

7 et puis, La guerre

15 dossier identités, égalités et différences

16 **Daniel Bensaïd** Divisions sociales et convergences stratégiques

25 IDENTIFICATIONS ET DIFFÉRENCIATIONS

26 **Sébastien Chauvin** Pour une critique bienveillante de la notion de « minorité »

39 **Alex Callinicos** Identités et différences

46 **Françoise Collin** Déconstruction ou destruction de la différence des sexes

58 **Michel Cahen** Nations et ethnies par temps de mondialisation

70 **Étienne Balibar** Identités conflictuelles et violences identitaires

75 UNIVERSALITÉ ET POLITIQUES IDENTITAIRES

76 **Diane Lamoureux** Les politiques identitaires : apports et limites

85 **Isabelle Richet** L'« action affirmative » aux États-Unis : un bilan critique

93 **Josette Trat** Identités sexuées et changements sociaux

102 **Éléonore Lépinard** De la différence des sexes à l'universalisme sexué : contraintes et limites de la revendication paritaire

111 **Samuel Johsua** Laïcité scolaire et différences religieuses

119 TÉMOIGNAGES

120 **Mimouna Hadjam** Communautés et solidarités en banlieue

127 **Victoire Patouillard** L'expérience d'Act Up

137 LU D'AILLEURS

138 **Otto Bauer et l'autonomie culturelle** Michaël Löwy

144 **Chypre et ses « nationalismes »** Stavros Tombazos

158 **Identités insurgées, de Roger V. Gould** Lilian Mathieu

163 **Sélection bibliographique**

165 RÉPLIQUES ET CONTRAVERSES

166 **Lilian Mathieu** Prostitution : revenir aux sources de l'abolitionnisme

174 **Jean-Jacques Lecercle** Deleuze, Guattari et le marxisme

186 **Daniel Colson** Gilles Deleuze et la tradition libertaire

CONTRTEMPS

CONTRTEMPS

# Genre, classes, ethnies : identités, différences, égalités

Étienne Balibar

Daniel Bensaïd

Michel Cahen

Alex Callinicos

Sébastien Chauvin

Françoise Collin

Daniel Colson

Mimouna Hadjam

Samuel Johsua

Diane Lamoureux

Jean-Jacques Lecercle

Éléonore Lépinard

Michaël Löwy

Lilian Mathieu

Victoire Patouillard

Isabelle Richet

Stavros Tombazos

Josette Trat



9 782845 970816

ISBN : 2-84597-081-1

ISSN : 1633-597X

Numéro sept

mai 2003

18,30 €

textuel

textuel

CONTR<sup>T</sup>EMPS

numéro sept, mai 2003

**Genre, classes, ethnies :  
identités, différences, égalités**



**CONTR**TEMPS

**numéro un, mai 2001**

Le retour de la critique sociale

Marx et les nouvelles sociologies

**numéro deux, septembre 2001**

Seattle, Porto Alegre, Gênes

Mondialisation capitaliste et dominations impériales

**numéro trois, février 2002**

Logiques de guerre

Dossier : Émancipation sociale et démocratie

**numéro quatre, mai 2002**

Critique de l'écologie politique

Dossier : Pierre Bourdieu, le sociologue et l'engagement

**numéro cinq, septembre 2002**

Propriétés et pouvoirs

Dossier : Le 11 septembre, un an après

**numéro six, février 2003**

Changer le monde sans prendre le pouvoir ?

Nouveaux libertaires, nouveaux communistes

**numéro sept, mai 2003**

Genre, classes, ethnies :

identités, différences, égalités

CONTR**T**EMPS

numéro sept, mai 2003

## **Genre, classes, ethnies : identités, différences, égalités**

© Les éditions Textuel, 2003

48, rue Vivienne

75002 Paris

ISBN : 2-84597-081-1

ISSN : 1633-597X

Dépôt légal : mai 2003

Ouvrage publié avec le concours

du Centre national du livre.

**textuel**

Directeur de publication:

Daniel Bensaïd

Comité de rédaction:

Gilbert Achcar; Christophe Aguiton; Antoine Artous; Daniel Bensaïd; Sophie Bérout;  
Sébastien Chauvin; Karine Clément; Philippe Corcuff; Léon Crémieux; Jacques Fortin;  
Janette Habel; Michel Husson; Bruno Jetin; Samuel Johsua; Razmig Keucheyan; Thierry Labica;  
Ivan Lemaître; Claire Le Strat; Michaël Löwy; Lilian Mathieu; Sylvain Pattieu; Willy Pelletier;  
Marie Pontet; Michel Rovère; Catherine Samary; Patrick Simon; Francis Sittel; Josette Trat;  
Enzo Traverso; Emmanuel Valat.

numéro sept, mai 2003

7 et puis, La guerre

15 dossier identités, égalités et différences

16 **Daniel Bensaïd** Divisions sociales et convergences stratégiques

25 IDENTIFICATIONS ET DIFFÉRENCIATIONS

26 **Sébastien Chauvin** Pour une critique bienveillante de la notion de « minorité »

39 **Alex Callinicos** Identités et différences

46 **Françoise Collin** Déconstruction ou destruction de la différence des sexes

58 **Michel Cahen** Nations et ethnies par temps de mondialisation

70 **Étienne Balibar** Identités conflictuelles et violences identitaires

75 UNIVERSALITÉ ET POLITIQUES IDENTITAIRES

76 **Diane Lamoureux** Les politiques identitaires: apports et limites

85 **Isabelle Richet** L'« action affirmative » aux États-Unis: un bilan critique

93 **Josette Trat** Identités sexuées et changements sociaux

102 **Éléonore Lépinard** De la différence des sexes à l'universalisme sexué: contraintes et limites de la revendication paritaire

111 **Samuel Johsua** Laïcité scolaire et différences religieuses

119 TÉMOIGNAGES

120 **Mimouna Hadjam** Communautés et solidarités en banlieue

127 **Victoire Patouillard** L'expérience d'Act Up

137 LU D'AILLEURS

138 **Otto Bauer et l'autonomie culturelle** Michaël Löwy

144 **Chypre et ses « nationalismes »** Stavros Tombazos

158 **Identités insurgées, de Roger V. Gould** Lilian Mathieu

163 **Sélection bibliographique**

165 RÉPLIQUES ET CONTROVERSES

166 **Lilian Mathieu** Prostitution: revenir aux sources de l'abolitionnisme

174 **Jean-Jacques Lecercle** Deleuze, Guattari et le marxisme

186 **Daniel Colson** Gilles Deleuze et la tradition libertaire

# Et puis, la guerre



## Daniel Bensaïd

### Dans des textes récemment réédités, antérieurs à la Première Guerre mondiale, André

Suarès écrivait : « Ni le dieu de la guerre, ni le lâche dieu du commerce et de la finance ne peuvent faire l'ordre dans le monde et lui donner la paix<sup>1</sup>. » Dans un texte de la même période, il prophétisait : « Bientôt, ceux qui possèdent feront un seul parti ; et un autre, ceux qui n'ont rien. Et puis, la guerre. »

Et puis la guerre... Nous y sommes.

Dans une guerre doublement annoncée.

Dès la chute du mur de Berlin, l'équilibre instable du monde établi par les tractations de Yalta et de Postdam était rompu. Un nouveau partage des territoires, des zones d'influence, des ressources énergétiques et des routes stratégiques était à l'ordre du jour. Dès août 1990, les cerveaux fertiles du Pentagone révisaient leur doctrine militaire, avec pour mission le maintien de l'ordre impérial contre les turbulences prévisibles du Sud. Depuis douze ans, cette réorganisation du monde suit son cours, de guerre en guerre, sans interruption. Nous n'avons aucune indulgence envers les régimes despotiques de Milosevic, du mollah Omar, ou de Saddam Hussein. Mais, de même qu'un train peut en cacher en autre, une menace totalitaire peut en cacher une autre, et l'ennemi que l'on croyait secondaire se révéler principal : au nom des droits de l'homme et des interventions humanitaires, l'impérialisme conquérant a ainsi légitimé l'usage de sa force.

Les discours prononcés par Georges W. Bush dès le lendemain des attentats de Manhattan s'inscrivent dans la continuité de ce nouvel ordre impérial. Mais ils ouvrent une étape nouvelle en décrétant la planète entière en état d'exception et permanente, au nom d'une lutte illimitée contre le « terrorisme » sans frontière.

Dès lors, les légions se mettaient en marche contre « l'axe du Mal » et l'invasion de l'Irak était programmée. Coup de poker, intervention à haut risque : déstabilisation d'une région entière, déplacement des alliances, effets dominos sur la Turquie et le Kurdistan, impact sur le conflit israélo-palestinien, redéfinition des relations entre les États-Unis et l'Europe, crise ouverte du droit et des institutions internationales, etc. Pour que ce risque soit assumé par les dirigeants américains, il fallait que les enjeux soient à la hauteur de la mise.

L'enjeu pétrolier a été largement souligné. Dans les années à venir, la consommation pétrolière étasunienne devrait approcher les deux tiers de la produc-

tion mondiale. Il est donc vital d'assurer l'approvisionnement, de sécuriser les voies de transport, de contrôler les prix. Les Folamour de la Maison Blanche prétendent apporter la démocratie sans phrase au Moyen-Orient, mais il n'est pas question que les populations locales puissent revendiquer démocratiquement le contrôle souverain de leurs richesses naturelles. Pétrole oblige.

L'enjeu économique est également évident. La relance des budgets militaires et de l'industrie d'armement permet à l'État d'investir massivement dans une production (d'armes et de munitions) dont la consommation improductif exige pas une augmentation de la demande solvable finale (par création d'emploi et par accroissement de la masse salariale). Les États-Unis sont désormais une superpuissance militaire au socle d'argile. L'endettement public et privé y atteint des niveaux records. Le déficit commercial annuel s'élève à 500 milliards de dollars. Le nombre de faillites enregistré au cours de la dernière année est équivalent au total des faillites des deux dernières décennies. La chute fracassante de la maison Enron symbolise la banqueroute économique, sociale, et morale de la nouvelle économie spéculative. En revanche, le budget de défense étasunien flirte avec les 400 milliards de dollars annuels (à comparer avec les dix malheureux milliards réclamés en vain par la conférence de Barcelone sur le sida, ou avec les 100 milliards estimés nécessaires par la conférence de Kyoto pour faire face à la crise de plus en plus tragique de l'approvisionnement mondial en eau potable). Au septième jour de la guerre, la Maison Blanche réclame déjà une rallonge budgétaire de 75 milliards.

L'enjeu géopolitique est éclatant. L'installation à Bagdad d'un régime docile à l'empire de toutes les vertus, bouleverserait la carte de la région, établirait une place forte au carrefour de l'Asie centrale et du Moyen-Orient, créerait une ligne de contention face un éventuel expansionnisme chinois. De plus, l'essoufflement de l'accumulation capitaliste à l'échelle mondiale manifeste une crise profonde de la régulation marchande et peut déboucher sur une crise historique de civilisation. Les mesures de relance ordinaires, préconisées par les apothicaires de Davos, ne suffiraient pas à surmonter le marasme. Les conditions pour initier une nouvelle période de croissance durable sont d'une autre ampleur. Elles exigeraient une modification radicale des rapports de forces entre classes, un nouveau partage des territoires, de nouveaux dispositifs juridiques et institutionnels. Un chambardement de cette envergure ne se négocie pas à froid, sur le tapis vert des chancelleries. Il s'opère par le fer et par le feu des champs de bataille. À l'époque de la mondialisation marchande, la « guerre sans frontière », illimitée dans le temps et dans l'espace, déclarée par G.W. Bush, devient ainsi une guerre globale.

Les tensions apparues entre les États-Unis et une partie des États européens s'inscrivent dans cette logique du désordre. Si l'Union européenne demeure

à ce jour un espace monétaire politiquement gélatineux, à moyen terme, l'euro pourrait émerger à terme comme une monnaie concurrente du dollar. Plus des deux tiers du commerce mondial sont aujourd'hui facturés en dollar et l'euro reste une monnaie d'échange principalement continentale. Mais les stratégies étasuniennes, conscients des faiblesses d'un empire menacé par le poids de ses conquêtes, entendent prendre les devants pour empêcher l'émergence d'un impérialisme concurrent. Mise au pied du mur par une sorte d'ultimatum – « Qui n'est pas avec nous est contre nous », a prévenu G.W. Bush –, l'Union européenne, déjà en difficulté devant l'épineuse question de l'élargissement, est en proie aux tendances centrifuges. D'autant que le mythe d'une alliance de l'Occident contre les « barbaries » orientales a perdu de sa crédibilité, en dépit des nouveaux mythes de la croisade anti-terroriste ou du choc des civilisations.

La nature des armements, les rapports de force mondiaux, et la maximisation des risques encourus, interdisent d'envisager un affrontement armé ouvert entre les pôles impérialistes. Mais il serait faux de croire que les rivalités inter-impérialistes ont été résorbées dans un ultra-impérialisme unique ou dans un super-impérialisme exerçant une domination sans partage. Sur le plan économique et commercial, les rivalités demeurent, et la crise économique et financière est susceptible de les aiguïser davantage encore. Pour l'heure, la violence est cantonnée à la périphérie, dans des zones stratégiques où les uns et les autres avancent leurs pions dans des guerres obliques déclenchées sur le « limes ».

Les raisons de la dissidence diplomatique franco-allemande envers le leadership américano-britannique sont multiples. Il en va des intérêts propres des uns et des autres, mais aussi de conceptions différentes du grand jeu diplomatique et institutionnel international, ou des visions différentes de la construction européenne. Engagés dans la précédente guerre du Golfe comme dans celles des Balkans, ces pays ne se sont pas opposés frontalement à la logique de guerre. Ils en ont contesté les modalités et la légitimité juridique. Divisant l'autorité impériale, ils ont ainsi contribué à élargir l'espace dans lequel s'est engouffré un mouvement anti-guerre puissant, avant même le début de l'intervention militaire déclarée.

Il était légitime, de la part du mouvement contre la guerre, d'exploiter ces contradictions, tout en développant les raisons de fond d'une opposition à cette guerre, « avec ou sans l'ONU ».

Dans la guerre globale illimitée, les buts de guerre deviennent flous et infiniment variables : désarmer l'Irak, renverser Saddam, instaurer « la démocratie » dans la région, éradiquer le terrorisme ? Cette guerre n'a ni début ni fin. Elle

ignore le droit international comme elle ignore les souverainetés et les frontières. Elle doit donc revendiquer un impératif catégorique supérieur aux chicanes juridiques. Les formules paradoxales de « la guerre éthique » ou de la « guerre humanitaire » ne sont donc pas tombées du ciel. Une guerre des valeurs n'est plus une guerre politique, dans laquelle des ennemis prennent le risque réciproque d'une lutte à mort. C'est une guerre sainte, menée au nom du Bien, qui prétend tracer une nouvelle ligne de partage entre l'humain et l'inhumain, et ravalier l'adversaire au rang de monstre. Le titre du journal britannique *The Sun*, présentant à la une les images des soldats américains capturés par les Irakiens lors des premiers combats, est à ce titre tristement exemplaire : « À la merci des sauvages ! ».

Dans le sillage de la logique de guerre vient celle des législations d'exception. Les lois liberticides adoptées par le Congrès américain comme par le Parlement européen, l'extradition honteuse de Paolo Persichetti livrée par la France aux autorités italiennes, la mise hors la loi de Batasuna, la multiplication de procès contre des syndicalistes, s'inscrivent dans cette même fuite en avant autoritaire et sécuritaire. Il ne s'agit plus seulement de la « guerre préventive » officialisée par la doctrine du Pentagone, mais d'une sorte de contre-révolution préventive.

Il est en effet impressionnant de voir comment les manifestants de Florence ou de Porto Alegre ont spontanément établi un lien organique entre l'accumulation capitaliste mondialisée et la montée du nouveau militarisme impérial. Leur mouvement n'a cessé de s'élargir sans perdre le moins du monde en enthousiasme et en radicalité.

Les grandes manifestations du 15 février à l'échelle mondiale ont constitué, avant même le début des opérations militaires directes, une première mondiale : celle de la globalisation des résistances à la guerre globale et à la privatisation du monde. Cette déferlante ne pouvait empêcher la guerre. Mais elle contribue à en maximiser le coût politique. Car la guerre met à nu la logique intime d'un système et son potentiel de barbarie. L'heure est certes encore aux résistances, mais la question des alternatives aux désordres meurtriers du monde tel qu'il va revient sur le tapis.

Comme l'écrit Slavoj Žižek : « Le 11 septembre 2001, les tours jumelles ont été frappées. Douze ans auparavant, le 9 novembre 1989, le mur de Berlin était tombé. Ce 9 novembre inaugurait les années béates de la décennie et annonçait la fin de l'histoire rêvée par Fukuyama. La démocratie libérale avait triomphé. Les seuls obstacles restants à ce happy-end hollywoodien étaient d'ordre accidentel et conjoncturels. Le 11 septembre est au contraire le symbole de la fin des béatitudes clintoniennes. Le spectre d'une nouvelle crise globale se profile à l'horizon. »

Perry Anderson<sup>2</sup> a développé, dans un article de la *London Review of Books*, ses doutes sur la dynamique du mouvement naissant contre la guerre. Le discours dominant des oppositions à la guerre se situerait sur le même terrain que celui des partisans de la guerre, reprochant seulement aux dirigeants américains de prendre des décisions d'opportunité et non de principe, de faire « deux poids de mesures », selon qu'il s'agit de l'Irak ou de la Corée du Nord. Ils contestent les modalités de cette guerre plutôt que ses mobiles. Leur position fluctue au gré des circonstances.

Perry Anderson affirme sur le ton de la provocation que « le dossier de Bush » face à ses détracteurs est solide. L'unilatéralisme étasunien n'est en effet pas si nouveau. En 1998, Madeleine Allbright déclarait au *Monde*, au nom de l'administration Clinton : « C'est évidemment très bien quand l'Otan et l'Onu peuvent agir de concert. Mais l'Alliance ne peut être l'otage du veto de tel ou tel pays contre une opération (...) Il me semble qu'il est donc très important pour nous d'être capables d'agir quand c'est nécessaire, tout en essayant d'obtenir le soutien de l'Onu quand c'est possible. » (*Le Monde*, 9 décembre 1998). À l'impossible donc, nul n'est tenu. Multilatéralisme d'opportunité, et unilatéralisme de principe : la dialectique est bien rodée.

Pour Anderson, la doctrine officialisée de la « guerre préventive » marque bien un palier, mais la pratique avait devancé la théorie (avec les interventions israéliennes en Palestine, le bombardement du réacteur Osirak, le bombardement sur le Soudan, le débarquement à Panama, etc.). Au niveau des gouvernements s'opposant à la guerre, nul ne conteste en effet véritablement la légitimité du Conseil de Sécurité comme représentant d'une « communauté internationale » largement imaginaire. Le principe du droit d'ingérence n'est guère contesté, même s'il est souhaitable de l'avaliser par une bénédiction formelle de l'Onu. Nul enfin ne discute sur le fond la problématique de la non-prolifération, pré-supposant pourtant que les détenteurs reconnus des armes de destruction massive (atomiques et chimiques) forment, en tant que vainqueurs des précédents conflits, un club fermé de sages qui peuvent s'octroyer unilatéralement le monopole de la terreur face à de nouvelles puissances émergentes.

Posture hypocrite et rhétorique de « faux-culs », conclut Anderson, en s'interrogeant sur le sens du mouvement anti-guerre. Pourquoi maintenant, alors que les opinions sont restées très largement indifférentes aux précédentes interventions ? Il voit trois raisons principales : l'impopularité de l'administration Bush (qui contraste avec l'image positive de l'administration Clinton), une mise en scène médiatique moins efficace, et surtout un sentiment de peur face au risque de représailles « terroristes » : 280 millions d'Arabes, ce n'est ni le Panama, ni la Grenade, ni la Serbie. Il faudrait y ajouter les divisions inter-impérialistes qui ont favorisé la mobilisation des opinions publiques, et sur-

tout la montée depuis une dizaine d'années des mouvements sociaux (l'esprit de Seattle et de Porto Alegre).

Anderson redoute en conséquence, qu'en cas de victoire militaire rapide de la coalition américano-britannique, un soulagement consensuel puisse succéder à la crainte et provoquer un effritement rapide des mobilisations. Il reconnaît cependant le caractère inévitablement composite d'un mouvement aussi massif et salue son rôle positif, par-delà sa diversité : « Les grands mouvements de masse ne doivent pas être jugés selon des critères logiques étroits. Quelles que soient leurs raisons, les multitudes qui ont manifesté contre la guerre en Irak ont infligé un camouflet aux gouvernements impliqués. Ils mobilisent en tout cas beaucoup de jeunes qui n'ont pas été confrontés aux épreuves précédentes. Mais si ce mouvement entend durer, il devra aller bien au-delà des affinités de fan-club, des politiques du spectacle, ou de l'éthique de la peur. Car cette guerre ne sera pas comme celle du Vietnam. Elle sera brève et brutale. Et rien ne permet de garantir qu'elle débouchera sur une justice poétique. Une opposition à la guerre fondée exclusivement sur la prudence ne survivrait pas au triomphe. Une résistance durable aux puissances dominantes doit chercher d'autres fondements principiels ». En effet. Ces fondements se trouvent du côté d'un internationalisme renouvelé qui n'apporte certes pas de réponse à tous les problèmes de l'organisation du monde, de la place des souverainetés ou du droit international, mais fournit un fil conducteur pour les aborder.

L'article de Perry Anderson peut constituer une saine provocation. Mais sa tournure volontairement cynique ne répond guère aux questions posées. La conclusion reste vague : « Quelles conclusions tirer ? Simplement ceci : que se lamenter des brutalités de Bush ou de Blair reviendrait seulement à sauver les meubles. Les controverses sur la guerre imminente [l'article était écrit avant le début des opérations] devraient plutôt porter en priorité sur le traitement spécial préalablement infligé à l'Irak par l'Onu, au lieu de se perdre dans des considérations secondaires pour savoir s'il vaut mieux continuer à étrangler lentement ce pays, ou le noyer tout de suite dans la misère. » S'opposer à la guerre « avec ou sans l'Onu », bien sûr. Contester l'architecture institutionnelle mondiale, l'OMC, le Conseil de Sécurité, d'accord. Mais la critique du cosmopolitisme impérial ne saurait se satisfaire d'un retour à la diplomatie inter-étatique traditionnelle ?

À l'heure où nous écrivons ces lignes, la bataille fait rage. L'issue ne fait guère de doute. Spéculer sur les différents scénarios d'après-guerre peut être stimulant pour l'imagination. Mais les variables sont si nombreuses que la plupart des hypothèses avancées seront démenties. La tâche prioritaire reste à la mobilisation et à la préparation des grandes échéances d'ores et déjà fixées :

le sommet du G8 à Evian en juin 2003, la réunion de l'OMC à Cancun (avec à l'ordre du jour la discussion sur les services et sur la propriété intellectuelle) en septembre, le Forum social européen de Saint-Denis en novembre. Ces rendez-vous définissent un calendrier d'initiatives permettant d'animer les multiples comités et collectifs apparus. Ainsi, le développement et l'élargissement de l'action sont parfaitement compatibles avec un approfondissement de la réflexion sur la logique de guerre, ses origines (bien antérieures au 11 septembre 2001), et ses enjeux.

*Le 26 mars 2003*

- 1 André Suarès, « Sur la Vie », in *Idées et Visions*, Bouquins, Robert Laffont, Paris, 2002.
- 2 Éditeur de la *New Left Review* britannique.

# Dossier : identité, égalités et différences

Dossier coordonné par  
Josette Trat,  
Sébastien Chauvin  
et Patrick Simon



**Daniel Bensaïd**

## Divisions sociales et convergences stratégiques

**Le dossier auquel est consacré ce numéro 7 de *ContreTemps* est issu d'un colloque** tenu en

novembre 2002. La lettre d'invitation aux intervenants et intervenantes presentis proposait comme thème de réflexion : « *La dynamique des identités, identifications et appartenances : genre, classes, races* ». Nous y indiquions le sens dans lequel nous souhaitions orienter une réflexion collective : « Dans la tradition du mouvement ouvrier, les déterminations de classe forment le clivage principal, autour duquel s'organisent des dominations subalternes (sexistes, racistes, coloniales, etc.). Cette hiérarchisation des contradictions procède d'une certaine analyse des logiques de domination et détermine, *in fine*, les modalités d'émancipation à mettre en œuvre. Dans cette perspective, les appartenances de genre ou raciales ont été largement relativisées, conçues au mieux comme des brouillages émis par le système capitaliste pour préserver le moteur principal de son hégémonie, au pire comme des formes d'expression réactionnaires et concurrentes avec l'analyse classiste ».

Nous affirmions ainsi notre souci de penser la pluralité des dominations, et « la manière dont elles se nourrissent les unes les autres, sans s'additionner mécaniquement, pour constituer un espace social hiérarchisé complexe ». Nous proposons de chercher à comprendre « les subjectivités clivées, porteuses d'intérêts stratégiques parfois conflictuels », non pour céder à leur émiettement social, mais pour œuvrer à leur unité « dans le respect de leur autonomie », et pour « mettre à jour les solidarités et convergences possibles dans le cadre d'un projet collectif d'émancipation ».

Sollicité comme intervenant, Loïc Wacquant a donné un accord de principe (sous réserve de ses disponibilités professionnelles), tout en critiquant, dans une correspondance avec Patrick Simon et Sébastien Chauvin, l'approche de la lettre d'invitation. Il soupçonnait dans la référence à la triade genre-classe-race, un ralliement non critique aux catégories de la sociologie anglo-saxonne : « Pourquoi une triade plutôt qu'un quatuor ou un quintette, et pourquoi ces trois-là », alors qu'en Europe du moins, nationalités, citoyennetés, et immigrations sont des catégories tout aussi pertinentes (voire plus) pour penser les divisions sociales ? Pourquoi un tel intérêt pour la notion fort douteuse d'identité ? Et pourquoi adopter le terme de race plutôt que celui d'ethnie ? Wacquant s'insurgait notamment contre une « importation servile » qui réifie la notion

de race (« sans guillemets »), alors que « personne ne se soucie plus de classe » et alors que l'âge ou la religion sont des déterminants plus forts à l'échelle planétaire.

Les questions et l'interpellation étaient pertinentes. Malheureusement, l'emploi du temps de Loïc Wacquant n'a pas permis de poursuivre l'échange amorcé. Dans une brève réponse, Patrick Simon indiquait seulement que l'intitulé provisoire du colloque ne signifiait pas une reprise a-critique du principe de division sociale souvent retenu dans les recherches anglo-saxonnes, mais que rien ne permettait non plus de les invalider au nom d'une spécificité européenne discutable, alors qu'en France les rapports de domination racistes post-coloniaux pèsent lourd et qu'existe une tendance tenace à les occulter. Simon soulignait qu'il s'agissait d'abord de réagir contre la tradition, dominante au sein du mouvement ouvrier, qui réduit les rapports de genre ou de race à un brouillage de la domination centrale de classe. Car, si les différents modes de domination sont bel et bien interdépendants, aucun n'est strictement réductible à l'autre.

