

Racisme, sexisme, universalisme

Réponse à Joan Scott et Judith Butler¹

Il y a quelques années, j'avais publié deux textes dans lesquels j'énonçais des propositions concernant les paradoxes et ambiguïtés de la notion d'universalisme. Non pas, il importe de le préciser aussitôt, pour en recommander l'abandon, la disqualifier moralement et politiquement, mais pour poser la question de sa construction, de sa transformation, de sa refondation permanente.

Dans le premier², je tentais de montrer qu'il est impossible de tracer une ligne de démarcation nette entre les deux notions apparemment antithétiques de racisme et d'universalisme (ou déclarées telles par la majeure partie des discours « antiracistes », dont le fond commun et quasi officiel est l'*humanisme* éthique). Je montrais qu'« universalisme et racisme sont des *contraires déterminés*, ce qui fait que précisément chacun affecte l'autre de l'intérieur ». En sorte qu'un élément d'universalité et d'universalisme anthropologique (une certaine conception de *l'essence humaine* ou du *modèle humain*) est toujours à l'œuvre dans la constitution des discours racistes modernes (qui hiérarchisent les types ou les groupes humains en fonction de leur relation différentielle

1. Conférence prononcée à l'université Todai (Tokyo – Komaba) le mercredi 9 octobre 2002.

2. « Le racisme : encore un universalisme ? », repris dans *La Crainte des masses. Politique et philosophie avant et après Marx*, Paris, Galilée, 1997. (Originellement publié en anglais sous le titre « *Racism as Universalism* ».)

à cette essence et à ce modèle), de même qu'un élément de discrimination, voire d'exclusion générique, est toujours associé à la constitution d'une idée générale de l'homme qui en *identifie* les caractéristiques ou les valeurs fondamentales et leur confère ainsi une fonction normative.

Dans le second de ces textes¹, je tentais d'appliquer un schème d'analyse inspiré de Lacan (la tripartition du réel, de l'imaginaire et du symbolique) à ce qui m'apparaissait comme *l'équivocité intrinsèque* de la notion de l'universel ou de l'universalité. J'étudiais dans leur opposition et leur interdépendance ce que j'appelais une « universalité réelle » (l'interaction des individualités et des communautés dans un même « monde », ou dans une même « mondialisation », mais aussi leur distribution à des places inégales, dans des rapports de domination, de « majorité » et de « minorité »), puis une « universalité fictive » (la constitution des normes éthiques au moyen desquelles, dans toute communauté institutionnelle, l'identité des sujets est reconnue socialement et intériorisée par eux-mêmes), enfin une universalité « idéale » ou « symbolique » (dans laquelle les appartenances communautaires sont remises en cause, non pas au nom d'une idée de l'humanité, mais du fait d'une revendication d'égale liberté, ou d'émancipation des classes en lutte contre les diverses formes de la domination). C'est alors que je prenais l'exemple du féminisme et de ce que, dans une terminologie empruntée à Jean-Claude Milner, j'appelais à la suite de Françoise Duroux la « classe paradoxale » des femmes, pour montrer comment une telle revendication peut être à la fois portée par un groupe déterminé, ou plus exactement par une différence déterminée, et cependant concerner la société tout entière : car elle tend à subvertir, à reconstituer sur d'autres bases le rapport politique lui-même (qui, dans les sociétés modernes, porte en particulier le nom de *citoyenneté*)².

1. « Les universels », repris dans *La Crainte des masses*, *op. cit.* (Originellement publié en anglais sous le titre « *Ambiguous Universality* ».)

2. Françoise Duroux, « Une classe de femmes est-elle possible ? », texte inédit, 1987 [une publication des principaux essais de Françoise Duroux est en préparation aux Presses de l'Université de Vincennes-Saint Denis sous la

Or il se trouve que ces deux séries de propositions, décalées les unes par rapport aux autres (en particulier dans la mesure où les unes tendaient plutôt, à propos du racisme, à décrire le *côté négatif* de l'universalisme considéré comme une *positivité historique*, alors que les autres, à propos des mouvements d'émancipation et notamment du féminisme, tendaient à conceptualiser la *négativité* infinie qui confère à l'universalisme sa capacité de subversion politique), mais qui tendaient toujours à problématiser les relations de l'universel et de la communauté (*Allgemeinheit* et *Gemeinwesen*, dit-on en allemand, ce qui fait immédiatement ressortir le voisinage des deux notions), ou encore de l'identité et de la différence, ont donné lieu à deux types d'utilisation qui les ont d'une certaine façon dressées les unes contre les autres. Du moins ont-elles été privilégiées alternativement par des lectures qui n'en tiraient pas les mêmes conséquences théoriques.

