendent aux femmes qui doivent « partager rigoureusement les mêmes droits que les hommes en matière de citoyenneté » (*DI, ibid.*). Les sources de tels principes se situent en partie en Europe, mais pas seulement. Nehru se souvient : « Nous n'avons pas besoin d'aller puiser des idées de tolérance religieuse et culturelle à l'étranger : elles faisaient partie de la vie indienne. En matière de droits individuels et politiques, nous étions influencés par les idées que véhiculaient les révolutions française et américaine, ainsi que par l'histoire de la constitution du Parlement britannique. Les idées socialistes et l'influence de la révolution soviétique, arrivées plus tard, donnèrent à nos réflexions une nette orientation économique » (*DI, ibid.*). L'auteur ne conçoit donc pas le rationalisme ou le sécularisme comme de purs produits européens : il était « conscient qu'il ne s'agissait pas d'une importation occidentale, mais qu'il y avait en Inde une tradition raffinée de débat raisonné sur la vie et l'action morale<sup>41</sup> ». Un peu comme Hô Chi Minh, Nehru effectue la synthèse entre raison orientale et raison occidentale, soulignant la continuité de l'une à l'autre.

L'Inde moderne doit intégrer le concert des nations. C'est pourquoi « nous devons faire nôtres tous les accomplissements de l'humanité et rejoindre les autres pays dans la grande aventure de l'homme » (*DI*, p. 583). Aux yeux du dirigeant indien, le nationalisme n'est incompatible ni avec l'universalisme de la civilisation moderne, ni avec l'internationalisme, qui doit dicter à ses yeux une attitude de solidarité et de coopération égalitaire avec les autres peuples. Ses projets de développement économique ont d'ailleurs, en 1944, des accents socialistes très nets ; sous l'influence du marxisme, il fustige les « éléments réactionnaires et féodaux » (*DI*, p. 440) de la société indienne, qui soutiennent selon leur religion les nationalistes hindous ou musulmans, attisant l'hostilité intercommunautaire et menaçant le projet national de progrès économique, de démocratie politique et de sécularisation.

Les désaccords étaient parfois profonds au sein du Parti du Congrès : pour sa part, Gandhi voyait dans la modernisation le principal obstacle à la renaissance nationale. Il préconisait un mode de vie rural et ancestral, était réticent à doter



l'Inde d'un système parlementaire, d'une armée, et plus généralement d'un État centralisé. Il incitait ses compatriotes à sortir de la civilisation industrielle, du machinisme, et à tourner le dos aux acquis du progrès scientifique, médecine comprise. La seule concession de Gandhi à la modernité résidait dans sa conception de la citoyenneté. Marquée par le sécularisme, celle-ci excluait toute référence à telle ou telle religion, même si le Mahatma préconisait à chacun de vivre dans la foi de ses ancêtres et se montra toujours hostile aux mariages interreligieux, aux conversions, à l'athéisme et à l'émancipation féminine.

Finalement, la ligne modernisatrice et rationaliste incarnée par Nehru l'emporta au moment de l'indépendance en 1947, même si la partition avec le Pakistan ne put être évitée par les leaders du Congrès national indien, avec ses sanglantes conséquences. L'Inde indépendante se dota d'une Constitution démocratique. Il n'y eut pas de religion d'État officielle. La Constitution de 1950 garantit la liberté religieuse, et les institutions publiques durent traiter tous les citoyens de la même manière. Certes, les dirigeants modernistes du Congrès durent en rabattre face aux exigences des chefs religieux traditionnels, auxquels ils firent finalement de nombreuses concessions. Toute une part du droit civil (famille, mariage, héritage) demeura subordonnée aux codes religieux et aux traditions des différentes confessions. Le sécularisme indien est donc loin de séparer radicalement les affaires publiques des différents clergés. Une telle séparation était-elle praticable dans le contexte des années qui suivirent l'indépendance ? Quoi qu'il en soit, plus de soixante-dix ans après, la concurrence et les conflits intercommunautaires sont loin d'être éteints. Néanmoins, le sécularisme qui s'est imposé à la majorité de la population a longtemps amoindri les différences liées à l'appartenance religieuse des citoyens et favorisé une certaine cohésion sociale. Comparée au Pakistan, qui a partagé son passé colonial, l'Inde contemporaine pouvait, jusqu'à une date récente, se targuer d'une certaine stabilité politique et d'un développement économique ayant amélioré le niveau de vie moyen. Enfin, ses minorités religieuses y jouissaient d'une situation bien plus enviable que leurs voisines pakistanaïses<sup>42</sup>.

\*

Jusqu'aux indépendances, les combattants anti-impérialistes à travers le monde étaient donc loin de rejeter unanimement l'héritage universaliste des Lumières et de la Révolution française. L'allégeance à ce legs fut au fondement de conceptions modernes de l'État et de l'économie, qui devaient permettre de s'émanciper de la domination occidentale. En effet, la réalité du capitalisme mondial impose à tous les peuples du monde des contraintes objectives. Tout pays doté d'infrastructures économiques obsolètes d'un point de vue capitaliste est condamné à demeurer sous la dépendance des pays plus puissants : ils

achèteront ses matières premières au prix du marché mondial, rendant le fournisseur dépendant des fluctuations de celui-ci, et lui fourniront des produits à leurs propres conditions, qu'il ne pourra pas significativement infléchir. L'indépendance économique, même relative, passe par un développement capitaliste des moyens de production et d'échange : c'est pourquoi, comme l'écrit Vivek Chibber, « non seulement [il est] vrai que tous les pays qui ont amélioré leur situation se sont modernisés, mais il est tout aussi vrai que les seuls pays à avoir connu une telle amélioration ont été ceux qui ont emprunté la voie de la modernisation. Autrement dit, les seuls pays qui se sont libérés de, ou ont assoupli la domination néocoloniale ont été ceux qui se sont ralliés à la Raison<sup>43</sup> ». Précisons au passage que l'ouvrage de Chibber, extrêmement critique à l'égard des études postcoloniales, a recueilli un large écho et suscité d'intenses débats à sa parution dans le monde anglophone<sup>44</sup>, mais a été peu discuté lors de sa sortie en France en 2018.

Sur le plan politique, les peuples émancipés durent également trancher le dilemme de l'identité nationale, qui peut se résumer dans l'alternative entre une communauté définie « en termes politiques et juridiques » et une communauté définie « en fonction d'une histoire et d'une culture », voire d'une religion ou d'une race. La première sorte de communauté nationale est constituée de citoyens définis politiquement par des droits et des devoirs communs ; la deuxième est constituée de citoyens partageant avant tout une histoire, des croyances, des traditions, voire une origine ethnique unique. L'origine de la conception politique et juridique de la nation peut être décelée dans une définition donnée par d'Alembert dans l'*Encyclopédie* : « Une quantité considérable de peuple, qui habite une certaine étendue de pays, renfermée dans de certaines limites, et qui obéit au même gouvernement<sup>45</sup>. » Le choix par les dirigeants modernistes de cette dernière conception de la nation, héritée du XVIII<sup>e</sup> siècle français, a contribué à éloigner le spectre de sanglants conflits identitaires, toujours menaçants dans des pays récents, mêlant divers peuples et différentes religions.

Pourtant, à partir des années 1970, émergèrent dans certains milieux intellectuels des pays du Sud des formes inédites de critique des dominations impérialistes, qui avaient en commun de considérer l'essentiel de l'héritage des Lumières comme partie intégrante de ces dominations. Partant du principe selon lequel les pays décolonisés n'avaient ni la même structure fondamentale, ni la même trajectoire de développement que les pays occidentaux, ces courants se proposaient de produire de nouvelles catégories théoriques pour comprendre les peuples non européens, étant entendu que celles disponibles étaient toutes peu ou prou le produit des sciences humaines, et plus largement de la réflexion occidentales. À ce prisme, l'universalisme méthodologique en particulier fut réinterprété comme un principe d'analyse européocentré, qui devait laisser la place à des catégories mieux adaptées aux réalités non européennes. Là résidait

la condition *sine qua non* pour provincialiser l'Europe, selon la célèbre formule de Chakrabarty, pour donner la parole ou mieux comprendre des groupes subalternes que l'historiographie classique avait eu tendance à exclure de son récit. L'émancipation épistémique devait donc passer par la critique des représentations de l'Orient produites par le discours occidental : la « déconstruction » des stéréotypes produits par les sciences humaines européennes devait permettre de restituer aux subalternes toute leur *agency*.

Ces intuitions furent au fondement des études subalternes et postcoloniales. Répétons-le après d'autres : il est difficile de parler des études postcoloniales comme d'un programme de recherches bien identifié, qui serait unifié par un certain nombre d'hypothèses de départ précises, claires, et de principes d'analyse partagés par tous ; encore moins se présentent-elles comme une doctrine consistante. Ce que l'on entend par études postcoloniales recouvre un champ d'études extrêmement vaste et varié dont il est aujourd'hui, sans doute, impossible de faire le tour, *a fortiori* dans les limites de cet ouvrage.

Toutefois, on s'accorde en général à voir dans les *Subaltern studies* indiennes, qui se développent les premières, l'origine historique des diverses ramifications ultérieures. Celles-ci sont le fruit de la crise politique que traverse l'Inde dans les années qui suivent la mort de Nehru. Devant la montée des contestations sociales et politiques, sa fille, Indira Gandhi, déclare l'état d'urgence en 1975, suspendant les libertés constitutionnelles et déclenchant une vague de répression dans tout le pays<sup>46</sup>. En conséquence de quoi, en 1977, le Parti du Congrès subit une défaite cuisante aux élections, la première de son histoire. Dans un tel contexte, les intellectuels fondateurs des *Subaltern studies* partent du constat de l'échec historique du nationalisme indien porté par le Congrès. Ils se proposent de chercher les raisons profondes de cet échec. L'autre objectif de départ est de redécouvrir l'histoire cachée des classes populaires indiennes et leur culture propre – une culture *subalterne*, au sens gramscien. Commenant à se réunir à la fin des années 1970 autour de l'historien Ranajit Guha, ils fondent sur ces bases en 1982 la revue *Subaltern studies*, qui va donner son nom à leur courant.

Il faut souligner qu'à la même époque des crises sociopolitiques du même genre affectent de nombreux pays décolonisés : les années 1970 sont pour les économies du Sud en particulier celles de « la tendance à la minimisation de l'action de l'État dans l'économie et la société », de la « dérégulation et [de] la prédominance financière »<sup>47</sup> responsables d'une « marginalisation de masse<sup>48</sup> ». Dans ces pays, de plus en plus nombreux sont ceux qui désespèrent des indépendances, confrontés au règne cynique de la raison instrumentale et des inégalités en lieu et place de la démocratie, du socialisme et de la prospérité promis originellement presque partout. Les tentations politiques antimodernes prospèrent sur cette base : la révolution iranienne de 1979 met en pleine

lumière cette réalité jusque-là souterraine. La tendance va aller en s'accroissant.

La dimension « déconstructionniste » des études postcoloniales contemporaines a également pour précurseur reconnu Edward Saïd. Dans son ouvrage célèbre paru en 1978, *L'Orientalisme*<sup>49</sup>, celui-ci s'autorise des thèses de Foucault pour dénoncer le « discours » de l'Occident sur l'Orient : il y voit un dispositif de savoir-pouvoir inséparable et complémentaire des autres mécanismes de la domination coloniale : « un style occidental de domination, de restructuration et d'autorité sur l'Orient<sup>50</sup> ». Le foucauldisme de Saïd converge avec l'orientation philosophique rapidement prise par les subalternistes indiens. Au départ influencés par le marxisme, ils s'en éloignent peu à peu pour adopter à leur tour la ligne poststructuraliste : Heidegger, Foucault et Derrida supplantent Marx. L'imitation de la voie occidentale se retrouve directement pointée du doigt parmi les causes de l'échec de l'indépendance, en même temps qu'elle est estimée inadéquate en tant qu'instrument d'analyse des comportements et de la culture subalternes.

Cette importance de la *French Theory* pour les études postcoloniales est en quelque sorte leur paradoxe fondateur : au moment même où leurs chefs de file prétendent s'émanciper des modèles politiques, philosophiques et heuristiques occidentaux pour trouver de nouveaux outils d'analyse de la réalité non européenne, ils adhèrent avec enthousiasme à la déconstruction, pur produit européen à tout point de vue. Le problème logique posé par l'influence théorique des poststructuralistes sur les subalternistes semble difficilement surmontable : si l'universalisme et le rationalisme sont disqualifiés parce qu'eurocentrés, au nom de quoi les critiques heideggérienne, derridienne ou foucauldienne de la raison sont-elles considérées comme exportables ? La critique déconstructionniste n'est-elle pas la preuve en acte que pour ses usagers eux-mêmes la valeur d'une idée demeure globalement indépendante de son origine historique et géographique<sup>51</sup> ? Relevons également que, comme leurs homologues occidentaux, ces auteurs qui décrètent la raison indéfectiblement compromise avec l'impérialisme ne trouvent absolument rien à redire aux motivations nazies de la critique heideggérienne du rationalisme<sup>52</sup>.

En réalité, c'est à l'échelle mondiale que, dans les années 1980, le recul politique et idéologique des gauches accroît l'attrait pour la recherche de voies théoriques alternatives au cadre classique, produit de l'héritage des Lumières. En Europe, le poststructuralisme est relayé par le postmodernisme (Lyotard publie *La Condition postmoderne* en 1979) qui est l'expression de la même tendance de fond. Le développement des études subalternistes puis postcoloniales s'inscrit donc dans l'évolution mondiale des paradigmes de la recherche critique (de gauche, dira-t-on dans le cadre de cet ouvrage) qui, de façon similaire dans les universités du Nord et du Sud, délaisse progressivement les schémas marxisants de la période précédente pour adopter

ceux des poststructuralistes, Foucault en tête. Un constat qui, lui non plus, ne conforte pas vraiment l'idée d'une voie épistémique spécifique au monde postcolonial.

\*

Mettons un instant de côté ces paradoxes, qui grèvent certaines des plus célèbres critiques postcoloniales du soupçon de n'être que de gigantesques palinodies. Pour comprendre le fond de la critique postcoloniale de l'universalisme, nous proposons ici d'entrer dans le détail d'une de ses productions théoriques les plus abouties et les plus connues dans le monde : celle de Talal Asad. Elle présente l'intérêt de se confronter directement à l'héritage des Lumières et d'argumenter précisément contre ce dernier.

Talal Asad (né en 1933) est professeur d'anthropologie à l'université Johns Hopkins de New York. Cet auteur, méconnu en France, est pourtant très écouté dans les instances universitaires anglo-saxonnes : il a siégé au Comité de la recherche économique et sociale en Angleterre, puis au Conseil de la recherche en sciences sociales aux États-Unis. Il est décrit comme « *possiblement le plus influent anthropologue vivant*<sup>53</sup> », et ses travaux sont traduits dans de nombreuses langues. Or Asad est intéressant en ce que la dimension théorique de ses écrits suit jusqu'à ses conséquences ultimes la logique de rejet de l'universalisme dit « occidental ».

Chez cet auteur, la théorie n'est jamais très loin de la prise de position militante. Fort de son aura intellectuelle, l'anthropologue n'hésite pas à intervenir sur le terrain directement politique. Pour tout dire, il semble, depuis la fin des années 1980, avoir largement abandonné la dimension empirique de son travail de chercheur pour se consacrer au commentaire de l'actualité. Il s'est tout d'abord illustré par son hostilité à l'écrivain indien Salman Rushdie, obligé de fuir son pays et de se cacher sous une fausse identité pour échapper à la mort après la parution de son ouvrage *Les Versets sataniques*. Dès 1989, la tête de Rushdie était mise à prix par l'Iran (la prime s'élève aujourd'hui à 3,9 millions de dollars<sup>54</sup>). Le 29 mars 1989, l'imam Abdullah al-Ahdal, qui avait fait preuve de modération envers Rushdie, mourait assassiné à Bruxelles. Des autodafés et des manifestations meurtrières étaient organisés dans le monde entier. Dans ce contexte, en 1990, Asad écrivit deux longs articles pour blâmer Rushdie, se faisant le porte-parole de « nombreuses personnes » pour qui « son livre a (...) pour effet de réduire les chances d'obtenir une politique de la différence en Grande-Bretagne »<sup>55</sup>.