Le choix des catégories selon lesquelles se construit la représentation des divisions sociales prête évidemment à controverses. Ainsi, le terme de « race » n'a pas les mêmes connotations dans le vocabulaire d'une vieille puissance coloniale comme la France, au Mexique, ou aux États-Unis, où il a pu être repris (retourné) et revendiqué par des intellectuels noirs radicaux comme W.E.B. Du Bois. Eleni Varikas souligne ainsi qu'on n'échappe pas aux ambiguïtés et aux paradoxes dans l'usage des notions de race ou d'ethnicité en fonction d'histoires et d'héritages culturels différents. Aucune des catégories conceptuelles n'est en effet immunisée contre la tentation du « fantasme du naturel » qui hypostasie une substance, une origine, ou une nature sociale. Ainsi, selon le *Robert*, le terme d'ethnicité ne s'impose dans le vocabulaire français que dans les années 1990, alors que le dictionnaire anglais d'Oxford le fait remonter aux années 1950. Récusant tout déterminisme héréditaire et toute caractéristique anatomique, le *Robert* définit l'ethnicité comme « communauté de langue et de culture ». Dans sa contribution au présent dossier, Michel Cahen conteste la connotation péjorative souvent attachée à la notion d'ethnie, suspecte d'un repli particulariste et anti-universaliste (à la différence de la nation qui s'inscrirait dans un processus d'universalisation).

Pour ne pas trancher par un mot un débat qui mérite plus et mieux, nous avons finalement retenu pour le titre du dossier « genre, classes, ethnies ». À ce stade de la discussion, ce choix comporte inévitablement une part d'arbitraire. D'autres polémiques pourraient ainsi surgir quant à l'usage de notions de communautés ou d'appartenances. Contentons-nous de souligner ici que ces incertitudes terminologiques sont l'indice d'un remaniement en cours du

champ conceptuel, où sont en jeu des héritages historiques et des traditions culturelles différentes, en même temps que des interrogations théoriques novatrices. Il semble ainsi impossible de penser les catégories de la division sociale indépendamment d'une histoire (le passé esclavagiste aux États-Unis, le passé colonial en France, le rôle du métissage au Mexique, etc.), et de différents modèles nationaux de citoyenneté.

Si ces questions revêtent aujourd'hui une acuité parfois passionnelle, c'est, entre autres, qu'elles révèlent une crise des modes de socialisation caractéristiques de la modernité :

Crise des appartenances nationales, non seulement en tant que références identitaires, mais comme creusets d'intégration sociale (par la langue, l'école, le travail), la poussée des communautarismes (culturels ou religieux) apparaît ainsi comme une réponse possible au délitement du lien national et à la panne des moteurs d'intégration sociale.

Crise des références de classe et des solidarités sociales qui traversent, découpent, ou redistribuent les appartenances ethniques, nationales, ou religieuses, au profit d'un lien de classe, comme le soulignent Stéphane Beaud et Michel Pialoux dans leur enquête sur la région de Montbéliard, la « condition ouvrière » est loin d'avoir disparu, mais la conscience de classe (et les pratiques sociales – au travail, dans le quartier, dans l'expression culturelle – dont elle se nourrit) sont minées par les métamorphoses sociales, les mutations du travail, les évolutions de l'habitat, l'individualisation de la consommation, etc. La complexité croissante des différenciations sociales ne signifie pas pour autant la dissolution des rapports de classe.

Crise de la famille nucléaire restreinte comme cellule élémentaire et pilier de la reproduction sociale. Cette crise renvoie aussi bien à des phénomènes liés à l'évolution de la division du travail qu'à des facteurs dont la portée est encore difficile à mesurer (révolution procréative, multiplication des familles monoparentales, brouillage des représentations de sexes, etc.).

Cette triple crise se traduit à l'évidence par des résistances multiples aux différentes formes d'assignation identitaire, qu'elle soit nationale, sexuelle, ou sociale. On assiste ainsi à un double mouvement de « désaffiliation » (selon le terme de Robert Castel) et de ré-affiliation, de « dé-fixation » (Zigmunt Bauman) et de re-fixation, de dé-territorialisation et de re-territorialisation. Il en résulte une inquiétude, une incertitude, une fragilité, auxquelles répond ce que Stuart Hall appelle « une explosion discursive du concept d'identité » : « paniques identitaires », selon Étienne Balibar, ou « guerres d'identification » selon Judith Butler, il s'agit davantage de symptômes que de réponses à la crise. S'inspirant entre autres de Deleuze, une stratégie discursive opposée fait l'apologie du

nomadisme contre le sédentaire, de l'expansion rhizomatique contre l'ordre arborescent, du devenir moléculaire contre la pétrification molaire.

Contre la dispersion indéfinie des identités et des différences, la notion d'égalité fournit un moyen terme ou une médiation (bien mise en relief dans le livre d'Alex Callinicos, *Equality*, dont nous publions ci-après un bref extrait). Pour la plupart des auteurs post-modernes, l'égalité est hélas souvent perçue comme une obscénité, lorsqu'elle est prise comme synonyme d'identité (au sens d'in-différence). Celia Amorós signale que les politiques de l'identité utilisent au contraire souvent le terme d'identité comme marque de la différence : elle n'est plus alors ce qui « identifie » le même, mais ce qui enregistre une distinction (voir Celia Amorós, « L'égalité et la différence sexuelle », in *Viento Sur* n° 59, novembre 2001; voir aussi Celia Amorós, « Igualdad e Identidad », in *El concepto de Igualdad*, Madrid, 1994). Elle rappelle que la revendication égalitaire (l'égalité pour les Noirs, pour les femmes, pour les immigrés...) n'a de sens qu'inscrite dans le paradigme de l'égalité des droits hérité des Lumières. Cette égalité peut certes aller de pair avec un universalisme niveleur et abstrait (masque d'une domination inavouée), mais elle peut tout aussi bien signifier une identification des différences : les égaux ne sont égaux entre eux que parce qu'ils sont distincts (différents) les uns des autres.

L'égalité ne confond plus alors les différences dans un potage post-moderne. Elle « rayonne », écrit Celia Amorós, se propage et se diffuse comme une revendication émancipatrice à laquelle peuvent s'adosser les « actions affirmatives » et autres « discriminations positives ». À l'encontre de cette exigence égalitaire de « l'identité-différence », prise comme cristallisation provisoire des rapports de pouvoir en vigueur, les politiques de l'identité seraient tentées au contraire par une définition essentialiste ou naturalisante de l'identité, qu'il s'agira

seulement de retrouver ou de « récupérer » (selon Luisa Muraro). Jacques Derrida exprime lui aussi une inquiétude devant les dérives possibles de la revendication identitaire ou communautaire, devant « le narcissisme des minorités » en plein essor. « Comment penser la différence comme un universel sans céder ni au communautarisme, ni au culte des petites différences ? », demande-t-il (voir Jacques Derrida, in *De quoi demain...*, dialogue avec Élisabeth Roudinesco, Fayard-Gaïllée, Paris, 2001). Pour éviter le double piège du communautarisme et du relativisme, il invite à explorer les possibilités d'alliances variables et conjoncturelles, à « calculer l'espace, le temps et les limites de l'alliance ». Cette problématique de l'alliance présente l'avantage évident de repolitisier le problème au lieu de lui chercher des réponses essentialistes ; mais elle reste discrète sur les raisons et les fondements de ces alliances changeantes (pourquoi celle-là plutôt qu'une autre ? pourquoi maintenant et pas demain ?),

comme sur leur caractère stratégique ou tactique (à moins que leur variabilité n'exclut par définition toute alliance stratégique).

Anthropologue québécois, Mikhaël Elbaz développe également une critique d'un multiculturalisme naïf, servi comme accompagnement idéologique des recettes néo-libérales. Il distingue ainsi :

- un multiculturalisme « communal et corporatif », qui serait la marque retournée des groupes stigmatisés cherchant à récupérer et à étendre leurs droits au nom de torts à réparer (au risque d'une reféodalisation des liens sociaux par la substitution des différences au bien commun et par la montée de frustrations réciproques entre groupes sociaux).
- un multiculturalisme conçu comme une « idéologie politique cherchant moins à s'appuyer sur des mesures législatives et étatiques qu'à contester le multiculturalisme eurocentrique ou androcentrique » ; ce multiculturalisme, négatif en quelque sorte, n'est cependant pas à l'abri d'une quête archéologique de l'authenticité perdue ou de l'identité volée.
- un multiculturalisme enfin, qualifié par Elbaz de « syndrome Benetton », qui accompagnerait prosaïquement la mondialisation marchande et la marchandisation culturelle, Alain Brossat voit ainsi dans la rhétorique superficielle du métissage (« tout est miscible ») une manière de dissoudre l'histoire (l'héritage du rapport colonial ou esclavagiste), au nom d'une idéologie savante ou commerciale : en faisant du métisse le « témoin amnésique d'un différend originnaire », le métissage rendrait ainsi innommable le tort subi (voir Alain Brossat, « Métissage culturel, différend et disparition », in *Identités indécises*, revue *Lignes* n° 6, octobre 2001).

À travers ses variantes, le multiculturalisme exprimerait une hésitation entre deux lectures possibles de l'universalité : 1. En dépit de nos différences, nous appartenons tous à l'espèce humaine ; 2. C'est par nos différences et grâce à elles que nous accédons à l'humanité commune. Elbaz cherche à éviter les mirages autoritaires de l'universalisme abstrait, tout autant que « l'universalisme réitératif de la tribu universalisante ». Il propose, lui aussi, de repolitiser le dilemme par une confrontation entre des universalisations concurrentes (celle de la mondialisation impériale et celle des résistances à cette mondialisation), où se joue une redistribution des hégémonies et des subalternités.

La globalisation marchande du monde, le brouillage des contours et des limites (entre territoires, classes, sexes) nourrit très certainement un retour (détour ?) vers les tyrannies des racines et des origines, en même temps qu'un éloge de la différence standardisée ; ou encore, une dialectique équivoque entre des identités érigées en normes et un relativisme culturel sans rivage. La question est alors posée de distinguer la reconnaissance légitime de la pluralité des

liens sociaux (« l'homme pluriel » selon Bernard Lahire), d'un émiettement névrotique des acteurs sociaux. Le nœud singulier d'appartenances multiples qui compose chaque individualité résulte d'une pluralité (désormais acquise) des temps sociaux et des espaces de socialisation.

Dans les traditions du mouvement socialiste depuis le XIX<sup>e</sup> siècle, les positions dominantes allaient d'un réductionnisme radical (absorbant toutes les contradictions sociales au conflit de classe), à la reconnaissance d'une pluralité de clivages conflictuels (d'âge, de sexe, de race), considérés cependant comme secondaires ou subalternes. L'idée partagée était que le rapport de classe constituait un facteur puissant (voir irrésistible) d'unification. Cette hypothèse a bénéficié pendant toute une période d'une confirmation partielle. Il est frappant de rappeler à quel point, en 1968 et dans les années 1970, différentes catégories sociales attendaient du prolétariat ou du mouvement ouvrier une solution à leurs problèmes spécifiques.

Cette attente reposait sans doute en partie sur une représentation mythique. Mais la force de cette représentation exprimait aussi une réalité sociale et politique. La référence de classe semblait surdéterminer les autres formes d'appartenance sociale et agir sur elles comme une sorte d'attracteur étrange. Elle confirmait ainsi pratiquement l'hypothèse philosophique avancée par Marx dès 1844, dans sa critique de la philosophie hégélienne du droit, du prolétariat comme « classe universelle » à laquelle était attribué un intérêt particulier pour l'intérêt général (une classe dont la condition d'émancipation particulière est l'émancipation générale).

Cette relation est aujourd'hui devenue problématique. Dans le triptyque classe-genre-ethnie (ou nation, ou race), la référence de classe ne pèse pas (théoriquement et pratiquement) aussi lourd et aussi directement. Nous l'avons ressenti tout au long du colloque préparatoire. La lecture du présent dossier le confirme d'autant plus qu'en raison d'une surcharge compréhensible de travail, Stéphane Beaud et Sophie Béroud n'ont pu fournir des articles initialement prévus sur la « double mémoire ouvrière » (sociale et coloniale) de l'immigration, et sur les rapports historiques entre corporatisme et conscience de classe.

L'une des questions cruciales consisterait pourtant à (tenter de) démêler ce qui, dans la géométrie variable des divisions sociales, relève de tendances structurelles (sociologiques et historiques), et ce qui relève plutôt de facteurs politiques conjoncturels. Au chapitre des tendances lourdes s'inscrivent sans aucun doute la complexité croissante de la division du travail, la stratification des groupes sociaux, le procès d'individualisation, mais aussi les conséquences à long terme de la décolonisation et la prise de parole de groupes historiquement opprimés (qui font précisément l'objet des « subaltern studies »).

Il serait cependant hasardeux de confondre ces tendances lourdes avec les conséquences réversibles des défaites sociales infligées par la contre-réforme libérale des deux dernières décennies : recul de l'État social, démantèlement des services publics, atteintes aux systèmes de solidarité sociale, individualisation du travail et du salaire, flexibilités diverses. Les « balkanisations » ou « libanisations » (sociales, ethniques, religieuses) ne sont pas une fatalité, mais l'enjeu d'une lutte à l'issue incertaine, à travers laquelle se redéfinissent les divisions, les liens, et les fronts sociaux.

Le rôle central attribué par Marx à la lutte des classes ne relève pas principalement d'un déterminisme sociologique, selon lequel le prolétariat serait mécaniquement conduit à agir conformément à son essence. Il est plutôt d'ordre stratégique : rassembler les griefs particuliers et dépasser les différences dans un combat commun et dans un procès d'universalisation. Dans cette perspective, l'unité de la diversité ne résulte pas d'une volonté arbitraire. Elle procède de la généralisation des rapports marchands imposée par le despotisme du capital qui pénètre tous les pores de la vie sociale et surdétermine toutes les formes d'oppression et de domination. Le grand unificateur de l'espace-temps stratégique ou le grand coordinateur des champs sociaux, c'est le Capital lui-même. L'élaboration des divisions sociales et leur articulation doivent donc être confrontées au dispositif conceptuel fourni par les notions de mode de (re)production et de rapports de (re)production. Car, comme le souligne énergiquement Terry Eagleton, « refuser de parler de totalité, c'est refuser de parler du capitalisme ». L'enjeu est indissociablement analytique et stratégique. Les auteur(e)s qui rejettent les catégories totalisantes au profit d'une déconstruction radicale des représentations sociales en sont d'ailleurs parfaitement conscient(e)s. L'éloge de la micro-politique et des anti-pouvoirs théorise le renoncement à une transformation radicale d'ensemble (une résignation à ne plus changer le monde). Françoise Collin oppose ainsi « des ruptures localisées » à la « théorie totalisante », un « travail de sape » ou un « grignotement généralisé » aux ruptures brutales, un « dispositif de contamination » à « un dispositif d'affrontement ». Elle prône « une occupation de terrains et non une opposition frontale » (Françoise Collin, « Différence/indifférence des sexes », in *Les Rapports sociaux de sexe, Actuel Marx* n° 30, PUF, 2001, p. 186). Quant à Judith Butler, elle recommande une addition sans synthèse et « un mode de gestion politiquement productif des conflits » (*ibid.*, p. 206). Rien de prouvé à ce jour l'efficacité de ces politiques modestes face aux crises majeures de l'accumulation du capital, au nouveau militarisme impérial, à la violence des crises écologiques et sociales. On peut y déceler au contraire, inextricablement mêlé à des interrogations légitimes, une concession au désenchantement post-moderne et une adaptation au degré zéro des stratégies d'émancipation.

Notre propos n'est pas d'opposer à ces rhétoriques le culte nostalgique d'une unité sociale imaginaire, et encore moins d'accuser les mouvements sociaux d'avoir « dispersé la gauche ». Nous ne nous reconnaissons pas dans le « conservatisme de gauche » (*left conservatism*) fondé sur l'illusion d'un accès immédiat à la réalité, sur une croyance pragmatique en la transparence du langage, et sur la quête d'une vérité fondatrice absolue, dans lequel Judith Butler voit « un matérialisme anachronique » visant à fonder « une orthodoxie de gauche revigorée ». Notre engagement constant dans l'éclosion des nouveaux mouvements sociaux, dans les mobilisations contre la mondialisation marchande et la guerre, dans le développement des forums sociaux mondiaux ou continentaux, démontre notre disponibilité à penser la nouveauté sans tirer un trait sur l'héritage.

Mais la radicalisation exprimée depuis quelques années dans ces manifestations témoigne du lien organique entre crise sociale et crise écologique, entre mondialisation marchande et militarisme impérial. C'est la raison pour laquelle, les réunions militantes de Porto Alegre ou de Florence ont (au grand dam de certains) si facilement fait le lien entre la lutte contre la dette du tiers monde, contre les spéculations financières, contre le démantèlement des services publics, et celle contre la relance de l'économie de guerre et les expéditions néo-coloniales. Elles ont ainsi préparé l'irruption d'un mouvement anti-guerre mondial dont les manifestations monstres du 15 février marquent la date de naissance.

La complexité des divisions sociales, la multiplicité des résistances, le croisement des appartenances et des identités, posent sous un jour nouveau la question de leur unité et de leur convergence. La réponse se trouve certes dans l'approfondissement de la réflexion théorique. Mais elle se trouve tout autant dans les pratiques du nouvel internationalisme, où syndicats, mouvements écologistes, marches des femmes, cultures populaires opprimées nouent de nouvelles alliances stratégiques et prennent conscience de ce qui leur est commun.

# Identifications et différenciations

## Sébastien Chauvin

Étudiant en sciences sociales (ENS-EHESS)

### Pour une critique bienveillante de la notion de « minorité »

#### Le cas des « minorités sexuelles »

Le lexique des « minorités » est aujourd'hui de plus en plus utilisé, y compris en Europe, pour penser et mobiliser les groupes d'opprimés, notamment ceux que le mouvement ouvrier classique avait d'abord longtemps refusé de prendre en compte : femmes, minorités ethniques, minorités sexuelles, etc<sup>1</sup>. Didier Eribon a fait de la « morale du minoritaire » le titre, et une partie du thème, de son dernier livre<sup>2</sup>. Act-Up envisageait il y a quelques mois d'organiser une grande « *minority pride* » rassemblant squatteurs, prostitués, drogués, gays, détenus ou anciens détenus, « teuffeurs », etc., bref : toutes les victimes des lois sécuritaires, réunies sous l'angle de leur situation minoritaire (incluant les chômeurs mais excluant les salariés, majoritaires dans la population). Plus qu'une mode, il s'agirait d'un changement de paradigme dont on rappellerait que ses origines sont solidaires de l'histoire intérieure des États-Unis, si l'on ne craignait qu'une telle généalogie le discrédite *a priori* et pour de mauvaises raisons. Cependant, si elle a indéniablement permis de prendre en compte des dominations autrefois peu problématisées, la notion de « minorité » a pourtant de nombreuses limites politiques. C'est ce que nous voudrions examiner à propos du cas exemplaire des « minorités sexuelles ».

Dans les sociétés actuelles, les homosexuels sont en minorité : c'est à peu près le seul fait à propos duquel tout le monde s'accorde. Car les divergences émergent dès que l'on pose, d'une part la question de la nature et de l'origine de cette « minorité », d'autre part celle des voies de son émancipation. Y a-t-il une causalité entre minorité numérique et minorité sociale, et quel est son sens ? Les homosexuels sont-ils dominés parce que numériquement minoritaires ou bien au contraire la domination sociale joue-t-elle un rôle de constitution de la minorité, au sens où Proust parle d'une « opprobre » qui créerait des catégories d'individus et leur donnerait « l'allure d'une race » ?

La conception de ce qu'est une « minorité sexuelle » se révèle inséparable de ses implications normatives à propos du mouvement homosexuel, dont l'histoire est jalonnée par une série d'oppositions isomorphes : « séparatisme

contre « assimilationnisme », « visibilité » contre « invisibilité », « différence » contre « indifférence ». Parmi les précurseurs du mouvement gay contemporain, au sein de la *Mattachine Society* créée en 1948 en Californie, le débat faisait déjà rage entre les partisans de l'« intégration », pour qui les homosexuels sont un groupe indûment exclu de la société conservatrice, dans laquelle ils doivent retourner en s'y faisant accepter, et les militants proches du Parti Communiste Américain, pour qui les gays et les lesbiennes sont une minorité au même titre que les Noirs, et doivent donc accomplir un mouvement de libération identique, exister publiquement et collectivement en tant que minorité constituée.

En réalité, le débat se coule mal dans une conception binaire qui distinguerait deux camps unifiés : celui des intégrationnistes conservateurs et celui des séparatistes forcément subversifs. Les deux termes ne désignent pas correctement les diverses positions, notamment parce qu'ils ont été forgés par leurs adversaires respectifs. L'espace des prises de position politiques apparaît plutôt comme un continuum, dont les deux pôles d'attraction renvoient à des stratégies de légitimation différentes, qui s'adressent à des interlocuteurs opposés : les conservateurs expliquant (aux dominants) que les homosexuels sont aussi conformistes et « normaux » que les autres, les « radicaux » défendant l'idée que les homosexuels possèdent intrinsèquement une mission politique de subversion (et qu'ils sont donc à rapprocher, selon les traditions, des marginaux ou des révolutionnaires). Ces stratégies discursives correspondent souvent à des choix différents d'alliances politiques objectives : à un pôle on cherche – en vain – à s'intégrer au camp des dominants pour participer avec eux à la domination sur les autres catégories d'opprimés ; si l'autre pôle peut parfois accueillir des positions « corporatistes », qui tendent à opposer entre elles les diverses minorités en les enfermant dans leurs expériences respectives pensées comme incommensurables (corporatisme qui rapproche paradoxalement ces positions du conservatisme propre au pôle opposé), c'est néanmoins au sein des franges les plus « solidaires » de celui-ci que l'on trouve un travail de mobilisation universelle des divers groupes de dominés contre le principe même de la domination sociale et symbolique, quelle que soit sa forme spécifique.

#### Stigmaphobie et stigmaphilie

Plus on se rapproche du pôle « stigmaphobe » et intégrationniste, plus on cherche à « se faire oublier » en minimisant à l'extrême la significativité du stigmate et en insistant sur tout ce qui rapproche les homosexuels des « normaux », condamnant comme « communautarisme » et « exhibitionnisme » toute expression culturelle qui tend à *revendiquer* une différence ou tout sim-

plement le plaisir d'être soi et entre soi. On dénonce le « ghetto » de l'extérieur (parfois de l'intérieur!) sans voir ce que la liberté nouvelle et les nouveaux droits, à « l'intérieur » comme à « l'extérieur », doivent à l'existence d'une communauté dynamique et mobilisée. Dans ses formes les plus extrêmes, l'« intégrationnisme » prône en fait l'abandon pur et simple de la lutte, l'acceptation du statut dominé et son incorporation sous forme de discrétion, forme euphémisée de la honte. La limite absurde étant que les homosexuels s'assimilent complètement en devenant hétérosexuels (c'est en ce sens négatif et ironique que le mariage leur est déjà « ouvert », un peu comme le mariage catholique était, avant l'Édit de Nantes, « ouvert » aux protestants). En vérité, lorsqu'ils épousent des valeurs qui les excluent, en cherchant à se faire une place dans les interstices de normes qu'ils ne peuvent respecter qu'en les déformant ou, mieux, en les déplaçant, les homosexuels même les plus « assimilationnistes » opèrent malgré eux une *dénaturalisation pratique* des normes et des institutions de la société globale et des valeurs qui les soutiennent. Comme l'écrit Éric Fassin à propos de la domination<sup>3</sup>, jouer la conformité, c'est aussi un peu *s'en jouer*. Certes la dialectique du social n'est pas si fluide que cette dénaturalisation pratique déboucherait aussitôt sur une subversion de type politique. Mais on peut y déceler une zone *politiquement ambiguë* qui ne se réduit ni à la subversion mécanique ni à une pure ruse de l'ordre social qui se reproduirait y compris à travers la domination symbolique de ceux qu'il exclut.

Au pôle « stigmaphile », plus volontiers séparatiste, on cherche au contraire à faire de la « différence » le point de départ et d'ancrage d'une *politique* de la différence, en revendiquant la rupture instituée par le stigmate, et en insistant systématiquement sur tout ce qui *sépare* les homosexuels des « normaux ». Les minorités sexuelles (ou LGBT<sup>4</sup>) ne pourraient se libérer qu'en construisant des zones de liberté autonomes au sein desquelles leurs membres peuvent enfin se reposer et exprimer leur « vraie nature », quitte à former des alliances stratégiques provisoires avec d'autres catégories dominées (les femmes, les immigrés, les Noirs, le mouvement ouvrier, etc.).

Les franges les plus « conscientes » du mouvement, qui ont ainsi développé, par un renversement de la honte en orgueil, une *éthique ou une esthétique de la dissidence* comme réponse à l'oppression et à la marginalité imposée, vivent donc très mal le réveil ambigu des franges les plus « emplacedées » et les plus conservatrices, qui réagissent à la nouvelle visibilité, acquise de haute lutte, en mettant en valeur leurs similitudes avec les dominants, au besoin en « montrant patte blanche » de conservatisme, cultivant par exemple un dégoût ostentatoire des « folles » et des « pervers » comme pour justifier qu'eux sont des « homosexuels normaux ». Ce conservatisme est d'autant plus mal vécu par les radicaux que, par la force des choses sociales, plus proche

du monde du pouvoir, ce pôle « stigmaphobe » se pose spontanément en représentant du pôle « stigmaphile » au sein des institutions publiques.

### Un défaitisme politique ?

Si les positions dites « séparatistes » inspirent nettement plus de sympathie que les premières, il faut pourtant opérer une conversion mentale pour percevoir ce que, dans leur opposition, ces deux pôles (et plus généralement l'espace même du débat politique) ratifient en ne le remettant pas en cause : l'idée que les homosexuels seront toujours une « minorité » et surtout que leur statut minoritaire préexiste à l'oppression qu'ils subissent. Dans une perspective différente, et qui n'a rien d'un « compromis », on peut au contraire analyser assimilationnisme et séparatisme comme deux formes de *défaitisme politique* : qu'il s'agisse de se conformer aux normes dominantes ou de construire des sous-mondes alternatifs, chacun à sa manière considère comme immuable le principe de la domination hétérosexiste, reconnaissant, en ne les contestant pas, les principes de division et de hiérarchisation qui accompagnent l'oppression, sinon qui la *produisent*.