Ces effets contrastés m'ont paru d'autant plus intéressants qu'ils provenaient en particulier de théoriciennes féministes engagées dans la réflexion et l'action pour une transformation de la citoyenneté, et à travers elle de l'institution même du politique dans les démocraties contemporaines. Je me suis trouvé ainsi obligé de m'engager plus sérieusement dans la question de la construction de l'universel. En particulier, j'ai dû réexaminer la question de l'articulation entre une critique du particularisme, du communautarisme et des discriminations, et la reconnaissance de la valeur des différences, ainsi que leurs implications anthropologiques. Il apparaissait qu'on ne pouvait se contenter de juxtaposer un tableau négatif et un tableau positif. Ce sont quelques premiers éléments de ce nouvel examen que je voudrais proposer aujourd'hui, en commençant par donner de brèves indications sur les discussions auxquelles je viens de faire allusion.

direction de Mireille Azzoug] ; Jean-Claude Milner, *Les Noms indistincts*, Paris, Le Seuil, 1983.

Dans l'un des essais réunis sous le titre *Excitable Speech. A Politics of the Performative*¹, « Sovereign Performatives », datant de 1995, Judith Butler s'est référée à mon essai « Le racisme : encore un universalisme ? », en se posant la question de savoir si la thèse qui y est développée, celle d'une présence du racisme au cœur des « notions courantes » (ou dominantes) de l'universalité, pouvait se concilier avec un usage politique, normatif, de l'universel pour légitimer la répression par l'État des « discours de haine » (*hate speech*), racistes et sexistes, que réclament certains théoriciens et théoriciennes « radicaux », souvent juristes de formation, en utilisant notamment une catégorie de performativité qui leur permet d'effacer la distinction entre les *discours* suivis d'effets (par exemple, les injures racistes et sexistes) et les *actes* (notamment les actes de violence et de discrimination). Judith Butler soutient que, si les formes dominantes, institutionnelles de l'universalisme ont elles-mêmes partie liée avec des représentations racistes et sexistes, comme je l'avais proposé, on ne peut présumer un *consensus* sur les valeurs universalistes (comme l'égalité) pour charger l'État d'éliminer les violences verbales qui stigmatisent les minorités. Mais on doit tout à la fois reconnaître une « vulnérabilité » qui affecte irréductiblement le rapport des individus au langage commun dont ils ne sont pas les maîtres, et mettre en œuvre des stratégies de renversement du discours d'agression raciste et sexiste, qui préparent l'extension de l'universalité aux groupes ou comportements disqualifiés, et remettent en question sa fonction de naturalisation normative des différences.

De son côté, dans l'introduction de son ouvrage historique et politique *Only Paradoxes to Offer*², Joan W. Scott a rapproché son propre plaidoyer en faveur d'un « universalisme pluriversaliste », fondé sur l'histoire du féminisme moderne et des contradictions

1. Judith Butler, *Excitable Speech. A Politics of the Performative*, New York-Londres, Routledge, 1997, ch. 2, p. 71-102 ; tr. fr. *Le Pouvoir des mots. Discours de haine et politique du performatif*, Paris, Amsterdam, 2008.

2. Joan W. Scott, *Only Paradoxes to Offer*, Cambridge, Harvard University Press, 1996 ; tr. fr. *La Citoyenne paradoxale. Les féministes françaises et les droits de l'homme*, Paris, Albin Michel, 1998.

de la citoyenneté à la française, de l'usage que j'avais fait de l'idée de « classe paradoxale » et d'une universalité idéale qui tend plutôt à *transformer* la communauté comme telle qu'à intégrer telle ou telle « minorité » dans la communauté *donnée* des citoyens – tout particulièrement lorsque la minorité en question forme la moitié de l'humanité :

Le paradoxe qu'étudie ce livre est celui qui naît de la coexistence, au sein du discours républicain, de deux universalismes contradictoires : l'individualisme abstrait et la différence sexuelle. Quelles qu'aient été les spécificités de leurs revendications [...] les féministes devaient se battre contre l'exclusion et pour l'universalisme en faisant appel à la différence des femmes – celle-là même qui avait, en premier lieu, conduit à leur exclusion¹.