En juillet 1991, le traducteur italien de Rushdie était poignardé à Milan. Son traducteur japonais était agressé à son tour dans son université quelques jours plus tard ; il allait décéder de ses blessures. En 1993, l'éditeur norvégien des *Versets sataniques* échappait de justesse à une tentative d'assassinat. Le

2 juillet de la même année, trente-sept personnes succombaient dans un hôtel turc, incendié par des manifestants lors d'une protestation organisée contre le traducteur turc de Rushdie. Asad n'a jamais condamné publiquement cette sanglante campagne orchestrée par les islamistes à l'échelle mondiale.

En 2003, deux ans après les attentats du World Trade Center ayant fait près de trois mille victimes, l'anthropologue faisait paraître à New York son ouvrage *Formation of the Secular*, dirigé contre le sécularisme et les droits de l'homme, comme on va le détailler. En 2007, il publiait un ouvrage intitulé *On Suicide Bombing* destiné à déconstruire les préjugés nourris par les Occidentaux à l'égard des terroristes islamistes<sup>56</sup>. En 2009, il fit paraître, avec J. Butler, S. Mahmood et quelques autres, un collectif intitulé *Is Critique Secular* <sup>57</sup> ?, en réaction à la fameuse affaire danoise des caricatures de Mahomet. Répondant par la négative à leur propre question, les auteurs y insistaient sur l'urgence d'une désécularisation de la critique, c'est-à-dire d'une légitimation de la dénonciation du blasphème dans le débat public. L'article d'Asad comporte notamment une explication se voulant anthropologique de la condamnation pour apostasie du professeur égyptien Nasr Hamid Abu Zayd en 1995 : son renvoi de l'université, la dissolution de son mariage, auquel Abu Zayd n'échappa qu'en s'enfuyant avec son épouse, y sont présentés comme les « conséquences juridiques et sociales » prévisibles d'une conduite « considérée comme contraire à l'engagement islamique »<sup>58</sup>, ce dernier excluant qu'on enseignât l'herméneutique du Coran. Selon Asad, l'irrévérence d'Abu Zayd envers le Coran ne pouvait provoquer qu'incompréhension et condamnation unanimes chez les musulmans, et ce pour des raisons culturelles profondes. L'article passe entièrement sous silence la campagne des salafistes égyptiens qui déboucha sur la mise en accusation du professeur<sup>59</sup>. Enfin, l'exécution de douze personnes dans le cadre de l'attentat contre *Charlie Hebdo* à Paris, le 7 janvier 2015, n'inspira à Asad aucun retour critique sur ses propos. Bien au contraire, le 17 janvier 2015, il accordait depuis New York une interview à un membre du Parti des Indigènes de la République qui ne comportait aucune condamnation claire des attentats, évoquait positivement Tariq Ramadan et remettait même en cause le caractère sacré de la « liberté d'expression » et le concept même d'humanité<sup>60</sup>.

L'actualité politique est, on le voit, omniprésente dans les écrits d'Asad ; elle surdétermine ces derniers depuis une bonne trentaine d'années. Dans les limites de cet ouvrage, nous ne reviendrons pas sur l'ensemble de son œuvre. J.-M. Landry résume leur orientation de la manière suivante : « Depuis plus de trente ans, cet élève d'Evans-Pritchard soumet les outils anthropologiques à un examen minutieux afin d'identifier les certitudes qu'ils abritent et grâce auxquelles, dit-il, l'Occident réaffirme sa supériorité<sup>61</sup>. » Asad s'inscrit explicitement dans le sillage de Foucault, de sa démarche généalogique et de sa

dé légitimation de la prétention à la vérité des sciences humaines ; de toute évidence, il partage également avec son prédécesseur sa manière de mêler étroitement pratique théorique et combat politique. Ses objectifs et ses cibles, toutefois, ne sont pas les mêmes que ceux de Foucault. Quant à ses conclusions, elles sont loin de l'inspiration individualiste et antiautoritaire de ce dernier, même si, il est vrai, le maître avait précédé le disciple par son éloge de la « spiritualité politique » de la Révolution iranienne en 1978-1979. À cette période, Foucault relativisait « l'intégrisme », assimilant notamment l'intolérance des ayatollahs envers les minorités religieuses iraniennes à la règle démocratique de la majorité propre, selon lui, à « la pensée occidentale, rationaliste, de [la] démocratie jacobine<sup>62</sup> ».

L'ouvrage *Formation of the Secular*, paru en 2003, est constitué d'une série d'articles rédigés avant et après le 11 septembre 2001. Sa cible principale étant le sécularisme, il offre un assez bon aperçu des vues de son auteur sur certains aspects essentiels de l'héritage des Lumières, puisque le sécularisme est généralement associé à la modernité, et en particulier à l'action des Lumières anticléricales ; les droits de l'homme y font aussi l'objet d'une dénonciation radicale.

Dans l'introduction, le sécularisme est d'abord présenté comme « une doctrine politique » : celle d'une « exigence de la séparation des institutions séculières du gouvernement et de la religion » qui « présuppose de nouveaux concepts de la “religion”, de l’“éthique”, et de la “politique”, et de nouveaux impératifs associés à eux »<sup>63</sup>. Cette définition est basée sur de précédentes conclusions asadiennes<sup>64</sup>, selon lesquelles le sécularisme européen serait à l'origine du concept même de religion. L'Europe aurait produit ce dernier à l'époque moderne, en se basant sur le modèle du christianisme, ou plus exactement du luthéranisme, centré sur la foi comme croyance intime. Par contraste, l'islam est défini par Asad comme une « tradition discursive » : un rapport particulier aux textes sacrés comme à une autorité qui *engage* le croyant dans ses pratiques quotidiennes. Le musulman est moins celui qui croit à l'existence d'Allah que celui qui se réfère au Coran d'une manière particulièrement concrète, ou peut-être existentielle : sa foi se traduit avant tout dans des *actes* pleins de sens à ses yeux.

Malgré son raffinement rhétorique, la thèse d'Asad revient simplement à hypostasier les croyances et les pratiques musulmanes, et à les opposer au christianisme comme deux blocs radicalement irréductibles l'un à l'autre. Elle confine à une pétrification anhistorique de l'islam, présenté comme un mode de rapport à la transcendance immuable dans le temps et identique sous toutes les latitudes, comme si cette structure fondamentale avait résisté (et résisterait toujours ?) à toutes les hybridations, à toutes les évolutions, à tous les aléas de l'histoire individuelle et collective. Cette théorie a pour fonction première de

rejeter le sécularisme comme un corps irréductiblement étranger en terre d'islam. On retrouve là un geste typique de ce que l'historien Aziz Al-Azmeh appelle le « différentialisme culturaliste ». L'islam est jugé incompatible avec le sécularisme parce que la spécificité de cette religion est décrétée massive et insurmontable. Notons avec ce dernier que « la défense de la singularité, en déclarant la différence irréductible, mène invariablement à l'essentialisation de l'identité, et par conséquent à sa réduction en clichés invulnérables<sup>65</sup> ».

Toutefois, ce n'est pas cet argumentaire qui est repris ici. Asad choisit ici un autre angle d'attaque : il déploie une série d'arguments empruntés à un tout autre registre, celui d'une critique, d'inspiration partiellement foucauldienne, de la domination étatique. Dans ce qui prend la forme d'une discussion du point de vue de Charles Taylor, l'auteur s'en prend à la « gouvernance libérale moderne<sup>66</sup> » en niant que le consensus soit son mode de fonctionnement principal et que le sécularisme soit le moyen de ce consensus. Selon lui, c'est la coercition qui est au cœur d'un tel mode de gouvernance. Toutefois, l'objection est-elle bien adressée ? Il ne semble pas que le sécularisme soit principalement défendu comme un moyen de *produire du consensus* dans une société. Tout d'abord, parce que l'intérêt du sécularisme pour la paix sociale se résume aux querelles religieuses : il ne dit rien des conflits sociaux ou politiques, qu'il n'a pas vocation à faire cesser. En outre, en régime séculier, le consensus attendu en matière religieuse est un consensus minimal : il présuppose que chacun admette que sa propre liberté de conscience ait pour limite celle des autres. Mais ni le sécularisme, ni d'ailleurs la laïcité, n'impliquent que l'on abandonne ses convictions personnelles, ou qu'on les fasse converger avec celles des autres. Il n'implique même pas qu'on renonce à les exprimer publiquement. En France, les prédicateurs peuvent argumenter autant qu'ils veulent contre le blasphème, contre l'athéisme ou contre l'apostasie, du moment qu'ils n'appellent pas à désobéir aux lois, ni à s'en prendre directement aux blasphémateurs, aux apostats et autres athées. Aux États-Unis, cette limite protectrice des personnes n'existe même pas. Par conséquent, sauf à considérer qu'empêcher les citoyens de se menacer, de se diffamer ou de s'entre-tuer sur des bases religieuses constitue une contrainte insupportable, on ne voit pas en quoi le principe du sécularisme (sans même parler de la laïcité) peut être considéré comme coercitif.

Mais Asad ne s'en tient pas là. Dans la suite du texte, il assigne au mot sécularisme des sens inhabituels, à des fins polémiques. Quelques pages plus loin, le terme est redéfini comme « doctrine de la guerre et de la paix dans le monde<sup>67</sup> ». De cette manière, Asad peut le mettre en cause : « Le sécularisme peut-il, dès lors, garantir la paix qu'il a supposément assurée dans les débuts de l'histoire de l'Euro-Amérique, en remplaçant la violence des guerres de religion par la violence des guerres nationales et coloniales<sup>68</sup> ? » L'auteur suggère donc que la « paix » religieuse en « Euro-Amérique » se maintiendrait à



l'époque contemporaine *au prix* des guerres nationales et coloniales. Le sécularisme, ou plutôt ceux qui s'en réclament, sont supposés poursuivre le but de maintenir la paix interne (occidentale), au détriment de la paix entre les nations. Hypothèse pour le moins audacieuse. Quels arguments la justifient ?

Une première réponse à cette question réside dans l'idée selon laquelle, pour les sécularistes, « le motif d'une action violente réside dans une "idéologie religieuse" <sup>69</sup> ». Faisant mine d'ignorer les débats qui font rage en Occident depuis 2001 sur les motivations du terrorisme islamiste (sociologiques ? politiques ? géopolitiques ? psychologiques ? religieuses ?, etc.), Asad réduit la pluralité des opinions « occidentales » à une seule, sans conteste la plus caricaturale : celle qui veut que l'islam porte en lui le terrorisme<sup>70</sup>. On ne saurait se fabriquer un adversaire plus commode à dénoncer.

L'autre argument est contenu dans la dénonciation de « la tentative étasunienne de promouvoir un modèle social unique à travers le monde » qui « inclut des dimensions politiques et morales – dont fait éminemment partie la doctrine du sécularisme »<sup>71</sup>. L'hypothèse de fond s'éclaircit : la résolution des conflits internes n'aurait jamais été l'unique objectif du sécularisme occidental. Celui-ci serait intrinsèquement porteur, ou au moins partie prenante, d'un projet de domination mondiale, inséparablement idéologique et militaire. À l'appui d'une telle thèse, Asad ne cite pas le moindre texte « euro-américain » des XVI<sup>e</sup>, XVII<sup>e</sup> ou XVIII<sup>e</sup> siècles qui viendrait apporter un commencement de preuve de l'existence de telles arrière-pensées. Pourtant, le moins qu'on puisse dire est qu'il n'y a pas de lien causal évident entre l'émergence du sécularisme et les premiers empires ou comptoirs coloniaux. Il est difficile d'affirmer, par exemple, que ceux-ci ont été justifiés, même partiellement, par la nécessité d'exporter la tolérance religieuse, ou la séparation du temporel et du spirituel chez les peuples envahis et pillés. Dans ces conditions, si un tel lien est sous-jacent, il revient à l'auteur d'une telle hypothèse de le mettre au jour.

Sur quoi s'appuient donc ces soupçons ? Une piste s'impose : Asad, pour qui les États-Unis incarnent le sécularisme occidental de façon paradigmatique, choisit de prendre au sérieux la propagande des gouvernements étasuniens et de leurs coryphées, légitimant depuis des décennies leurs aventures militaires par la nécessité de défendre les droits de l'homme à travers le monde. Là encore, c'est opérer une sélection particulièrement avantageuse dans la pluralité des discours ; surtout, c'est faire mine de confondre la propagande et la réalité. D'innombrables journalistes ou chercheurs ont montré que les États-Unis, conformément à la doctrine Truman de l'« endiguement », n'ont eu de cesse, pendant la guerre froide, qu'ils ne déstabilisent par tous les moyens les gouvernements nationalistes séculiers et souvent prosoviétiques dans le monde arabe. À cet effet, la CIA a notamment financé les Frères musulmans en Égypte<sup>72</sup>, puis les moudjahidin afghans contre les Soviétiques, puis les

talibans<sup>73</sup>, etc. Asad ignore-t-il également l'alliance ancienne et solide des États-Unis avec l'Arabie saoudite, et la complaisance persistante des présidents étasuniens envers les mœurs assez peu sécularisées des princes wahhabites ?

L'auteur se livre ainsi à une lecture sélective et idéologique du monde sociopolitique, fort éloignée de la déontologie de l'anthropologue... et de la réalité. Il semble avoir bien intégré la leçon foucaldienne, selon laquelle le discours du savant n'a qu'une objectivité de façade et n'est qu'un instrument de pouvoir. L'exégèse du texte conduit à ces conclusions surprenantes : 1/ le sécularisme est une matrice essentielle du colonialisme européen : c'est le sécularisme, et non l'appât du gain, par exemple, qui entraîna des visées expansionnistes forcément guerrières ; 2/ il n'y a pas d'autre alternative apparente pour l'humanité que le choix entre les guerres de religion ou les guerres nationales/coloniales, les secondes « remplaçant » les premières dans l'histoire de l'expansionnisme séculariste ; 3/ le sécularisme étant synonyme de projet occidental de domination mondiale, les peuples musulmans doivent le rejeter pour ne pas être asservis. Des guerres de religion aux guerres coloniales... et retour ? En tout état de cause, l'essentialisation de l'Occident et de son sécularisme agressif répond dans la pensée d'Asad à celle d'un monde musulman intrinsèquement rebelle à la sécularisation. De toute évidence, notre auteur croit à la fable de la guerre des civilisations.

Le chapitre consacré à la critique des droits de l'homme est basé sur le même sophisme qui amalgame les motifs allégués par l'impérialisme occidental et ses motivations réelles. La méthode, qui revient à surenchérir dans l'hypocrisie, révèle au moins un point d'accord entre Asad et les responsables occidentaux des menées guerrières évoquées : les droits de l'homme et les libertés individuelles sont des illusions qu'il convient de piétiner consciencieusement.