Même un certain radicalisme séparatiste peine à échapper au piège de l'« assignation à subversion » et à différence. Car se contenter, sur un mode plus ou moins théâtralisé, d'être la mauvaise conscience de l'ordre socio-sexuel, revient souvent à ratifier cet ordre en se posant, avec la complicité des dominants, comme l'exception qui confirme la règle. En effet, c'est d'abord et avant tout le référent universel qui produit des minorités comme *privations d'universel*. Par conséquent, se résoudre à se *séparer* du monde des « normaux » revient, d'une certaine manière, à admettre son statut de « communauté » et de « minorité » (spécifique, particulière et particulariste, « *special rights* »), accepter de se penser et de se vivre comme différence qui diffère ou se différencie, et donc abandonner aux hétérosexuels le monopole de la « société » (générale, « *human rights* »), de la non-différence, le « privilège épistémologique » de la définition de l'universel. Il y aurait ainsi des groupes « différents », et des groupes non différents, la « différence » confusément pensée comme *intransitive* venant fonctionner comme stigmate et marqueur social source de discriminations symboliques et politiques.

Historiquement, l'*identité minoritaire* est devenue le référent de groupes dominés qui cherchent à réclamer leurs droits et à resignifier les catégories initialement destinées à les « assujettir ». Résultat d'un travail de mobilisation politique, elle finit pourtant par être perçue comme ce qui fonde, en dernière instance, ce travail, plutôt que comme sa conséquence. On conçoit souvent une communauté minoritaire comme la réunion « naturelle » d'individus donnes avant l'oppression, selon leurs qualités pré-existantes, semblables ou

identiques. Cette conception littéralement « essentialiste » a un revers : au nom d'une exigence récente et finalement très sociocentrique de « cohérence », elle somme les « homosexuels » de se définir, de *dire leur vérité*, leur vérité *intérieure*, ce qu'ils sont *vraiment*, sous peine d'être une « honteuse », un refoulé, un hypocrite. Quitte à ce que, dans le « *outing* », cette « vérité » soit extirpée de force.

Il faut sans doute dépasser cette vision spontanée qui oublie l'arbitraire des frontières et des définitions sociales, suppose un peu trop vite une « intériorité » anhistorique qui enracinerait la minorité dans les gènes de ses membres, et prône parfois la coexistence (pacifique ou non) de groupes réifiés, trop bien installés dans leurs chaussons identitaires pour ne pas reproduire l'ordre symbolique établi et ses hiérarchies. Derrière une rhétorique guerrière, et malgré la diversité des positions existantes, beaucoup de séparatismes se révèlent être à la question gay ce que la fausse subversivité du différentialisme est à la question « femmes » : un « *separate but equal* » de l'oppression sexuelle<sup>5</sup>. Or, dans l'histoire, les « *separate but equal* » ont presque toujours fini par renforcer l'oppression initiale – il est dangereux de croire que la ségrégation même revendiquée est un antidote définitif contre les hiérarchies : elle en a même souvent été un instrument puissant. De même, tout comme dans les médias la problématique de l'exclusion sociale vient à point nommé pour masquer la question de l'exploitation économique, le thème des « minorités » sert ici souvent à brouiller une logique d'*oppression politique* en la réduisant à un pur problème de rapport numérique (majorité/minorités), imposant ainsi une conception *pauvre* de la domination comme « oppression de quelques uns par la masse », qui porte en elle beaucoup de naïvetés et d'illusions pas toujours désintéressées sur le fonctionnement réel des sociétés néolibérales, fonctionnement pensé et dénoncé uniquement comme « tyrannie de la majorité ». La plurivocité politique de la notion de minorité se traduit en fait dans une pluralité d'usages sociaux parfois contradictoires : tantôt on lui donne son sens premier, strictement numérique, tantôt elle est utilisée comme synonyme malheureux de « groupe de dominés » (les femmes, dominées par les hommes tout en étant plus nombreuses qu'eux, pouvant alors réclamer le statut paradoxal de « minorité majoritaire »). Or cette ambiguïté sémantique autorise des pirouettes conceptuelles et des coups de force théoriques dont les conséquences politiques ne sont pas toutes heureuses. L'une des plus malheureuses réside dans l'« ethnicisation » des luttes politiques, terme qui désigne non pas la prise en compte légitime des clivages ethno-raciaux et des dominations qui les produisent, mais la construction politique de tous les groupes d'opprimés sur le modèle d'une minorité ethnique fondant ses droits dans ses gènes.

### Chercher l'essence dans la substance

La conception de l'individu dans la culture américaine est, jusque dans les textes juridiques, traversée par une dichotomie entre deux ordres à la fois opposés et complémentaires : d'un côté, ce qui relève du déterminisme biologique et génétique, de la nature ; de l'autre, ce qui est de l'ordre de l'acte libre, de la volonté souveraine, du choix – et donc de la responsabilité morale. Le social comme ordre de réalité et de causalité spécifique et, si l'on ose dire, *sui generis*, se situant en deçà du choix conscient mais au-delà de la « nature », reste bien souvent le point aveugle du débat politique. Il est essentiel de comprendre que la pratique collective qui tend à fonder les revendications politiques dans la nature de groupes minoritaires réifiés est profondément enracinée dans l'histoire américaine du dernier demi-siècle, et dans le cadre institutionnel qu'elle a légué.

La forme prise par le mouvement des Droits Civiques dans les années 1950 et 1960 a été constituée en modèle pour les luttes qui ont suivi. Les Noirs, a-t-on raisonné, sont discriminés en raison de leur « couleur », c'est-à-dire à cause de ce qu'ils « sont », et non à cause de ce qu'ils « font ». L'idée était simple en apparence : la couleur est une qualité neutre par excellence, à la fois politiquement et moralement. Se fondant sur un trait si insignifiant de l'apparence physique, le racisme apparaissait ainsi comme absurde et (ce qui n'est pas sans poser problème) littéralement incompréhensible. Du fait de la jurisprudence que ce mouvement engendra (principalement matérialisée dans des décisions de la Cour Suprême, mais aussi dans la rhétorique dominante du champ politique), les mouvements sociaux ultérieurs (mouvement de libération des femmes, mouvement de libération gay, et les luttes des minorités ethniques en général) ont avancé des revendications qui mettaient l'accent sur leur « être » plutôt que sur leur « faire » ou sur un projet politique normatif. Si ces mouvements pouvaient fonder leurs demandes dans leurs gènes, alors, dans le cadre politico-administratif du multiculturalisme, leurs demandes devenaient d'emblée légitimes.

Cette histoire spécifique explique aujourd'hui les ratiocinations, dans tous les camps, pour savoir si on « est » ce qu'on « fait », si on « fait » ce qu'on « est », quelle catégorie se situe plus du côté de l'être, quelle autre plutôt du côté du faire. En effet, si la « Blackness » est presque universellement conçue comme un statut conféré à un individu du fait de sa couleur, l'homosexualité est encore très souvent perçue comme un simple « comportement », et cette distinction est la raison « officielle » du refus des héritiers contemporains du mouvement noir de reconnaître le parallèle avec le mouvement gay (avec lequel il refuse de se solidariser). Il s'agit bien sûr d'une question qui n'a pas de réponse autre que métaphysique : en réalité on « est » toujours un peu ce

qu'on « fait », et inversement on est toujours un peu en train de faire ce que l'on est, d'actualiser l'identité de ce que notre « être » biographique, historique et social nous assigne (et par là de renforcer cette identité).

### Contre-norme ou contre-nature ?

Ce sont également ces dispositions juridiques spécifiques facilitant les politiques d'« affirmative action » pour les minorités constituées – et discriminées – sur la base d'éléments biologiques « objectifs », dispositions enracinées dans le même cadre historique et idéologique, qui expliquent que de nombreux homosexuels soutiennent, aux États-Unis, les recherches en cours aux accents alchimiques pour trouver un « gène » de l'« homosexualité ». Cette ambition, commune à tous les réalismes naïfs, consiste en fait à rechercher la confirmation de l'*essence* (d'une identité, d'un groupe) dans la *substance* (confusément associée au biologique), c'est-à-dire chercher à fonder en nature ce que les débats préconstruits par les besoins des politiques publiques et le sens commun spontané et spontanément essentialiste ont préalablement naturalisé. Même si ces recherches paraissent au regard européen aussi infantiles – et vaines – intellectuellement que des recherches passées sur un éventuel gène du « communisme », il ne faut pas oublier qu'elles s'appuient logiquement sur un mécanisme élémentaire du raisonnement social : l'essentialisation de l'autre, qui peut être un moyen – le plus économique – de l'accepter dans sa différence (pourquoi vouloir le changer puisqu'il est ce qu'il est ?), et de lui trouver une place signifiante au sein de l'« ordre symbolique » (le cosmos grec), mais aussi de l'ordre juridique.

Même dans le cadre idéologique et institutionnel États-Unien, on peut cependant émettre des doutes sur une telle stratégie politique de légitimation : en effet, l'homophobie quotidienne joue à un niveau « pratique » ou pré-réflexif qui se situe en deçà de la dichotomie philosophique entre déterminisme et liberté, maladie et immoralité. Elle s'inscrit dans le cadre de cette haine paradoxale propre à tous les racismes, qui consiste à imputer à autrui sa *nature* par ailleurs négativement évaluée, c'est-à-dire à lui reprocher ce dont précisément il n'est pas responsable. Le racisme sexuel spontané a comme figure centrale une sorte d'oxymore : l'homosexualité comme pathologie immorale (figure que l'on retrouve sans doute dans la vision réactionnaire du SIDA comme « maladie honteuse »). C'est pourquoi il semble dangereux à terme pour les homosexuels (en plus d'être faux, sauf au sens dérivé où la « nature » d'un individu n'est pas un donné biologique, mais un édifice en chantier permanent), de poser leur contre-norme comme une contre-nature : la naturalité – ou la contre-naturalité – n'étant en rien une protection nécessaire contre la haine ordinaire<sup>6</sup>.

Mais le plus important est moins l'absurdité du débat sur l'« être » et le « faire », la « nature » et le « choix », que sa condition de possibilité indiscutée, à savoir le présupposé selon lequel qu'on le fasse ou qu'on le soit, « ceci » est de toutes façons déplorable. S'il n'y a plus rien à déplorer, alors le faux débat perd son apparence de sens.

### Coûts et avantages des discours d'intériorité

Certes, comme on l'a vu, la nature comme « intériorité » du groupe est une « illusion nécessaire » qui, si elle est « un terrain fertile à la production d'essences<sup>7</sup> » toujours un peu aliénantes (l'essence des gays, l'essence des latinos, l'essence des femmes, l'essence de la classe ouvrière, etc.), permet aussi de s'appuyer stratégiquement sur ces essences stratégiques pour rebondir politiquement, revendiquer « en tant que », gagner des droits. Mais les combats qui se fondent sur un « discours d'intériorité » courent toujours le risque de nier l'existence, au sein même du groupe pensé sur le mode « ethnique », de la lutte interne pour la représentation légitime du « nous » légitime<sup>8</sup>. En réalité, les discours homogénéisants qui y ont cours sont toujours intéressés. Qui, en effet, a intérêt à insister sur l'irréductibilité et l'incommensurabilité des modes de domination (seul un Noir peut comprendre l'oppression des Noirs, seule une femme l'oppression des femmes, etc.), sinon ceux qui, dans chaque petit groupe, sont les « maîtres chez eux », c'est-à-dire maîtres sur les autres membres de leur groupe ? Ainsi le « *populisme épistémologique* » (Bourdieu), qui voudrait que, par exemple, seule une femme puisse parler des « femmes », seul un gay (au nom) des gays, un Noir (au nom) des Noirs, un ouvrier (au nom) des ouvriers, n'est jamais vraiment désintéressé<sup>9</sup> : en posant la nécessité d'une *continuité d'essence* entre représentants et représentés, il présuppose une fausse homogénéité du groupe – et en produit l'homogénéisation mythique. Cette homogénéisation fonctionne comme un instrument politique de la domination symbolique des membres dominants du groupe dominé sur ses membres dominés, c'est-à-dire sur ceux qui, dominés sous de multiples rapports, n'ont pas de ressources suffisantes pour participer à la lutte pour le monopole de la représentation minoritaire. La conception homogénéisante de la « minorité » (comme de la « classe ») pensée sur le modèle familial ou tribal (avec ses « chefs de famille » régnant sur un système de relations sociales pré-contra-tuelles) tend donc à empêcher ses « membres » de penser les rapports de pouvoir internes au groupe d'opprimés – et donc surtout à laisser ces rapports s'exercer. Ainsi le « gay » représentant les « gays » aura toutes les chances d'être Blanc, des classes moyennes, la « femme » représentant les « femmes » sera bien souvent blanche, hétérosexuelle, petite-bourgeoise, l'« ouvrier » représentant les « ouvriers », blanc, hétérosexuel, etc. Le fait que le mouve-

ment noir américain ait pendant longtemps refusé de problématiser l'oppression des femmes reste inséparable du fait qu'il ait été dominé jusqu'à maintenant par des hommes hétérosexuels (qui n'ont pas intérêt à cette problématisation, tout comme ils n'ont pas intérêt à la prise en compte des inégalités économiques entre les membres d'un même groupe ethno-racial).

### **Il n'y a pas d'« oppression spécifique »**

En fait, le discours d'essence n'a pas seulement un effet disciplinaire sur le plan « interne » : il entrave aussi la prise en compte des relations politiques entre les différentes libérations, en autorisant tous les conservatismes de chapelle et, comme on l'a vu, toutes les alliances conservatrices avec les dominants. Il ne permet pas de penser ces relations complexes, sinon en termes de « minorité dans la minorité », ne faisant que déplacer le problème en ne remettant pas en cause la pauvreté du cadre conceptuel essentialiste. Il tend donc à reproduire, au sein de chaque minorité particulière, les schèmes dominants de l'oppression (homophobie des Noirs, racisme des gays, sexisme dans un certain mouvement ouvrier, etc.) avec tout un ensemble de conséquences néfastes sur l'organisation interne de ces groupes et, finalement, par effet de composition, un renforcement de l'oppression pour tous, qui réalise l'ambition de la plupart des pouvoirs (diviser pour mieux régner).

En fait, il ne semble pas exagéré de dire que la question de l'*universalisme* « vertical » (celle de la lutte contre la remonopolisation du « nous », dans chaque groupe dominé, par les dominants-dominés) tend à se résoudre dans l'*universalisme* « horizontal » (solidarité avec les autres groupes dominés) : c'est par la problématisation politique de toutes les dominations qu'une formation sociale telle qu'un parti politique peut éviter de renforcer en son sein les oppressions contre lesquelles elle ne s'est pas d'abord construite. Dans cette perspective, il n'y aurait pas d'un côté les « luttes sociales » du « travailleur universel » (qui n'aurait pas d'identité) et de l'autre les « luttes spécifiques » des « identités et appartenances particulières » qui, elles seules, devraient se « dépasser dialectiquement ». Il faut bien garder en tête que la question de l'« horizon universel » se pose à toutes les dominations. Elle ne doit jamais avoir pour effet de subordonner certaines luttes à d'autres, et ne vise aucunement à tracer une ligne de clivage entre « luttes particulières » et « luttes universelles<sup>10</sup> » ou à chercher « quelle domination est la domination universelle » (domination qui, elle, serait dispensée de se poser la question de l'universel!). La seule manière d'empêcher la monopolisation perpétuelle de l'universel serait donc d'*universaliser la question de l'universel*, c'est-à-dire de l'appliquer universellement à toutes les « libérations », sans jamais supposer que certaines libérations sont « plus universelles que les autres<sup>11</sup> ».

Il faut se méfier, en effet, à chaque fois que certaines luttes sociales et pas d'autres sont sommées de prouver leur universalisme. Il n'y a pas d'« oppression spécifique », parce qu'il n'y a pas d'« oppression universelle ».

Il ne peut y avoir de sujet universel concret car toute prétention à être un sujet universel est nécessairement solidaire de l'universalisation d'un sujet particulier. S'il est vrai qu'on ne peut quitter l'horizon de l'universalisme, il n'en reste pas moins que l'universel ne peut être qu'un horizon. Comme le rappelle Véronique de Rudder, sous peine de n'être plus que l'universalisation d'un particularisme, l'universalisme ne peut rester qu'abstrait.

### **Une coexistence pacifique ?**

Il me semble que la « rhétorique minoritaire » tend à ratifier cette division dominante entre luttes universelles et luttes particulières, entre social et sociétal, entre grandes oppressions majoritaires et petites oppressions minoritaires et spécifiques (même implicitement valorisées sur le mode du « *small is beautiful* ») plutôt qu'à la contester en analysant la fausse frontière comme l'*effet épistémologique* de la monopolisation politique de l'universel.

Dans le cas des minorités sexuelles, c'est sur un raisonnement à la fois « essentialiste » et défaitiste, par ailleurs à l'origine des conceptions populistes de la classe ouvrière, que repose la fiction pseudo-utopique d'une société duale où, dans une sorte de version sexuelle du mythe réactionnaire de la réconciliation du capital et du travail, « hétérosexuels » et « homosexuels » vivraient en paix chacun bien installé dans sa communauté. En fait, cette vision statique et rassurante d'un monde social composé de groupes culturels réifiés, formellement égaux et indépendants, en réalité symboliquement et matériellement inégaux, qui ne font que réclamer le droit d'être ce qu'ils sont, de « vaquer à leurs occupations » sans déranger personne, et demander périodiquement leur part du gâteau sans remettre en cause l'ordre social qui est au principe du gâteau ; cette vision du monde, parce qu'elle tend par sa force neutralisante à *dépolitiser les luttes sociales que sont aussi les luttes ethniques et sexuelles*, est bien faite pour ne pas déranger la pensée et les intérêts de classes dominantes qui conçoivent spontanément la société comme une association de co-propriétaires.

Cette conception étroite qui consiste à penser l'oppression politique et symbolique comme postérieure à la constitution des groupes sociaux se retrouve bien dans l'injonction hypocrite au « respect des pauvres » et de la « diversité économique » (pauvreté et richesse étant réifiées comme « cultures »), tout comme dans les ambiguïtés de la notion bâtarde de « *classisme* » (mépris de classe considéré en dehors de la domination de classe, selon les mêmes erreurs que les conceptions communes du racisme comme « préjugé », ou les

conceptions différentialistes du sexisme)<sup>32</sup> que l'on trouve parfois aujourd'hui dans les sciences sociales anglo-saxonnes. Ce sont ces conceptions pauvres qui aboutissent à réduire la lutte politique à des corrections à la marge, comme dans le « *politiquement correct* » qui, par le fossé entre les ambitions politiques affichées et l'insignifiance logocentrique des moyens proposés et mis en œuvre pour les réaliser, s'expose fatalement aux réactions spontanées du bon sens (enraciné dans les vieux réflexes sociaux) et du sentiment de la nature bafouée et « déniée », qui ont toutes les chances d'apparaître au regard de mauvaise volonté comme un retour du refoulé (« vous voyez bien qu'on ne peut pas aller contre la nature »).

L'ambiguïté des usages de la notion de minorité, la conception de l'oppression fondée sur le statut minoritaire et sur une rhétorique de victimisation, ont également ouvert la porte aux tentatives de récupération, par les dominants, de la rhétorique des identités minoritaires, dans un but clairement conservateur, voire réactionnaire. Cette ambiguïté a notamment permis à la Nouvelle Droite américaine d'avancer des revendications au nom des hommes blancs des classes moyennes, qui constituent finalement eux aussi une « minorité » dans le pays, voire même « la vraie minorité », « la minorité silencieuse ». Les 1 % d'Américains les plus riches qui ont profité le plus des baisses d'impôts décidées par le gouvernement Bush forment eux aussi une très petite minorité<sup>33</sup>. Ici, ce sont des hommes blancs qui poursuivent leur employeur pour discrimination raciale. Là, des étudiants blancs poursuivent l'université qui, suivant son programme d'*affirmative action*, les a refusés au profit d'étudiants noirs « moins bien classés ». On voit que si la rhétorique « libérale » (au sens américain) avait utilisé une conception un peu moins *pauvre* de la domination, ces « *resignifications réactionnaires* » n'auraient peut-être pas été possibles. Le fait, notamment, que les politiques d'*affirmative action* aient fini, sous l'influence du néo-conservatisme ambiant, par n'être justifiées qu'au moyen d'arguments biologiques et « moraux » (« dette » morale des Blancs américains vis-à-vis des descendants biologiques des esclaves) au lieu des arguments sociologiques qui avaient pu originellement les inspirer (discrimination objective des Noirs dans la société d'aujourd'hui), n'a pas peu fait pour renforcer le sentiment mal placé d'injustice de ceux qui, chez les dominants, trouvent qu'ils n'ont pas à payer la dette « morale » de leurs ancêtres.

### Squatter le monde ou le changer ?

Revenons aux questions sexuelles. Plutôt que de faire de la domination hétérosexuelle le produit mécanique de la minorité *numérique* et *historique* des homosexuels alors que la seconde est pour l'essentiel la conséquence *sociale* de la première, il s'agirait au contraire, pour sortir du dilemme, de comprendre

la « minorité » comme *situation*, c'est-à-dire ni comme illusion, ni comme nature éternelle. D'abord une situation d'*oppression* où une catégorie imposée engendre une solidarité objective entre des personnes qui sinon n'auraient pas grand chose à voir les unes avec les autres, et qui se retrouvent constituées socialement comme participant d'une même essence sexuelle, dont elles ne feraient qu'exprimer la diversité des manifestations individuelles.

Ensuite une réponse stratégique à cette situation d'oppression, par la constitution d'une « minorité » politique et sociale existant collectivement et publiquement, statut de « minorité » dont l'ambiguïté intrinsèque est perceptible si l'on en saisit *aussi* les connotations juridiques (au sens où les enfants sont des « mineurs », et où les femmes l'étaient jusqu'à il n'y a pas si longtemps). Si les gays et les lesbiennes peuvent se dépasser en tant que minorité, ce n'est donc pas en se fondant dans les normes et les hiérarchies dominantes de la société hétérosexiste, mais bien plutôt en cherchant à renverser le système de domination qui les a conduit à se constituer en minorité, en s'appuyant sur leur statut durement acquis pour mettre à jour et contester le *processus de minorisation*. Une telle perspective permettrait alors de construire la *minorité* comme l'horizon dépassable d'une politique plutôt que son fondement « naturel », et déboucherait sur une stratégie qui, en faisant du « séparatisme » un moment nécessaire mais non suffisant de la libération, ne se contenterait pas de *squatter* le monde à la marge, mais chercherait aussi à le *changer* en profondeur.

1 Cet article est une version largement complétée et remaniée de l'entrée « minorité » initialement rédigée pour le *Dictionnaire des cultures gays et lesbiennes*, Larousse, à paraître.  
 2 Didier Eribon, *Une morale du minoritaire. Variations sur un thème de Jean Genet*, Paris, Fayard, 2003.  
 3 Éric Fassin, « Politiques de l'histoire : Gay New York et l'historiographie homosexuelle aux États-Unis », *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n° 125, décembre 1998.  
 4 LGBT comme « Lesbienne, gay, bi et trans ».  
 5 En décrétant que les « races » étaient « séparées mais égales », l'arrêt de la Cour Suprême américaine « Plessy v. Ferguson » (1896), instaura pendant près d'un siècle un régime ségrégationniste dans le Sud des États-Unis.

6 Michael Warner, *The Trouble with Normal. Sex, politics, and the ethics of queer life*, Harvard University Press, 1999.  
 7 Leo Bersani, *Homos*, Odile Jacob, 1995, p. 32.  
 8 La démonstration qui suit vaut bien sûr également pour les discours homogénéisants sur le prolétariat, caractéristiques de l'« ouvriérisme ».  
 9 La critique du *populisme épistémologique* comme du populisme politique ne signifie pas, à l'inverse, qu'un groupe de Noirs uniquement représenté par des non-Noirs ne poserait pas problème. Simplement, la critique s'énoncera en terme de domination interne au processus de représentation, et non au nom d'une mythique continuité d'essence.  
 10 Michelle Wallace, *Black Macho and the Myth of the Super-Woman*, Warner Books, New York, 1979.

- 11 La fausse division entre les questions « sociales » et les questions « sociétales » en est sans doute une version raffinée.
- 12 Ce qui ne veut pas dire que certaines ne sont pas plus déterminantes que d'autres à l'échelle de l'humanité.
- 13 Pour une critique de la notion de « préjugé » à propos de l'homophobie, Sébastien Chauvin, article « Violence(s) » in *Dictionnaire de l'homophobie*, PUF, à paraître.

- 14 À ce titre, en France, les skinheads d'extrême droite constituent également une « minorité », et même une « minorité stigmatisée » (on retrouve d'ailleurs chez eux une « épistémologie du placard » qui rappelle la gestion du stigmatisme propre aux minorités sexuelles). Lire Eve Kosofsky-Sedwick, *Epistemology of the closet*, University of California Press, 1992.

## Identifications et différenciations

### Alex Callinicos

Professeur d'études politiques à l'université d'York

## Identités et différences

**Ce texte est extrait du livre d'Alex Callinicos *Equality*, publié chez Polity press, Cambridge, 2000.**

**L'égalité pose une difficulté théorique qui a fait l'objet** de nombreuses attentions ces dernières années. Toute conception de l'égalité implique nécessairement un niveau de comparaisons interpersonnelles prenant en compte l'une des dimensions abordées précédemment, à savoir le bien-être, les biens premiers, les ressources, l'accès à l'avantage ou les capacités. Mais on objecte souvent que les différences entre les êtres humains sont trop grandes pour que de telles comparaisons soient tenables.

Cette objection prend parfois la forme vulgaire d'une identification de l'égalitarisme radical à une « égalité de résultat » censée correspondre à l'exigence selon laquelle la société chercherait à mettre tous les individus dans une situation matérielle exactement semblable. Mais absolument aucune des diverses tentatives de définition de ce que Gerald Cohen appelle un vocabulaire commun (*currency*) de la justice égalitariste ne peut être réduite à cette caricature. Au contraire, l'égalisation des conditions sur lesquelles les individus n'ont aucun contrôle vise à les laisser libre de poursuivre leurs objectifs et parce que ces objectifs diffèrent, les résultats obtenus par les individus mettant à l'œuvre leurs capacités seront eux aussi différents. L'égalité n'est pas l'uniformité. Penser qu'elle passe par la suppression des différences individuelles est simple baliverne.

Cette objection droitiste vient traditionnellement des défenseurs de l'inégalité sociale, ce qui n'a pas empêché des théoriciens du néo-travailleurs tels que Gordon Brown ou Anthony Giddens d'attribuer cette idée d'égalité de résultat à leurs critiques de gauche. Mais dans les débats actuels, le problème posé aux égalitaristes par la différence a pris une forme plus sophistiquée et souvent, plus radicale.