Mais ceci n'est possible que si les femmes, dissociant l'idée de différence des sexes (en américain : *gender*) de celle de particularité ou d'essence « générique » des femmes, apparaissent dans leur revendication de parité avec les hommes comme les vraies représentantes d'un idéal de liberté et d'égalité fondateur de la citoyenneté auquel celle-ci, historiquement, a été incapable de se tenir.

Ces deux lectures me font honneur, mais elles me troublent. Sans doute ne convient-il pas de forcer leur opposition, car elles convergent largement pour dénoncer la collusion de la discrimination avec l'universalisme abstrait ou, si l'on veut, « bourgeois ». Mais il est indéniable qu'elles tirent philosophiquement en direction opposée. Et si elles peuvent le faire, c'est que les textes auxquels elles font référence comportent eux-mêmes une indéniable ambivalence. La question est de savoir si cette ambivalence n'est que dans l'expression, dont elle marquerait l'insuffisance, ou réside dans la chose même, dont elle marquerait la complexité. Butler me fait dire que *l'universalité ne peut s'instituer sans exclure*, donc se contredit nécessairement elle-même, Scott me fait dire que *toute exclusion est exposée à la contestation* de ceux (ou celles) qui retournent contre elle-même ses propres principes. Alors que

1. *Ibid.*, p. 12.

le point de vue de Butler est celui du *sujet* et des stratégies d'assujettissement ou de résistance qui se croisent en lui, le point de vue de Scott est celui du *citoyen* (ou plutôt de la citoyenne) et de la façon dont son institution opère la transcription, ou peut-être même la formulation des « droits de l'homme ». Au minimum cette ambivalence appelle une clarification. Elle confirme l'idée que l'universalisme ne saurait être rangé de façon simple, soit du côté des instances de domination (comme ont tendance à le faire les théoriciens de la différence et du droit à la différence), soit du côté des instances de libération (comme ont tendance à le faire les théoriciens de l'égalité et du progrès de l'égalité), mais constitue plutôt, comme je l'avais proposé, le « lieu de la lutte » contre la domination structurelle et la violence qu'elle induit. Mais elle soulève le problème de savoir comment appliquer dans la pratique un principe de *décision* qui différencie l'universalisme ou permette de choisir conjonctuellement entre ses utilisations. Et du même coup elle soulève la question philosophique de savoir si la déconstruction de l'évidence ou de la simplicité apparente des discours universalistes ne renvoie pas à des oppositions qui seraient *plus originaires*, ou *plus déterminantes*, que celles de l'universalisme et du particularisme, ou de l'universalisme et de la discrimination. Je pense en particulier à une opposition de l'universalité comme « inclusion » ou « intégration » (que j'ai désignée ailleurs comme universalité *extensive*) et de l'universalité comme « non-discrimination » (que j'ai désignée comme universalité *intensive*), ou encore à celle de l'*insurrection* émancipatrice (pas nécessairement violente, ou ponctuelle, bien entendu) et de la *constitution* juridique des droits, ou enfin à celle de la *norme* objective égalitaire et de la *singularité* ou de l'*exception* subjective¹. Toutes ces questions renvoient à une réflexion d'ensemble sur les rapports entre l'institution, la communauté, l'identité individuelle et collective, qui relèvent à mon avis de l'anthropologie philosophique et auxquelles – pour des raisons que j'indiquerai brièvement en conclusion – je crois qu'il faut attribuer une importance fondamentale pour la philosophie, et notamment la philosophie poli-

1. É. Balibar, *La Proposition de l'égaliberté* [1989], Paris, PUF, 2010.

tique (mais, comme vous le savez sans doute, je ne distingue pas essentiellement la philosophie politique de la philosophie tout court).