L'armée étasunienne est donc présentée comme le bras armé *légitime* des droits de l'homme, et non comme une armée défendant certains intérêts particuliers *sous le prétexte* des droits de l'homme. L'intervention en Somalie en 1993, mais également les politiques d'ajustement structurel du FMI libéralisant les économies des pays du Sud au détriment du droit à la subsistance des populations deviennent, à ce prisme, des conséquences de la philosophie des droits de l'homme. Notons que Talal Asad raisonne ici exactement comme ceux qui attribuent la responsabilité des attentats ou la délinquance dans certaines banlieues à la religion musulmane. Ses confusions (sans doute volontaires) lui permettent notamment d'affirmer : « Voici une hypothèse simple concernant la conception de "l'homme" qui fonde les droits de l'homme : l'essence humaine ne subit aucun dommage essentiel si la souffrance subie est la conséquence d'une intervention militaire, ou d'une manipulation économique de son propre État validée par le droit international<sup>74</sup>. »

Cette affirmation absurde n'est pas ironique comme on serait tenté de le croire. Elle repose tout à fait sérieusement sur les célèbres développements arendtiens que l'on trouve à la fin du tome des *Origines du totalitarisme* consacré à « L'impérialisme ». Rappelons que le commentaire d'Arendt concerne le sort des réfugiés en Europe à la fin des années 1930. Selon la philosophe, le sort de ces apatrides (dont elle-même a fait partie) est un révélateur des difficultés liées au caractère abstrait de l'être humain auxquelles se réfèrent les déclarations des droits de l'homme successives. Ces droits, supposés valoir indépendamment de tout gouvernement, se sont révélés impossibles à faire respecter pour ceux qui, précisément, ne pouvaient plus se prévaloir de la protection d'aucun gouvernement. La réalité du traitement réservé aux apatrides constituerait donc un démenti cinglant aux promesses de l'humanisme universel des Lumières. C'est pourquoi Arendt procède à une critique en règle de l'idée de « droit naturel », telle qu'elle fut pensée par la tradition jusnaturaliste, c'est-à-dire de droits subjectifs, inhérents à la nature de l'homme. L'humanité n'est pas une « idée régulatrice », mais seulement un « fait » qui en tant que tel ne peut fonder aucun droit. Elle accorde à la critique burkénne des droits de l'homme que ces droits ne sont que des « abstractions ». La situation des apatrides viendrait « confirmer » de façon « ironique<sup>75</sup> » le jugement de Burke, car les droits de l'homme n'auraient aucune effectivité tant qu'ils ne seraient pas associés à des droits positifs. C'est bien là l'avis d'Asad, qui surenchérit : « L'identification et l'application des droits humains n'a aucun sens indépendamment des institutions juridiques des États-nations (...) et par conséquent aussi du statut civil de l'individu en tant que sujet politique<sup>76</sup>. »

Comme l'a montré Benoît Basse<sup>77</sup>, les affirmations d'Arendt révèlent un accord de fond avec la critique burkénne des droits de l'homme. Affirmer que les droits de l'homme n'ont de pertinence que pour des hommes membres d'une certaine communauté politique « n'est rien d'autre qu'une remise en cause pure et simple de la notion même de droits de l'homme, laquelle implique que chacun possède un certain nombre de droits simplement en tant qu'être humain<sup>78</sup> ». En effet, « cela revient, qu'on le veuille ou non, à ne pas vouloir reconnaître que les hommes ont des droits simplement en tant qu'ils sont humains ». C'est une chose de constater, pour le déplorer ou s'en indigner, que *dans les faits*, les droits humains des apatrides ne sont pas respectés par les États-nations. C'en est une tout autre de *donner raison* à ces mêmes États-nations en considérant que les droits humains ne peuvent aucunement servir de norme critique pour évaluer la légitimité des législations positives. Seule une « confusion permanente entre l'être et le devoir-être, entre les faits et la norme » conduit à rabattre ainsi les droits de l'homme, comme norme, sur le fait des droits positifs des citoyens : car il faut le rappeler ici, « le fait qu'une norme ne soit pas respectée n'a jamais suffi à en prouver l'inanité ».

Loin de reconnaître la valeur imprescriptible de la norme jusnaturaliste, ou même de dénoncer les faux-semblants des démocraties occidentales qui méprisent concrètement ce qu'elles présentent comme leurs valeurs fondatrices, Asad abonde dans le sens de Burke et d'Arendt : « Les droits humains dépendent, comme Arendt l'a montré il y a longtemps, des législations nationales (...) cela signifie que l'État *a le droit* de se servir du discours des droits de l'homme pour contraindre ses propres citoyens – de même que les pouvoirs coloniaux avaient le pouvoir d'utiliser ce discours contre leurs propres sujets<sup>79</sup>. »

Affirmer que la colonisation est une conséquence directe de la philosophie des droits de l'homme, il fallait oser. Asad poursuit ici une implication possible des thèses arendtiennes : si les droits de l'homme ne sont *rien d'autre* que les droits des citoyens, alors en effet ils dépendent, de fait, du bon vouloir de l'État, qui peut le cas échéant les réduire à néant. Telle n'était pas la perspective d'Arendt, qui se faisait de la citoyenneté une haute idée et qui lui attachait de nombreuses prérogatives. Toutefois, il est certain que la contestation de l'existence même d'une norme extrajuridique enlève un important point d'appui à ceux qui se soucient du respect par l'État de la dignité humaine.

Proclamés par leurs promoteurs lors des révolutions américaine, et surtout française dans la perspective explicite de protéger l'individu contre l'arbitraire des gouvernants, les droits de l'homme deviennent donc, dans ce chapitre orwellien, les fondements de la dictature : « Le caractère universel de l'individu porteur de droits relève de la responsabilité des États souverains (...) en d'autres termes, alors que l'individu n'a pas le droit de choisir son propre destin, les autorités dont il dépend en tant que citoyen ont le droit constitutionnel de choisir à sa place<sup>80</sup>. » Poursuivant sur sa lancée, l'auteur assène finalement que « le concept abstrait d'“humanité” permet à l'autorité de décider qui, n'étant pas humain, peut légitimement être traité de façon “inhumaine” par l'État et ses citoyens<sup>81</sup> ». Cette thèse renversante est fondée sur un double contresens : à la confusion arendtienne du fait et de la norme, Asad ajoute la distorsion du concept d'humanité sous-tendu par les droits de l'homme. Rappelons sur ce point quelques fondamentaux : « “L'homme abstrait” des Déclarations ne renvoie nullement à “l'homme en général”, mais à tout homme, n'importe quel homme, *abstraction faite de ses caractéristiques particulières*. Ainsi, les Déclarations n'ont absolument pas besoin de prétendre qu'il existerait quelque chose comme un homme en général dépourvu de qualités particulières. Elles se contentent d'affirmer qu'il existe certains droits inhérents à tous les hommes, abstraction faite de leurs appartenances communautaires<sup>82</sup>. » En aucun cas le concept d'humanité des Déclarations des droits de l'homme ne peut servir de fondement pour exclure un individu de l'espèce humaine : à vrai dire, il a été forgé puis revendiqué pour des raisons diamétralement inverses.

On mesure pleinement les conséquences d'un tel discours dans les quelques pages consacrées à la question de l'excision. Recourant à son procédé habituel, Asad ne se prononce pas directement sur cette pratique, mais analyse d'un point de vue prétendument anthropologique les réactions des Occidentaux face à ces mutilations génitales. L'indignation serait liée à l'obsession occidentale pour l'intégrité physique, redoublée dans ce cas précis par le fait que l'excision constitue (du moins, c'est ce qui est supposé – *so it is believed*) un obstacle à la possibilité pour le sujet d'expérimenter un « plein » – *full* – plaisir sexuel<sup>83</sup> ». Relevons la délicatesse de cette formulation, présentant comme « un obstacle *supposé* à la possibilité d'expérimenter un *plein* plaisir sexuel » un geste qui consiste à mutiler à coups de rasoir ou de couteau le sexe des petites filles en vue de les priver de plaisir sexuel. La fonction, souvent avouée, de cette opération est d'offrir un meilleur contrôle de la sexualité des femmes et ainsi d'améliorer leur valeur sur le marché matrimonial. Mais selon Asad, Amnesty International a tort de considérer cette pratique comme discriminatoire : en effet, l'excision... est souvent pratiquée par des femmes, à la demande des mères et des grands-mères<sup>84</sup>. Voilà un argument de poids contre le droit-de-l'hommeisme d'Amnesty et les préjugés occidentaux sur l'intégrité corporelle.

On notera que, sur ce point, Asad trouve un allié en la personne d'Alain de Benoist. Dans un ouvrage dirigé contre les droits de l'homme, l'ancien idéologue de la nouvelle droite concédait en 2004 que l'excision était « une pratique dommageable », mais observait, lui aussi sur un ton d'anthropologue, qu'il était difficile de l'« extraire de tout un contexte culturel et social dans lequel elle est, au contraire, considérée comme moralement bonne et socialement nécessaire » ; il n'allait pas, contrairement à Asad, jusqu'à mettre en doute le caractère discriminatoire de la pratique, mais insistait comme ce dernier sur le fait que « les femmes qui ont été excisées sont les premières à vouloir exciser leurs filles ». Lui aussi s'élevait contre toute entreprise d'interdiction et préconisait plutôt d'« inciter les intéressées à réfléchir sur son opportunité »<sup>85</sup>.

Le sens de ces propos est assez univoque, même si la rhétorique asadienne dilue souvent les passages les plus inacceptables dans un flot de considérations décousues. Nous tenterons ici de le résumer en quelques propositions claires : d'abord, la civilisation occidentale et la civilisation musulmane ne sont pas des fantasmes d'extrême droite, mais des réalités, totalement étrangères l'une à l'autre. Leurs valeurs et leurs pratiques respectives sont incompatibles et incommensurables. La civilisation occidentale a pour funeste singularité son impérialisme, sa manie de vouloir contrôler ses propres citoyens et inonder le monde de ses soldats, de ses bombes et de ses valeurs : parmi les principales en cause, le sécularisme, l'universalisme des droits de l'homme, et d'une manière générale l'héritage des Lumières. Cet héritage est massivement détestable, car il porte la responsabilité de nombreux malheurs de l'humanité.

Au cas où le lecteur perdrait de vue ce problème majeur, Asad se fait fort de lui rafraîchir la mémoire, par exemple dans « Liberté d'expression, blasphème et critique séculière » : « Il n'est pas inutile de rappeler que la Révolution française n'a pas simplement introduit les idées de solidarité, de démocratie et de liberté dans le monde moderne. Les armées révolutionnaires cherchèrent à promouvoir la liberté, l'égalité et la fraternité par la conquête. La Révolution a inauguré l'époque des empires modernes, entraînant la guerre moderne, le nationalisme, le racisme et le génocide à travers le monde<sup>86</sup>. » On peut inférer qu'Asad voit dans l'héritage des Lumières une preuve de l'infériorité civilisationnelle de l'Occident par rapport à l'Orient, qui n'est jamais présenté comme impérialiste.

Face à l'Occident colonialiste, belliqueux et génocidaire, en effet, la civilisation musulmane apparaît comme un bloc sans faille de spiritualité. Il y aurait unanimité dans le monde musulman pour rejeter le sécularisme, les droits de l'homme, le blasphème, etc. C'est particulièrement clair dans l'article « Liberté d'expression, blasphème et critique séculière », qui comporte des sous-titres tels que « Qu'entend *l'Occident* par blasphème ? » puis « Comment *les musulmans* conçoivent-ils les limites de la liberté d'expression ? »<sup>87</sup>. De toute évidence, Asad n'envisage pas une seconde qu'un musulman puisse tolérer le blasphème, pas plus que Françoise Vergès ne conçoit qu'une féministe non-Blanche puisse être universaliste. Un tel musulman ne peut être qu'« occidentalisé » (*westernized*)<sup>88</sup>, comme ceux qui, en 1989, considéraient que Rushdie avait le droit d'écrire les romans qu'il voulait. Dans la perspective d'Asad, le musulman sécularisé, qui croit dans la valeur des droits de l'homme, dans celle de la rationalité, etc. a toutes les apparences d'un traître passé à l'ennemi. Ce qui ne manque pas de cohérence : après avoir rejeté les droits de l'homme, il est logique d'interdire aux membres d'une collectivité quelconque de penser hors des sentiers battus par la tradition de leurs ancêtres, réelle ou fantasmée.

Ce genre de raisonnement a été dénoncé par Gilbert Achcar, à l'instar de Vivek Chibber, comme un « “orientalisme à rebours”, qui inverse les signes négatifs et positifs attachés aux notions d'Orient et d'Occident<sup>89</sup> ». Ce nouvel orientalisme enferme à son tour, en un paradoxe qui n'est qu'apparent, l'Orient dans de vieux stéréotypes de tradition, de déraison, de religiosité, de susceptibilité extrême sur tout ce qui touche aux croyances, etc. Une telle vision du monde et de ses lignes de fracture, fondamentalement erronée, se base sur le déni de l'intégration déjà ancienne du monde arabe dans « un ordre international d'idéologie et de culture<sup>90</sup> ». Elle présente comme un affrontement Orient/Occident un débat politique qui en réalité traverse les pays musulmans eux-mêmes, y opposant forces progressistes et forces conservatrices, comme dans le reste du monde.

En outre, la rhétorique visant à discréditer les laïques du monde musulman en les accusant d'occidentalisation converge avec celle des extrêmes droites occidentales pour qui l'islam est fondamentalement incompatible avec le sécularisme ou la laïcité. Elle occupe, sur l'échiquier politique des pays arabomusulmans, une place similaire à celle des identitaires en Europe ou aux États-Unis : c'est celle de l'islamisme. Pour ces derniers, en effet, « l'histoire des musulmans est essentiellement constituée par la religion » ; « les deux siècles passés sont l'histoire d'une usurpation, de la dénaturation de l'islam par des "élites occidentalisées" non représentatives de la "société civile" » ; et « le futur consistera dans la restauration, avec quelques ajustements mineurs, de l'époque d'innocence culturelle "prébabylonienne", époque que la modernité n'a pas abolie mais préservée (...) en attente »<sup>91</sup>.

À un tel prisme, on constate que l'islamisme lui-même, en tant que projet théologico-politique, ne peut être considéré seulement comme une particularité locale. Par son fonds politique, théorique et affectif, il présente depuis son émergence des affinités profondes avec les idéologies réactionnaires occidentales, en particulier « l'irrationalisme politique européen » des Herder, de Maistre, Spengler, Heidegger ou Le Bon<sup>92</sup>. Cette proximité n'a rien d'un hasard : le fondateur des Frères musulmans, Hasan Al-Bannâ, vouait une grande admiration à Hitler et à Mussolini, et s'est en partie inspiré du fascisme européen pour structurer la première organisation islamiste de l'histoire<sup>93</sup>.

Le rejet des Lumières au nom des traditions, de la religion, etc. est un schème antimoderne et conservateur universel des deux derniers siècles. En vouant aux gémonies le sécularisme et les droits de l'homme, Asad rejoint donc naturellement la tradition anti-Lumières de l'Occident. Malgré ses efforts pour conférer à sa critique un caractère novateur et surtout « non occidental », il retombe, pour l'essentiel, dans les lieux communs de la critique anti-Lumières et contre-révolutionnaire, cette autre tradition occidentale que, de façon révélatrice, il ne dénonce jamais. En rappelant ce que sa critique des droits de l'homme doit à Arendt, qui elle-même s'autorise explicitement de Burke, il indique lui-même cette convergence de vues. Pour en apporter une ultime preuve, citons une dernière fois Alain de Benoist, qui rejoint Burke et Asad sur l'essentiel : « L'imposition des droits de l'homme représente de toute évidence une acculturation, dont la mise en pratique risque d'entraîner la dislocation ou l'éradication d'identités collectives qui jouent aussi un rôle dans la constitution des identités individuelles. (...) Le discours des droits permet une fois de plus à l'Occident de s'ériger en juge moral du genre humain »<sup>94</sup>.

Tel est le credo moderne de l'internationale ultra-conservatrice, qui, d'un bout à l'autre de la planète, veut renvoyer chacun chez soi et l'y enfermer à double tour. Les tenants du féminisme décolonial, en rejetant la moindre critique de l'islamisme ou de ses manifestations comme raciste ou néo-impérialiste, abondent dans le même sens rétrograde. Assurément, il n'y a, le plus souvent,

pas de collusion directe entre les études postcoloniales anti-universalistes et l'islamisme : toutefois, on constate une convergence théorico-politique objective sur plusieurs points majeurs, qui trouve son origine dans la rupture originelle et brutale des études subalternes et postcoloniales avec l'héritage des Lumières. Avant que de décoloniser la gauche, la laïcité ou le féminisme, tous ces auteurs seraient bien avisés de décoloniser leur critique anti-Lumières.

\*

En général, les tenants des recherches postcoloniales se dispensent d'une argumentation aussi aboutie contre l'universalisme des Lumières. Ce qui est vrai des chercheurs en sciences sociales l'est encore davantage des ouvrages ou des textes militants de l'antiracisme ou du féminisme décolonial, comme nous l'avons vu à propos de F. Vergès. De cette mouvance minoritaire, le petit Parti des Indigènes de la République constitue la frange la plus médiatisée, car la plus sulfureuse. Il mérite un petit détour, car la surenchère de radicalité à laquelle se livrent ses membres les amène à énoncer carrément ce qui, chez d'autres auteurs, est implicite voire inassumé. Par ailleurs, leurs ambitions directement politiques les obligent à transformer en mots d'ordre précis ce qui, chez d'autres, prend la forme de proclamations générales sur la nécessité d'un antiracisme ou d'un féminisme décoloniaux.