On a affaire à deux ordres de questions. Tout d'abord, certains avancent parfois que les mouvements politiques qui se sont développés à partir des années 1960 se sont tournés vers un nouveau genre de division sociale. Il ne s'agissait plus d'inégalité de classe, mais d'oppression fondée sur des rapports de sexe s,

de races, de nationalité, de préférences sexuelles et ainsi de suite. Selon cette même perspective, le combat contre les inégalités ne passe plus par leur simple abolition ; au contraire, les opprimés cherchent à construire une identité collective qui, entre autres, permet une évaluation neuve et positive de cette même différence à l'origine de la discrimination subie. C'est dans ce cadre qu'Étienne Balibar envisage une limite à la dynamique de l'égaliberté : des mouvements tels que le féminisme contemporain représentent l'émergence d'une « époque post-moderne, dans laquelle la question est posée d'un dépassement du concept abstrait ou générique de l'homme sur la base de la citoyenneté généralisée<sup>1</sup>. »

Deuxièmement, parmi ces mouvements, certains posent la question de la différence culturelle. Dans les sociétés libérales modernes, des gens aux origines nationales, aux croyances religieuses et politiques diverses, vivent ensemble tout en maintenant des conceptions différentes du bien. Le problème intéresse aujourd'hui nombre de philosophes libéraux. Les dernières œuvres de Rawls, et notamment son *Political Liberalism*, ont cherché à reformuler la théorie de la justice comme équité, en évitant de recourir à une conception métaphysique unique du bien et en intégrant des principes compatibles avec diverses théories du bien. Mais, au-delà du problème du pluralisme des valeurs, se pose celui du relativisme : certains défendent l'idée que les différences entre les conceptions du bien et entre de plus vastes systèmes de croyances sont fondamentales, au point qu'aucune théorie de la justice ne saurait se justifier rationnellement sur la base d'un ensemble de critères universels. Pour le philosophe post-moderne Richard Rorty, par exemple, la théorie libérale de gauche de la justice développée par Rawls ne fait qu'articuler les valeurs dominantes dans la société américaine<sup>2</sup>.

Je voudrais aborder les questions posées par ce problème de la différence sous trois aspects. Il y a d'abord celui du défi conceptuel opposé à l'égalité comme idéal. Figure de proue des critiques de gauche de l'égalité, Marx fait appel à la différence lorsqu'il fait la critique du principe de contribution :

« Ce droit *égal* [du producteur au produit de son travail] est un droit inégal pour un travail inégal. Il ne reconnaît aucune distinction de classe, parce que tout homme n'est qu'un travailleur comme un autre ; mais il reconnaît tacitement l'inégalité des dons individuels et, par suite, de la capacité de rendement comme des privilèges naturels. C'est donc, dans sa teneur, un droit fondé sur l'inégalité, comme tout droit. Le droit par sa nature ne peut consister que dans l'emploi d'une même unité de mesure ; mais les individus inégaux (et ce ne seraient pas des individus distincts, s'ils n'étaient pas inégaux) ne sont mesurables d'après une unité commune qu'autant qu'on les considère d'un même point de vue, qu'on ne les saisit que sous un aspect

déterminé ; par exemple, dans le cas présent, qu'on ne les considère *que comme travailleurs* et rien de plus, et que l'on fait abstraction de tout le reste. D'autre part : un ouvrier est marié, l'autre non ; l'un a plus d'enfants que l'autre, etc., etc. À égalité de travail et par conséquent, à égalité de participation au fonds social de consommation, l'un reçoit donc effectivement plus que l'autre, l'un est plus riche que l'autre, etc. pour éviter tous ces inconvénients, le droit devrait être non pas égal mais inégal<sup>3</sup>. »

Cet argument devrait au moins permettre à Marx de se voir épargner les accusations de tentative d'imposition d'une seule condition identique pour la totalité du genre humain. Son maniement caractéristique du paradoxe (le « droit égal » est un « droit à l'inégalité ») recouvre une tension importante. Il démontre que le principe de contribution, en ignorant les disparités de talents naturels entre les producteurs (avec ceux qui en sont dépendants) entraîne leur inégalité de traitement, suggérant ainsi (bien qu'il ne puisse l'affirmer du fait de son brouillage de la question de l'éthique) qu'il est injuste (pour quelle autre raison parlerait-il des défauts du principe de contribution ?) Pour Marx, tout principe d'égalité, dès lors qu'il applique des critères identiques à des individus différents, ne peut traiter ces individus qu'inégalement, avec, là encore, un jugement implicite quant au caractère injuste de ce traitement.

Mais en est-il bien ainsi ? Sans aucun doute, comme Amartya Sen nous le rappelle, la diversité des êtres humains signifie que les traiter de manière égale, en tenant compte d'une variable ou d'un ensemble de variables, implique qu'on les traitera différemment selon d'autres critères. Ce qui ne veut pas dire que ces différences de traitements sont injustes. Une personne victime d'un handicap pourra avoir davantage de ressources qu'une autre sans handicap, de façon à assurer une égalité de « capacité » (dans la terminologie de Sen, ou de capacité effective) ; dans ce cas, le but d'une allocation différentielle est de parvenir à une égalité de traitement. Il faut lire la critique du principe de contribution chez Marx, non comme le signe d'un rejet de tout principe d'égalité, mais plutôt comme un rejet de ce principe pour son caractère insuffisamment égalitaire et comme l'invitation à rechercher un principe qui tienne finement compte de toutes les différences pour lesquelles les individus devraient recevoir compensation. Le principe de besoin pourrait être un exemple de ce type d'affinement. C'est ainsi que Sen comprend l'argument de Marx qui, dit-il, « a aussi attiré l'attention sur la nécessité de tenir compte de nos multiples diversités, y compris les différences de besoins<sup>4</sup>. » Nous pouvons d'ailleurs voir le débat sur le vocabulaire commun de la justice égalitaire comme étant ce processus même d'affinement de nos conceptions de l'égalité, afin de prendre en compte toutes ces différences qui désavantagent injustement les individus.

Si le raisonnement est globalement correct, le simple fait de la différence n'est en rien dommageable à l'égalité. Mais, deuxièmement, il reste encore l'argument selon lequel certaines différences limitent l'horizon de l'égalité. Nancy Fraser a ouvert un vaste débat en proposant que l'on distingue entre deux types de justice, l'un relevant de la redistribution et l'autre de la reconnaissance (*recognition*). Le premier a trait aux problèmes d'une « injustice socio-économique qui prend ses racines dans la structure politico-économique de la société » et qui engendre des phénomènes tels que l'exploitation, les privations et la marginalisation économique.

Le second type d'injustice est d'ordre culturel et symbolique. Il est inscrit dans les modes de représentation, d'interprétation et de communication. On pense par exemple à la domination culturelle (c'est-à-dire, au fait d'être soumis à des régimes d'interprétation et de communication associés à une autre culture et étrangers ou hostiles à sa propre culture); à la non-reconnaissance (le fait d'être rendu invisible dans le cadre des pratiques dominantes de représentation, de communication et d'interprétation de sa propre culture); et au mépris (le fait d'être régulièrement sujet aux dénigrement ou aux calomnies inscrites dans les stéréotypes portés par les représentations culturelles générales et / ou dans les échanges de la vie quotidienne)<sup>5</sup>.

L'injustice de distribution a été analysée par des théoriciens tels que Marx, Rawls, Sen et Dworkin. Elle est au cœur de la tradition socialiste. L'injustice de reconnaissance est apparue avec le développement des mouvements issus des années 1960. Les discriminations auxquelles elle renvoie sont communes à l'oppression des femmes, des Noirs, des lesbiennes et des gays, des groupes marginalisés ethniques et nationaux, et forment la base des politiques contemporaines des identités. Fraser insiste sur le fait que « cette distinction entre injustice économique et injustice culturelle est analytique. Dans la pratique, elles ne sont pas séparables. » Elle poursuit: « loin d'appartenir à deux sphères séparées et étanches, l'injustice économique et l'injustice culturelle s'imbriquent généralement l'une dans l'autre pour se renforcer mutuellement dans un rapport dialectique<sup>6</sup>. » Mais elle juge cependant utile de maintenir cette distinction afin de mieux déterminer les divers types de remèdes nécessaires.

Parmi les nombreuses critiques dirigées contre Fraser, l'une des plus importantes a consisté à contester la possibilité d'une telle distinction entre injustice économique et culturelle<sup>7</sup>. À un niveau strictement conceptuel, Fraser doit pouvoir faire face à cette objection. Sa distinction identifie, bien sûr, deux genres différents de désavantages. Mais l'interaction causale des deux va beaucoup plus loin que ce que Fraser laisse entendre. Il ne s'agit pas simplement de dire que, comme on peut s'y attendre, les justices économique et culturelle dépendent l'une de l'autre en général. Lorsque l'on en vient à déter-

miner les désavantages dont est victime un groupe particulier du fait de ce que l'on appellera, pour aller vite, son identité culturelle (qu'il s'agisse de sa race, de sa nationalité ou de ce que l'on voudra), ces désavantages concentrent à la fois ce que l'on pourrait appeler les préjugés de la méconnaissance (dénigrement, stéréotypes, etc.), et divers handicaps économiques. Prenons par exemple le sort des Albanais du Kosovo sous le régime serbe; leur oppression ne se limitait pas au fait de se voir privé d'autonomie politique, de l'usage de leur langue et de subir le stéréotype les stigmatisant comme une espèce se reproduisant inconsidérément; ils étaient également exclus du marché du travail comme de l'enseignement supérieur et ne disposait que d'un accès restreint à la propriété foncière. De leur côté, les Palestiniens sont engagés dans une interminable lutte pour le type de reconnaissance dont parle Fraser. Mais toute amélioration de leur sort dépend avant tout du rétablissement de leur accès aux ressources productives (à savoir, la terre) qu'ils ont perdu suite à la mise en place de l'État d'Israël et à la guerre de 1967. Si l'on parcourt le chemin en sens inverse, de la redistribution vers la reconnaissance, nous constatons que les théoriciens égalitaristes ont souvent mis en lumière les maux spirituels associés à l'inégalité<sup>8</sup>.

Devant de telles imbrications de l'économique et du culturel, on peut se demander quelle est l'utilité d'une distinction stricte entre ces deux types d'injustice. Pour Fraser, comme nous l'avons vu, c'est ce qui nous permet de préciser les divers types de solutions requises face à l'injustice. Il est par ailleurs vrai que cette distinction peut aider à comprendre ce que certains positionnements politiques peuvent avoir d'erroné. On pense à Judith Butler, par exemple, qui met l'accent sur la matérialité du culturel pour affirmer ensuite que la place centrale de la famille hétérosexuelle monogame dans les rapports de production capitalistes confère à la contestation culturelle des militants gays et lesbiennes un rôle privilégié dans toute stratégie de changement social. L'analyse fine de Fraser permet à cette dernière de réintroduire un certain ordre dans cette série de raccourcis qui, très opportunément, place les théories lesbiennes et gays du genre pratiquées par Butler en première ligne dans la lutte anti-capitaliste<sup>9</sup>.

Cependant, la stratégie de « transformation » que Fraser souhaite promouvoir, tant en matière d'injustice économique que culturelle, implique, selon ses propres termes, une « restructuration en profondeur » de rapports de production et de « rapports de reconnaissance » devant se renforcer mutuellement<sup>10</sup>. Là encore, l'imbrication des deux types de désavantage paraît plus important que leur distinction analytique. Ce débat indique, en tout cas, que l'égalité comme idéal n'est pas sans lien avec ce que Fraser appelle l'injustice de reconnaissance. Pour que les divers préjugés qu'elle regroupe sous

cette rubrique soient effectivement perçus comme autant d'injustices, il faut avoir recours à un principe permettant d'accorder aux individus une égale reconnaissance: il vaut la peine de noter que, parmi les biens premiers à répartir en fonction des deux principes de justice, Rawls recense « les bases sociales du respect de soi. » En outre, l'interdépendance causale entre injustice économique et injustice culturelle signifie que toute tentative sérieuse de redresser les injustices dues au racisme ou à l'oppression des femmes, par exemple, est susceptible de rencontrer toutes sortes d'exigences de redistribution des ressources matérielles. Une véritable réponse à ces exigences nécessite un principe égalitariste de justice distributive. Et de ce point de vue encore, la différence n'exclut pas l'égalité<sup>11</sup>.

Enfin, la question du relativisme culturel pose des problèmes d'une complexité trop grande pour être abordée ici de manière satisfaisante. Je me contenterai de signaler l'existence de deux types de positionnements égalitaristes sur le sujet. Le premier est d'ordre strictement philosophique. Des théoriciens égalitaristes, tels que Barry et Scanlon, avancent des arguments de principe visant soit à remettre directement en cause le relativisme, soit à en restreindre la portée.<sup>12</sup> Ce type de réponse est, me semble-t-il, essentiel et entièrement justifié. Mais on peut encore répondre aux relativistes en termes « historicistes », pourrait-on dire. La période écoulée depuis les révolutions bourgeoises des xvii<sup>e</sup> et xviii<sup>e</sup> siècles a vu le déchaînement d'une succession de mouvements portant l'exigence de ce que Balibar appelle l'*égaliberté* où liberté et égalité sont comprises comme ne pouvant se réaliser qu'ensemble.

Les premières remises en question du droit divin monarchique et, plus généralement, de l'autorité et des privilèges consacrés par la tradition et l'arbitraire ont lancé un processus au sein duquel diverses formes d'inégalité ont été l'objet d'examens critiques et de luttes politiques. Les mouvements combattant l'injustice de reconnaissance évoquée chez Fraser sont le prolongement de ce processus. Les inégalités entre hommes et femmes, noirs et blancs, hétérosexuels et homosexuels autrefois conçues en termes de nécessité biologique ont fini par être reconnues comme conséquences contingentes des rapports sociaux. Plutôt que d'en révéler les limites, comme le soutient Balibar, ces mouvements se basant sur la différence ont étendu le champ de l'*égaliberté*.

Il en résulte une situation dans laquelle, ne serait-ce que dans les sociétés capitalistes développées, la diversité des conceptions du bien qui préoccupe tant les théoriciens libéraux coexiste avec une attitude généralisée de refus de l'inégalité dans un contexte où les inégalités socio-économiques sont massives et croissantes, tant dans ces sociétés qu'à l'échelle globale. Voilà bien des paradoxes et des incertitudes, ce qui ne veut pas dire que l'on peut évacuer l'égalité au titre de simple préjugé. Les tentatives de philosophes tels que

Rawls de formuler une théorie égalitariste de la justice doivent être comprises dans le contexte de sociétés dans lesquelles l'égalité est à l'ordre du jour au moins depuis la Révolution française. Ce contexte historique ne garantit en rien la vérité de telle ou telle théorie, et encore moins le triomphe de l'égalité, mais il signifie que les théoriciens égalitaristes se débattent avec des problèmes qui, loin d'être de leur propre invention, relèvent des structures profondes de la modernité même.

Traduit de l'anglais par Thierry Labieu

- 1 Balibar, É., « "Droits de l'homme" et "droits du citoyen": la dialectique moderne de l'égalité et de la liberté », *Actuel Marx*, 8, 1990, p. 31.
- 2 Cf. par exemple, Rorty, R., *Contingence, ironie et solidarité*, trad. P.-E. Dauzat, Armand Colin, 1993 (1989).
- 3 Marx, Engels, *Critique des programmes de Gotha et d'Erfurt*, pp. 31-32.
- 4 Sen, *Repenser l'inégalité*, p. 173
- 5 Fraser, N., « From Redistribution to Recognition? », *New Left Review*, 212, 1995, pp. 70-71.
- 6 *Ibid.*, p. 72.
- 7 Cf., en particulier, Young, I.M., « Unruly Categories: A Critique of Nancy Fraser's Dual Systems Theory », *New Left Review*, 222, 1997, et Fraser, N., « A Rejoinder to Iris Young », *ibid.*, 223, 1997.
- 8 Autant rappeler très clairement que le fait d'insister sur l'interaction entre injustice de distribution et injustice de reconnaissance ne sous-entend aucune priorité explicative. Autrement dit, affirmer, par exemple, que l'oppression raciale passe par des privations économiques ne veut pas nécessairement dire que ces privations (ou le fait de leur récurrence) expliquent causalement ou fonctionnellement l'oppression raciale. Cela dit, je tiens, dans une large mesure, cette deuxième position pour vraie. Cf., Callinicos, A., *Race and Class*, Londres, 1993, et « History, Exploitation, and Oppression », *Imprints*, 2, 1997.
- 9 Butler, J., « Merely Cultural », *New Left Review*, 227, 1998, et Fraser, N., « Heterosexism, Misrecognition and Capitalism: A Reply to Judith Butler », *ibid.*, 228, 1998.
- 10 Fraser, « From Redistribution to Recognition? », *op. cit.*, pp. 86-91.
- 11 Anne Phillips propose une discussion judicieuse sur ces questions dans *Which Equalities Matter?*, Cambridge, 1999.
- 12 Barry, *Equality as Impartiality*, p. 3 et suivantes, et Scanlon, *What We Owe to Each Other*, ch. 7.

## Françoise Collin

Philosophe, a publié entre autres *Maurice Blanchot et la question de l'écriture*, Gallimard, 1971-1986; *Les femmes en plus, le sexe des sciences*, Autrement, 1988; *Le différend des sexes*, Pleins feux, 1999; *Je partirais d'un mot*, Fusart, 1999; *L'homme est-il devenu superflu?* Hannah Arendt, Odile Jacob, 1999; *Les femmes de Platon à Derrida* (en collaboration), Plon, 2000, ainsi que de nombreux textes en recueils et revues. A fondé en 1973 et animé la revue *Les Cahiers du Grif*.

## Déconstruction ou destruction de la différence des sexes<sup>1</sup>.

**Je m'interrogerai ici sur certains frémissements récents** de la pensée féministe française, marquant un intérêt tardif pour des philosophes des années 1970-1980 (Foucault, Deleuze, voire Derrida) qui reviennent à travers leurs héritier(e)s et interprètes américain(e)s du mouvement féministe et du mouvement gay tout à la fois. La pensée moderne – pensée du Sujet ou de l'Individu « neutre » – est revisitée par la pensée post-moderne. En est-elle modifiée ou plus simplement *relookée*? Comment situer les enjeux de ce débat?

La théorie féministe française s'est formulée à partir de deux positions qui ont pris forme antagoniste. L'une, très largement majoritaire, dite universaliste, l'autre minoritaire, dite différencialiste ou même essentialiste par les partisan(e)s de la première. La première, dans la droite ligne de la tradition politique républicaine inspirée des Lumières, affirme et revendique la qualité d'individu des femmes autant que des hommes, leur neutralisation comme mode d'accès à l'universel; la seconde – tenue en suspicion par la première – affirme une certaine spécificité, structurelle ou au moins historique des femmes par rapport aux hommes et revendique la prise en compte de leurs apports respectifs dans la restructuration égalitaire du monde commun. Égalité dans la différence ou égalité dans l'identité: la question était déjà posée par Simone de Beauvoir. Il semble que bon nombre de ses disciples françaises l'aient interprétée unilatéralement: non seulement il y a « construction sociale des sexes » – ce que nulle (féministe) ne conteste –, mais sous cette construction, il n'y a rien. Les sexes s'épuisent dans le genre, le *gender* en français politiquement correct, et sont voués à disparaître avec l'oppression, comme les classes étaient vouées à disparaître avec le capitalisme dans le schéma marxiste qui a inspiré une partie du mouvement féministe des années

1970. Les opprimé(e)s ne se définissent que négativement et ne sont donc le support d'aucune valeur culturelle positive propre, susceptible de nourrir le monde commun. Et si le corps fait reste par rapport au genre, c'est un reste à balayer au plus tôt dans l'avènement de l'individu neutre et souverain. Ainsi la maternité, qui résiste à cette assimilation, a-t-elle été et reste-t-elle souvent traitée comme un embarras négligeable – une sorte de survivance malheureuse – ou une fonction de production et d'exploitation parmi les autres.

Ces positions ont été réactivées, confrontées et retravaillées lors du récent débat sur la parité et se sont révélées plus complexes et plus passionnées que jamais. Les paritaires, qui n'en demandaient et n'en pensaient pas tant, ont été suspectées de vouloir faire du parlement un grand « ménage » qui fige la « différence des sexes » sur le modèle duel hétéro, une sorte de *Loft*<sup>2</sup>. Ce débat était d'ailleurs accompagné et traversé dans le même temps, de manière plus ou moins fortuite, par le débat sur le Pacs, destiné essentiellement à une reconnaissance – limitée – des couples homosexuels, même s'il s'étend à d'autres<sup>3</sup>. Ainsi se sont produites des interférences entre la lutte féministe qui porte sur les rapports sociaux de sexes, et la lutte homosexuelle qui porte sur les choix de sexualités.

### Genèse et structure du déconstructionnisme

À côté de l'« universalisme » et du « différencialisme » qualifié d'essentialiste, un troisième courant théorique, largement présent dans la philosophie contemporaine et qui a eu des effets considérables sur le féminisme américain a été presque totalement ignoré jusqu'ici du féminisme français: c'est celui qui est qualifié de post-moderne ou déconstructionniste<sup>4</sup>.

Comme on le sait, la théorie féministe a acquis, outre-Atlantique et plus généralement dans l'espace intellectuel anglo-saxon, une importance reconnue et elle manifeste une vitalité polymorphe. Dans l'université comme dans le monde de l'édition, elle représente un important domaine reconnu du savoir (et même une « part de marché »). Rien de comparable en France où ces recherches, pourtant le plus souvent décapées aujourd'hui de leur radicalité initiale et parées désormais du manteau de la neutralité scientifique, restent relativement dans l'ombre et n'ont pratiquement pu obtenir « droit de cité » et acquérir une visibilité publique qu'à la faveur de leur « relève » par le pouvoir et l'institution.

Le féminisme américain, dans son déploiement polymorphe, n'a pas hésité à chercher son inspiration chez des philosophes (hommes) français contemporains, ignorés ou suspectés jusqu'ici par le féminisme français lui-même. Ainsi, la pensée post-métaphysique de Jacques Derrida (dont l'enseignement dans les universités américaines a été déterminant<sup>5</sup>) a-t-elle donné lieu à un courant qualifié de post-moderne ou déconstructionniste. Les travaux de

Judith Butler<sup>6</sup> – pour prendre une référence aujourd’hui identifiée en Europe – lui doivent autant qu’à d’autres penseurs contemporains, tels Deleuze ou Foucault, voire même Lacan. Or c’est le déconstructionnisme, passé ou non par le filtre *queer*, qui semble aujourd’hui réimporté en France, aux confins des luttes homosexuelles et des luttes féministes, sous la forme d’une mise en cause renouvelée et radicale de toute différence des sexes<sup>7</sup>.

La pensée dite déconstructionniste trouve ses origines dans la critique de la métaphysique occidentale – depuis Platon jusqu’à la modernité –, critique développée initialement par l’œuvre de Heidegger. C’est une critique du « logocentrisme » comme logique des oppositions qui pose en termes duels le rapport de sujet à objet et le rapport de sujet à sujet. Elle récusé donc toute affirmation d’une identité substantielle, et du point de vue qui nous occupe (et qui n’occupe pas la pensée heideggerienne), toute affirmation substantielle des hommes ou des femmes : dans cette perspective, le sexe n’est ni un ni deux. Prenant appui sur les catégories du féminin et du masculin plutôt que sur des individus déterminés qualifiés d’hommes et de femmes, elle en montre le jeu permanent en chacun, à quelque sexe biologique ou social qu’il/elle appartienne. Et la répartition des sexes ou des catégories sexuées place le masculin du côté de l’Un (le tout phallique de la psychanalyse) qu’entame le féminin comme non-Un (le pas-tout phallique ou le tout pas phallique).

Le « genre » est trouble dira Butler dans ce contexte (*gender trouble*) et non pas double : la détermination d’un être comme homme ou femme se rejoue dans chaque conjoncture. « On ne naît pas femme, on le devient » affirmait Beauvoir qui semblait considérer en revanche la position masculine comme un donné immuable alors qu’elle aurait pu ajouter : « on ne naît pas homme, on le devient ». Mais au devenir femme ou homme imposé par la société, par la « construction sociale », la perspective déconstructionniste oppose non pas une autre construction, ni l’abolition de toute construction, mais un devenir mobile qui se redécide dans chaque acte, entamant les modèles imposés.

Ni l’une ni l’autre des positions sexuées définies ne peuvent donc être ni fondées ontologiquement ni réduites à leurs composantes sociales. Le sexe est performatif (« dire c’est faire ») : il ne se fabrique pas mais il s’exerce, et il s’exerce sous condition. Le masculin et le féminin se jouent en effet dans des individus physiologiquement ou socialement définis comme hommes ou femmes. L’indécidabilité du sexe se décide – se construit – dans chaque situation et à partir d’elle.

Dans le texte derridien, le féminin est l’opérateur même de déconstruction du logocentrisme et du « phallogocentrisme » au profit d’une « indécidabilité » sexuée qui se décide et se redécide pour chacun(e) dans diverses conjonctures. Dans cette perspective, l’indécidabilité n’est toutefois pas réductible à

la neutralité de l’individu que profère la pensée classique : c’est un mouvement de distanciation critique (le mouvement *queer* dira « parodique ») du donné sexué déterminé plutôt que la prétention à sa suppression. On peut y retrouver « l’éternelle ironie de la communauté » que désignait déjà Hegel, comme instance critique mais aussi, dans ce contexte, comme instance alternative à la loi phallique du tout.

### Du déconstructionnisme au queer

Transposé et redéfini dans la problématique gay, le « féminin » (au sens derridien) se traduit en *queer*. Rien d’étonnant dans ce glissement quand on remarque, comme j’ai pu le faire dans une analyse récente<sup>8</sup>, que la première version de la dissémination chez Derrida se formule dans son rapport à Platon, et concerne l’opposition non pas entre les femmes et les hommes mais entre deux figures de la masculinité : entre le gaspillage du sperme du fils et l’économie fécondante du sperme du père.