J'esquisserai, non pas la solution, mais la simple position de ces questions, dans l'ordre suivant. D'abord, je reviendrai sur la signification d'une hypothèse que j'avais avancée il y a quelques années et qui me paraît particulièrement menacée par les incertitudes d'interprétation de l'idée d'universalité que je viens d'évoquer. Ensuite, j'essaierai de montrer pourquoi il importe de conférer une signification centrale au fait de l'*institution* dans l'examen des rapports paradoxaux entre discriminations racistes ou sexistes et discours de l'universel. Cette analyse me conduira alors, sur le plan proprement philosophique, à proposer un concept de « différence anthropologique » susceptible d'aider à discriminer entre plusieurs usages des notions, indissociablement métaphysiques et politiques, d'identité, d'essence ou de nature humaine, de norme et de normativité. Enfin, pour introduire à mes hypothèses de conclusion, je rappellerai ce qui constitue le paradoxe – d'une certaine façon indépassable – des rapports entre politique d'émancipation (ou, comme on peut dire également, sous certaines précautions, « politique des droits de l'homme ») et communauté politique. Vaste programme, direz-vous, et que je n'ai aucune prétention à faire mieux que de dessiner schématiquement.

Racisme et sexisme : une seule « communauté » ?

Les thèses que j'avais cru pouvoir avancer concernaient le rapport paradoxal du racisme et de l'universalisme à l'époque moderne. Certes, beaucoup d'historiens et d'analystes s'accordent à considérer que, dans ses différentes variantes – racisme biologique fondé sur le mythe d'une inégalité des races humaines, et d'abord d'une répartition de l'espèce humaine en « races » distinctes, racisme culturel fondé sur la transformation des traditions linguistiques ou religieuses en antagonismes héréditaires, comme dans le cas de l'antisémitisme –, le racisme est un phénomène essentiellement moderne. Cependant il m'importait

essentiellement de distinguer ici une simple *utilisation* sociale et politique de l'universalisme par un système de domination qui se l'approprie en quelque sorte de façon « privée » (comme on a pu le voir notamment dans l'histoire de la colonisation européenne et plus généralement de l'eurocentrisme ou de l'occidentocentrisme induit par la colonisation) d'une détermination *intrinsèque* de l'universalisme par le racisme, et réciproquement.

Je montrais à cet égard que les représentations d'une hiérarchie des races ou des cultures humaines constituent un aspect privilégié du processus par lequel des *nations* se représentent leur propre « élection », c'est-à-dire la mission dont elles se croient investies de sauver, gouverner, ou libérer le monde du mal qui l'accable. Et je montrais en sens inverse, après Michèle Duchet mais aussi les théoriciens de l'École de Francfort, que la représentation d'un progrès de l'espèce humaine vers la connaissance et la démocratie est inséparable de l'identification de « valeurs » (par exemple, les valeurs individualistes, ou celle de la rationalité) d'après lesquelles, en retour, les groupes humains sont hiérarchisés et virtuellement discriminés selon la plus ou moins grande capacité qu'ils démontrent à les adopter pour leur propre compte¹. En d'autres termes, je m'interrogeais sur la possibilité d'identifier ce qui ferait *l'essence de l'homme*, ou le *telos* (la « fin ») de l'espèce humaine, sans poser des *types* de perfection et d'imperfection (le « surhumain », l'« infrahumain », le civilisé et le barbare), sans instituer des « frontières de l'humain », externes et surtout intérieures. Mais surtout, sans ignorer les conditions objectives, historiques, dans lesquelles se cristallise une telle formation idéologique (et qu'on pourrait, avec Wallerstein, rattacher à la constitution de l'économie-monde capitaliste et de sa « conception du monde » propre), j'essayais d'en identifier les racines subjectives. Et je croyais pouvoir les rattacher à ce que j'appelais un *désir de savoir* inséparable de « l'être au monde » des individus et des collectivités, qui les conduit à imaginer leur propre identité, ou leur propre « place » dans la multiplicité de l'espèce humaine,