Les Indigènes considèrent comme acquise « l'implication directe de l'idéologie des droits de l'homme dans la domination raciale<sup>95</sup> » blanche. Ils répètent volontiers cette thèse en la déclinant en diverses expressions plus ou moins fleuries, parfois marxisantes : « l'humanisme blanc » est la « superstructure de la domination coloniale », « l'idéologie des droits de l'homme engage des pratiques de domination », il y a une « profonde solidarité dans l'ordre postcolonial blanc entre les focalisations identitaires de l'extrême droite et [l']universalisme », etc. Toutefois, là non plus, marteler une idée ne dispense pas d'une démonstration. Dans leur texte consacré à la question, on devine à quelques allusions la preuve historique de telles affirmations : il s'agit, comme toujours, des prétextes humanistes dont les colonisateurs français ont habillé leur prédation coloniale. Le fait que les colonisateurs anglais, allemands, italiens, portugais n'aient, eux, jamais eu besoin de la justification des droits de l'homme pour envahir l'Afrique et l'Asie ; que les décolonisations se soient souvent accomplies sous l'égide de ces mêmes droits de l'homme ; qu'en métropole même, la distorsion entre l'idéologie républicaine et la réalité du colonialisme ait été maintes fois dénoncée : tout cela est obstinément passé sous silence. Comme chez Asad, l'assimilation de l'universalisme au colonialisme et au monde blanc résulte d'une réduction du réel historique à un seul de ses aspects, présenté comme sa vérité ultime alors qu'il relève seulement – pour reprendre l'expression utilisée – de la « superstructure ». D'après ces militants, décidément bien



postmodernes, ce sont les discours qui mènent le monde.

Avec un sens de la formule qui rappelle Édouard Berth et ses *Méfaits des intellectuels*, Sadri Khiari, un des fondateurs du « Parti », a intitulé une de ses conférences « La modernité est l'opium du peuple<sup>96</sup> », à une époque où les extravagances contre les femmes, les Juifs et les homosexuels de leur porte-parole Houria Bouteldja<sup>97</sup> n'avaient pas encore fait fuir la majeure partie de ses soutiens de gauche. Cette conférence déroule une hypothèse consistant à attribuer aux Blancs l'entière responsabilité de tout ce qui est arrivé de funeste à l'humanité depuis 1492 : en effet, « La civilisation blanche, c'est la modernité », et donc « Construire une alternative à la modernité, c'est poursuivre le combat anticolonial ». L'intérêt principal de cette conférence à nos yeux réside dans son argumentation, qui s'aligne, sans que son auteur paraisse s'en rendre compte et encore moins s'en émouvoir, sur une rhétorique conservatrice archiclassique : « Au nom de la culture pour tous, de l'universel et de l'innovation perpétuelle », la modernité « détruit les cultures, la mémoire des peuples, les coutumes et les savoirs dits traditionnels » ; « Au nom de la rationalité et de la science, elle cherche à détruire les spiritualités, les croyances et les traditions ». La « blanchité » de ce genre d'argument, qui constitue une version rudimentaire des philosophies de Herder, de Burke, de Spengler, etc., semble avoir échappé au conférencier. Qu'en penserait Jean-Claude Michéa ?

De toute évidence, l'avenir des peuples décolonisés est avant tout à rechercher dans leur passé : « C'est la persistance de nos traditions, de nos croyances, de nos arts, de nos mythes, de nos souvenirs, de nos valeurs, c'est la persistance de tout ce passé précolonial dans le présent qui nous inspire, qui nous donne une base, non pour abolir d'un coup de baguette magique ce qui est mais pour penser son dépassement et nous projeter dans un futur décolonisé. » En terminant par une référence à Allah (il dit ailleurs qu'évidemment « l'islam est décolonial<sup>98</sup> »), Khiari ne laisse pas beaucoup de doute sur le genre d'avenir qu'il promet aux « décolonisés ». La question est plutôt de savoir dans quelle mesure celui-ci se distingue de la « renaissance » promise par les différents courants islamistes à travers le monde. Contrairement à Françoise Vergès, qui, au moins, affuble son féminisme décolonial d'un vernis anticapitaliste et même écosocialiste, les Indigènes ne font pas mystère de l'étroitesse de leurs perspectives « émancipatrices », qui consistent à réserver aux ex-colonisés ou à leurs descendants le douteux privilège d'un retour aux traditions (souvent fantasmées) de leurs ancêtres. Cette communautarisation du discours politique reproduit, en une forme aggravée, la concurrence entre les opprimés que l'on avait déjà repérée en filigrane chez un auteur comme Michéa. Cela ne surprendra guère, venant d'un « Parti » dont certains porte-paroles s'affirment ouvertement en lutte contre la gauche : « Nous rendant compte de l'impossibilité de compter sur la gauche, nous avons décidé de faire son procès<sup>99</sup>. »

Plutôt que de concurrence entre les dominés, il faudrait d'ailleurs ici parler d'opposition, voire même d'antagonisme, puisqu'il s'agit d'en finir par tous les moyens avec la domination des Blancs. Quand on les accuse de réactiver une forme de lutte des races, les Indigènes, comme le reste de la mouvance postcoloniale, usent et abusent de la pirouette verbale qui consiste à prétendre que les mots « race » ou « blanc » désignent pour eux des rapports sociaux, et non des réalités biologiques, comme si, ce faisant, ils inventaient un usage entièrement neuf et même politiquement sympathique de ces termes. Mais cette parade se révèle bien fragile, d'abord parce que, pour les nazis eux-mêmes, la race n'a jamais été un concept uniquement biologique. De son côté, Barrès ne définissait-il pas l'âme française par « la terre et les morts » ? Cette définition est plutôt sociohistorique, et pourtant elle charrie son lot d'ethnicisme et d'exclusion. D'une manière générale, la race a *toujours* désigné, entre autres choses, des rapports sociaux. Le fait de lui ôter sa dimension biologique n'annule pas ses effets politiques dévastateurs. Le problème du concept de race, contrairement à celui, par exemple, de discrimination, c'est qu'il enferme les individus dans une catégorie essentialisante. Alors que la discrimination est le fait du raciste, la race, elle, dit forcément quelque chose du « racisé » lui-même.

De toute façon, il est le plus souvent impossible, dans la réalité comme dans les discours postcoloniaux, de distinguer la race « sociale » de la race « biologique ». Le « Noir », « l'Arabe », le « Blanc » se reconnaîtront toujours, pour le commun des mortels, à la couleur de leur peau – les Indigénistes ne se privant pas, par ailleurs, de réactiver dans leurs propres discours les stéréotypes liés à ces types raciaux : l'Arabe ne doit pas se conduire comme une « tarlouze » (Bouteldja), sa dignité est dans l'islam, il se comporte spontanément comme un macho, etc. Ce retour consternant des clichés chez les plus caricaturaux des postcoloniaux n'a rien de fortuit : il n'est pas raisonnable – à moins de faire preuve, une fois de plus, d'une confiance immodérée dans les pouvoirs démiurgiques du discours – de s'imaginer qu'on peut, d'un coup, soulager le concept de race ou ses dérivés des connotations que des siècles d'histoire lui ont conférées.

Du reste, tel n'est pas vraiment le but recherché. Dans les faits, les mots « race » ou « blanc » permettent avant tout de marquer un séparatisme définitif vis-à-vis du reste de la société (ce qui est déjà problématique), et souvent, vis-à-vis de son propre camp (ce qui est peut-être encore pire). Ils sont en particulier le moyen de disqualifier le discours de celui ou celle qui se trouve être dans le voisinage idéologique immédiat : l'antiraciste ou la féministe universaliste, le militant ou la militante de gauche laïque, et plus généralement toute personne avec qui on est en désaccord, et qui, étant sensible au racisme subi par les « non-Blancs », est susceptible de rougir sous l'insulte. Pour cette raison, on entend plus rarement parler de « la droite blanche » ou des « libéraux blancs ».

Les usages de l'adjectif « blanc » dans les débats internes à la gauche révèlent de façon paradigmatique les enjeux de son emploi, en même temps qu'ils en trahissent les sous-entendus inadmissibles. Si, d'une manière générale, il est théoriquement faible et moralement pas très loyal de rejeter un argument ou une position en les renvoyant à la « race » de celui qui parle, que dire de l'attitude qui consiste à discréditer les universalistes noirs, arabes ou autres en les traitant de « Blancs » ! C'est parler comme s'ils étaient des traîtres à leur « race » – sociale, bien sûr. Ici encore, on pratique sans vergogne l'assignation à résidence. Cette saine manière de poser les problèmes revient à rien de moins qu'à réintroduire sans l'assumer les vieilles catégories raciales et même racistes, et à les instrumentaliser pour jeter l'opprobre sur ses propres camarades, pour les intimider à défaut de les convaincre.

On ne peut que constater l'accoutumance collective à ces manières détestables, et la vulnérabilité de nombreux militants à ces tentatives d'intimidation. Les ravages causés par le relativisme postmoderne sont tels que désormais, aux yeux d'un certain nombre de gens de gauche, il ne paraît pas choquant qu'on réduise entièrement le contenu objectif d'un discours à l'identité raciale, de genre, sociale, etc. (réelle ou supposée) de celui ou celle qui l'énonce. Du moins n'ose-t-on pas protester. Les analyses marxienne ou freudienne ne sont jamais allées jusqu'à ce point, qui trouve plutôt ses sources ultimes dans le perspectivisme de Nietzsche, via Foucault. Mais comment ne pas voir que de tels soupçons étouffent dans l'œuf la possibilité même du débat ? Comment ne pas remarquer les effets délétères de ces accusations infâmantes sur l'ambiance interne aux mouvements d'émancipation ? Comment ne pas conclure que de tels travers philosophiques et politiques constituent aujourd'hui un sérieux obstacle à la reconstruction d'un projet collectif, qui n'est pensable qu'à la condition d'un minimum de confiance et de solidarité ? Les désaccords, même radicaux, sont évidemment acceptables à gauche ; mais la disqualification systématique d'un argument ou d'un courant au motif de la race ou du genre ne sauraient l'être. Accepter ces procédés revient à tolérer que le débat interne tourne au procès et au conflit permanents ; à rendre impossible l'évaluation des positions des uns et des autres à la seule aune légitime, à savoir, celle de leur valeur objective (du point de vue de la réalité qu'elles décrivent), et de leur utilité concrète (du point de vue des objectifs d'émancipation qu'elles se fixent).

L'émergence du discours postcolonial a correspondu à l'entrée de la gauche mondiale dans une crise profonde, dont elle était, au fond, un des symptômes. Aujourd'hui, ce discours est lui-même devenu un facteur de perpétuation et même d'aggravation de la crise, car il ruine les assises théoriques et morales de la discussion politique et du débat stratégique. Il est temps de le dépasser.

# Critique de la (dé)raison politique

*« En tant que marxiste, je ne connais pas de Black studies en tant que telles. »*

C. L. R. James<sup>1</sup>

L'époque contemporaine est hantée par la question des limites. Celles que l'humanité doit poser à la croissance des forces productives, qui menace désormais de provoquer un cataclysme écologique ; celles qu'il faudrait mettre (ou pas) aux mutations génétiques ou organiques de nos corps, rendues possibles par la technologie ; celles des remises en cause des relations et même des identités traditionnelles : relations de filiation, relations de couple, relations familiales ; identités collectives ou identités personnelles, avec la question de l'identité de genre. Le contexte paraît donc propice à s'interroger sur les limites de la radicalité dans la critique politique des valeurs et de l'ordre existants. Il est sans doute impossible de réhabiliter telles quelles les vieilles dichotomies et les frontières traditionnelles, comme si on pouvait balayer d'un revers de main ce qui les a rendues caduques. Néanmoins, il n'est pas inutile de rappeler le coût incompressible de certaines transgressions, car ce n'est qu'à cette condition que chacun peut être en mesure de faire des choix éclairés.

À l'heure où ces lignes sont écrites, la gauche internationale apparaît comme un camp politique en mauvaise posture, toutes tendances confondues. Malgré quelques nouvelles encourageantes<sup>2</sup>, on ne peut dire à propos d'aucun pays du monde que ses forces progressistes sont en mesure de s'emparer du pouvoir et d'impulser un changement d'ampleur dans le sens de l'émancipation du plus grand nombre. Les révoltes populaires de ces vingt dernières années, notamment dans le monde arabo-musulman, se sont terminées dans un bain de sang et par un renforcement de l'autoritarisme des États concernés. Au Brésil, la gouvernance travailliste n'est plus qu'un souvenir, et le pays est désormais sous la coupe d'un président fascisant. De manière générale, la solidarité internationale peine à s'organiser face aux atteintes aux droits humains élémentaires constatées dans de nombreuses régions du monde. Ce triste constat a servi de point de départ à la présente réflexion.

Les causes d'une telle situation sont multiples, et l'ambition de cet ouvrage n'était assurément pas d'en dresser l'inventaire complet. Un tel bilan global ne pourra émerger que d'une vaste et profonde réflexion de celles et ceux pour qui l'appartenance à la gauche a encore un sens. Ici, on s'est bornée à mettre en lumière un aspect proprement théorique de cette déconfiture collective. Nous estimons avoir trouvé d'importantes raisons de la débâcle idéologique dans le

devenir de la pensée critique au cours de la deuxième moitié du <sup>e</sup> siècle.

Comme on l'a montré, il est advenu dans cette période que d'éminents penseurs de gauche, ou considérés comme tels, ont déclaré une guerre ouverte à l'héritage des Lumières et de la Révolution française. Cette déclaration de guerre venue de certains milieux intellectuels a eu des effets incomparablement plus ravageurs que les tentatives précédentes, bien plus timides, de réconcilier Nietzsche et le socialisme, ou le royalisme avec le syndicalisme révolutionnaire. L'importance décisive de cette remise en question tient en partie à sa radicalité inouïe. Finalement, les soréliens du début du <sup>e</sup> siècle n'avaient jamais été jusqu'à rejeter les critères rationnels de la pensée en tant que telle. D'une manière générale, aucun socialiste ou anarchiste nietzschéen d'avant 1939 n'avait produit d'ouvrage théorique dont la thèse centrale aurait consisté à déclarer la raison, ou les Lumières, responsables pour ainsi dire de la totalité des malheurs du genre humain depuis des temps immémoriaux.

Personne ne s'était engagé dans une pareille tentative avant Adorno et Horkheimer. Pionniers dans cette démarche, les deux philosophes ne peuvent pourtant pas être accusés d'avoir directement influencé tous ceux qui les ont suivis dans cette voie. L'attrait suscité à l'époque par la perspective d'une démolition en règle de l'héritage des Lumières dépasse leur cas personnel, et à plus forte raison leur responsabilité. Il tient à une multitude d'autres facteurs : l'hypocrisie de ceux qui incarnaient cet héritage (les partis communistes stalinisés, l'État français colonial et certains de ses représentants socialistes...), mais également la séduction exercée par les thèses de Heidegger sur les intellectuels français, qui se sont complaisamment laissé charmer, avant de transmettre l'héritage du penseur nazi à la génération suivante. Quelques pistes, que l'on n'a pu évoquer ici, ont été explorées ailleurs<sup>3</sup>. D'autres causes encore de cette ambiance intellectuelle délétère de l'après-guerre restent sans doute à découvrir ou à approfondir. Avec la chute du mur de Berlin puis la fin de l'Union soviétique, le désarroi de la fin du <sup>e</sup> siècle a aggravé les tendances centrifuges. Plutôt qu'une nécessaire autocritique, c'est une véritable autodestruction théorique qui s'est opérée.

L'héritage des Lumières constitue, on l'a rappelé, la matrice historique d'où l'ensemble des combats d'émancipation sont issus. Il recèle les principes philosophiques fondateurs des principaux projets visant la fin des oppressions depuis 1789. Toutes les tentatives récentes pour sortir de ce cadre, si brillantes, ou même intellectuellement héroïques, qu'on les considère, se sont soldées par des échecs. Elles ont toujours donné lieu à des accointances théoriques douteuses avec la pensée conservatrice voire ultra-conservatrice. Elles présentent un déficit constitutif de cohérence interne, inconvénient qui ne peut manquer de survenir dès lors qu'on prétend pouvoir se passer des critères logiques élémentaires de tout débat argumenté et de toute pensée construite.