Le *queer*, issu des mouvements homosexuels (mais qui ne recouvre pas l’ensemble de ceux-ci, et ne rallie pas tous, toutes, les homosexuel(le)s) souligne cette indéterminabilité, en l’étendant à la sexualité, voire en troublant parodiquement les frontières qui séparent traditionnellement hommes et femmes comme homo et hétéro-sexualité. Il peut y avoir de l’hétérosexualité entre deux partenaires du même sexe, et de l’homosexualité entre deux partenaires de sexes biologiquement différents : la psychanalyse même en conviendrait. Mieux, chacun(e) peut s’exercer à tous les registres. Car les limites entre les deux modes de sexualité ou entre les deux sexes, sont arrimées à une définition organique ou sociale et non à l’effectivité polymorphe du désir. Jouer librement de tous ses sexes dans un « corps sans organes » : c’est déjà ce que Deleuze et Guattari avaient énoncé et annoncé dans *L’Anti-Œdipe* au cours des années 1970<sup>9</sup>. C’est de là que date l’affirmation généralisée d’une sexualité ludique, distincte pour la première fois de sa fonction sociale familialiste. Elle sous-tend une des premières sinon la première revendication féministe des années 1970 à la contraception et à l’avortement, en isolant de la fécondité le désir hétérosexuel, aligné ainsi sur le modèle du « désir homosexuel » (Hocquenghem<sup>10</sup>) disjoint de la reproduction.

De nombreux débats se sont développés au sein du mouvement féministe à ce sujet, tant aux États-Unis qu’en Europe, que ce soit en Grande-Bretagne, en Allemagne ou aux Pays-Bas. L’affirmation principielle de l’indécidabilité du sexe et de la sexualité – de sa constructivité permanente et radicale par le sujet – peut constituer une hypothèse de travail intéressante. Mais, spéculative, elle se heurte dans la pratique à des résistances, et suscite pour le moins des questions.

Il est peut-être utile de rappeler que dans ces débats, deux enjeux se croisent et risquent d'être indûment confondus<sup>11</sup>. L'enjeu central du féminisme porte sur la transformation de la hiérarchie qui structure les rapports sociaux entre les hommes et les femmes, assurant séculièrement, sous des formes variables, la domination des premiers sur les secondes. L'enjeu des luttes homosexuelles n'a pas la même visée : il conteste la normativité de l'hétérosexualité et revendique la reconnaissance pleine et entière de l'homosexualité. Il serait périlleux et dommageable de les confondre (même si elles peuvent nouer des alliances) : en effet, l'homosexualité ne dissout pas comme telle la hiérarchie sociale régissant les rapports entre hommes et femmes. Elle a même pu la cautionner dans la Cité grecque qui a identifié définitivement pour tout l'Occident la relation d'homme à homme comme seule habilitée à la constitution et à la transmission du savoir et de l'organisation symbolique, enfermant les femmes dans l'espace domestique et les assignant à la seule production et reproduction biologique, ainsi que l'a bien montré Michel Foucault. La répression ultérieure de l'homosexualité et de la pédophilie masculines (pour des impératifs de reproduction sociale) laisse subsister la trame exclusivement masculine du symbolique : création, langage, savoir, institutions relèvent en ce sens, et jusqu'à ce jour, du rapport d'homme à homme commandant « l'échange des mots » (et des femmes) dans la dimension paternelle ou fraternelle : une manière sublimée de faire l'amour (et la guerre)<sup>12</sup>.

L'homosexualité (sexuelle) masculine et l'homosexualité féminine ne sont donc pas historiquement identifiables. Elles n'ont pas la même portée sociale et elles produisent d'ailleurs des cultures relationnelles plus hétérogènes qu'homogènes. Ainsi par exemple, analysant la situation québécoise, Ross Higgins souligne « la tendance chez les gays à modeler leur identité individuelle sur la consommation de produits spécifiques et une communauté lesbienne beaucoup moins commerciale et plus culturelle... Même à Montréal, qui se signale par son nombre élevé de bars gays, ceux réservés à une clientèle lesbienne n'ont jamais été plus de cinq ou six à la fois. Cette différence s'explique le plus souvent par deux facteurs : le niveau moins élevé des revenus des femmes et les restrictions imposées par la menace d'agressions ou de harcèlement dans les rues la nuit. La relation entre l'aspect commercial des espaces communautaires et la notion d'identité collective, différente chez les lesbiennes et les gays, mériterait un examen plus approfondi<sup>13</sup> ».

Si les homosexuels ont été pénalisés dans leur pratique sexuelle, comme les lesbiennes et parfois davantage, ils n'en ont pas moins bénéficié et bénéficient des avantages sociaux propres aux hommes – ils sont des hommes – : ainsi comparer, par exemple, le niveau économique d'un couple gay avec

celui d'un couple lesbien, c'est constater que quelles que soient leurs pratiques sexuelles, les hommes bénéficient d'un avantage considérable par rapport aux femmes. Comme l'écrit Leo Bersani : « Il n'en est pas moins significatif pour le statut social d'un grand nombre d'hommes gays et blancs que nous avons toujours eu l'option du pouvoir et des privilèges. Rien de ce qu'une femme peut accepter de faire pour la culture dominante ne lui donnera jamais tous les privilèges intrinsèques à la masculinité<sup>14</sup>. » L'homosexualité n'est pas un vaccin contre la domination masculine ni une alternative à celle-ci.

### **De la différence à l'indifférence des sexes : le relookage du Sujet ?**

J'avais déjà, dans un article antérieur, auquel je renvoie<sup>15</sup>, souligné le caractère « idéaliste » du postulat de brouillage des frontières sexuées dans l'hypothèse déconstructionniste, en rappelant que le « féminin » d'un homme (dont il se revendique dans son opposition à la métaphysique du Sujet) et le « féminin » (ou le masculin) d'une femme n'ont pas le même sens ni la même valeur sur le marché. Les dés du jeu sont pipés au départ car les uns et les autres ne jouent pas à partir de la même donne. J'ajouterai aujourd'hui que l'infléchissement de la pensée déconstructionniste vers sa version *queer*, et son articulation à la problématique des homosexualités, contrairement à ce qui s'en prétend parfois, ne pèse pas plus en faveur de l'« indécidabilité » des pratiques sexuelles que des positions de sexe. Si l'indécidabilité ne peut annuler le donné social initial dissymétrique des hommes et des femmes quand ils/elles jouent à la frontière du sexe, elle ne peut pas plus et moins encore annuler l'importance du choix d'objet (homo ou hétérosexuel) du désir : les luttes des homosexuel(le)s attestent bien de ce que celui-ci ne leur est pas du tout indifférent (même si peuvent se produire quelques transgressions circonstancielles ou opportunistes de ce choix d'objet). Comme l'écrit encore Leo Bersani : « ces préférences existent, et comme toutes les préférences, elles impliquent des exclusions. Les hommes gays couchent de préférence avec d'autres hommes (excluant ainsi les femmes) et les lesbiennes – quoi qu'en dise Wittig – s'associent, font l'amour et vivent avec des femmes (excluant ainsi les hommes)<sup>16</sup> ». La théorie déconstructionniste réactivée et radicalisée par la pensée *queer* me semble en tout cas dévier de son sens originel quand elle s'interprète comme une critique radicale de toute différence des sexes dont on trouve trace dans des écrits récents<sup>17</sup>, critique qui suppose l'affirmation d'une indifférence des sexes sous la « construction » des genres. Cette indifférence des sexes est, quant à l'état social, et tout simplement quant à la réalité humaine, une sorte de pétition de principe, la projection d'un désir, ou une nouvelle, et sournoise, tentation métaphysique. Son affirmation principielle

ressemble d'ailleurs beaucoup à l'affirmation de la neutralité de l'individu et au postulat de l'universel selon lequel chacun est potentiellement tout, ou peut être tout et n'importe quoi, s'auto-déterminant librement tantôt dans un sens, tantôt dans l'autre. C'est ainsi que se relooke le Sujet-maître et son désir de toute-puissance, l'expression de sa pure « autonomie » dans l'absence de limites. Les conditions historiques, sociales, corporelles, sexuées, de ma naissance, mon donné initial, dans l'ici et maintenant, peuvent être non seulement restructurées mais entièrement surmontées par mon choix. La liberté n'est pas une « liberté en situation » comme le formulaient encore Sartre et Beauvoir, mais une liberté radicale, défiant toute contingence. « Femme » est une invention de la domination hétérosexuelle, de « la contrainte à l'hétérosexualité » (Adrienne Rich) : aussi « une lesbienne n'est pas une femme » (Monique Wittig), manière d'éclairer le fameux « on ne naît pas femme, on le devient » (Beauvoir) – si c'est l'hétérosexualité qui fabrique une femme. Mais Leo Bersani, théoricien des homosexualités, résiste à cette position, y voyant « le rêve insensé de mettre fin à toute différence », « jusqu'à suspecter que la différence sexuelle elle-même est un complot hétérosexiste »<sup>18</sup>.

On sait comment la théorie de la neutralité de l'individu (« l'homme », « le citoyen ») a recouvert l'éviction le plus souvent tacite des femmes, aussi sûrement que la théorie de la dualité des sexes. On peut craindre que sa version nouvelle ne dissimule les mêmes pièges. Car s'il est vrai, comme l'ont souvent relevé les féministes – et moi-même en temps opportun – que l'affirmation de la différence peut être le prétexte de l'inégalité, il est vrai aussi que l'indifférence joue le même rôle, et de manière sans doute plus perverse : en dissimulant l'inégalité sous une similitude principielle<sup>19</sup>. Or, dès la philosophie grecque, il est apparu que les procédures de la domination peuvent s'exercer tant quand les sexes sont pensés dans la dualité que quand ils sont pensés dans l'unité. Si Aristote incarne bien la première position, Platon éclaira la seconde quand, après avoir affirmé de manière apparemment égalitaire la capacité des femmes d'accéder à toutes les activités qui sont celles des hommes (car « il n'y a pas plus de différence entre un homme et une femme qu'entre un chauve et un chevelu » : elle n'est pas plus pertinente socialement), il ajoute en final : « étant entendu que les femmes sont en toutes choses moins bonnes que les hommes ». Ce débat articulé dès les origines de notre civilisation éclaira bien le fait que l'égalité ne trouve pas plus son point d'appui dans l'identité que dans la différence : quand l'égalité ne peut être que l'égalité des mêmes, il y a d'ailleurs fort à craindre que ces mêmes ne soient définis sur le modèle du dominant.

## Le déconstructionnisme comme praxis

L'« indifférence des sexes » n'est pas le sens de la pensée post-moderne dite déconstructiviste. Celle-ci en effet ne se prononce pas ontologiquement ou structurellement sur les identités, qu'elles se définissent comme différentes ou indifférentes, mais souligne le mouvement de déconstruction – et de reconstruction – qu'effectue tout acte. Dans cette approche, le donné n'est pas considéré comme nul et non avenue, biffé d'un trait sous prétexte qu'il est « socialement construit », mais il est plutôt constamment raturé, déplacé. Un tel mouvement ne présuppose aucune métaphysique de la différence ou de l'indifférence des sexes, mais théorise une pratique du mouvement et de l'entaille à partir d'une situation, à la fois collective et subjective : déconstruire la différence n'est pas la détruire ou la nier. C'est en ce sens que j'interprète ce que j'ai nommé pour ma part une *praxis* de la différence des sexes.

Dans cette optique, il ne s'agit pas de postuler l'absence de place mais se livrer au déplacement. Il ne s'agit pas de dénier la réalité d'un chez soi mais de rendre ce chez soi poreux, voire nomade, et le nomade n'est pas le/la sans demeure mais celui/celle dont la demeure n'est pas fixe. C'est introduire de l'autre dans le même en pratiquant l'hospitalité. C'est là toute la distance qu'il y a entre le terme de déconstruction, postulant une certaine indécidabilité, et sa radicalisation – la perversion de son sens – dans la prétention à la destruction de la différence et donc à l'indifférence des sexes qui ressuscite une forme de métaphysique des sexes : le présupposé de leur « bonne forme » (comme non-forme), la seule qui serait étrangère à toute « construction sociale », la seule véritablement « naturelle » en quelque sorte (ou comment on retombe sur la nature en prétendant la fuir).

La déconstruction de la différence des sexes n'est pas conditionnée par sa suppression. Judith Butler elle-même a, au cours de ses travaux, nuancé la radicalité de ses premiers énoncés sur le performatif. « La méprise sur la performativité de l'identité sexuelle est de penser que celle-ci est un choix, ou un rôle, ou que c'est une construction que l'on se met, comme on met des vêtements le matin, et qu'il y a un « on » préalable à cette identité, un « on » qui va à l'armoire à identité sexuelle et choisit délibérément de quel sexe on sera ce jour-là », écrit-elle de manière ferme et pertinente.<sup>20</sup> La performativité a des limites : elle s'exerce, comme la liberté, à partir d'un socle.

L'émergence du minoritaire – les femmes, les homosexuels en l'occurrence – comporte une dimension critique incontestable par rapport au système établi. La tentation est grande cependant, pour le/la minoritaire, d'extrapoler cette dimension critique en en faisant une alternative salvatrice, esquissant un « modèle » humain supérieur, voire sans faille. Or un mouvement de libération

n'est jamais l'incarnation – l'appropriation – de la liberté, ni l'accomplissement de l'humanité : c'est la levée d'un de ses obstacles, et sa remise en acte.

### Politique des sexes et génération

L'affirmation de l'indécidabilité permet d'ébranler la dualisation historiquement fixée des statuts sexués, ouvrant par là le champ à une gamme nuancée de pratiques, mais elle ne prétend pas en faire table rase : la différence ne disparaît pas mais elle se mue en un perpétuel différer. La différence devient « différence » selon le terme forgé par Derrida pour marquer son caractère à la fois mouvant et actif.

En attendant la production en laboratoire d'un corps humain indifférencié ou asexué, la sexuation continue de se décliner de manière relativement duelle malgré toutes les transgressions possibles de cette dualité. Elle continue aussi à s'imposer dans une structure hiérarchique qui rappelle en tout cas que « la construction sociale de sexes » n'a pas fini d'être opératoire. On peut d'ailleurs se demander si l'érosion de la différence des sexes ne s'opère pas aujourd'hui dans le sens d'un « devenir homme » des femmes, c'est-à-dire d'un accès, toujours handicapant, des femmes, au monde et aux valeurs constituées des hommes.

Pour répondre à cette difficile question, on pourrait analyser l'évolution de domaines comme celui du travail productif ou de la sexualité. Mais le domaine de la génération, aujourd'hui profondément bouleversé, constitue un terrain d'étude particulièrement intéressant et complexe de ce point de vue.

Les mutations fulgurantes de ce dernier, qui n'avaient pas été prévues par les féministes et les femmes quand elles réclamaient le droit de disposer de leur fécondité par la contraception et l'avortement, sont en train de bouleverser la question de la génération, non seulement en la séparant de la sexualité (des rapports sexuels) mais en la livrant à la fabrication scientifique et à son destin eugénique. Ces avancées n'homogénéisent pas encore les positions des hommes et des femmes dans ce processus car le laboratoire, en manipulant jusqu'à la fécondation spermatozoïdes et ovules identifiés ou anonymes, ne dispose pas encore jusqu'ici d'un utérus artificiel, laissant donc subsister cette dissymétrie entre hommes et femmes, et par voie de conséquence d'ailleurs, entre parents homosexuels masculins et féminins. Mais si tel était le cas, la dématernisation des femmes serait-elle pour elles une libération, ou bien réaliserait-elle dans les faits la séculaire envie des hommes à l'égard de la puissance maternelle, absolutisant ainsi leur toute-puissance ? Si, suivant la doctrine psychanalytique, on tient que la maternité est une modalité féminine du phallique (c'est-à-dire du pouvoir), on peut penser que nous sommes entrés dans la grande bataille pour son appropriation masculine par les pou-

voirs de la technoscience : les hommes sont en passe de devenir aussi des mères, des permères<sup>21</sup>.

On peut, il est vrai, élaborer tout aussi bien le scénario inverse, scientifiquement plus vraisemblable : celui de l'auto-reproduction des femmes entre elles (scénario d'ailleurs évoqué dans les tout premiers temps du féminisme) à l'aide d'un sperme connu ou anonyme, ou par clonage, bien que dans la longue histoire de leurs luttes, les femmes n'aient jamais su négocier leur puissance reproductive en pouvoir. La transformation des modalités de la génération et de la transmission est en tout cas un problème majeur de notre temps et on ne sait trop si elle va dans le sens du renforcement de la position des femmes ou de celle des hommes, ou encore dans le sens de leur indifférenciation – qui n'est pas synonyme d'égalisation – mais en quels termes ?

Devant le « tout est possible » qui se dessine en matière de sexes et de génération, il faut en tout cas faire des choix, des choix éthiques, politiques, juridiques, personnels, si nous ne voulons pas être les esclaves de la Loi de la Technoscience après avoir été celles de la Loi de la Nature ou de l'Histoire.

Devant les hypothèses avancées, et les champs de possibles – champs scientifiques ou sociaux – ouverts, la question est non tant : qu'est-ce qui est « vrai » (vrai au regard de quel modèle ? de quelle référence naturelle ou ontologique ?) mais que visons-nous, voulons-nous, désirons-nous, et au prix de quelles conséquences ? Dans quel monde voulons-nous vivre ? C'est une question que nous ne pouvons pas éluder et qu'il faut aborder en commun, hommes et femmes, homos, lesbiennes, et hétéros, au-delà du « chacun pour soi » et des enfermements identitaires, dans le bricolage de nos vies et des aménagements politiques. (Et l'accord est d'ailleurs souvent plus simple sur ce que nous dénonçons que sur ce que nous projetons).

Car si nous sommes, jusqu'à plus ample informé, toujours pris(es) dans nos différences de sexes et de sexualités, construit(e)s, déconstruit(e)s, reconstruit(e)s, si nous sommes en proie à la « différence », nous ne sommes pas pour autant réductibles aux différences à partir desquelles et avec lesquelles nous parlons et agissons, tout en les transcendant et en les rejouant à la fois.

Devant la « construction sociale de sexes » – ou les « dispositifs de sexualité » – notre critique ne se fait jamais qu'au profit d'une autre « construction » – supposée meilleure – construction sociale elle aussi, non d'un modèle qui serait « naturel », fût-ce celui de l'indifférence des sexes. L'humanité se fait dans des rapports déterminés à la fois réels et symboliques<sup>22</sup>, effectués et parlés. La question du devenir de la sexuation et de la génération comme du devenir des rapports sociaux de sexes en général ne relève pas d'une métaphysique des sexes, métaphysique de la différence ou de l'indifférence des sexes, mais de l'action, transie par le désir, et éclairée par la pensée et le juge-

ment, dans un monde pluriel. Le pire n'est heureusement pas toujours sûr. Le meilleur non plus.

- 1 Ce texte a été écrit à la demande de Marianne Jurissic, en vue d'un volume collectif à paraître sous sa direction.
- 2 Pour qui l'ignorerait, je fais ici allusion à l'émission télévisée *Loft story*. Entre le modèle du loft, d'une part, et d'autre part celui du sauna que proposait récemment Leo Bersani comme structure de socialité nouvelle, nous sommes mal barrées.
- 3 Le mouvement homosexuel, comme le mouvement féministe, comporte des courants divers, voire antagonistes, sur lesquels nous n'avons pas ici à nous prononcer : l'un revendique le partage par les homosexuels, hommes ou femmes, de tous les droits réservés jusqu'ici aux hétérosexuels, l'autre s'en démarque, revendiquant le statut de « hors-la-loi », porteur d'une socialité non fondatrice.
- 4 J'ai analysé ces trois courants féministes et leurs présupposés philosophiques entre autres dans *Le Différend des sexes*, Pleins feux, 1999.
- 5 Les non philosophes peuvent lire deux entretiens de Jacques Derrida avec des féministes américaines dans *Points de suspension*, Galilée, 1992. Pour se faire une certaine idée de l'œuvre de J. Derrida, on peut se référer au petit livre de Geoffrey Bennington (Seuil).
- 6 Auteur entre autres de *Gender Trouble, Feminism and the Subversion of Identity*, Routledge, 1990, suivi d'autres livres.
- 7 On en trouve une formulation soutenue dans le livre de Sabine Prokhoris, *Le Sexe prescrit, La différence sexuelle en question*, Paris, Alto Aubier, 2000. L'auteur débat essentiellement avec les thèses psychanalytiques dont elle critique et dénonce la fixité sans élaborer leur « au-delà ».
- 8 *Les Femmes, de Platon à Derrida, anthologie critique*, Plon, 2000, rubrique Jacques Derrida.
- 9 G. Deleuze et F. Guattari, *L'Anti-Œdipe*, Minit, 1973.
- 10 « La production homosexuelle se fait sur le mode du rapport horizontal non limitatif, la reproduction hétérosexuelle sur le mode de la succession hiérarchique » in *Le Désir homosexuel*, éd. Universitaires, 1972, rééd. Fayard, 2000, p. 116. L'auteur oppose ainsi la centralité de l'anus, purement privé, à celle du phallus, ordonnateur hiérarchique.
- 11 On lira, aux confins de ces deux enjeux, et dans un contexte québécois, l'éclairant ouvrage collectif publié sous la direction de Diane Lamoureux : *Les Limites de l'identité sexuelle*, éd. du Remue-Ménage, Montréal, 1998, suivi d'une bibliographie sélective.
- 12 On n'en trouve pas de parallèle féminin. Le lesbianisme même est repris dans cette économie.
- 13 Roy Higgins, « De la libération gaie à la théorie queer » in *Les Limites de l'identité sexuée*, cf. supra, p. 130.
- 14 Leo Bersani, *Homo, Penser l'identité*, Odile Jacob, 1998, p. 88.
- 15 Le philosophe travesti ou le féminin sans les femmes, in *Futur antérieur, Féminismes au présent*, 1995.
- 16 Leo Bersani, *op. cit.* p. 79.
- 17 On peut penser entre autres au livre de Sabine Prokhoris, *Le Sexe prescrit, La différence sexuelle en question*, Alto, Aubier, 2000. L'auteur(e) semble mener un vigoureux combat contre la « différence des sexes ». Mais à la lire on peut se demander si ce combat ne porte pas précisément sur la différence des sexes telle qu'elle est trahie dans la doctrine psychanalytique à laquelle s'affronte l'auteur, et où elle reste liée à la centralité phallique, à la dimension phallogocentrique que dénonce pour sa part Derrida.
- 18 Leo Bersani, *op. cit.*, pp. 171 et 79.
- 19 Le principe de l'égalité sans égard aux différences me semble commander divers dispositifs législatifs récents qui présupposent l'interchangeabilité

du père et de la mère quant au droit de garde des enfants.

- 20 *Critically Queer*, GLQA Journal of Lesbian and Gay Studies, 11, 1993, p. 21.
- 21 Les politiques de « genre » tendent aujourd'hui à produire des lois qui au nom de l'égalité entre les sexes, prise comme pétition de principe mais inexistant dans le réel, renforcent les droits masculins : ainsi en est-il de la suppression du divorce pour faute, ou du droit de garde alterné après le divorce alors que cette alternance n'était pas pratiquée dans le couple.

- 22 Le terme de « symbolique » a subi de nombreuses attaques ces derniers temps, comme s'il était lié à une forme déterminée des rapports humains qu'il cautionnait. En réalité c'est son emploi dans la doctrine lacanienne qui est ainsi visé, dans la mesure où celui-ci reste articulé à la Loi du Père, certes dissociée de la réalité paternelle mais préservant la priorité phallique. La dimension du symbolique dans les rapports humains ne s'épuise pas dans cette interprétation et aucune organisation humaine ne fait l'économie du symbolique, c'est-à-dire d'une forme et d'un sens.

## Michel Cahen

CNRS, Institut d'études politiques de Bordeaux

### Nations et ethnies par temps de mondialisation<sup>1</sup>

[...] **La nation est le produit historique d'une cristallisation identitaire** fondée sur des pratiques sociales pré-existantes, c'est-à-dire qu'elle est dessinée par un ensemble des gens qui ressentent une identité en commun. Les pratiques sociales en elles-mêmes ne produisent pas l'identité: ainsi en Afrique australe avant la colonisation, les gens disaient qu'ils étaient *Bantus*; on en a déduit qu'il y avait un ensemble de peuples dénommés « bantous ». Mais *Bantu* (*Muntu* au singulier) veut simplement dire l'être humain. Ils étaient simplement humains, différents des autres animaux. C'est l'arrivée de l'homme blanc colonisateur qui a fabriqué le Bantou comme identité particulière aujourd'hui revendiquée par les peuples concernés! C'est seulement quand les pratiques sociales d'une « communauté latente » sont interpellées ou agressées, par un phénomène extérieur (conquête, migration, commerce à longue distance, etc.) que ces pratiques fondent la commune identité de ceux qui les vivent; il peut aussi s'agir de contradictions sociales internes à la société concernée, remettant en cause des pratiques auparavant communes. Les couches sociales lésées défendent alors l'« identité d'avant », la « tradition », en fait leur identité d'aujourd'hui confrontée à une évolution sociale. Souvent, interpellations venues de l'extérieur et contradictions internes se combinent.

Il y a donc bien un fondement social à l'identité, mais l'identité ne sera jamais le produit direct et mécanique des pratiques sociales à un moment donné: l'identification est un *processus historique*, à l'œuvre sur des générations, qui fait intervenir la *mémorisation culturelle de rapports sociaux du passé*. L'identité est donc le produit social subjectif d'une *dialectique entre rapports sociaux du passé culturellement mémorisés et rapports sociaux vécus d'aujourd'hui*. Cela revient à dire que l'identité d'aujourd'hui est bien un produit social, mais qu'il est irréductible aux seuls rapports sociaux contemporains. On ne peut donc pas, suivant un marxisme sommaire, expliquer les phénomènes identitaires simplement par l'analyse des classes et milieux sociaux d'aujourd'hui. On ne peut pas davantage répondre à une question identitaire simplement par des réformes de la société présente. L'identité a cristallisé un passé

culturellement mémorisé: la question corse, ainsi, ne sera jamais complètement résolue simplement par une réelle politique de développement économique insulaire. Celle-ci est une condition nécessaire, mais non suffisante.

La forme d'identité appelée « nation » est donc parfaitement analysable en tant que produit social, sans que cela signifie pour autant qu'elle puisse être « définie » selon des critères normatifs (langue, religion, mythes, tradition politique, « race », etc.). Elle est le produit d'un si grand nombre de facteurs sociaux et de leurs effets subjectifs, que le plus puissant ordinateur serait bien incapable de la réduire à une équation. On peut définir un processus de production nationale, on peut étudier l'identité nationale<sup>2</sup>, mais on ne peut pas « donner la définition » d'une nation en particulier. La nation sera en revanche *dessinée* par la communauté des personnes qui s'en ressentent partie prenante. Les personnes qui se considèrent – par exemple – françaises n'auront pas d'autre définition commune que de se reconnaître françaises. Qu'y a-t-il de commun entre une personne française, une femme, née à Strasbourg, vivant à Ivry-sur-Seine, professeur de collège, parlant français avec l'accent alsacien, athée, d'origine juive, attachée à l'école laïque, votant à gauche, aimant la bière et le football, et une autre personne française, un homme, né et vivant à Paris, consultant en gestion des ressources humaines, parlant avec l'accent du 16<sup>e</sup> arrondissement, catholique pratiquant, partisan de l'école privée, votant à droite, aimant le vin de Bordeaux et le golf? Rien, si ce n'est que toutes deux *se sentent françaises* et que cette *disposition subjective commune* fait qu'elles trouvent un langage commun, une « identité commune », qui les fera se reconnaître françaises quand les circonstances l'exigeront.