1. Michèle Duchet, *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières*, Paris, Maspero, 1971.

de façon fixe, *univoque*, c'est-à-dire par le moyen d'une classification et d'une naturalisation des différences. Et la fonction de ce désir de savoir me conduisait à formuler l'hypothèse que la « communauté raciste », dans laquelle les groupes dominants (mais peut-être aussi dominés) projettent leur propre identité ou essence commune et dont ils excluent imaginativement les autres, n'est sans doute pas fondamentalement différente de la « communauté sexiste » (avant tout la communauté des « mâles », ou plus précisément celle qui se fonde sur des valeurs viriles misogynes et homophobes), voire coïncide pratiquement avec elle¹. Je me fondais à cet égard sur l'observation des constantes connotations sexuelles de l'imaginaire raciste, et des connotations raciales de l'imaginaire sexiste, sur la complémentarité des fonctions que remplissent le racisme et le sexisme dans le développement du nationalisme et notamment de ses formes agressives, militaristes, ainsi que, *a contrario*, sur le modèle *positif* que représente le féminisme pour une pratique effective de l'antiracisme. Non pas une *destruction de l'ennemi*, sur le modèle que la « lutte des classes » démocratique n'a pas elle-même complètement répudié, ou une simple *autonomisation des dominés*, mais une *décomposition et une recomposition* de la communauté, impliquant la transformation de ses « mœurs » et de son inconscient collectif en même temps que celle du mode de pensée.

Une telle présentation a toujours à mes yeux l'avantage de montrer que le racisme et le sexisme s'enracinent dans des processus d'identification (essentiellement inconscients) constitutifs de la personnalité qui sont en même temps indissociables de l'appartenance des individus à une communauté (et de leur « formation » en vue de la communauté), comme l'avait montré Freud en 1921 dans *Massenpsychologie und Ich-Analyse* (« Psychologie collective et analyse du moi »), et sont donc représentatifs d'un même « malaise de la culture ». Elle se heurte cependant à de considérables difficultés que les analyses de Judith Butler mettent

1. On pense ici évidemment à toute l'œuvre de Colette Guillaumin qui explore cette relation (cf. en particulier *Sexe, race et pratique du pouvoir. L'idée de Nature*, Paris, Côté-femmes, 1992).

en évidence. C'est ainsi que les processus de domination (et les « passages à l'acte » violents) racistes ou sexistes sont naturellement susceptibles d'instrumentaliser, non seulement leurs préjugés respectifs (et donc de se renforcer les uns les autres), mais aussi *les résistances qu'ils suscitent*. Il y a une utilisation « raciste » du féminisme comme il y a une utilisation « sexiste » de l'antiracisme, dont les relations actuelles entre l'Occident euro-américain et le monde islamique donnent une illustration quotidienne. Il n'est donc pas possible d'imaginer – sauf dans une sorte de communisme utopique des luttes d'émancipation, régulièrement démenti dans la pratique – une convergence ou une fusion des mouvements de résistance au racisme et au sexisme, même si l'on peut supposer (et beaucoup le supposent) qu'ils ont d'une certaine façon le « même » adversaire.

Mais cet adversaire est-il bien « le même » ? On peut en douter... En réalité, la surdétermination de l'un par l'autre (qui a été mise en évidence par de grandes œuvres historiques et anthropologiques, comme celle de George Mosse à partir de l'exemple nazi¹) n'empêche pas que le rapport des deux formations idéologiques et « culturelles » à l'*institution* soit profondément différent, ne serait-ce qu'en ceci que le sexisme est un mode de domination qui tend à l'*inclusion* (voire à l'enfermement domestique) de ses victimes, alors que le racisme *résiste à cette inclusion* et tend à l'*exclusion*, à la *ségrégation*, à l'*élimination* au moins sur le plan social et politique. Et en ceci que leurs histoires respectives renvoient à une tout autre temporalité.

L'institution et la fonction discriminatoire de l'universel

Nous sommes amenés, par là même, à dire quelques mots de la fonction centrale que remplit l'institution dans l'association paradoxale du discours universaliste et des pratiques discriminatoires. Ce qui veut dire aussi que la notion d'institution ne peut revêtir

1. George Mosse, *Nationalism and Sexuality: Respectability and Abnormal Sexuality in Modern Europe*, New York, Howard Fertig, 1985.