Moyennant quoi, loin d'offrir une voie alternative aux chemins traditionnels de l'émancipation, qui incontestablement avaient besoin d'un aggiornamento, elles ont mené à l'impasse idéologique, et à l'affaiblissement sur le plan politique. Au lieu de fournir aux militants et aux sympathisants de gauche des moyens d'analyser les mutations du capitalisme en cours dans le dernier tiers du e siècle, de les aider à adapter leur discours et leurs méthodes d'action aux changements profonds survenus aussi bien dans la structure du salariat que dans les rapports Nord-Sud, elles les ont finalement laissés désarmés face à la vague de régression néolibérale qui s'est abattue sur l'ensemble de la planète et à l'effrayante remontée des pensées conservatrices qui en a été le corollaire.

Coupées de l'intuition profonde selon laquelle les êtres humains sont le support de prérogatives fondamentales et inaliénables, en vertu de leur humanité même ; dédaigneuses de toute idée de lien intime entre ces droits premiers et la capacité humaine à faire usage de sa raison, en particulier pour échanger des arguments et comprendre le monde ; rétives à admettre que de ces présupposés découle la conséquence que certains traitements sont universellement indignes de la condition humaine, tandis que d'autres représentent un progrès pour tous, ces pensées critiques anti-Lumières ont privé ceux qui s'y sont abreuvés d'un point d'appui essentiel pour rassembler les dominés autour d'objectifs et de revendications consistantes et communes. Loin de nourrir théoriquement les batailles de la gauche, elles sont objectivement devenues des vecteurs de confusion, de conflits inutiles et de dispersion.

On l'a dit, la conjoncture historique a joué un rôle déterminant dans cette affaire, notamment le légitime discrédit, puis l'effondrement du bloc soviétique, entraînant avec lui les partis qui se situaient dans son sillage, et leur influence dans les populations. Les compromis inédits passés par la social-démocratie internationale avec le marché capitaliste à partir de la fin des années 1970 doivent également être mis en cause<sup>4</sup>. Néanmoins, force est de constater qu'à ce jour personne à gauche n'a su tirer profit ni de la disparition du stalinisme, ni des renoncements de la social-démocratie pour rebâtir la gauche sur des bases plus saines. Une des raisons de cette occasion manquée réside probablement dans le fait que parmi les auteurs ou acteurs que nous avons évoqués, personne n'a essayé de dégager une alternative qui préserve l'essentiel de l'identité collective de la gauche tout en essayant de remédier à ses travers et de l'adapter aux nouveaux enjeux. Pour expliquer les revers subis, on a souvent fait valoir que les vieux partis s'étaient révélés incapables de renouveler leurs analyses et leurs pratiques, ce qui est certainement exact ; mais pour notre part, nous soulignons par ailleurs que chez leurs « déconstructeurs » les plus acharnés, il y a incontestablement eu plus de rage destructrice que de propositions constructives. Voilà sans doute pourquoi nous ne sommes toujours pas sortis de la présente séquence de recul mondial des forces progressistes, ni de cette stupeur générale de la gauche, qui peine à trouver des éléments de

reconstruction et de réarmement idéologiques.

C'est pourquoi l'on assiste, depuis de longues décennies, moins à une liquidation par l'adversaire qu'à une consternante autoliquidation. Il est remarquable que celle-ci s'est d'abord effectuée dans une certaine euphorie. Dans la génération des années 1960 et 1970, certains ont confondu le plaisir transgressif de cogner sur les vieilles idoles (l'école, la démocratie, le progrès, la science, les droits de l'homme...) avec l'émancipation elle-même. Rétrospectivement, les ennemis de la gauche ont eu beau jeu de dénoncer l'antihumanisme de « la pensée 68<sup>5</sup> ». Parmi les penseurs radicaux mis en cause, parmi leurs partisans, personne ou presque n'eut alors la clairvoyance de reconnaître qu'en vérité on avait tendu le bâton pour se faire battre.

Par la suite, les temps ayant changé, l'euphorie a laissé la place aux désillusions, à l'amertume et au pessimisme face à l'avenir. Les militants héritiers du poststructuralisme, avec quelques autres, ont alors versé dans une aigre vindicte anti-Lumières, qui aujourd'hui manifeste ouvertement sa dimension conservatrice. Le rejet radical des principes mêmes de la tradition socialiste condamne les militants à un repli dans les interstices de la société capitaliste (ZAD, squats, etc.). Pour d'autres, la réduction de l'héritage des Lumières au libéralisme et au productivisme aveugle mène à une déploration angoissée et sans perspective des travers de la modernité. Enfin, les critiques contemporaines de la laïcité, du féminisme, de l'antiracisme universalistes comme blancs et impérialistes font le jeu des islamismes, et par ricochet des autres courants identitaires. Dans un contexte marqué par la concurrence pour l'emploi ou le logement décent, elles divisent encore un peu plus les dominés, voire les dressent franchement les uns contre les autres. De ce point de vue, il est particulièrement navrant de voir certains intellectuels ou militants de gauche, souvent sans penser à mal, reprendre à leur compte le vocabulaire, les revendications, voire la vision du monde propres à des projets théologico-politiques porteurs des pires régressions collectives. Un anti-impérialisme bien mal compris entraîne régulièrement, depuis les années 2000, des pans entiers de la gauche occidentale dans des alliances douteuses qui, dans le monde musulman, ont coûté la vie, au bas mot, à des dizaines de milliers de militants de gauche, ou même simplement démocrates<sup>6</sup>. D'une manière générale, les errements anti-Lumières à gauche ont pour conséquence de reléguer les véritables combats émancipateurs à l'arrière-plan, d'alimenter les guerres fratricides, et d'isoler la gauche progressiste et universaliste non occidentale, au mieux en l'abandonnant à son triste sort, au pire en légitimant ses bourreaux.

Il nous paraît nécessaire de tirer les enseignements de ce cycle historique, qui semble s'achever, au moins en France, dans l'épuisement des partis de la gauche traditionnelle et dans une segmentation mortifère des groupes militants, des combats menés, et des lieux de réflexion. La gauche a appris à ses dépens jusqu'où elle pouvait aller trop loin. Ses limites à ne pas franchir sous peine

d'autodestruction politique sont définies par les contours de l'héritage des Lumières et de la Révolution française, qui fut son creuset originel. Un pas hors du rationalisme, hors du méliorisme, hors de l'universalisme, n'est pas, comme on s'est plu à le penser, un pas vers une plus grande émancipation ; c'est le geste radical de trop qui coupe court à toute entreprise collective de libération.

Pour ces raisons, il paraît de la plus haute urgence de renouer avec l'héritage jaurésien : celui d'un courant héritier revendiqué des Lumières et de la Révolution française ; soucieux de rassembler les différentes variantes du socialisme dans un creuset organisationnel commun, cadre du débat argumenté ; attaché aux acquis démocratiques et engagé dans toutes les batailles progressistes. Jaurès n'est pas seulement le socialiste qui défendit le « bourgeois » Dreyfus au nom de la classe ouvrière, ni le corédacteur de la loi de 1905 sur la séparation des Églises et de l'État, même si ces aspects de l'héritage sont précieux. Jaurès fut également ce dirigeant qui, peu sensible au départ à l'oppression subie par les femmes, les immigrés et les peuples colonisés, sut évoluer sur ces questions, guidé dans sa trajectoire politique par son universalisme.

En 1908, il reçut favorablement une délégation féminine venue interpeller le groupe socialiste au sujet des droits politiques et sociaux des femmes<sup>7</sup> ; en 1912, il s'opposa avec force au projet français d'établir un protectorat sur le Maroc en des termes qui annoncent l'anticolonialisme des générations militantes ultérieures : « De quel droit prenons-nous le Maroc ? Où sont nos titres<sup>8</sup> ? » Cet héritier revendiqué des Lumières dénonça énergiquement les exactions de l'armée coloniale, refusa d'accepter la fable d'une mission civilisatrice de la France, contre laquelle il fit au contraire valoir les ressources de la « civilisation marocaine » et, au-delà d'elle, les potentialités des peuples colonisés eux-mêmes : « Je dis que partout il y a des forces morales neuves qui s'éveillent, un appétit de liberté, le sens du droit qui nous emprunte parfois pour s'affirmer nos propres formules<sup>9</sup>. » Enfin, en 1914, un de ses derniers articles insiste sur « la solidarité du prolétariat de tous les pays<sup>10</sup> », principe qui le conduit à réclamer un salaire minimum pour tous, « de façon à prévenir l'effet déprimant de la concurrence » et « à protéger les ouvriers étrangers contre l'arbitraire administratif et policier pour qu'ils puissent s'organiser avec leurs camarades de France et lutter solidairement avec eux<sup>11</sup> ». Ancrée dans la mémoire de la gauche française, la tradition jaurésienne nous semble son héritage le plus vivant, et constitue sans doute la matrice idéologique la plus féconde pour affronter les problèmes de notre temps.

La gauche socialiste, anarchiste et communiste est née de l'ambition de pousser toujours plus loin, jusqu'à son véritable accomplissement, le projet des Lumières de garantir à chaque être humain le plein exercice de tous ses droits et le plein épanouissement de ses facultés : en ce sens, elle s'est d'emblée inscrite



dans une démarche de radicalisation. On connaît désormais les impasses possibles de cette démarche et le type de directions dans lesquelles elle ne peut s'engager sans s'affaiblir. Une telle certitude ne fournit assurément pas à elle seule la solution à toutes les difficultés. Elle constitue néanmoins un indispensable prérequis à toute réflexion soucieuse de préparer les combats de l'avenir.

## Annexe 1 : La philosophie foucauldienne avant *Surveiller et punir*

Dans la première période d'élaboration, qui s'étend de la parution de *l'Histoire de la folie à l'âge classique* (1961) à celle de *Surveiller et punir* (1975), Foucault englobe le thème de la raison des Lumières dans un cadre plus vaste. Néanmoins, son étude de la maladie mentale implique directement la raison et le rationalisme modernes. Dans l'archéologie foucauldienne, l'état présent du savoir en Occident résulte d'une cristallisation décisive, qui se produit aux <sup>e</sup>-<sup>e</sup> siècles. *L'Histoire de la folie* montre comment l'âge classique instaure la fin du dialogue, et la séparation entre raison et déraison en excluant les fous de l'espace social. Puis le passage au <sup>e</sup> siècle est compris comme celui de la substitution de la folie comme maladie morale, qui appelle la « restitution de la vérité », à la « grande expérience de la déraison »<sup>1</sup>, à la fois organique et mentale, de l'âge classique. Cette généalogie exhibe donc un impensé de la civilisation moderne : celle-ci repose sur une « exclusion qui a posé irrévocablement la folie comme négative et étrangère au monde normé et rationnel <sup>2</sup> ». Fortement contestée depuis<sup>3</sup>, cette interprétation fait l'effet d'un coup de tonnerre à l'époque de sa parution.

D'emblée, la démarche généalogique foucauldienne vise à ébranler le rapport rationaliste à soi de l'homme occidental : l'attention portée à la déraison agit comme un révélateur des faiblesses constitutives de la raison. Comme en témoigne de façon provocatrice et intempestive *Le Neveu de Rameau* en plein siècle des Lumières, « la déraison devient la raison de la raison<sup>4</sup> ». C'est le geste d'exclusion sociale qui définit la folie : celle-ci n'est pas une essence fixe que l'on pourrait comprendre à partir de l'essence non moins fixe d'un entendement individuel sain. La maladie mentale n'est pas la cause, mais la conséquence, ou pour mieux dire le produit du discours médical, qui corrélativement fabrique de toutes pièces la saine raison : « Et ce caractère de production détruit la nature de connaissance d'un savoir qui invente son objet<sup>5</sup>. »

Le legs du perspectivisme nietzschéen est visible dans cette dépréciation de la raison, et de la vérité qu'elle prétend rechercher. Cette dernière devient un pur effet du pouvoir médical, sans valeur objective. Foucault a-t-il perçu l'intention de Nietzsche qui, plus d'un siècle avant lui, était déjà habité par la volonté de se mesurer à l'épistémologie et à la vision du monde socialistes ? Quoi qu'il en soit, cette filiation se double d'un autre héritage important : celui de Martin Heidegger. Comme de récentes recherches le montrent, « le Descartes de Foucault est une variante apparemment simplifiée de celui de Heidegger<sup>6</sup> ». C'est chez le penseur de Fribourg que Foucault a puisé sa lecture critique de

Descartes. Dans l'*Histoire de la folie*, Descartes et sa certitude de n'être pas fou incarnent le geste de forclusion de l'insensé qui intronise la saine raison comme mode exclusif d'accès à la vérité. À travers le cartésianisme, la subjectivité moderne fonde ses prétentions à la science sur le refoulement de son Autre, la déraison, qu'elle engendre au même moment pour les besoins de la cause. Or ce lien entre la *mathesis universalis*, l'idée selon laquelle il y a un ordre universel accessible à la raison, et le *cogito* cartésien est directement repris de Heidegger. Foucault est sans doute le plus brillant de ces intellectuels de l'après-guerre issus de la gauche qui arrachent le thème de l'historicité du sujet à la matrice marxienne, pour l'inscrire dans une filiation philosophique nietzschéo-heideggérienne résolument antisocialiste.

Néanmoins, dans son premier grand texte, le philosophe ne prend pas principalement pour cible les Lumières en tant que telles. Tout comme Heidegger, il désigne plutôt le cartésianisme comme son adversaire en discréditant les prétentions à la vérité de la *mathesis universalis*. L'attaque est indirecte puisque la démarche cartésienne fonde, selon une opinion bien établie, le rationalisme moderne. Il n'est sans doute pas inutile de rappeler que ce rôle fondateur fait de Descartes une référence fondamentale dans la culture communiste de l'après-guerre. Le discours prononcé en Sorbonne par Maurice Thorez à l'occasion de la commémoration du 350<sup>e</sup> anniversaire de la naissance du philosophe s'achève en ces termes : « À travers les tempêtes et les nuits qui se sont abattues sur les hommes, c'est Descartes qui, de son pas allègre, nous conduit vers les lendemains qui chantent<sup>7</sup>. » Un tel contexte idéologique explique sans doute pourquoi Foucault, dans son premier grand texte, englobe ses objections contre l'héritage des Lumières dans le cadre plus large d'une remise en question de la démarche scientifique moderne, de sa visée d'objectivité, de ses prétentions au progrès des connaissances sur l'homme et la nature.

*Les Mots et les Choses*, paru en 1966, retrace la production récente de l'homme moderne dans et par les sciences humaines, à la fin du <sup>e</sup> siècle. La thèse foucauldienne selon laquelle l'Europe ne dispose pas d'un concept consistant d'homme avant cette période est extrêmement discutable. Elle s'appuie notamment sur une occultation massive de la vaste enquête anthropologique et sociohistorique entreprise par les penseurs du <sup>e</sup> siècle. Les matérialistes du <sup>e</sup> siècle sont à peine évoqués : Diderot n'est cité qu'une fois ; d'Holbach, La Mettrie, Helvétius, semblent n'avoir jamais existé. Les recherches historiques de Voltaire, Gibbon ou Winckelmann non plus. Ce n'est qu'à ce prix que Foucault peut affirmer qu'avant 1795 on n'a pu penser « l'homme en sa finitude », ni l'historicité de l'existant.

Quoi qu'il en soit, l'homme, comme la folie, n'est donc que « la coagulation de pratiques et de discours qui font naître leur objet comme leur

conséquence<sup>8</sup> ». Cette thèse a des conséquences profondes : d'abord, « par leur projet même les sciences humaines sont condamnées à ne pouvoir se constituer comme sciences<sup>9</sup> » : elles sont amenées à remettre sans cesse en question la moindre de leurs découvertes, dans la mesure où « tout savoir positif de ce qui donne sa forme et son contenu à la conscience humaine peut être contesté soit comme une nouvelle représentation dont il faut chercher les conditions inconscientes, soit comme le résultat d'une situation historique spécifique<sup>10</sup> ». La psychologie et l'ethnologie en particulier, en se donnant pour objets l'inconscient et l'historicité eux-mêmes, jouent selon Foucault le rôle de « contre-sciences » qui « ne cessent de “défaire” cet homme qui dans les sciences humaines fait et refait sa positivité<sup>11</sup> ». À l'horizon de cette critique qui démonétise le concept même d'homme et la valeur objective des sciences humaines, point un projet philosophique dont « l'expérience de Nietzsche » a constitué « le premier effort »<sup>12</sup>. Foucault conclut : « La fin de l'homme (...) est le retour du commencement de la philosophie » : l'influence heideggérienne sur ces affirmations finales est évidente.