Si l'on rompt avec le paradigme jacobin identifiant la nation à l'État, pour concevoir la nation comme la réalité sociale subjective dessinée par un ensemble de gens qui se reconnaissent tels, la nation France et la nation Corse peuvent parfaitement coexister sur le territoire de la même République. Ces nations peuvent aussi se chevaucher (certaines personnes éprouvant les deux identités). On est ici dans le domaine de l'imaginaire – à ne pas confondre avec l'inexistant: l'imaginaire existe! –, de la manière dont les gens imaginent leur être social. Il s'agit de réalités sociales subjectives, par définition mouvantes. Des personnes peuvent ressentir une identité nationale ou plusieurs (basque et française, par exemple), et il peut exister aussi des nations de nations (l'identité britannique qui est la super-identité des nations anglaise, écossaise et galloise; l'Espagne de demain, après l'indépendance d'Euskara, pourrait devenir la nation des trois nations ibériques de Castille, de Catalogne et de Galice).

*La nation, on le voit, n'a rien à voir avec le sang. C'est le sol qui, par les pratiques sociales qui lui sont attachées, produit l'identité. On ne naît pas basque, on le devient.*

## Nation et ethnie

Rompant avec la définition jacobine qui identifie la nation à l'État, je ne vois plus de différence conceptuelle entre nation et ethnie. Toutes deux sont des processus historiques de cristallisation identitaires. Cependant, les phénomènes de cristallisation identitaires peuvent prendre des formes et des degrés d'intensité divers au cours de l'histoire. *Je considère le fait ethnique comme le fait général, la nation n'étant qu'un cas particulier d'ethnicité.* Il arrive encore aujourd'hui que des sentiments d'identité se cristallisent plus ou moins intensément. Ce sont des processus ethniques en cours, qu'on ne repère qu'après coup, s'ils ont perduré au point de s'être constitués en « tradition ». Certains y sont parvenus, d'autres sont restés de simples particularismes locaux, ou se sont fondus dans d'autres ensembles. *Nation et ethnie sont donc deux concepts du même ordre, mais ils expriment une nuance.* Je parlerai de nation dans les cas d'ethnicité particulièrement durables et prégnants : la nation polonaise ou la nation kongo ont perduré des siècles et des siècles, avec ou sans État. Pour les mêmes raisons, je parlerai sans hésitation de nation basque, même si la situation n'est plus aujourd'hui celle qui existait quand Roland fut tué, non point par des Sarrasins musulmans, mais par des bergers basques chrétiens, ulcérés des raids des chevaliers francs (germaniques) venus du Nord !

Les mots ont leur trajectoire et leur étymologie : « nation » vient de *nascor* en latin, veut dire naître, alors qu'il ne s'agit pas d'hérédité naturelle, mais de processus sociaux ; en basque, *euskal* désigne celui qui parle euskara, alors que la nation est un processus d'identification et qu'un non-bascophone peut se sentir basque et revendiquer le droit d'être reconnu comme tel. Il est normal que les mots que nous utilisons portent la trace des époques et des idéologies précédentes. Cela ne doit pas nous empêcher d'écarter résolument les notions de « sang » et d'« hérédité » d'une conception moderne de la nation. De même, doit-on rejeter la conception bioraciale de l'ethnie, paradoxalement reprise, fût-ce pour la dénoncer, par certains antiracistes tenants de l'universalisme abstrait qui rejettent toute revendication identitaire comme « ethnique », parce que, selon eux, de teneur raciale. Mais comment définir alors ? Une nation ou une ethnie ne pourront donc jamais être normativement définies : donner la « définition de la France », ou la « définition d'Euskadi », la « définition » des Macuas du Mozambique sera toujours impossible puisqu'il s'agit d'un ensemble social formé de personnes aux identités les plus diverses qui convergent vers leur reconnaissance mutuelle. En revanche, on peut définir le processus de production nationale : c'est pourquoi j'ai parlé du *produit historique d'une cristallisation identitaire fondée sur des pratiques sociales pré-existantes*. Mais c'est encore insuffisant.

## Nation, peuple, patrie, autodétermination

D'autres formes d'identités pourraient répondre à la même définition, comme les identités religieuses : en tant que marxiste, j'analyse également les religions comme des processus historiques de cristallisation identitaire. Il faut alors préciser que, dans les sociétés, il y a toujours eu de multiples *niveaux identitaires* : ceux qui relèvent du sacré (de la mort) sont souvent (pas toujours) distincts de ceux qui relèvent du vivant (les rapports sociaux et politiques). Il y a toujours, cependant, des passerelles entre les deux. C'est ainsi qu'on trouve des liens intenses entre catholicisme et identité polonaise, irlandaise ou basque, ou entre islam et nation arabe. En réalité, l'identité religieuse – relative au sacré – a été portée, en même temps qu'elle en a été le produit, par des structures politiques et sociales qui ont permis à la société séculière d'exprimer, ou de défendre, le niveau d'identité relatif au vivant.

L'identité nationale est relative à l'imaginaire de la vie sociale. L'imaginaire social pèse évidemment sur l'idée de l'organisation sociale (et vice-versa). C'est pourquoi, pour la période contemporaine, j'exprimerai une définition générale du fait national – et non d'une nation en particulier – apportant quelques précisions à la définition précédente : produit historique d'une cristallisation identitaire fondée sur des pratiques sociales pré-existantes, *entraînant l'existence d'une communauté dessinée par des gens qui ressentent une identité en commun, telle qu'ils choisissent (ou souhaiteraient pouvoir le faire) d'exprimer leur citoyenneté dans le cadre de cet imaginaire.* Je ne fais pas revenir ainsi le jacobinisme par la petite porte : ce n'est pas la nation qui a une teneur « politique » ; la nation est une forme d'identité ethnique, mais sa prégnance et sa durabilité fait que, sans même y penser, les personnes souhaitent vivre leurs allégeances politiques dans ce cadre.

Le phénomène de l'« identité nationale » est donc souvent distinct de l'identité religieuse. Dans certaines formations sociales, ces deux niveaux de l'imaginaire ne sont cependant pas complètement dissociés (comme dans l'Umma, la communauté des Croyants de l'islam, qui est un concept étatique autant que religieux). Dans les deux cas, la durabilité et l'intensité de l'identité nationale instituent une dimension politique relative au lien entre le pouvoir et la communauté, même si chaque communauté n'a pas nécessairement un pouvoir (un État) qui lui est propre.

De cette définition du fait national, on peut déduire d'autres définitions :

- le *peuple* (*herria en euzkerra*) sera tout simplement *la population de la nation, c'est-à-dire l'ensemble des gens qui souhaitent exprimer leur citoyenneté (ou allégeance) dans le cadre de cette communauté imaginée*, étant entendu que le processus d'identification est personnel (est basque quiconque se sent basque) ;

- la *patrie (aberria)* sera l'aire territoriale de la vie sociale de ce peuple, la dimension spatiale de l'imaginaire national. Il ne s'agit donc en rien d'une donnée d'essence géographique, même si territoriale : l'aire de la patrie sera aussi mouvante que le peuple en question. Elle sera dessinée territorialement par l'extension de la société qui ressent cette identité nationale. La notion de « frontières naturelles » défendue notamment par la Révolution française, est à rejeter absolument<sup>3</sup> ;
- il s'en suit encore que *les territoires n'ont pas de droits, seuls les peuples en ont* Euskal Aberria était peut-être beaucoup plus vaste autrefois, c'est certainement une injustice de l'histoire, mais ne peuvent être considérées comme terribasques aujourd'hui que les aires où les gens se sentent basques. On peut étudier l'aire historique d'extension de la nation basque, mais ce n'est pas un critère politique pertinent pour aujourd'hui ;
- il s'en suit donc que *l'autodétermination n'est pas relative à un « territoire », mais à un peuple* (même si ce peuple est territorialement organisé). Il s'en suit enfin que ce peuple n'est pas défini territorialement, mais par la libre identification à la nation qu'il dessine.

Les courants de la gauche français hostiles ou réticents envers cette problématique de la nation<sup>4</sup>, feignent de considérer qu'elle recouvre une vision d'enfermement identitaire, une vision bio-ethnique de communautarisme héréditaire, ou bien considèrent – on pense à Lutte Ouvrière – qu'il s'agit de l'expression de secteurs petits-bourgeois attardés. Pour eux, la nation est une pure communauté de droit politique, définie exclusivement par la République (et, au besoin, par les droits que les travailleurs ont arrachés). Outre qu'il s'agit là d'un universalisme abstrait, ignorant des conditions concrètes et des historicités régionales, cette définition « purement citoyenne » de la nation cache mal un fort ethnonationalisme français, puisque leur République ne peut s'exprimer que par le biais de la langue et de l'identité françaises ! Le « Français » (normal) est « citoyen », et l'« autre » (particulier) est « ethnique ». Paradoxalement, cette idée de la nation est proche d'une conception essentialiste, comme celle du *Volk* germanique, dans la mesure où elle n'est pas le produit d'un processus ouvert, d'un choix social des individus. À partir du moment où l'on remet en cause l'intégrité du territoire de la République, on amputerait donc « la » nation, ou l'on « diviserait inutilement le prolétariat du pays »<sup>5</sup>.

En réalité, les courants néojacobins n'ont guère une approche globale du fait national, mais uniquement une préoccupation de défense de la « nation républicaine française ». Seule la nation française serait « citoyenne », « moderne », « démocratique ». D'autres, comme la LCR ou les Verts sont « programmatiquement » et « culturellement » plus sensibles à la problématique de défense de l'identité, mais de manière inconséquente : ce n'est pas

une question importante pour eux (la LCR accorde plus d'importance à la solidarité avec les immigrés, par exemple), et ils ne sont pas à l'abri de dérive abstraite, comme cette proposition de Noël Mamère d'une « euro-région » de Bordeaux à Santander. Si le concept d'« euro-région » peut être utile en tant que soulignant l'aspect diviseur des frontières, encore eut-il fallu que Noël Mamère se fonde sur les « régions » réellement existantes (Euskadi, par exemple), plutôt que d'en proposer une nouvelle, dérivée uniquement de considération matérielles (transports, arc atlantique, etc.).

### La nation à l'ère de la mondialisation ?

À gauche, il n'y a donc pas que des souverainistes ou néojacobins, il y a aussi bien des gens qui souhaiteraient aller vers plus d'universalisme, plus d'internationalisme. Or, même quand on a de la sympathie pour la défense de l'identité nationale, on tend souvent à la relativiser, sous prétexte qu'on serait à l'« époque de la mondialisation ». Cette réticence vient de gens qui confondent mondialisation et internationalisation, et qui considèrent donc que la mondialisation débarrassée du néolibéralisme pourrait porter en elle-même une dose d'universalisme. La mondialisation est le stade actuel du capitalisme sous hégémonie financière, et elle attaque *simultanément* les acquis sociaux comme les identités ; il faut donc les défendre *simultanément*. Il est impossible de défendre les acquis sociaux contre la mondialisation, en espérant que cette même mondialisation nous débarrassera des nations considérées comme des archaïsmes. Les attaques dont les travailleurs sont l'objet sont *indissociablement* sociales, culturelles, et identitaires.

Apparaît alors une « sous-réticence », concernant la « taille » pertinente de la communauté aspirant à la reconnaissance en tant que nation. Puisque la mondialisation va vers des échelles politiques de plus en plus vastes, une « petite taille » ne pourrait être « viable » : n'est-elle pas une manipulation de l'impérialisme dominant (anglo-saxon ou germanique, par exemple), pour affaiblir l'État-nation (français, par exemple) ? Or, d'un point de vue démocratique, même à une époque de construction d'ensembles politiques plus vastes, la question n'est pas de savoir si la question nationale relève d'un peuple petit ou grand, mais si un peuple exprime des besoins identitaires. Si un tel peuple existe, il crée les conditions de sa viabilité : sa forte identité, ressentie, conquise, crée le langage commun nécessaire au fonctionnement de la communauté ainsi dessinée. Elle peut certes rester économiquement dépendante, mais l'affirmation nationale n'implique pas nécessairement un repli autarcique : ce peuple négociera au mieux son insertion dans l'économie-monde, dans des fédérations continentales (l'Europe, par exemple), etc. Cela n'est pas forcément facile. Mais l'inexistence nationale n'est certainement pas

non plus le bon moyen de prendre en compte les intérêts économiques de zones territoriales sans expression politique propre.

Face à un jacobinisme qui a fait de l'État le producteur de la nation, il ne s'agit cependant pas de céder à un jacobinisme inversé qui conduirait à affirmer que la reconnaissance d'un fait national doit automatiquement se traduire par la création d'un État distinct. Reconnaître l'existence d'un fait national, n'implique pas automatiquement défendre l'indépendance. Il s'agit simplement de trouver les mécanismes démocratiques permettant à une identité de masse, prégnante dans tel ou tel territoire (ou communauté non territorialisée), de pouvoir s'exprimer. Cette expression peut prendre des formes bien différentes et l'autodétermination n'apporte pas de réponse univoque à cette question : par deux fois consulté, le Québec a choisi de rester au sein du Canada fédéral. C'est pourquoi le principe d'autodétermination devrait être un principe de base de toute démocratie : une République ne peut être une et indivisible que par volonté populaire. Si elle était indivisible indépendamment de la volonté populaire, elle deviendrait, n'en déplaise à Chevènement, une essence similaire au *Volk* allemand.

Si la nation franco-canadienne (Québec) vit bien, *en tant que nation*, au sein du Canada fédéral, elle n'aura pas besoin de s'en séparer. Si la Catalogne, en tant que nation, vit bien dans l'État espagnol, elle ne s'en dissociera pas. L'indépendance n'est que l'un des divers choix politiques qui se posent pour une nation, et cela dépend énormément des contextes historiques. Si le Portugal n'avait pas été fasciste pendant une bonne partie du xx<sup>e</sup> siècle, il est possible que les Iles créoles du Cap-Vert auraient choisi de demeurer, dotées d'une autonomie substantielle, au sein de la République portugaise. Opprimées par le fascisme, le sentiment national s'y est fortifié d'une volonté de séparation.

### Universalisme, nationalisme et internationalisme

Il faut revenir ici à la question de l'universalisme. Il y a souvent confusion implicite entre « mondialisation » et universalisme. Cette synonymie est abusive, puisque la mondialisation ne permet nullement l'appropriation du progrès social et des droits démocratiques par le plus grand nombre. L'universalisme concret – qui devrait seul être appelé universalisme – *ne nie nullement les identités et les historicités distinctes : à l'inverse, il cherche les valeurs qui promeuvent leur égalité*. L'universalisme abstrait des néojacobins au nom d'une nation « purement politique », et celui de certains marxistes au nom d'une « citoyenneté mondiale » et d'une vision simpliste des classes sociales, ne tient pas compte des inégalités de départ. Au nom de l'égalité, les premiers comme les seconds vont prôner des législations et des solutions uniformes qui, appliquées à des situations inégalitaires, vont encore aggraver les inégalités. Quant aux seconds, leur internationalisme est souvent synonyme d'antinationalisme.

Inversement, l'universalisme concret est nécessairement lié à l'internationalisme (inter-nationalisme) compris comme la solidarité des mouvements nationaux. L'universalisme abstrait qui nie en pratique les droits d'une nation est donc aux antipodes de l'internationalisme, et il ne fait souvent que recouvrir un nationalisme se cachant derrière les vertus de la citoyenneté.

Si la *nationalité* est l'expression générale de la nation, le *nationalisme* devrait n'être rien d'autre que le cas spécifique de *l'expression politique du fait national*. Cependant, ce concept a été mis à tant de « sauces » qu'on hésite à l'employer : en Euzkadi, l'abertzalisme de gauche le récuse, alors que les différentes organisations corses s'en réclament. Il faut donc bien distinguer le *nationalisme des nations opprimées*, et le *nationalisme des États oppresseurs*. J'ai bien dit « État » : s'il y a des nations opprimées, elles ne le sont pas par d'autres nations, mais par d'autres États ; et s'il y a des nationalismes oppresseurs, ils n'expriment pas directement des nations mais les États dont elles sont affublées. C'est pourquoi on ne saurait confondre ainsi les « Nazis » et les « Allemands », etc. Il serait préférable d'avoir deux concepts complètement différents, comme le « nationalisme » pour l'expression politique de ce qui est national, et le « nationisme » pour la volonté d'un État d'étendre autoritairement la nation qu'il gère. En attendant que ce concept s'impose dans le dictionnaire, remarquons que *le nationalisme en tant qu'expression démocratique d'un mouvement national est nécessairement internationaliste*, à la différence complète du nationisme d'État. Certes, ce mouvement national lutte pour sa nation, mais dans une optique d'égalité des nations. En ce sens, l'abertzalisme de gauche n'est rien d'autre qu'une expression de l'internationalisme<sup>6</sup>.

### Droit à la différence ? Quelles « différences » ?

La troisième grande réticence de courants de gauche français envers les mouvements « nationalistes », c'est que ces luttes remettraient peu ou prou en cause l'égalité en prônant le droit à la différence. Il est vrai que l'expression « droit à la différence » est souvent utilisée, y compris dans le mouvement abertzale. Elle est non seulement maladroite, mais à bannir absolument.

Ce « droit à la différence » a une histoire. Il est venu, souvent, de certains milieux français d'extrême gauche ou alternatifs, qui éprouaient de la sympathie pour les mouvements nationalistes des périphéries françaises, ou qui militaient pour la solidarité avec les travailleurs immigrés. Il s'agissait donc de « valoriser » l'Autre, d'une manière qui restait finalement stigmatisante, puisque reconduisant la différence entre la « norme » (française) et ceux qui étaient « différents ». Ce vocabulaire, tout bien intentionné qu'il fût, venait du centre, de l'aire symbolique du pouvoir français. En réalité, Bretons, Corses, Alsaciens, Basques, etc., n'ont jamais aspiré à être « différents », ils ont aspiré

à être eux-mêmes. Qui est différent de qui ? Pourquoi ne serait-ce pas Paris qui serait « différent » ? L'humanité, sur le plan des identités, n'est pas faite de « différences », mais de *diversité*. Comme cette expression se répandait, notamment dans les milieux culturels, du travail social et de l'éducation populaire, on vit cependant de plus en plus les militants des nations périphériques la reprendre à leur compte. Adoptant un vocabulaire de vaincus, ils se mettaient ainsi d'eux-mêmes dans une position d'« accusés », réclamant des droits spécifiques que les autres n'auraient pas.

Il ne s'agit pas d'un simple débat d'idées. Si on revendique *le droit à la différence*, quand on cherche à le traduire en revendications concrètes, on aboutit en effet toujours à *la différence du droit*, c'est-à-dire à la revendication de lois spéciales pour un groupe ou une communauté, à la revendication d'« exceptions ». On s'écarte ainsi involontairement de la lutte pour l'égalité. Comment gagner le soutien des courants de gauche en réclamant des « exceptions » en faveur d'un groupe particulier ? Est-ce une solution que de prôner des « lois spécifiques » pour une communauté, dans un cadre légal globalement inchangé ? Plus généralement, une problématique de « protection des minorités » est-elle à même de faire avancer l'égalité ? Réussira-t-on à mobiliser les travailleurs basques eux-mêmes, si ce n'est dans une perspective d'égalité et de progrès social concret ?

C'est la revendication de l'égalité qui permet en réalité d'exprimer au mieux la diversité, alors que la revendication de la différence exprime le renfermement et, par, là, l'inégalité. [...]

### **Luttes des classes et luttes identitaires**

Je crois avoir montré que cette aspiration identitaire est, avant tout, dans les conditions concrètes de cette terre, *une recherche non point de différence, mais de plus d'égalité, une aspiration profondément démocratique*. Il ne s'agit pas du tout pour moi de relativiser ainsi, sous couvert d'égalité, la question identitaire elle-même, mais simplement de constater deux choses liées entre elles : Premièrement, l'identité est un besoin social comme un autre et la lutte pour son expression pleine et entière ne revêt pas une nature fondamentalement différente de celle des autres luttes sociales.

Deuxièmement, on ne peut réussir à mobiliser massivement pour le droit à l'identité que dans une perspective d'égalité, c'est-à-dire de progrès social.

Bien sûr, quand la gauche n'assume pas cette lutte, d'autres, qui ne sont pas favorables à l'égalité, peuvent utiliser le besoin identitaire, séparé des autres besoins sociaux, à d'autres fins. Ainsi, quand la gauche signe tous les accords européens de déréglementation remettant en cause l'idée même que les Français se font de leur République et de leur nation, il n'est pas étonnant que

se développent des courants souverainistes ou lepénistes ; quand la gauche bafoue une promesse d'engagement en faveur d'un département Pays basque, il n'est pas étonnant que, dès l'élection suivante, la droite démocrate-chrétienne ou jacobine locale remporte la mise.

Il est certain que la gauche ne pourra pas durablement s'implanter au Pays basque sans assumer entièrement la question nationale. Inversement, *l'enjeu du développement du mouvement abertzale est aussi le basculement à gauche d'Iparralde*. Le lien entre lutte des classes et lutte identitaire est étroit : c'est dans *l'analyse* que nous faisons la distinction, mais, dans la tête de chaque citoyen, l'aspiration à vivre mieux mêle inextricablement les deux. Les gens veulent « vivre mieux » et « vivre au pays », bien malin qui saurait distinguer l'identitaire et le social.

Dans la période du « capitalisme tardif » que nous connaissons aujourd'hui, le prolétariat – au sens précis de Marx, qui n'est pas synonyme de « pauvre » – regroupe l'écrasante majorité de la population, tous ceux qui vivent exclusivement ou principalement de la vente de leur force de travail : les ouvriers, bien sûr, mais aussi tous les employés des services, des transports, du commerce, les petits fonctionnaires de l'État, les instituteurs, les professeurs ; les paysans-travailleurs, formellement propriétaires de leur terre mais totalement intégrés dans une chaîne de production, leur sont largement assimilables. La société est donc largement prolétarienne sur le plan social, même si elle reste soumise à l'hégémonie idéologique et à l'exploitation capitaliste.

La question nationale tend donc à se confondre avec la question sociale. Je dis bien qu'elle « tend », sans s'y fondre totalement, dans la mesure où l'identité fait intervenir la mémorisation culturelle de rapports sociaux du passé, et où elle est soumise à l'influence de l'hégémonie idéologique dominante. Il n'en reste pas moins que le prolétariat, en tant que classe largement majoritaire, est dans des conditions meilleures que jamais pour exprimer les aspirations nationales. La grande contradiction n'est pas aujourd'hui entre le prolétariat et la nation, mais entre une *majorité sociale prolétarienne* effective et l'inexistence d'une *majorité politique prolétarienne*. La grande question est donc de réussir l'unification politique du prolétariat et de tous ses milieux sociaux. Or ces milieux ont des vécus différenciés, selon leurs positions respectives et leurs lieux de vie. C'est pourquoi la lutte des classes – résister au procès d'exploitation capitaliste – ne pourra jamais accomplir à elle seule cette unification. Un prolétaire est aussi homme ou femme, catholique, basque, il a tel ou tel métier, etc. Il conjugue nombre d'identités sociales. Selon les contextes, telle ou telle identité devient plus importante pour lui. Unifier politiquement cette énorme classe sociale implique d'embrasser de très nombreux aspects de la vie, dont certains ne sont pas en rapport direct avec la résistance au procès d'exploita-

tion capitaliste. C'est là toute l'importance des autres revendications démocratiques, dont les questions identitaires.

Marx disait : « la lutte des classes est le moteur de l'histoire » et il avait raison. Elle en est le *moteur*, mais elle ne la résume pas à elle seule. C'est elle qui va tendanciellement *polariser* toutes les autres luttes, mais sans les assimiler totalement.

Un mouvement politique de masse se doit donc de savoir répondre à tous les aspects de la vie sociale. Pour répondre pleinement à la question sociale, il faut donc permettre aux gens de s'exprimer tels qu'ils sont, avec leur identité. Et pour assumer la question identitaire, il faut assumer la question sociale – tout se tient. On est ici à mille lieux de l'« enfermement identitaire » stigmatisé par les tenants de l'universalisme abstrait. On est également à mille lieux de l'enfermement gauchiste, qui ne s'intéresse qu'aux fractions déjà les plus radicalisées de la population.

## La République sociale

Par petites touches, j'espère m'être rapproché d'une synthèse sur la manière dont je comprends l'abertzalisme. *L'idée générale est qu'il ne faut pas laisser les valeurs républicaines être « retournées » ou amoindries.*

Le néojacobinisme est-il républicain ? Sa nation « uniquement politique », mais non fondée sur le consentement populaire, est certes « une et indivisible », mais elle n'est plus le résultat du « plébiscite de tous les jours » dont parlait Ernest Renan. « Uniforme et indésirable »<sup>7</sup>, elle se rapproche du *Volk* de la tradition politique essentialiste allemande.

Par ailleurs, si l'expression démocratique de l'aspiration nationale est nécessairement internationaliste, il ne saurait inversement y avoir internationalisme sans nationalisme : ceux qui confondent internationalisme et antinationalisme abandonnent tout un champ des luttes sociales et se coupent de certaines aspirations sociales populaires.

On a vu aussi que, contrairement à la différence, c'est la lutte pour l'égalité qui permet seule la meilleure expression de la diversité dans la mobilisation sociale. Défendre la nation, ce n'est évidemment pas défendre une « hérédité », une « race », un « génie », *c'est défendre des pratiques sociales dans le cadre d'une citoyenneté de qualité.* C'est pourquoi la lutte identitaire est très liée à la lutte des classes, afin d'assumer l'expression de la société entière, en partant du point de vue de l'immense majorité de la population. Par ailleurs, seule la lutte démocratique est capable de renforcer les pratiques sociales qui fondent la nation basque : ainsi, il peut être, en pratique, plus subversif de réussir concrètement la lutte pour le département basque, que de prôner abstraitement l'indépendance (même si les deux ne s'opposent pas sur le long terme).

Enfin, on a vu que la laïcité ne pourra se renforcer au Pays basque que dans la mesure où ses principes seront réellement appliqués, qu'elle permettra d'exprimer au mieux les réalités de cette terre. Des écoles associatives (comme Seaska, etc.) sont contextuellement nécessaires, puisque le service public n'assume pas entièrement son rôle, mais ne sont pas une solution à long terme. Il ne s'agit pas de « construire la nation » à côté, en marge, mais de revendiquer que les structures de la République soient, au Pays basque, au service de toute la population, c'est-à-dire des deux nations présentes sur ce sol, la nation française et la nation basque, à égalité des droits.

Si je devais terminer par une définition synthétique de l'abertzisme de gauche, je dirais : être abertzale, dans les conditions concrètes du Pays basque aujourd'hui, ce n'est rien d'autre que d'être un républicain et un démocrate conséquent.

Bordeaux, le 27 août 2002

- 1 Ce texte est extrait d'une intervention faite dans le cadre de l'Université d'été d'Abertzaleen Batasuna, fin août 2002, à Donazarren. Le texte intégral peut être transmis par fichier attaché sur simple demande à : m.cahen@sciencespobordeaux.fr
- 2 On pense aux trois gros volumes de l'historien Fernand Braudel, *L'Identité de la France*.
- 3 Il s'agissait en particulier de faire du Rhin la frontière est de la France, jusqu'à son embouchure en pleine Hollande d'aujourd'hui !
- 4 Il va de soi qu'il y a des nuances nombreuses entre les différents courants de gauche influencés par le néojacobinisme et l'universalisme abstrait. Je ne peux, ici, que simplifier.
- 5 C'est très exactement ce que Rosa Luxembourg reprochait aux nationalistes polonais qui voulaient séparer leur pays des empires allemand, russe et austro-hongrois. Au nom d'une vision « hyperclassiste », elle considérait que le prolétariat polonais devait lutter dans le cadre des prolétariats de ses divers empires.
- 6 Il est certain que, dans l'histoire, furent très nombreux les cas où l'on est passé sans crier gare d'un mouvement national d'émancipation à l'oppression d'autres

peuples. Ainsi, les Hongrois qui souhaitaient se détacher de l'Autriche ne voulaient pas que les Croates se détachent de la Hongrie. C'est qu'en réalité, les leaders politiques hongrois se projetaient déjà dans leur position future de dirigeants de l'État indépendant, et passaient ainsi d'un nationalisme de leur peuple au nationalisme de leur État. Un autre cas, très actuel et tragique est le sionisme : un peuple ô combien opprimé a suivi son nouvel État dans l'oppression de la nation arabe de Palestine. En retour, les attentats-suicides palestiniens expriment la dégénérescence du nationalisme d'émancipation palestinien en un nationalisme non internationaliste, puisqu'il s'attaque non point à l'État sioniste, mais à la population israélienne. Cela se produit dans un contexte où le peuple palestinien, en raison de l'occupation israélienne et de la bureaucratization de l'Autorité palestinienne, n'a aucun moyen d'expression démocratique. En quelque sorte, il est exproprié de son propre nationalisme.

- 7 « La République, uniforme et indésirable ? », *Utopie Critique. Revue internationale pour l'autogestion* (Paris), n° 18, 2001, pp. 69-74.

## Étienne Balibar

Philosophe, Paris X-Nanterre

# Identités conflictuelles et violences identitaires

Entretien avec Razmig Keucheyan et Michaël Löwy

### Tu as préfacé le dernier ouvrage de Carl Schmitt traduit en français<sup>1</sup>. En quoi cet auteur, dont les liens avec le régime nazi sont notoires, intéresse-t-il la pensée de gauche ?

Carl Schmitt est le plus brillant et donc le plus dangereux des penseurs d'extrême droite. Dans la conjoncture actuelle, il existe une possibilité réelle pour des courants de droite et d'extrême droite de redevenir influents, voire hégémoniques, ce au-delà d'épisodes ponctuels comme la qualification de Le Pen au second tour des présidentielles. Il serait par conséquent aberrant de ne pas chercher à comprendre les sources de la pensée d'extrême droite contemporaine. C'est le mot d'ordre de Lénine que je cite dans ma préface pour connaître l'ennemi, il faut aller au pays de l'ennemi.

Les pensées de droite et de gauche ne sont pas des totalités fermées, les problématiques circulent entre elles. La raison en est l'intérêt, commun aux révolutionnaires et aux contre-révolutionnaires, de mettre en évidence les contradictions de l'ordre existant. Schmitt a indéniablement tiré les leçons d'une certaine pensée révolutionnaire. Il s'agit de savoir ce qu'en retour, une pensée révolutionnaire peut puiser dans son œuvre. Par exemple, Schmitt pense l'ordre constitutionnel à partir de l'état d'exception. Walter Benjamin a transformé cette idée en parlant de la nécessité de rendre permanent l'état d'exception. Je dis pour ma part que l'ordre hégémonique comporte toujours une sorte de « face d'exception ».

Schmitt examine de façon extraordinairement aiguë la formation et la fonction de l'État moderne, en particulier dans ses rapports avec la guerre et le droit. Il précède de ce point de vue tous ceux qu'on appelle aujourd'hui les « souverainistes », qu'ils soient de gauche ou de droite. On pourrait dire que Schmitt est, en quelque sorte, le souverainiste idéal. Or, j'ai toujours pensé qu'on a intérêt, face à un adversaire, à s'adresser non aux versions faibles de son discours, mais à ses versions fortes. Nous ne sommes évidemment pas forcés d'entériner les conclusions de ses analyses. Mais nous sommes placés devant le défi de faire au moins aussi bien, sinon mieux.

### Tu as récemment publié un article dans la revue *Lignes* intitulé « Internationalisme ou barbarie ». Pourrais-tu expliquer en quoi consiste cette dichotomie pour toi ?

Il y a un noyau dur de l'héritage marxiste auquel je ne veux en aucun cas renoncer, qui est celui de la lutte des classes et de l'internationalisme. Le *Manifeste communiste* se termine par la conjonction, et même par l'identification, de ces deux notions. En fin de compte, le *Manifeste* n'a été écrit que pour démontrer que la lutte des classes et l'internationalisme étaient une seule et même chose, que ces phénomènes étaient inséparables l'un de l'autre.

La question est de savoir quel est le rapport entre lutte des classes et internationalisme aujourd'hui. On est obligé de constater que l'identification de ces deux termes ne va plus de soi. Le danger existe que la classe ouvrière réagisse à la situation de crise actuelle non de façon progressiste, mais sur un mode réactionnaire. Et donc existe également le danger que certaines orientations de la lutte des classes soient contradictoires avec les exigences de l'internationalisme. Nous sommes à une croisée des chemins. Nous ne devons renoncer ni à la lutte des classes, ni à l'internationalisme. Mais nous ne pouvons plus croire que leur conjonction va de soi. Si nous lâchons prise sur la lutte des classes ou sur l'internationalisme, c'est une certaine forme de barbarie qui surgira.

Mon titre faisait allusion à la célèbre formule de Rosa Luxemburg. Présentant l'alternative « socialisme ou barbarie », elle avait bien l'internationalisme à l'esprit. Elle voulait dire : socialisme contre la guerre impérialiste ou barbarie de la guerre impérialiste. « Barbarie » est un mot très fort, qui désigne le moment où la violence se substitue à la politique. En disant « internationalisme ou barbarie », je soutiens implicitement qu'il n'est pas nécessaire de faire le détour par le socialisme pour parvenir à l'internationalisme. Je ne m'oppose évidemment pas au socialisme. C'est simplement une façon de dire qu'il faut attaquer directement le problème de la violence, en particulier de la violence identitaire.

La violence identitaire peut prendre différentes formes : inter-ethnique, internationale, inter-religieuse. La question n'est pas de savoir si on est pour ou contre les identités en général, mais d'affirmer que l'on est pour certaines identités contre d'autres, pour certains régimes d'identification contre d'autres. Le problème de l'identité se pose nécessairement là où apparaît l'altérité. L'enjeu de cette discussion est très visible, notamment dans le cadre de la construction européenne. L'Europe admettra-t-elle que depuis longtemps, et de plus en plus à mesure que le temps passe, une part essentielle de sa culture vient du monde extra-européen ? Les conservateurs, du pape à Valéry Giscard d'Estaing, affirment que l'Europe est chrétienne, et tentent de clôturer l'identité européenne. L'identité européenne est une identité ouverte, en transition.

C'est une identité conflictuelle, qu'il ne faut pas définir d'en haut comme on a essayé de définir les identités nationales au XIX<sup>e</sup> siècle.

**Tu évoques dans certains textes le concept d'origine spinoziste de « multitudes ». En quoi ta définition de ce concept se distingue-t-elle de celle de Toni Negri? Quel est le rapport entre ce concept et la « politique de civilité » que tu appelles de tes vœux ?**

Je ne récusé pas le concept de multitude, mais je ne suis pas certain de vouloir me placer sous cette bannière. Negri a puisé chez Spinoza l'idée extrêmement forte de puissance de la multitude. Cette idée, reprise dans *Empire*, consiste à dire que la force des organisations hégémonique – États, Empires – trouve son origine dans la force de la multitude elle-même. Il y a une puissance de la multitude qui est captée, concentrée et monopolisée par l'État, qui tient ainsi le peuple en respect. Negri confère à la notion de multitude une connotation essentiellement positive.

J'ai toujours lu Spinoza autrement. Il me semble que Spinoza caractérise les masses comme profondément ambivalentes. Il pensait que la puissance des masses était tout autant destructrice que constructive. C'est la raison pour laquelle je ne me sers pas du terme de multitude. Negri présente sous l'appellation de multitude le non-sujet, l'anti-sujet de la politique émancipatrice, qui fait face au Léviathan incarné par l'ordre existant. La multitude chez Negri a donc un caractère insaisissable, indéfinissable. Ceci, je dois le dire, me semble être politiquement insuffisant, et peut-être même dangereux. Le concept de multitude ne fournit aucun critère qui permette de déterminer quels sont les mouvements « anti-systémiques » effectivement progressistes et émancipateurs. Je ne vois pas dans le concept de Negri le moyen de tracer une démarcation suffisamment claire entre les mouvements progressistes et ceux qui ne le sont pas.

Mon propre concept de « politique de la civilité » se déploie quant à lui de la façon suivante. Une politique de la civilité, c'est une politique des conditions de possibilité de la politique. Toute intervention qui a pour vocation de prévenir ou d'interrompre un processus de violence est un exemple de politique de la civilité. La politique de la civilité est en un sens une politique « anti-violence », c'est une résistance à la violence qui détruit la possibilité même de la politique. Ce point de vue n'est pas contradictoire avec l'idée de transformation radicale de la société et de la violence qu'elle porte en elle. Mais l'idée de transformation de la société n'insiste pas suffisamment sur la nécessaire résistance face à la violence.

On m'a alors dit : tu es donc pour la non-violence, tu es devenu non-violent. À quoi j'ai été obligé de répondre qu'il y avait sûrement quelque chose d'important dans une certaine tradition de pensée non-violente, à laquelle nous n'a-

vons pas prêté suffisamment attention. J'ai donc l'intention de travailler plus sérieusement des auteurs comme Gandhi et Martin Luther King. J'ai dit dans un article récent que le grand rendez-vous manqué était celui des deux stratégies révolutionnaires du XX<sup>e</sup> siècle : celles de Lénine et de Gandhi. Gandhi était un grand politique, un grand organisateur. Je ne dis pas que la non-violence de Gandhi a vacciné l'Inde contre la peste identitaire. Mais inversement, il est clair que la violence révolutionnaire a préparé le terrain à une certaine militarisation de la politique. Il est donc nécessaire de s'interroger sur les effets destructeurs de la violence, y compris de la violence révolutionnaire.

1 Carl Schmitt, *Le Léviathan dans la doctrine de l'État de Thomas Hobbes*, Paris, Seuil, 2002.

# **Universalité et politiques identitaires**

## Diane Lamoureux

Professeure au département de sciences politiques  
de l'Université Laval (Québec)

### Les politiques identitaires: apports et limites

**Les politiques de l'identité et les luttes pour la reconnaissance** et l'élimination des discriminations à l'encontre de certains groupes sociaux ont dominé les luttes sociales des années 1990. On a ainsi regroupé dans la catégorie « politiques identitaires » des mouvements aussi divers que les mouvements nationalistes, les mouvements de femmes, les mouvements autochtones, les mouvements gays, les mouvements pour le droit des handicapé(e)s, etc.

Il importe, dans un premier temps, de s'interroger sur la caractérisation de « politique identitaire » appliquée à ces mouvements. Cela me permettra, dans un deuxième temps, de mettre en lumière les modulations de la notion d'identité dans de tels mouvements. Enfin, j'aborderai à la fois l'apport mais également les limites qui sont inhérentes aux politiques identitaires.

#### Les politiques identitaires : généalogie d'un construit

La notion de politique identitaire est d'abord apparue dans les réflexions théoriques sur les « nouveaux mouvements sociaux » au cours des années 1980. Sur fond de crise du marxisme et surtout de crise du sujet révolutionnaire dans les pays capitalistes avancés, la notion de nouveaux mouvements sociaux a été utilisée pour tenter de comprendre la signification d'enjeux et de combats sociaux qui ne pouvaient se comprendre à travers le prisme de l'affrontement entre le capital et le travail : les mouvements féministes, les mouvements gays, les mouvements pour les droits civiques des Noirs aux USA ou en Afrique du Sud, les mouvements écologistes, les luttes urbaines ou encore les diverses « utopies du quotidien », qu'on appelait à l'époque le « mouvement alternatif ». Ce qui faisait, aux yeux de plusieurs, la nouveauté de tels mouvements, ce ne sont pas tant les enjeux soulevés que la forme qu'ils prenaient et la façon dont ils concevaient leur inscription dans l'univers politique. Au lieu d'organisations centralisées et hiérarchiques, fonctionnant selon le principe de la délégation et de l'autorité, ces mouvements prenaient la forme de collectifs coordonnant leurs efforts, mais dont la forme mouvement était largement imaginée<sup>1</sup>. Certes, il y avait parfois des initiatives communes, des débats ou des

manifs qui permettaient au « mouvement » de se retrouver et de se compter, mais l'essentiel de son activité se déroulait dans des petits groupes d'affinités, fonctionnant de façon non-hiérarchique et usuellement par consensus, spécialisés dans leurs interventions ou leurs revendications. Il pouvait même exister des liens stables entre ces collectifs, mais c'est le collectif qui restait à la base de ces mouvements et non les coordinations.

En deuxième lieu, ces mouvements ne se concevaient pas comme des mouvements généraux mais comme des mouvements partiels. La plupart des écologistes ne pensaient pas que les luttes sur la protection de l'environnement épuisaient le registre de la revendication sociale, de même que la plupart des féministes étaient loin de penser que la disparition du sexisme signifierait nécessairement la disparition de toute inégalité sociale. Cette auto-compréhension des luttes comme luttes partielles impliquait la mise à l'écart de la parousie révolutionnaire au profit d'un réformisme radical qui n'écarterait pas une volonté de comprendre la nature systémique des discriminations que vivaient leurs membres. Ainsi, chez les féministes, il était de mise de considérer le patriarcat comme un système imprégnant la totalité des rapports sociaux sans qu'il s'ensuive que la révolution féministe soit la dernière révolution sociale<sup>2</sup>, celle qui mette fin à l'ensemble des inégalités sociales.

Enfin, ces mouvements se préoccupaient de l'articulation des moyens et des fins qui contredisait tout à fait la notion machiavélique de la fin qui justifie les moyens ou celle de la révolution qui, comme une omelette, ne pouvait se faire sans casser les œufs ou ne constituait pas un dîner de gala. Pour les « nouveaux mouvements sociaux », les moyens utilisés comptaient autant que les fins poursuivies : c'est en fonction de cette attention aux moyens autant qu'aux fins que l'on a opposé les anciens mouvements sociaux, stratégiques et orientés sur la distribution des ressources, aux nouveaux mouvements sociaux, dont le travail consistait à « produire » des identités sociales et politiques<sup>3</sup>. De même, cette attention aux moyens et aux fins produisait un autre rapport entre théorie et pratique, que l'on retrouve à l'œuvre, entre autres, dans les groupes de conscience du mouvement féministe : la théorie n'était pas préalable à la pratique mais se forgeait dans la mise en commun de la réflexion des acteurs et en fonction des pratiques effectives ; l'étendue et la profondeur de l'oppression se comprenaient à partir de la lutte contre l'oppression.

Si, dans les années 1980, les analyses des mouvements sociaux parlaient de politique identitaire dans un langage de luttes sociales présentant certaines proximités avec le marxisme, dans les années 1990, c'est le langage de la « reconnaissance » qui prévaudra. Certes, les deux terminologies partagent un arrièreplan hégélien, mais le langage politique de la reconnaissance s'élabore dans un contexte de prévalence du libéralisme sur la scène intellectuelle et

d'exacerbation de l'individualisme sur le plan social, l'un nourrissant l'autre. Que l'on perçoive la reconnaissance sur le mode du sujet inséré dans un groupe, à la Taylor<sup>4</sup>, ou sur celui de la structuration de base de l'individu, à la Kymlicka<sup>5</sup>, ou encore de la lutte contre le mépris générateur d'inégalités sociales, comme chez Honneth<sup>6</sup>, il n'en reste pas moins que l'on s'intéresse essentiellement aux effets sur l'individu de l'appartenance à un groupe méprisé ou stigmatisé et que, comme le souligne Fraser, les politiques identitaires tendent à prendre la place des luttes pour une plus grande justice sociale<sup>7</sup> à une époque où la montée de la droite conservatrice contribuait à exacerber les inégalités de classes.

Les politiques de la reconnaissance se sont donc déroulées autant sur le plan des institutions, que sur celui de la société civile. À l'exception des femmes, groupe majoritaire quoique politiquement et socialement minorisé, il s'agissait de groupes minoritaires dont les armes privilégiées ont été soit l'inscription législative, soit l'utilisation des tribunaux sur la base des chartes concernant les droits humains. Ainsi, les peuples Aborigènes d'Australie, de Nouvelle-Zélande ou encore du Canada ont fait reconnaître par les tribunaux leurs droits ancestraux et, par conséquent, leurs revendications culturelles et territoriales actuelles. De même les mouvements gays, au Canada, ont saisi la Cour suprême de leur demande de reconnaissance des conjoints de même sexe sur la base de la clause concernant l'égalité dans la Charte des droits et libertés. Dans certains cas, comme en ce qui concerne le Pacs en France, cela a pris la forme de lois reconnaissant les droits d'une minorité.

L'importance de la stratégie judiciaire, au détriment du travail de persuasion politique, si elle pouvait se comprendre du fait du statut minoritaire des groupes concernés, n'a pas été sans poser de problèmes. D'abord, elle a produit un mouvement de ressac politique et a nourri un fort ressentiment face à ces « privilégiés », ce qui a constitué un terrain fertile au développement de l'extrême droite. Ensuite, le travail de persuasion politique en dehors du groupe concerné et l'établissement d'alliances avec d'autres composantes sociales qui auraient pu partager leurs revendications même si elles ne partageaient pas leurs conditions d'existence s'étant rarement effectué, ces groupes se sont transformés en porteurs d'intérêts, revendiquant des droits « spécifiques » et souvent affectés d'un certain « autisme » politique. Enfin, cela a contribué à faire décliner la préoccupation pour le « bien commun » et l'intérêt pour les « projets de société », la défense de la spécificité se coulant assez bien dans la logique de l'individualisme libéral.

### De quelle identité s'agit-il ?

Parler de politique identitaire implique également de savoir à quelle « identité » il est fait référence dans ces politiques de l'identité. Pour tenter de com-

prendre ce dont il s'agit, je m'appuierai sur l'expérience féministe, quoique le fait que les femmes constituent un groupe majoritaire et non minoritaire risque de fausser un peu la perception.

Cependant, il faut bien admettre que dans une société sexiste, et les nôtres le demeurent, malgré les transformations importantes – mais fort inégalement réparties à l'échelle planétaire – qu'a connues la vie des femmes au cours des quarante dernières années, être une femme constitue encore un handicap. La référence sociale est encore largement masculine et la situation des femmes peut s'appréhender sur le mode de l'altérité pure, sur celle de la valence différentielle des sexes, en termes de domination masculine, ou encore se lire sous la forme de rapport de sexage. Peu importe la façon d'aborder le sujet, la situation des femmes en est une d'oppression et d'exploitation.

Les féministes ne peuvent donc se réclamer de la féminité telle qu'elle est constituée dans une société sexiste et hétérosexiste. En même temps, le mouvement féministe peut difficilement faire abstraction des réalités sociales des femmes, puisque c'est ce qui nourrit potentiellement leur révolte. Le rapport au féminin est donc présent dans le féminisme, simultanément comme repoussoir et comme support : l'identité « femme » est refusée dans ce qu'elle a d'aliénant en même temps qu'elle sert de support à la mobilisation politique des femmes contre les situations sociales qui sont les leurs. Voilà donc un premier plan de déploiement de l'identité.

Mais l'identité qui se forge dans la lutte politique contre l'oppression et l'exploitation est l'identité féministe et non plus l'identité « femmes ». Les féministes sont des femmes qui refusent la féminité telle qu'elle est socialement construite, tout en se référant constamment aux « femmes » comme justification et comme objet de leur revendication. Le mouvement construit donc une identité militante, qui ne se laisse jamais complètement circonvenir par la posture de la combattante et qui essaie d'explorer d'autres modes d'être entre femmes à l'écart du rapport social hommes/femmes<sup>8</sup>. C'est à partir de cette double dimension du combat et de l'expérimentation que l'on a pu parler du mouvement féministe comme mouvement identitaire.

Enfin, l'identité intervient également sur un troisième plan, celui de l'après. En ce qui concerne les femmes, il faut bien parler de pluralisation identitaire. Ainsi, avant le féminisme contemporain, il n'était pas question des femmes, mais de « la » femme. En rejetant « la » femme au profit des femmes, le féminisme a également permis qu'adviennent des femmes qui ne sont plus des reproductions plus ou moins conformes d'une même essence qui les définirait. En même temps, les femmes que nous sommes partiellement devenues ne sont pas encore complètement indemnes du patriarcat et ne sont pas totalement celles que nous pourrions être dans une société non-sexiste. Mais ces

femmes à venir seront nécessairement plusieurs et non pas une, entraînant aussi la remise en question de la catégorisation et de l'assignation identitaire. Car il ne faudrait pas oublier que les identités qui ont souvent servi de fondement aux politiques identitaires résultent d'un processus de catégorisation sociale, relevant d'une logique de l'inégalité et de la discrimination. Être minorisé implique également la catégorisation et l'assignation à une identité non choisie (par opposition à l'identité moderne telle que définie par Giddens, par exemple), même si celle-ci peut être ultérieurement revendiquée et « resignifiée<sup>9</sup> ». Ceux qui appartiennent au groupe dominant n'ont pas à être nommés, ils existent, tout simplement et font partie de l'universel, la désignation ne prenant son sens que pour le spécifique et le parcellaire. Le paradoxe était déjà mentionné dans l'introduction du *Deuxième Sexe* par Simone de Beauvoir lorsqu'elle faisait remarquer que le même terme est utilisé pour parler de l'humanité et des êtres humains de sexe masculin. La même chose vaut, dans d'autres contextes, pour les Blancs, les possédants ou les hétérosexuels qui n'ont pas à se définir par cet attribut qui va de soi. Ce sont uniquement ceux et celles qui sont soumis à la loi de la différenciation sociale, qui sont considérés comme faisant partie d'un groupe spécifique (par opposition à universel), qui doivent être nommés pour les distinguer de la normalité ou de l'universalité qu'ils et elles ne contribuent pas à définir<sup>10</sup>.

Dans ce sens, les minorisés sont encore confrontés à cette tâche par laquelle Kant définissait le projet des Lumières, à savoir, sortir de l'état de minorité<sup>11</sup>. Toutefois, sortir de l'état de minorité à l'époque de Kant et en sortir de nos jours peut difficilement revêtir la même signification, même s'il en persiste un trait commun, à savoir l'usage public de la raison. Cette sortie de l'état de minorité prend la forme, pour Kant, de la pensée critique ; cependant, l'objet de la pensée critique aujourd'hui peut difficilement être le même qu'à l'époque où Kant nous enjoignait à une telle attitude d'esprit et prend plutôt la forme que suggère Foucault : « dans ce qui nous est donné comme universel, nécessaire, obligatoire, quelle est la part de ce qui est singulier, contingent et dû à des contraintes arbitraires. Il s'agit en somme de transformer la critique exercée dans la forme de la limitation nécessaire en une critique de la forme du franchissement possible<sup>12</sup> ». Bref, le programme d'une pensée critique est de déconstruire le faux universel plutôt que de s'attacher à la « défense et illustration » de la spécificité du groupe minorisé. Il s'agit là d'une opération de décentrement, préalable indispensable à toute inclusion égalitaire.

C'est ce phénomène de minorisation qui explique que plutôt que d'être des sujets politiques, les femmes, pour prendre un exemple, sont largement devenues des objets de politique. Ce qui a deux conséquences principales : premièrement, puisque les femmes ne prenaient pas part au processus de

formulation et de représentation des intérêts, leur contribution à l'élaboration des politiques les concernant a été très aléatoire ; deuxièmement, ces politiques font souvent disparaître les femmes derrière des formulations en apparence neutres.

En outre, il ne faudrait pas oublier que les identités sont rarement univoques et uniques. Comme le soulignait Françoise Collin il y a plusieurs années, « je suis une femme mais je n'est pas une femme<sup>13</sup> ». Elle poursuivait en disant que cette déprise était essentielle, comme je l'ai mentionné plus haut, à l'action féministe. Il est possible de dégager d'autres niveaux de signification et principalement le suivant : être une femme n'est pas ma seule détermination sociale. Nos identités ne nous recouvrent entièrement que dans des situations de domination totale. Dans tous les autres cas, nous sommes toutes et tous des mélanges singuliers à la fois de diverses affectations identitaires et de refus d'identification. Être un sujet moderne, c'est passer à travers un processus constant de redéfinition de soi, même si plusieurs assignations identitaires sont plus limitatives que d'autres pour ce faire : un ouvrier est certes exploité par le capitalisme mais il n'est pas que cela et c'est en grande partie cet au-delà de l'exploitation qui a fait le mouvement ouvrier révolutionnaire et ce cantonnement dans la dimension « exploité » qui conforte la réforme de type syndicaliste.

### **Apports et limites des « politiques identitaires »**

Afin de conclure cette réflexion, il me semble que l'on peut identifier deux apports centraux des politiques de l'identité. Premièrement, elles nous ont forcés à repenser l'égalité en dehors du nivellement et de la mêmété. Deuxièmement, elles ont montré la complexité des enjeux sociaux qui ne peuvent se résumer à une lutte centrale à laquelle les autres devraient s'ordonner.

Dans la tradition de la gauche occidentale, l'égalité a d'abord et avant tout été perçue dans ses dimensions socio-économiques et en termes d'élimination des différences. On peut certes déplorer le recul de l'idée égalitaire avec la montée des idéologies conservatrices ou d'extrême droite dans les sociétés occidentales contemporaines et une partie de la responsabilité d'un tel état de fait vient peut-être des « politiques identitaires ». Mais il me semble aussi important de montrer que les « politiques identitaires » nous ont permis d'avancer également dans une réflexion sur l'égalité qui dépasse la simple assimilation ou négation des différences effectives.