De telles thèses ne vont pas sans implications morales et politiques, et Foucault est loin de les ignorer. La « mort de l'homme », cet artefact de sciences elles-mêmes mystificatrices, entraîne avec elle la mort de l'humanisme occidental, dénoncé comme un « mirage », une « illusion » (*DE*, t. I, n° 39, p. 540). Avec lui, tombe le « souci moral de l'être humain », renvoyé avec dédain aux « marxismes mous » et aux « figures pâles de notre culture » (*ibid.*, p. 541). L'idée d'émancipation humaine disparaît aussi dans le gouffre ouvert par la critique foucauldienne : « À tous ceux qui veulent encore parler de l'homme, de son règne ou de sa libération (...), on ne peut qu'opposer un rire philosophique<sup>13</sup>. » Dans un entretien de juin 1966, le philosophe précise le lien entre Lumières, humanisme et marxisme : les trois ont en commun de fonder leur projet émancipateur sur une notion illusoire de nature humaine qu'il s'agirait de « désaliéner ». C'est à ce titre que Marx est considéré comme un « moderne *Aufklärer* » (*DE*, t. I, n° 40, p. 547). Mais la fin de l'aliénation humaine est un mirage de plus avec lequel il faut rompre : s'il n'y a pas d'essence humaine, il n'y a littéralement rien à libérer. En concluant que « le rôle de la philosophie n'est pas forcément d'adoucir l'existence des hommes et de leur promettre quelque chose comme un bonheur » (*DE*, t. I, n° 39, p. 543), le philosophe prend ouvertement ses distances avec les visées émancipatrices de la gauche, toutes nuances confondues.

Foucault est loin d'être le premier à déclarer la mort de l'homme dans les sciences humaines et en politique. Dès la fin du <sup>e</sup> siècle, de Maistre propose une critique radicale de l'homme des droits de l'homme, qu'il prétend, dans une phrase demeurée célèbre, n'avoir jamais rencontré. Il s'emploie à une déconstruction politique de la notion. La dénonciation du mirage de

l'humanisme est aussi un des thèmes caractéristiques de la pensée de Spengler, comme Bouveresse l'a souligné en citant *Le Déclin de l'Occident* : « "L'humanité" n'a pas de but, pas d'idée, pas de plan, aussi peu que l'espèce des papillons ou des orchidées a un but. Qu'on fasse disparaître ce fantôme de l'horizon des problèmes de forme de l'histoire, et l'on verra émerger une richesse surprenante de formes *réelles*<sup>14</sup>. » L'antihumanisme, pourtant revendiqué par nombre d'éminents intellectuels classés à gauche après 1945, est difficilement séparable de sa fonction originelle d'antidote aux droits de l'homme et à la Révolution. Il est contradictoire avec la revendication des prérogatives fondamentales de l'être humain, de la dignité et de la liberté individuelles.

Dans le cadre de son ouvrage suivant, *Surveiller et punir*, la principale innovation conceptuelle concernera la figure de l'homme comme résultat des pratiques et des discours de la modernité. L'homme, sur lequel s'exercent les techniques disciplinaires, sera désormais conçu, non plus comme un artefact théorique, mais comme une réalité sociohistorique produite à partir des corps et des comportements, même si, comme Foucault le précisera, les personnes et les personnalités ne sont que des « réalités de transactions, c'est-à-dire que c'est dans le jeu précisément et des relations de pouvoir et de ce qui sans arrêt leur échappe, c'est de cela que naissent (...) ces figures transactionnelles et transitoires<sup>15</sup>. » À partir de 1975, donc, « le pouvoir produit du réel<sup>16</sup> », et cette réalité produite, c'est le citoyen des sociétés capitalistes modernes.

## Annexe 2 : À propos de l'entretien avec B.-H. Lévy de 1975

C'est face à Bernard-Henri Lévy que Foucault fait observer pour la première fois : « Si la politique existe depuis le<sup>e</sup> siècle, c'est parce qu'il y a eu la Révolution. Celle-ci n'est pas une espèce, une région de celle-là. C'est la politique qui, toujours, se situe par rapport à la Révolution (...) le retour de la révolution, c'est bien là notre problème » (*DE*, t. III, n° 200, p. 266). Cette reconnaissance du caractère structurant de l'événement pour le champ politique à partir de 1789 correspond à un véritable revirement, et pas seulement par rapport à *Surveiller et punir*. Jusque-là, les grands tableaux généalogiques de Foucault présupposaient tous une relativisation de la Révolution, leur auteur soulignant que les changements (d'*épistémè*, de rapport aux illégalismes, etc.) devaient s'envisager sur le temps long.

En 1977, Foucault reconnaît explicitement l'importance historique, philosophique et politique des Lumières, ou du moins, des Lumières kantiennes et de la Révolution française. À partir de ce moment, il prend à bras-le-corps la question de cet héritage devenu manifestement impossible à minimiser ou à contourner. Il révèle même la dépendance de son propre travail à cet héritage, puisque, selon ses dires, « la question de la philosophie, c'est la question de ce présent qui est nous-mêmes », et même « toute la pensée moderne, comme toute la politique, a été commandée par la question de la révolution ». Toute la pensée moderne, c'est-à-dire forcément aussi celle de Michel Foucault.

### Annexe 3 : « Qu'est-ce la critique ? »

Le 27 mai 1978, Foucault donne les premiers résultats de ses nouvelles élaborations lors d'une conférence devant la Société française de philosophie intitulée « Qu'est-ce que la critique ? ». L'intervention de la notion d'*Aufklärung* s'inscrit dans le cadre de sa réflexion sur la « gouvernementalité », champ de recherches inauguré la même année. Dans le premier cours au Collège de France consacré à cette question, *Sécurité, territoire, population*, Foucault s'interroge sur le « pouvoir pastoral » qui émerge au Moyen Âge : il s'agit d'un art de superviser la conduite des individus en vue, officiellement, de leur propre salut, en mettant en œuvre à cette fin une « direction de conscience ». La pastorale chrétienne est aux fondements de l'art de gouverner propre aux sociétés occidentales : cette forme de gouvernementalité repose largement sur la notion de vérité, puisqu'elle est légitimée à la fois par la vérité du dogme, par une connaissance vraie des individus assujettis (que la pratique de la confession rend possible) et par la maîtrise de techniques réfléchies d'exercice du pouvoir.

Face à cette nouvelle manière d'exercer le pouvoir s'élève dès le Moyen Âge ce que Foucault appelle « l'attitude critique », qui renvoie à la résistance morale et/ou politique multiforme de sujets pratiquant à un niveau ou à un autre « l'art de n'être pas tellement gouvernés<sup>1</sup> ». Cette attitude trouve ses premières manifestations dans l'hétérodoxie religieuse qui prendra, au <sup>e</sup> siècle, l'aspect du schisme luthérien ; elle s'exprimera aussi sur le plan juridique dans la revendication d'un droit naturel opposable à tout despotisme ; enfin, elle est désignée par Kant en 1784 sous le nom d'« *Aufklärung* », et correspond à un « appel au courage » (*QC*, p. 41) des individus pour refuser toute mise en tutelle politique, pour se désassujettir « par rapport au jeu du pouvoir et de la vérité » (*QC*, p. 42). La démarche de Kant cependant débouche sur un « recul » (*QC*, p. 43), puisque le projet critique qui en est finalement l'expression n'est qu'une enquête sur l'étendue et les bornes de la connaissance humaine. Or cette attitude critique sur le terrain de la connaissance se révèle être à l'opposé de « l'art de n'être pas trop gouverné » : en effet, elle engendrerait selon Foucault une confiance dans les pouvoirs de la raison critique qui aboutirait, au <sup>e</sup> siècle, au positivisme scientifique et à l'élaboration de politiques publiques rationnelles par les États modernes. Bref, le projet critique de Kant sur le terrain épistémologique s'oppose à son « *sapere aude* » : il est à l'origine des fameux « effets de despotisme » que Foucault attribue à la raison des Lumières dans d'autres textes de la même époque.

Derrière une apparente reconnaissance de dette à l'égard du philosophe de Königsberg, Foucault poursuit donc avec de nouveaux arguments son opération

de déconstruction du projet rationaliste. Il relativise l'intérêt intrinsèque ou la nouveauté de l'*Aufklärung*, qui n'est pas considérée comme un héritage théorique, ni comme une manière particulière de philosopher (ce qui sera le cas en 1983-1984) mais comme une expression parmi d'autres de l'attitude générale de résistance à l'assujettissement. Si Foucault s'y rapporte de façon positive, c'est dans l'usage très particulier qu'il en propose, et qui revient à retourner l'attitude critique contre la raison elle-même : « Cette interrogation sur les rapports entre *Aufklärung* et critique va prendre *légitimement* l'allure d'une méfiance ou en tout cas d'une interrogation de plus en plus soupçonneuse : de quels excès de pouvoir, de quelle gouvernementalisation, d'autant plus incontournable qu'elle se justifie en raison, cette raison elle-même n'est-elle pas historiquement responsable ? » (*QC*, p. 43-44. Je souligne).

Si Foucault salue l'*Aufklärung*, c'est donc exclusivement dans sa fonction critique, et uniquement quand celle-ci s'exerce, non pas contre la superstition religieuse, ni contre le despotisme monarchique, ou encore l'exploitation économique, mais contre la raison elle-même. C'est dans cette perspective qu'il salue la philosophie allemande, en particulier « l'école de Francfort » (*QC*, p. 44, 45-47) invoquée à plusieurs reprises – il pense sans aucun doute ici à la *Dialectique de la raison* –, qu'il oppose à la triste situation française : « Le bloc constitué par les Lumières et la Révolution a sans doute empêché d'une façon générale que l'on remette réellement et profondément en question ce rapport de la rationalisation et du pouvoir » (*QC*, p. 45). Les problèmes politiques posés en Allemagne au<sup>e</sup> siècle par l'absence d'une tradition rationaliste, révolutionnaire et républicaine ont manifestement échappé à la sagacité foucauldienne.

« Qu'est-ce que la critique ? » désolidarise deux projets indissolublement liés dans l'opuscule kantien : la résistance au pouvoir arbitraire sur les esprits, et la démarche rationnelle visant à la connaissance objective. L'*Aufklärung* dans son acception foucauldienne ramène à la seule question vraiment radicale à ses yeux : le lien consubstantiel entre savoir et pouvoir, c'est-à-dire l'étude de la « rationalisation dans ses effets de contrainte » – et seulement ceux-là. Or la question : « Comment se fait-il que la rationalisation conduise à la fureur du pouvoir ? », de l'aveu même du conférencier, relève de « la réciproque et l'inverse du problème de l'*Aufklärung* » (*QC*, p. 46). Significativement, la conférence se termine par l'insistance sur cet objectif : il faudrait « faire maintenant le chemin inverse » des Lumières, « essayer de parcourir cette voie, mais dans l'autre sens » (*QC*, p. 58). On mesure sans doute le charisme et le pouvoir de fascination exercés par l'orateur à ce fait que personne dans l'assistance n'ait soulevé la question suivante : faire le chemin inverse de l'*Aufklärung*, n'est-ce pas courir le risque de ressusciter ce contre quoi l'*Aufklärung* avait en son temps proclamé les droits de la raison ? Au bout de ce parcours involutif, ne retrouve-t-on pas les vieux dogmes, les préjugés



mêmes que les Lumières s'étaient employé à terrasser ? Quoique Foucault s'en soit défendu, la teneur même de ses propos paraît ici justifier la suggestion malicieuse de Habermas : « Il se pourrait, en effet, qu'ils se contentent de draper en post-Lumières leur complicité avec une vénérable tradition de réaction contre les Lumières<sup>2</sup>. »

## N

### Quelle mouche les a piqués ?, p. 11

1. *Histoire socialiste de la Révolution française*, Paris, Éditions sociales, 2015, t. III, p. 14.
2. Appel à contributions pour la journée d'études « Décoloniser le féminisme », 18 mai 2017, <https://execo.hypotheses.org/4304>, consulté le 15/06/2019.
3. Horia Kebabza, « L'universel lave-t-il plus blanc ? », dans les *Cahiers du CEDREF* 14/2006 : <https://cedref.revues.org/428#bodyftn3>, consulté le 06/02/2017. Je souligne.
4. Paola Bacchetta, « Décoloniser le féminisme », dans les *Cahiers du CEDREF*, 20/2015 : <https://cedref.revues.org/833>. Consulté le 06/02/2017. Je souligne.
5. Jamelle Bouie, « Les idées des Lumières ont façonné les questions de race et de suprématie blanche », *Slate*, 25 juin 2018 : <https://www.slate.fr/story/163550/prendre-serieux-cote-obscur-philosophes-lumieres-racisme-kant-locke>. Consulté le 18/09/2018. Je souligne.
6. Cf., parmi d'autres, cette citation tirée du livre d'Alfred Rosenberg *Le Mythe du<sup>e</sup> siècle* : « La Révolution de 1789 est morte ; elle n'aura été qu'une explosion sans pensée créatrice et c'est pourquoi nous assistons aujourd'hui à sa décomposition. »
7. Claude Guillon, « Haine de 1789, des Juifs et des francs-maçons », sur le blog *La révolution et nous*, 25 février 2015, en ligne : <https://unsansculotte.wordpress.com/2015/02/25/haine-de-1789-des-juifs-et-des-francs-macons-daral-islam-ou-la-nullite-pour-les-nuls/>. Consulté le 15/01/2019.
8. Un ouvrage est à paraître sur cette question : Stéphanie Roza, *Lumières de la gauche. Une « dialectique de la raison » ?* Pour un rappel récent et très clair de ce lien historique : E. Hobsbawm « Manifeste pour l'histoire », *Le Monde diplomatique*, décembre 2004, p. 1, 20-21. En ligne : <https://www.monde-diplomatique.fr/2004/12/HOBSBAWM/11712>.
9. Zeev Sternhell, *Les Anti-Lumières*, Paris, Fayard, 2006, p. 14.
10. *Ibid.*, p. 15.
11. Michel Vovelle, « La gauche sous la Révolution : naissance d'une notion », dans J.-J. Becker G. Candar *et alii*, *Histoire des gauches en France*, Paris, La Découverte, 2005, p. 50-60.
12. Jean Touchard, *La Gauche en France depuis 1900*, Paris, Le Seuil, 1977, p. 20.
13. Z. Sternhell, *op. cit.*, p. 44.
14. Thomas Piketty, *Capital et idéologie*, Paris, Le Seuil, 2019.
15. M. Foucault, *Dits et Écrits*, Paris, Gallimard, 1994, t. III, p. 433.
16. Bertrand Binoche, « *Écrasez l'infâme !* », Paris, La fabrique, 2018, p. 17.
17. Jonathan Israël, *Les Lumières radicales : la philosophie, Spinoza et la naissance de la modernité*, Paris, Éditions Amsterdam, 2005.
18. Stéphanie Roza, *Comment l'utopie est devenue un programme politique, du roman à la Révolution*, Paris, Classiques Garnier, 2015.
19. B. Binoche, *op. cit.*, p. 18.
20. *Ibid.*, p. 158.

### C : L'irrationalisme peut-il être de gauche ?, p. 21

1. Le Comité invisible, *L'insurrection qui vient*, Paris, La fabrique, 2007.
2. Collectif Mauvaise Troupe, *Constellations, trajectoires révolutionnaires du jeune<sup>e</sup> siècle*, Paris, l'Éclat, 2014, p. 12. Désormais désigné par le sigle « C » suivi du numéro de la page.

3. J.-L. Chappey, « *Constellations : radicalités irrationnelles* », *Agone*, n° 61, 2017, p. 17.
4. *Ibid.*, p. 31.
5. V. Daline, A. Saitta, A. Soboul (dir.), *Babeuf, Œuvres*, Paris, Bibliothèque nationale, 1977, p. 377.
6. Henri Celliez, *Devoir des révolutionnaires*, Paris, Chez tous les libraires, 1840, dans *Les Révolutions du e siècle, 1834-1848. Révolutionnaires et néo-babouvistes, de 1835 à 1847*, Paris, EDHIS, 1979 t. II, p. 18-19.
7. Alain Maillard, *La Communauté des Égaux : le communisme néo-babouviste dans la France des années 1840*, Paris, Kimé, 1999, p. 190.
8. *Dialectique de la raison*, Paris, Gallimard, 1974, p. 13-14/ *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt a.M., Fischer Taschenbuch Verlag, 1994, p. 1. Désormais respectivement désignés par *DR* et *DA* suivis du numéro de la page.
9. Katia Genel, « La *Dialectique de la raison*, contribution à une théorie du totalitarisme ? », dans K. Genel (dir.), *La Dialectique de la raison, sous bénéfice d'inventaire*, Paris, Éditions de la MSH, 2017, p. 127.
10. Cette interprétation est discutable : voir par exemple Carlo I. Accetti, « Kant et Sade : Les Lumières sont-elles totalitaires ? », *Raisons politiques* 2009/1 (n° 33), p. 149-169.
11. Traduit en français sous le titre « Spengler après le déclin » (version révisée pour l'édition allemande de 1950) dans *Prismes*, Paris, Payot, 2003.
12. Encore celui-ci a-t-il tacitement rompu avec cet héritage dès le début des années 1950, pour adopter une perspective marxiste hétérodoxe dans laquelle les thèses heideggériennes ne semblent guère avoir laissé de trace.
13. Voir en particulier Emmanuel Faye, *Heidegger, l'introduction du nazisme dans la philosophie*, Paris, Albin Michel, 2005.
14. P. Trawny (ed.), Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*, Frankfurt am Main, Klostermann, 2014, vol. 94-95.
15. Sidonie Kellerer, « Philosophie ou messianisme ? », dans G. Fried (dir.), *Confronting Heidegger*, London, Rowman & Littlefield, 2019 (à paraître). Je remercie Sidonie de m'avoir communiqué son texte.
16. M. Heidegger, « L'époque des conceptions du monde », dans *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, Gallimard, 1962, p. 144.
17. E. Faye, *op. cit.*, p. 398-399.
18. Alain Badiou et Barbara Cassin, Préface à Martin Heidegger, « *Ma chère petite âme* ». *Lettres à sa femme Elfride 1915-1950*, Paris, Le Seuil, 2007, p. 12.
19. Adorno, « À quoi sert encore la philosophie ? » (1962), dans *Modèles critiques*, Paris, Payot, 1984, p. 16-17.
20. E. Faye, *op. cit.*, p. 396. Souligné par l'auteur.
21. Pour une mise au point récente sur les recherches encore en cours dans les archives de l'Académie du droit allemand : Sidonie Kellerer, « Heidegger et la mise en œuvre du droit nazi », *Le Monde*, 27 octobre 2017.
22. Pour reprendre le titre d'un ouvrage collectif consacré à l'apologie de Heidegger après la parution de l'ouvrage d'E. Faye : François Fédier (dir.), *Heidegger à plus forte raison*, Paris, Fayard, 2007.
23. « [Heidegger] est favorable aux chemins qui ne mènent nulle part, en un sens qui n'est pas si éloigné du nôtre », dans Adorno et Horkheimer, *Briefwechsel*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2005, t. III, p. 351 Traduction personnelle. Souligné par l'auteur.
24. « Tout mon devenir philosophique a été déterminé par la lecture de Heidegger. Mais je reconnais que c'est Nietzsche qui l'a emporté. (...) Il est probable que si je n'avais pas lu Heidegger, je n'aurais pas lu Nietzsche. » Foucault, *Dits et Écrits, op. cit.*, t. IV, n° 354, p. 703.
25. Cité par R. Garcia, *Le Désert de la critique*, Montreuil, L'Échappée, 2015, p. 11.
26. Citons, parmi les publications les plus récentes, plusieurs ouvrages penchant pour la négative, de manières très différentes, à travers la question du rapport de Foucault au néolibéralisme (I. Garo, *Foucault,*

*Deleuze, Althusser et Marx : la politique dans la philosophie*, Paris, Démopolis, 2011 ; R. Garcia, *Le Désert de la critique*, op. cit. ; D. Zamora, *Critiquer Foucault : les années 80 et la tentation néolibérale*, Bruxelles, Aden, 2014), un ouvrage défendant l'hypothèse inverse de Foucault comme source possible du renouvellement de la gauche (G. de Lagasnerie, *La Dernière Leçon de Michel Foucault*, Paris, Fayard, 2012), et un dernier émettant un avis nuancé (J. L. Morano Pestana, *Foucault, la gauche et la politique*, Paris, Textuel, 2011).

27. Arnault Skornicki, « Foucault est-il de gauche ? », *La Vie des idées*, 24 juin 2011 : <http://www.laviedesidees.fr/Foucault-est-il-de-gauche.html>.

28. M. Foucault, *Dits et Écrits*, op. cit., t. III, n<sup>o</sup> 215, p. 398. Désormais désigné par le sigle « DE » suivi du tome, du numéro du texte et du numéro de la page.

29. Récemment encore : Serge Audier, *Penser le néo-libéralisme : le moment libéral, Foucault et la crise du socialisme*, Lormont, Le bord de l'eau, 2015.

30. Isabelle Garo, « Lire Foucault », *Revue Ballast*, 11 février 2016, URL : <https://www.revue-ballast.fr/lire-foucault/>.

31. Sur cet aspect central de la philosophie de Nietzsche, la monumentale biographie intellectuelle de D. Losurdo est une référence incontournable : *Nietzsche, le rebelle aristocrate*, Paris, Delga, 2016.

32. Il est en lien avec les maoïstes de la Gauche prolétarienne, fonde le Groupe d'information sur les prisons et participe, avec Sartre, aux premières manifestations de soutien aux travailleurs immigrés.

33. Foucault, *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, 1975, p. 36.

34. *Ibid.*, p. 264.

35. *Ibid.*, p. 23-24.

36. José-Guilherme Merquior, *Foucault ou le nihilisme de la chaire*, Paris, PUF, 1986, p. 105-106.

37. A. Glucksmann, *Les Maîtres penseurs*, Paris, Grasset, 1977, p. 99-102.

38. *Ibid.*, p. 100.

39. Michael S. Christofferson, « Foucault et la nouvelle philosophie », dans D. Zamora (dir.), *Critiquer Foucault : les années 80 et la tentation néolibérale*, op. cit., p. 20.

40. Foucault, « *Il faut défendre la société* », Paris, Gallimard/Le Seuil, 1997, p. 232.

41. *Ibid.*, p. 234.

42. Antoine Lilti, *L'Héritage des Lumières*, Paris, Le Seuil/EHESS, 2019, p. 8.

43. Voir la controverse de 1971, *DE*, t. II, n<sup>o</sup> 132.

44. *DE*, t. III, n<sup>o</sup> 200, p. 267.

45. Takashi Sakamoto, « Les compréhensions foucauldienne de la Révolution française », *Lumières*, n<sup>o</sup> 8, 2006, p. 203.

46. *DE*, t. IV, n<sup>o</sup> 339 et 351.

47. R. Garcia, *Le Désert de la critique*, op. cit., p. 59-60.

48. Sur la question des limites du rationalisme, et de l'attitude de Diderot face à ce problème, voir B. Binoche, « *Écrasez l'infâme !* », op. cit., ch. I, IV : « Point trop n'en faut », p. 44-51.

49. Jürgen Habermas, « Une flèche dans le cœur du temps présent », *Critique*, n<sup>o</sup> 471-472, août-septembre 1986, p. 798-799.

50. En ligne : <https://www.cia.gov/library/readingroom/docs/CIA-RDP86S00588R000300380001-5.PDF>. Consulté le 12/03/2019.

51. Voir notamment Frances Stonor Saunders, *Qui mène la danse ? La CIA et la guerre froide culturelle*, Paris, Denoël, 2003 ; Joël Whitney, *Finks, How the CIA Tricked the World's Best Writers*, OR Books, 2016. Sur le même sujet, Arte a diffusé un documentaire intitulé « Quand la CIA infiltrait la culture », le 24 novembre 2006.

52. Traduction personnelle, fin du document non paginé.

53. Gabriel Rockhill, « Quand la CIA s'attela à démanteler la gauche intellectuelle française »,

Médiapart, 14 avril 2017, en ligne : <https://www.mediapart.fr/journal/culture-idees/140417/quand-la-cia-sattelait-demanteler-la-gauche-intellectuelle-francaise>. Consulté le 12/03/2019.

54. R. Garcia, *op. cit.*, p. 50.

55. Richard Wolin, *The Seduction of Unreason*, Princeton, Princeton UP, 2004, p. XXXVI.

## C : L'anti-progressisme peut-il être de gauche ?, p. 67

1. Page d'accueil du site *Pièces et Main d'œuvre*, « Le secret c'est de tout dire », <http://www.piecesetmaindoeuvre.com/spip.php?page=plan>.

2. Bertrand Louart, « L'imposture historique de la technoscience », 15 novembre 2001, [http://www.piecesetmaindoeuvre.com/spip.php?page=resume&id\\_article=32](http://www.piecesetmaindoeuvre.com/spip.php?page=resume&id_article=32).

3. Jean Druon, *Un siècle de progrès sans merci*, Montreuil, L'Échappée, 2009.

4. *Ibid.*, p. 23.

5. *Ibid.*, p. 38. Je souligne.

6. Entretien avec Slate.fr, 25/02/2014, [http://www.piecesetmaindoeuvre.com/spip.php?page=resume&id\\_article=475](http://www.piecesetmaindoeuvre.com/spip.php?page=resume&id_article=475).

7. Voir notamment sur ce point Nicolas Le Dévédec, *La Société de l'amélioration : la perfectibilité humaine des Lumières au transhumanisme*, Montréal, Liber, 2015.

8. Laurent Loty, « Condorcet contre l'optimisme : de la combinatoire historique au méliorisme politique », dans Pierre Crépel et Christian Gilain (dir.), *Condorcet mathématicien, économiste, philosophe, homme politique*, Paris, Minerve, 1989.

9. Entretien avec Slate, art. cit.

10. Marius Blouin, « De la technocratie », 1<sup>er</sup> février 2015, [http://www.piecesetmaindoeuvre.com/spip.php?page=resume&id\\_article=693](http://www.piecesetmaindoeuvre.com/spip.php?page=resume&id_article=693).

11. Il existe néanmoins des tentatives de dériver à partir de Marx un écosocialisme plus soucieux de la préservation de la planète : voir par exemple M. Löwy, « Écosocialisme et planification démocratique », *Écologie & politique*, 2008/3 (N<sup>o</sup> 37), p. 165-180.

12. Fabrice Niccolino, « Le transhumanisme de *Politis* (Pourquoi je ne suis pas de gauche) », 29 septembre 2013, [http://www.piecesetmaindoeuvre.com/spip.php?page=resume&id\\_article=445](http://www.piecesetmaindoeuvre.com/spip.php?page=resume&id_article=445).

13. Voir sur ce point Shlomo Sand et Michel Bilis, « Georges Sorel entre utopie et politique », *Mil neuf cent*, n<sup>o</sup> 11, 1993, p. 87-93.

14. Z. Sternhell, *Ni droite ni gauche*, Paris, Gallimard, 2012, p. 429.

15. Il se ralliera à la Révolution russe à la fin de sa vie : voir « Pour Lénine », dans *Réflexions sur la violence*, Paris, Le Seuil, 1990, p. 288-298.

16. Cité dans Donato Longo, « La philosophie de Nietzsche et le mouvement socialiste français 1890-1914 », mémoire de maîtrise sous la direction de Madeleine Réberieux, Université Paris VIII, 1980-198 p. 34.

17. Cité dans Longo, *op. cit.*, p. 159.

18. G. Sorel, *Les Illusions du progrès*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 2007, p. 65-66. Désormais « IP » suivi du numéro de la page.

19. É. Berthelot, *Les Méfaits des intellectuels*, Paris, Marcel Rivière, 1914, p. 18. Désormais désigné par le sigle « MI » suivi du numéro de la page.

20. Dans la présentation de son édition des *Méfaits des intellectuels*, Paris, Éditions Krisis, 2007, p. 74.

21. Georges Valois, cité dans Sternhell, *Ni droite ni gauche*, *op. cit.*, p. 179.

22. B. Mussolini, *La Doctrine du fascisme*, Florence, Vallecchi éditeurs, 1938, p. 24.

23. Armin Mohler, *Georges Sorel, Erzvater der konservativen Revolution*, Bad Vilbel, Édition Antaios, 2000.

- [24.](#) *Le Complexe d'Orphée*, Paris, Flammarion, 2014, p. 18. Désormais « CO », suivi du numéro de la page.
- [25.](#) Lettre à Anaxagoras Chaumette du 7 mai 1793 dans *Pages choisies de Babeuf*, choix de textes de Maurice Dommanget, Paris, Armand Colin, 1935, p. 143.
- [26.](#) Lettre à Bodson, 9 ventôse an IV.
- [27.](#) Proudhon, « Toast à la Révolution », dans K. Marx et P.-J. Proudhon, *Discours, écrits et lettres*, Noisy-le-Sec, Éditions de l'Épervier, 2010, p. 66.
- [28.](#) C. Lasch, *La Culture du narcissisme*, Paris, Flammarion, 2006, chapitre 8.
- [29.](#) V. Daline, A. Saitta, A. Soboul (dir.), *Babeuf, Œuvres, op. cit.*, p. 96 sq.
- [30.](#) Voir Renaud Garcia, *La Nature de l'entraide : Kropotkine et les fondements biologiques de l'anarchisme*, Lyon, ENS éditions, 2015.
- [31.](#) Kropotkine, *La Grande Révolution (1789-93)*, Antony, éditions Tops/Trinquier, 2002.
- [32.](#) Il va même parfois jusqu'à admettre que le mouvement ouvrier apparaît par certains aspects « comme l'un des héritiers les plus légitimes de la philosophie des Lumières et de la Révolution française » (Jacques Julliard et Jean-Claude Michéa, *La Gauche et le peuple*, Paris, Flammarion, 2014, p. 51). Mais ce genre de concessions n'ont aucun impact sur son analyse, et ne servent manifestement qu'à parer aux objections de l'interlocuteur.

## C : L'anti-universalisme peut-il être de gauche ?, p. 97

- [1.](#) Traduction française : « Cartographie des marges : intersectionnalité, politique de l'identité et violences contre les femmes de couleur », *Cahiers du genre*, 2005/2, n<sup>o</sup> 39, p. 51-82. Désormais « CM » suivi du numéro de la page.
- [2.](#) Notamment « Islamophobie ou prolophobie ? », *Le Monde diplomatique*, février 2015, p. 13 et 17.
- [3.](#) *La Gauche et la race*, Paris, L'Harmattan, 2019.
- [4.](#) *Les musulmans ne sont pas des bébés phoques*, La Tour d'Aigues, Éditions de l'Aube, 2017.
- [5.](#) Entre autres : *Ma vie à contre-Coran*, Saint-Martin de Londres, H&O, 2014.
- [6.](#) *Pour en finir avec Shahrzad*, Aix-en-Provence, éditions Edisud, 2003.
- [7.](#) *Je suis noir et je n'aime pas le manioc*, Paris, Max Milo, 2003.
- [8.](#) *La Fabrique du musulman*, Montreuil, Libertalia, 2017.
- [9.](#) Ce militant féministe tient un excellent blog : <https://naembestandji.blogspot.com/>
- [10.](#) Françoise Vergès, *Un féminisme décolonial*, Paris, La fabrique, 2019, p. 11.
- [11.](#) *Ibid.*, p. 13.
- [12.](#) *Ibid.*, p. 34.
- [13.](#) Source : <https://www.femmes-solidaires.org/?Pour-un-statut-autonome-des-femmes>. Consulté le 1<sup>er</sup>/07/2019.
- [14.](#) Vergès ne cesse de le répéter : « Le féminisme décolonial est, à mes yeux, radicalement antiraciste, anticapitaliste et anti-impérialiste, pour la justice sociale et environnementale, les droits des peuples autochtones et la décolonisation des savoirs et des institutions » (« Toutes les féministes ne sont pas blanches », *Le Portique*, n<sup>o</sup> 39-40, 2017, en ligne : <https://journals.openedition.org/leportique/2998>.. Consulté le 1<sup>er</sup>/07/2019).
- [15.](#) Source : <https://www.france24.com/fr/20120808-tunisie-droits-femmes-feminisme-complementarite-contre-egalite-sexes-projet-loi-polemique-constitution>. Voir aussi le billet de blog : <https://naembestandji.blogspot.com/2017/09/lettre-ouverte-lalab-dun-militant.html>
- [16.](#) Elsa Dorlin, *La Matrice de la race*, Paris, La Découverte, 2006. Cité par Vergès, *op. cit.*, p. 40 et 44.
- [17.](#) Encore l'étude de ce dernier texte ne va-t-elle pas dans le sens d'une naturalisation de la différence

raciale, puisque Buffon insiste au contraire sur le rôle majeur du climat : cf. Dorlin, *op. cit.*, p. 217-223.

18. Source : <http://mjp.univ-perp.fr/constit/vn1945.htm>. Consulté le 04/12/2018.

19. Mohamed Amer Meziane, « Des nations sans l'Europe », dans P. Pellerin (dir.), *Rousseau, les Lumières et le monde arabo-musulman*, Paris, Classiques Garnier, 2017, p. 122.

20. Voir Céline Marangé, *Le Communisme vietnamien 1919-1991. Construction d'un État-nation entre Moscou et Pékin*, Paris, Sciences-Po, Les Presses, 2012.

21. Voir l'introduction d'A. Ruscio à Hô Chi Minh, *Textes (1914-1969)*, Paris, L'Harmattan, 1990, p. 14.

22. Hô Chi Minh, *Textes, op. cit.*, p. 34-37.

23. *Ibid.*, p. 37.

24. *Ibid.*

25. Partha Chatterjee déplore par exemple : « L'idéologie nationaliste [chez les peuples colonisés] n'a pas émergé dans l'histoire mondiale comme l'adversaire de la Raison universelle. Pour le devenir, elle devra se dépasser elle-même » (*National Thought and the Colonial World*, London, Zed Books, 1986, p. 168 Traduction personnelle).

26. « Rapport sur le Tonkin, l'Annam et la Cochinchine » [attribué à Hô Chi Minh mais non signé], Moscou, 1924, dans *Textes, op. cit.*, p. 71. Je souligne.

27. *Ibid.*, p. 70.

28. *Ibid.*, p. 70-71.

29. *Ibid.*, p. 73. Je souligne.

30. « Manifeste de la Fédération générale des peuples opprimés », *op. cit.*, p. 79.

31. Hô Chi Minh, « Réponse à notre amie l'étudiante X », dans *Textes, op. cit.*, p. 83.

32. Hô Chi Minh, *Le Procès de la colonisation française (1925)*, Paris, Le temps des cerises, 2012, p. 141.

33. Hô Chi Minh, « Rubrique des dames : de l'injustice », dans *Textes, op. cit.*, p. 88.

34. Hô Chi Minh, « Appel à l'occasion de la fondation du PCV », dans *Textes, op. cit.*, p. 96.

35. *Le Procès, op. cit.*, p. 129.

36. *Ibid.*, p. 135.

37. *Ibid.*, p. 149.

38. Voir notamment Sankar Muthu, *Enlightenment against Empire*, Princeton, Princeton UP, 2003.

39. Voir sur ce point C. Marangé, *Le Communisme vietnamien, op. cit.*, ch. 9 : « Les communistes vietnamiens confrontés à la question de l'unité nationale (1930-1991) », p. 441-486.

40. Jawaharlal Nehru, *La Découverte de l'Inde*, Arles, Éditions Philippe Picquier, 2002, p. 62. Désormais « DI » suivi du numéro de la page.

41. Sunil Khilnani, « Portrait politique de Nehru. L'idée libérale en Inde », *Esprit*, n° 312, février 2005, p. 104.

42. La récente arrivée au pouvoir des nationalistes hindous a gravement dégradé la situation des minorités musulmanes, notamment au Cachemire.

43. V. Chibber, *La Théorie postcoloniale et le spectre du Capital*, Toulouse, Éditions de l'Asymétrie, 2018, p. 404.

44. Un volume contenant les articles relatifs à ce débat a été édité : Rosie Warren and Vivek Chibber (ed.), *The Debate on Postcolonial Theory and the Specter of Capital*, London, Verso Books, 2016.

45. Cité par Z. Sternhell, « Anti-Lumières de tous les pays... », *Le Monde diplomatique*, décembre 2010, p. 3.

46. V. Chibber, *op. cit.*, p. 54 sq.

47. Aziz Al-Azmeh, *L'Obscurantisme postmoderne et la question musulmane*, Arles, Actes Sud, 2004, p. 20.

48. A. Al-Azmeh, *op. cit.*, p. 21.

49. Edward Saïd, *L'Orientalisme : l'Orient créé par l'Occident*, Paris, Le Seuil, 2005.

50. *Ibid.*, p. 15.

51. Les complications de langage visant à donner à cette idée une apparence de subtilité ne changent pas grand-chose. Talal Asad, par exemple, écrit que ce qui compte est moins « l'origine des concepts (occidental ou non occidental) » que « les formes de vie qui les formulent, les pouvoirs qu'ils réalisent ou qu'ils rendent caducs ». On se doutait bien que la blancheur de la peau des auteurs rationalistes n'était pas directement en cause. Mais dès lors, pourquoi ramener l'ensemble de ces « formes de vie » et « pouvoirs » à un projet unique et atemporel d'« hégémonie occidentale » sur le reste du monde ? (Talal Asad, introduction à *Formation of the Secular*, traduit par Mohamed A. Meziane : « Penser le sécularisme », *Multitudes*, 2015/2, n<sup>o</sup> 59, p. 82).

52. En 2018 encore, Spivak parle avec émotion et sans aucune réserve critique de son ancien professeur Paul de Man, ambassadeur de Heidegger aux États-Unis après avoir fui la Belgique, discrédité par ses écrits violemment antisémites sous l'Occupation : Gayatri Spivak, « Touchée par la déconstruction », *Les Lettres françaises*, 1<sup>er</sup> août 2018, en ligne : <http://www.les-lettres-francaises.fr/2018/08/gayatri-spivak-deconstruction-paul-de-man/>. Consulté le 27/02/ 2019.

53. Jean-Michel Landry, « Les territoires de Talal Asad », *L'Homme*, n<sup>o</sup> 217, 2016, p. 77-89 ; consulté en ligne le 21/02/2019 : <https://journals.openedition.org/lhomme/28860#bodyftn1>.

54. Julien Percheron, « 600 000 dollars supplémentaires pour la tête de Salman Rushdie », *Le Figaro*, 23/02/2016 : <http://www.lefigaro.fr/livres/2016/02/23/03005-20160223ARTFIG00317-600000-dollars-supplementaires-pour-la-tete-de-salman-rushdie.php>. Consulté le 25/02/2019.

55. Asad, « Ethnography, Literature, and Politics : Some Readings and Uses of Salman Rushdie's The Satanic Verses », *Cultural Anthropology*, Vol. 5, n<sup>o</sup> 3, août 1990, p. 243. Traduction personnelle.

56. Nous avons maintenant la chance de disposer d'une traduction française : T. Asad, *Attentats suicides. Questions anthropologiques*, Bruxelles, Zones sensibles, 2018.

57. Traduction française : T. Asad, W. Brown, J. Butler et Saba Mahmood, *La critique est-elle laïque ?*, Lyon, Presses universitaires de Lyon, 2015.

58. T. Asad, « Liberté d'expression, blasphème et critique laïque », dans *La critique est-elle laïque ?*, *op. cit.*, p. 59.

59. Voir la critique du livre par Jeanne Favret-Saada, « Au nouveau chic radical : "Laïcité, dégage !" », sur le blog *Mezetulle*, <http://www.mezetulle.fr/au-nouveau-chic-radical-laicite-degage/#sdfnote9anc>. Consulté le 22/02/2019.

60. <http://indigenes-republique.fr/les-musulmans-ont-ils-leur-place-en-occident-entretien-avec-talal-asad-2/>.

61. Jean-Michel Landry, art. cit.

62. Entretien inédit donné au *Nouvel Observateur* le 3 janvier 1979, en ligne : <https://bibliobs.nouvelobs.com/idees/20180207.OBS1864/michel-foucault-l-iran-et-le-pouvoir-du-spirituel-l-entretien-inedit-de-1979.html>. Consulté pour la dernière fois le 28/03/2019.

63. Talal Asad, « Penser le sécularisme », *art. cit.*, p. 70.

64. Talal Asad, *Genealogies of Religion*, Baltimore/London, Johns Hopkins, 1993.

65. A. Al-Azmeh, *L'Obscurantisme postmoderne et la question musulmane*, *op. cit.*, p. 15-16.

66. T. Asad, « Penser le sécularisme », *art. cit.*, p. 71.

67. *Ibid.*, p. 74.

68. *Ibid.*

69. *Ibid.*, p. 77.

70. Jean Birnbaum rappelle la liste impressionnante des responsables politiques français qui, au lendemain de chaque attentat depuis le début des années 2000, ont cherché à disculper l'islam : *Un silence religieux*, *op. cit.*, ch. 1 : « Rien à voir avec l'Islam ? », p. 41-65.

71. T. Asad, « Penser le sécularisme », *art. cit.*, p. 80-81.

72. Ian Johnson, *A Mosque in Munich*, Houghton Mifflin Harcourt Publishing Company, 2011.



- [73.](#) Mahmood Mamdani, *La CIA et la fabrique du terrorisme islamiste*, Paris, Démopolis, 2007.
- [74.](#) T. Asad, *Formation of the Secular*, Stanford UP, 2003, p. 129. Traduction personnelle.
- [75.](#) Hannah Arendt, *Les Origines du totalitarisme*, Paris, Fayard, 1997, t. II, « L'impérialisme », p. 286.
- [76.](#) Asad, *Formation of the Secular*, *op. cit.*, p. 129. Traduction personnelle.
- [77.](#) Benoît Basse, « Hannah Arendt, vers une refondation des droits de l'homme ? », dans E. Faye et Y. Bosc (dir.), *Arendt, la révolution et les droits de l'homme*, Paris, Kimé, à paraître. Je remercie Benoît de m'avoir communiqué son texte.
- [78.](#) B. Basse, art. cit.
- [79.](#) Asad, *Formation of the Secular*, *op. cit.*, p. 135. Je traduis et souligne.
- [80.](#) *Ibid.*, p. 135. Traduction personnelle.
- [81.](#) *Ibid.*, p. 157. Traduction personnelle.
- [82.](#) B. Basse, art. cit. Je souligne.
- [83.](#) Asad, *Formation of the Secular*, *op. cit.*, p. 148-149. Traduction personnelle.
- [84.](#) *Ibid.*, p. 149.
- [85.](#) Alain de Benoist, *Au-delà des droits de l'homme*, Paris, Krisis, 2004, p. 75.
- [86.](#) « Liberté d'expression, blasphème et critique laïque », p. 43. Nous avons choisi de ne pas respecter la traduction du terme « *secular* », qui correspond à une volonté politique mais artificielle des traducteurs d'acclimater le vocabulaire de l'auteur au contexte français. Mais Asad ne parle jamais de la laïcité.
- [87.](#) Asad, art. cit., p. 49 et 52. Je souligne.
- [88.](#) T. Asad, "Ethnography, Literature, and Politics : Some Readings and Uses of Salman Rushdie's The Satanic Verses", *op. cit.*, p. 245.
- [89.](#) Gilbert Achcar, « Marxismes et islams, religion et politique », *Actuel Marx*, n° 64, 2018/2, p. 103.
- [90.](#) A. Al-Azmeh, *op. cit.*, p. 36.
- [91.](#) *Ibid.*, p. 17.
- [92.](#) *Ibid.*, p. 24-25.
- [93.](#) Voir sur ce point Chérif Amir, *Histoire secrète des Frères musulmans*, Paris, Ellipses, 2015, p. 33-35.
- [94.](#) Alain de Benoist, *op. cit.*, p. 77 et 85.
- [95.](#) <http://indigenes-republique.fr/les-rouges-bruns-du-pir-repondent-a-amselle-gardien-de-luniversalisme-blanc/>.
- [96.](#) <http://indigenes-republique.fr/la-modernite-est-lopium-du-peuple/>.
- [97.](#) Voir *Les Blancs, les Juifs et nous* (tout un programme), Paris, La fabrique, 2016.
- [98.](#) <http://indigenes-republique.fr/%E2%80%AFnous-avons-a-nous-liberer-de-la-modernite%E2%80%AF-entretien-avec-sadri-khiari-a-loccasion-des-10-ans-du-pir/>.
- [99.](#) Houria Bouteldja, citée dans l'ouvrage de Nedjib Sidi Moussa, *La Fabrique du musulman*, *op. cit.*, p. 52.

## **Critique de la (dé)raison politique, p.159**

- [1.](#) "Black studies and the contemporary student", *The C. L. R. James Reader*, Oxford/Cambridge. Blackwell, 1993, p. 397.
- [2.](#) Par exemple l'émergence d'un camp socialiste au sein du Parti démocrate aux États-Unis, ou encore la contestation démocratique en Algérie (printemps 2019).
- [3.](#) Voir par exemple, à propos de l'antihumanisme de Lévi-Strauss et des structuralistes : Céline Lafontaine, *L'Empire cybernétique. Des machines à penser à la pensée machine*, Paris, Le Seuil, 2004.
- [4.](#) Voir notamment Michel Cabannes, *La Gauche à l'épreuve du néolibéralisme*, Lormont, Le bord de l'eau, 2015.

5. Luc Ferry et Alain Renaut, *La Pensée 68*, Paris, Gallimard, 1985.
6. Pour illustrer ce point, il n'est que de rappeler le sort tragique de la gauche iranienne, à l'issue d'une période de soutien massif à Khomeyni.
7. Jaurès, « Le droit des femmes à l'égalité », dans Marion Fontaine (dir.), *Ainsi nous parle Jean Jaurès*, Paris, Fayard/Fondation Jaurès, 2014, p. 179-182.
8. Discours prononcé à la Chambre des députés, 28 juin 1912, dans M. Fontaine (dir.), *op. cit.*, p. 285.
9. *Ibid.*, p. 290-291. Voir également Jean-Numa Ducange et Marion Fontaine (dir.), *Le Pluralisme culturel*, tome XVII des *Œuvres* de Jean Jaurès, Paris, Fayard, 2014.
10. Jaurès, « L'effort nécessaire », dans M. Fontaine (dir.), *op. cit.*, p. 183.
11. *Ibid.*, p. 184.

## **Annexe 1 : La philosophie foucauldienne avant *Surveiller et punir*, p. 169**

1. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard, 1972, p. 359.
2. F. Chapiro et J. Goldzink, « Le neveu de Rameau après Michel Foucault », *Raisons politiques*, 2005/1, n° 17, p. 162.
3. Voir notamment M. Gauchet et G. Swain, *La Pratique de l'esprit humain*, Paris, Gallimard, 1980.
4. Foucault, *Histoire de la folie*, *op. cit.*, p. 365.
5. I. Garo, *Foucault, Deleuze, Althusser et Marx : la politique dans la philosophie*, *op. cit.*, p. 90.
6. Kim Sang Ong-Van-Cung, « Certitude et inquiétude du sujet. Foucault et Heidegger lecteurs de Descartes », *Methodos*, 18/2018, consulté le 30/10/2018. URL <http://journals.openedition.org/methodos/4983>.
7. Cité par Pierre Macherey, dans « Descartes, est-ce la France ? », *Methodos*, n° 2, 2002, URL <https://journals.openedition.org/methodos/94>. Consulté le 14/11/2018.
8. I. Garo, *op. cit.*, p. 154-155.
9. Carine Mercier, art. cit.
10. *Ibid.*
11. *Les Mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966, p. 391.
12. *Ibid.*, p. 353.
13. *Ibid.*, p. 354.
14. Cité dans R. Bouveresse, « La vengeance de Spengler », *op. cit.*, p. 110-111.
15. Foucault, *Naissance de la biopolitique*, Paris, Le Seuil/Gallimard, 2004, p. 301.
16. *Surveiller et punir*, *op. cit.*, p. 227.

## **Annexe 3 : « Qu'est-ce la critique ? », p. 176**

1. Foucault, *Qu'est-ce que la critique ?*, Paris, Vrin, 2015, p. 37. Désormais « QC » suivi du numéro de page.
2. Habermas, *Le Discours philosophique de la modernité*, Paris, Gallimard, 1988, p. 5.