D'abord, sur le plan social et économique, la volonté d'égalité doit aussi prendre en compte les différences effectives qui existent entre composantes d'un même groupe. Les politiques d'action positive en emploi ou les débats sur l'équité salariale n'ont certes pas éliminé le rapport d'exploitation sur lequel repose le sala-

riat comme rapport social fondamental du capitalisme, mais ils ont montré que les appels à la solidarité ouvrière ne peuvent ignorer la différence de statut entre « nationaux » et « immigré(e)s » ou celle entre ouvriers et ouvrières. La solidarité ouvrière peut donc en être positivement affectée si l'on ne prend pas seulement en compte la classe mais aussi l'appartenance ethnoculturelle ou sexuée. Les revendications ouvrières ne pourront plus être seulement déterminées par la prise en compte de l'expérience sociale des hommes blancs, mais devront tenir compte de la diversité des expériences ouvrières. Dans une telle situation, la prise en compte des différences peut s'avérer inclusive plutôt que divisive.

Ensuite, il ne faut pas penser l'égalité uniquement en termes socio-économiques, mais également sur le plan politique. À cet égard, l'égalité politique, comme le souligne Arendt « est nécessairement une égalité entre gens inégaux qui ont besoin d'être « égalisés » à certains égards et pour des fins spécifiques<sup>14</sup> ». Dans cette perspective, il est intéressant d'examiner l'impact de la revendication d'égalité entre les hommes et les femmes dans la représentation politique. Certes toute idée de représentation est étrangère à la conception arendtienne du politique, mais il n'en demeure pas moins qu'en voulant casser le monopole masculin sur la représentation politique, on peut certes installer au pouvoir des femmes qui ne se distinguent des hommes qui l'occupent actuellement que par leur appartenance de sexe, mais il est également possible de le penser comme un mouvement qui permettra d'inclure d'autres formes de diversité et d'empêcher que le pouvoir soit monopolisé par quelque groupe que ce soit.

Si l'on examine les « politiques identitaires » sous un autre angle, il est aussi possible de souligner que celles-ci ont déconstruit l'idée d'un enjeu central ou même d'un sujet révolutionnaire unique. La question n'est pas de hiérarchiser entre les diverses luttes sociales mais de trouver de nouveaux moyens de construire la solidarité. Ceci ne va pas de soi, dans la mesure où les mouvements identitaires – et c'est là leur principal handicap – ont été amenés à penser les diverses identités comme mutuellement exclusives et ne nécessitant pas la prise en compte de la diversité des rapports sociaux.

Penser une solidarité inclusive implique d'abord une prise en compte de la diversité du social. Elle fait également appel à la nécessité de l'intersubjectivité ou à ce que Taylor et Honneth, dans des sens différents, quoique tous deux inspirés de Hegel, ont appelé la reconnaissance. Enfin elle implique des passages, des moyens de médiations entre les diverses identités sociales, passages qui scimentent du fait de la redistribution qui est à la base de la solidarité.

Première dimension, si nous pouvons être solidaires, c'est parce que nous ne sommes pas pareils et c'est dans ce sens que la solidarité est foncièrement différente de la fraternité des penseurs du contrat social. Ceci implique également

que nous ne pouvons pas faire d'une identité commune le pré-requis du débat démocratique. À la limite, s'il n'y avait qu'un seul forum démocratique on pourrait peut-être penser que celui-ci serait susceptible, à terme, de créer une identité commune, mais ceci serait la conséquence et non la condition du débat public. L'objet du politique ne peut être de forger de la communauté mais du lien, ce qui laisse entendre qu'au point de départ il y a toujours de la déliaison. Plutôt qu'en termes d'impartialité, il faut penser le débat public sur le mode de la capacité d'écoute et d'attention à l'autre, comme le souligne Young<sup>15</sup>.

Deuxième dimension, la reconnaissance. Cette reconnaissance fonctionne sur deux registres. D'une part, comme facteur de réassurance pour les porteurs de l'identité en quête de reconnaissance, d'autre part, comme phénomène d'inclusion dans une collectivité. Cette reconnaissance et son importance découlent de la nature dialogique de l'identité qui rend nécessaire le regard de l'autre pour attester de notre existence. C'est pourquoi cette reconnaissance doit se comprendre de deux façons : admettre nos différences, le fait que les citoyennes et les citoyens ne sont pas réductibles les unes aux autres, ne sont pas de simples rouages interchangeables dans le grand « marché politique » ; accepter de revoir les règles du jeu pour qu'elles soient plus inclusives. Cependant, cette reconnaissance ne peut pas se limiter aux seules institutions, elle doit s'étendre aux rapports sociaux dans leur ensemble. À cet égard, il est possible de reprendre la réflexion d'Axel Honneth et de supposer que la reconnaissance doit se jouer simultanément sur le terrain du droit et sur celui de la solidarité. Sur le plan du droit, non seulement la reconnaissance permet-elle le développement du respect de soi, mais également, elle permet qu'émerge une forme d'universalisation, celle qui découle non pas de l'homogénéisation mais du respect dans le débat. Au-delà des garanties légales, il faut voir également que la reconnaissance est susceptible de produire de nouvelles solidarités. En effet, la reconnaissance mutuelle de soi et de l'autre implique la prise en considération de l'horizon des valeurs qui donnent une signification au sens de soi pour chacune des parties. Cela permet le développement de ce que Kant appelle la « mentalité élargie », fondement, selon Arendt, du jugement en politique mais aussi de la capacité d'action commune.

Enfin, la solidarité a une dimension redistributive. À cet égard, on a pu dire que l'État-providence était fondé sur un principe de redistribution partielle de la richesse dans une collectivité donnée. L'idée de la redistribution doit refaire surface parce que l'état d'extrême dénuement est peu propice à l'existence de la dignité humaine et du dialogue politique. Dans un certain sens, la redistribution est le caractère tangible que prend la reconnaissance, même si l'on ne peut fonder l'inclusion sur la seule universalité des besoins.

Février 2003

- 1 J'utilise l'idée de « forme imaginée » du mouvement, de façon analogique avec la définition de la nation chez Benedict Anderson, *Imagined Communities*, Londres, Verso, 1991.
- 2 L'idée de « dernier » mouvement révolutionnaire était largement présente au début du féminisme radical et on la retrouve, entre autres, dans le texte de Shulamith Firestone, *La Dialectique du sexe*, Paris, Stock, 1972. Mais on peut dire que ce qui domine le mouvement à partir du milieu des années 1970, c'est que le patriarcat s'articule à d'autres formes de rapports sociaux et la présence de femmes « autres » par la race, la nationalité, la classe, l'orientation sexuelle ou le handicap ainsi que la critique que celles-ci formulent à l'égard d'un féminisme trop collé à l'expérience des femmes blanches hétérosexuelles des classes moyennes conduiront à une vision plurielle de la réalité des femmes qui n'est pas façonnée que par le patriarcat.
- 3 On peut se rapporter principalement aux analyses d'Alberto Melucci et surtout aux articles de Claus Offe et de Jean Cohen dans le numéro de 1985 de la revue *Social Research* consacré aux nouveaux mouvements sociaux. Cette dimension est également présente, quoique de façon moins importante, chez Alain Touraine.
- 4 Voir Charles Taylor, *Multiculturalism and the Politics of Recognition*, Princeton University Press, 1992 (traduction française *Multiculturalisme et Différences*).
- 5 Voir Will Kymlicka, *Liberalism, Community, and Culture*, Oxford University Press, 1989 ou encore *Multicultural Citizenship*, Oxford University Press, 1995.
- 6 Voir Axel Honneth, *The Fragmented World of the Social*, Albany, SUNY Press, 1995.
- 7 Nancy Fraser « From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a « Post-Socialist » Age » dans *Justice Interruptus*, New York, Routledge, 1997.
- 8 C'est, entre autres, le sens de la non-mixité dans le mouvement féministe.
- 9 Un exemple classique de resignification, c'est le fameux slogan « *black is beautiful* ». La notion de resignification est usuellement associée au post-modernisme et relève d'une stratégie critique de détournement de sens qui a pour effet de positiver ce qui est socialement perçu comme négatif.
- 10 Ce processus de stigmatisation de la différence a très bien été mis en lumière dans les analyses de Colette Guillaumin concernant le racisme et le sexisme. Voir à ce sujet *Sexe, race et pratique du pouvoir*, Paris, Côté-femmes, 1992, principalement le texte intitulé « Question de différence ».
- 11 Emmanuel Kant, « Réponse à la question : « qu'est-ce que les Lumières ? » » dans *La Philosophie de l'histoire*, Paris, Aubier, 1947, p. 83. Notons que Kant souligne que cet état de minorité concerne l'ensemble des femmes (p. 84).
- 12 Michel Foucault, « Qu'est-ce que les Lumières ? » dans *Dits et écrits*, tome IV, Paris, Gallimard, p. 574.
- 13 Françoise Collin, « La même et les différences », *Cahiers du GRIF*, 28, hiver 82-83, p. 11.
- 14 Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 1961, p. 241.
- 15 Voir Iris Marion Young, *Inclusion and Democracy*, Oxford University Press, 2000.

## Isabelle Richet

Professeur d'études américaines, Paris X-Nanterre

### L'« action affirmative » aux États-Unis : un bilan critique

À l'issue du mouvement pour les droits civiques des années 1950 et 1960, le gouvernement fédéral des États-Unis a mis en place un ensemble de programmes de discrimination positive (*affirmative action*) en faveur des minorités raciales – et des femmes – dont l'objectif proclamé était d'égaliser les chances, en luttant contre les pratiques ouvertement discriminatoires et, si besoin, en adoptant des mesures compensatoires susceptibles de mitiger les effets durables de l'exclusion passée. Les résultats contrastés de cette politique appellent un bilan critique afin d'en mesurer à la fois les effets positifs et les limites indéniables. Un tel bilan passe par une reconstruction précise des dynamiques sociales et politiques, mais aussi des impasses stratégiques, qui ont donné naissance à ces programmes et devrait permettre d'illustrer la nécessité, mais aussi la difficulté, d'articuler la lutte pour la liberté et la lutte pour l'émancipation sociale dans l'expérience des Afro-Américains. S'inscrivant dans une réflexion sur la façon dont les dynamiques identitaires nourrissent ou limitent les mouvements de lutte pour la justice sociale, ce bilan devrait aussi permettre de restituer une chronologie politique souvent ignorée ou négligée de ce côté-ci de l'Atlantique. C'est, en effet, dans une large mesure, l'échec de la lutte pour l'émancipation sociale qui a nourri la cristallisation identitaire, fragilisant en retour le front de résistance à l'offensive néo-libérale et facilitant les attaques actuelles contre les programmes de discrimination positive eux-mêmes.

#### Hiérarchisation des logiques de domination et dynamique du mouvement de libération

Le mouvement de libération des Afro-Américains s'est développé dans le contexte particulier d'une société construite historiquement comme un système de domination de classe et de caste – à travers l'esclavage d'abord, la ségrégation légale ou de fait ensuite. Si les deux systèmes ont toujours été étroitement imbriqués, l'expérience généralisée de l'oppression raciste a entraîné, au sein de la communauté noire, une claire hiérarchisation des logiques de domination qui a, en retour, déterminé durant une longue période la dynamique et les objectifs de la lutte d'émancipation<sup>1</sup>.

Certes, la lutte contre l'inégalité devant la loi et celle contre l'exclusion sociale ont été liées dès le départ dans le mouvement noir, mais la première était toujours vue comme la cause essentielle, sinon unique, de la seconde, puisque l'accès aux meilleurs emplois, logements, écoles, était refusé par la loi aux Afro-Américains. Cette hiérarchisation fut renforcée par l'hostilité des ouvriers blancs qui ont fait de l'exclusion raciste un élément constitutif de leurs organisations et de leurs revendications<sup>2</sup>. Cette fracture fatale, dont les effets se font encore sentir à ce jour, empêcha une identification et une solidarité de classe entre travailleurs blancs et noirs. Elle entraîna aussi, chez les Noirs, une dissolution de l'identification de classe dans l'identification raciale, débouchant sur une tendance à nier les différenciations sociales au sein de la communauté afro-américaine elle-même. Alors que celles-ci s'accroissaient avec la migration vers les centres urbains du Sud et les métropoles du Nord durant et au lendemain de la Seconde Guerre mondiale, l'exclusion raciale partagée par tous fournit un puissant facteur d'unification qui fut pour beaucoup dans l'ampleur du mouvement pour les droits civiques, mais qui ne résista pas à ses victoires légales<sup>3</sup>.

### **De la lutte pour la liberté à la lutte pour l'égalité**

De façon à première vue paradoxale, ce sont les victoires mêmes de la longue lutte des Noirs contre la ségrégation légale dans le Sud qui ont mis en évidence les limites stratégiques du mouvement dans une perspective d'émancipation sociale. L'encre de la loi sur les droits civiques de 1964 à peine sèche, les premières émeutes dans les ghettos noirs du Nord venaient rappeler que l'égalité formelle devant la loi ne suffisait pas à éradiquer les structures discriminatoires qui condamnaient depuis des décennies les Noirs aux quartiers insalubres, aux écoles sous-financées, au chômage ou aux emplois sous-payés, à l'impuissance politique.

À vrai dire, certains dirigeants noirs avaient déjà pris conscience que l'accès à l'égalité des chances – que devait garantir l'interdiction de la discrimination raciale – n'entraînerait pas immédiatement une égalité de résultats, et avaient cherché à étendre les revendications et les alliances du mouvement. Ainsi, lors de la grande manifestation à Washington d'août 1963, ils s'étaient efforcés de rallier le soutien des syndicats et, si l'AFL-CIO refusa son appui, certains de ses affiliés, comme le syndicat de l'automobile (UAW) participèrent à la marche « pour l'emploi et la liberté ». Et à l'issue de cette manifestation, certains responsables noirs proches de la gauche social-démocrate, comme le syndicaliste A. Philip Randolph et Bayard Rustin proposèrent, lors d'une conférence organisée par ce courant, d'élaborer un programme permettant de faire déboucher la lutte des Afro-Américains sur une lutte plus générale pour le change-

ment social, prenant en compte les problèmes communs aux travailleurs et aux pauvres blancs et noirs, dans une approche « color-blind »<sup>4</sup>.

La multiplication des émeutes raciales dans les villes du Nord au cours des cinq étés suivants, faisant suite à près de dix ans de violence raciste dans le Sud, amena vite Martin Luther King Jr. lui-même – alors le dirigeant charismatique incontesté du mouvement – à admettre les limites de la loi sur les droits civiques qui ne proposait rien pour lutter contre le ghetto, la pauvreté, le sous-emploi. Dès 1965, il apportait son soutien au programme élaboré par Randolph et demandait, lui aussi, une sorte de « plan Marshall », mais qui allierait des mesures s'adressant aux problèmes spécifiques des Noirs à des programmes en faveur des défavorisés de toute couleur<sup>5</sup>. Et ses positions se radicalisèrent face à l'ampleur de la crise sociale, mais aussi face aux tergiversations de la Maison Blanche de L.B. Johnson. En fait, dès 1965-1966, la coalition entre libéraux blancs et dirigeants noirs qui avait mené à la victoire de 1964 commença à se défaire et l'unité du mouvement noir lui-même à se fragmenter autour des perspectives du passage de la lutte pour la liberté à la lutte pour l'égalité.

Les responsables démocrates étaient conscients, eux aussi, qu'après tant d'années de lutte, les Noirs attendaient des résultats immédiats que la loi de 1964 ne produirait pas automatiquement. Mais ils étaient tout aussi conscients du coût politique que leur parti risquait de payer, du fait de son soutien au mouvement noir, auprès de son électorat blanc du Sud, mais aussi ouvrier du Nord. Johnson exprima clairement ces préoccupations contradictoires en 1965, devant les étudiants de l'université noire de Howard. D'un côté il y affirmait la nécessité de garantir l'égalité « comme résultat » sans préciser comment, mais de l'autre, il soulignait la nature « spécifique » de la pauvreté des Noirs due aux « pathologies » du ghetto, suggérant qu'il fallait donc s'attaquer à celles-ci et non au ghetto lui-même et au système qui l'avait créé<sup>6</sup>. Lors de la conférence organisée en 1966 à la Maison Blanche afin de définir les moyens de garantir les résultats promis, il apparut clairement que c'était là désormais l'approche privilégiée des responsables démocrates, et que les propositions de Randolph, exigeant 100 milliards de dollars « pour commencer » afin de démanteler le ghetto, ne trouvaient guère preneur alors que l'escalade militaire au Vietnam absorbait déjà les fonds des programmes sociaux de la Grande société de Johnson. Mais il apparut aussi assez vite que Randolph et Bayard Rustin, constatant la difficulté de « vendre » leur ambitieux programme, étaient disposés à le mettre de côté pour maintenir leur alliance avec la Maison Blanche, limitant dès lors leurs revendications à celles qui étaient acceptables par l'administration démocrate<sup>7</sup>.

Apparemment aux antipodes de cette approche, la rhétorique très radicale du *Black Power* rejetait tout projet intégrationniste. Né en 1966 des frustrations du

mouvement dans le Sud, le *Black Power* s'efforça vite de donner voix à la rage des ghettos du Nord, refusant toute conciliation avec les autorités blanches. Cependant, la répression dont certains secteurs de ce courant ont été victimes ne doit pas amener à fermer les yeux sur ses ambiguïtés. La rhétorique révolutionnaire et même militariste des porte-parole du mouvement cachait une vision stratégique des plus modérées, comme l'exposaient deux d'entre eux : « Le concept du pouvoir noir s'appuie sur une prémisse fondamentale. Avant qu'un groupe puisse s'intégrer dans la société ouverte, il doit resserrer les rangs... La solidarité est nécessaire avant qu'un groupe puisse opérer de façon efficace, à partir d'une position forte de négociation, dans une société pluraliste »<sup>8</sup>. Cette vision s'inscrivait tout à fait dans la tradition libérale américaine qui réduit la politique à une compétition entre différents groupes pour la répartition des fruits du système existant, sans tenir compte des inégalités de pouvoir entre ces groupes<sup>9</sup>. Les déclarations séparatistes, prônant l'autosuffisance de la communauté noire, ne remettaient pas en cause les structures inégalitaires de la société, et les appels à l'unité des Noirs, présentée comme fin en soi, apparurent vite comme un substitut à la lutte pour la justice sociale mais aussi comme un moyen de nier les clivages sociaux qui traversaient la communauté afro-américaine.

Entre ces deux courants, l'un intégrationniste, l'autre séparatiste, qui tout deux s'accommodaient du système existant, Martin Luther King Jr. proposait une approche transformatrice. « Nous ne sommes pas intéressés à être intégrés dans ce système. Le pouvoir doit changer de mains », proclamait-il en 1967. Ayant cherché à comprendre la cause de la rébellion des ghettos, il en était venu à appeler à « une restructuration de l'ensemble de la société américaine » qui parte d'une « remise en question de l'économie capitaliste ». Après avoir rompu de façon fracassante avec la Maison Blanche à propos de la guerre du Vietnam, il avait conclu que les « problèmes du racisme, de l'exploitation économique et de la guerre étaient étroitement liés » et devaient être affrontés ensemble. Un changement de tactique s'imposait donc, et au lieu de compter sur la bonne volonté des autorités en place, il s'agissait de construire un puissant mouvement social pour « contraindre les autorités à céder devant l'exigence de justice sociale »<sup>10</sup>. Sa *Poor People's Campaign* se voulait un premier pas dans ce sens mais il ne put mener à bien son projet puisque, comme on le sait, il fut assassiné en avril 1968 à Memphis où il était venu soutenir une grève des éboueurs<sup>11</sup>.

### **Affirmative action : mise en place et bilan**

La mise en place des programmes de discrimination positive s'inscrivit dès lors dans un contexte de repli des mobilisations et d'impasse stratégique et exprimait le souhait de tenter d'améliorer la situation des Afro-Américains indépen-

damment de tout changement structurel d'envergure. Les dirigeants noirs voyaient là le moyen d'obtenir des résultats immédiats sans s'attaquer aux institutions discriminatoires et inégalitaires ; les libéraux, la solution la moins coûteuse, financièrement et politiquement ; les républicains, sous Nixon, le moyen de calmer les ghettos tout en divisant la coalition démocrate et en favorisant l'émergence d'un capitalisme et d'une classe moyenne noirs<sup>12</sup>.

Dès 1965, un décret présidentiel de L.B. Johnson avait exigé des entreprises bénéficiant de contrats fédéraux qu'elle prennent des mesures actives (*affirmative action*) pour recruter les employés afro-américains qualifiés. Il s'agissait essentiellement, dans cette première version, de lutter contre les pratiques discriminatoires afin d'égaliser les chances dans le cadre du système méritocratique. Vu les résultats limités, dès la fin des années 1960 et le début des années 1970, un ensemble de mesures préférentielles furent adoptées : embauche prioritaire des Noirs à qualification égale ou non, introduction de quotas si nécessaire, réservation de 10 % des contrats publics aux entreprises dirigées par des Noirs, procédures spéciales d'admission dans les universités les plus prestigieuses. Mesures qui pouvaient être aussi bien imposées par des réglementations fédérales ou les tribunaux qu'adoptées, de façon volontaire, par les universités et les entreprises privées en particulier<sup>13</sup>.

Beaucoup de ces mesures étaient indéniablement nécessaires pour lutter contre des pratiques flagrantes de discrimination et compenser les inégalités de départ pour rendre plus accessibles aux Noirs les emplois qualifiés, les contrats publics ou les places dans les bonnes universités dans un système compétitif comme celui des États-Unis. Et les bilans montrent, dans l'ensemble, que les bénéficiaires, dont les candidatures n'auraient jamais été prises en compte autrement, ont réussi leurs études ; les entreprises qui ont ainsi reçu un coup de pouce ont par la suite volé de leurs propres ailes ; les employés admis par procédure préférentielle n'ont pas affecté de façon négative la performance de leurs entreprises<sup>14</sup>. Et il est tout aussi indéniable qu'une plus grande diversité existe aujourd'hui dans les différents secteurs affectés par ces mesures.

Pourtant, du point de vue de la lutte pour la justice sociale, la discrimination positive apparaît très insuffisante, se limitant, en fait, à favoriser le droit de s'intégrer dans un système inégalitaire. En intervenant au bout de la chaîne, elle a laissé intact le système de reproduction des inégalités sociales. Et en l'absence d'une attaque contre la discrimination institutionnelle représentée par le ghetto, où ségrégation spatiale, sociale et raciale se combinent pour marginaliser des pans entiers de la communauté afro-américaine, l'*affirmative action* a profité essentiellement aux classes moyennes noires qui se sont concentrées sur la gestion bureaucratique des programmes et les batailles

devant les tribunaux pour défendre des avantages fragiles en se désintéressant, en pratique, du sort des plus défavorisés<sup>15</sup>.

De ce point de vue, un bilan circonstancié ne peut se limiter aux effets positifs sur le déclin de la discrimination pour certaines couches sans prendre en compte la réalité sociale et politique actuelle, non seulement de la communauté afro-américaine, mais de l'ensemble des groupes intéressés au progrès social. Bénéficiant, comme on l'a vu, avant tout aux classes moyennes, cette politique a accentué les différenciations sociales au sein de la communauté noire. Environ un tiers de ses membres ont ainsi accédé à la catégorie des revenus moyens dans les emplois tertiaires et aux emplois de cadre dans le secteur public, fédéral, étatique et local. Si c'est là un des résultats positifs souvent mis en avant de l'*affirmative action*, la prédominance de l'emploi public rend aussi cette classe moyenne très fragile, car elle est en grande partie à la merci des politiques budgétaires des différentes administrations<sup>16</sup>. Si l'on considère par ailleurs les indicateurs sociaux pour la population blanche et noire, force est de constater la persistance des inégalités. Le revenu par tête des Noirs est égal à 57,2 % de celui des Blancs ; le taux de chômage est de 5,1 % pour les Blancs et de 10,3 % pour les Noirs, le taux de pauvreté respectivement de 7,8 et 22,7 %. Si les jeunes blancs et noirs terminent à environ 80 % leurs études secondaires, 26 % des premiers et 16 % des seconds poursuivent des études supérieures<sup>17</sup>.

Évidemment, ces inégalités sont avant tout le résultat de la profonde restructuration de l'emploi et des revenus produite par l'offensive néo-libérale des vingt dernières années, de la détérioration du système scolaire dans les quartiers défavorisés et de la remise en cause des programmes sociaux dont les plus pauvres étaient les bénéficiaires<sup>18</sup>. En attribuer la responsabilité à la politique de discrimination positive, comme le font certains de ses détracteurs aujourd'hui, serait se tromper de cible et, encore une fois, détourner l'attention du système qui produit ces inégalités. Par contre, il ne fait pas de doute que le choix des responsables politiques afro-américains, et de certains de leurs alliés, de se concentrer exclusivement sur la défense de l'*affirmative action*, a fragilisé le front de résistance à l'offensive néo-libérale en empêchant la formation d'une large coalition pour l'amélioration des salaires, de l'emploi et de la protection sociale. Il s'est avéré tout aussi illusoire de former une coalition des différents groupes bénéficiant des mesures de discrimination positive (les femmes, les hispaniques), chacun défendant ses programmes particuliers devant les tribunaux ou les agences de l'État concernées et se trouvant fort démunis alors que ces mesures sont aujourd'hui ouvertement remises en cause<sup>19</sup>. Enfin, il ne faut pas sous-estimer la façon dont les forces conservatrices ont su utiliser cette politique pour rallier à leur politique des

secteurs de la classe ouvrière blanche en attribuant les difficultés rencontrées par celle-ci aux « préférences » accordées aux Afro-Américains<sup>20</sup>.

Si ce bilan critique vise avant tout à pointer les limites et les paradoxes de la politique de discrimination positive, il ne doit pas amener à opposer race et classe dans une perspective de lutte d'ensemble pour l'émancipation sociale, comme le fait un certain discours universaliste abstrait de gauche, qui tend à sous-estimer l'impact actuel de la discrimination raciale et la façon dont celle-ci aggrave l'effet des politiques économiques et sociales au sein de la communauté afro-américaine<sup>21</sup>. Pourtant de nombreuses enquêtes sociologiques illustrent la persistance de multiples structures discriminatoires – dont l'existence du ghetto reste le symbole le plus visible – dans le logement, l'éducation, le marché de l'emploi<sup>22</sup>. De même le développement d'un discours raciste « culturel », autour duquel se reconstruit une identité blanche, signale que les États-Unis ne se sont pas entièrement débarrassés de leurs démons. On en a un exemple emblématique avec l'ouvrage de Dinesh D'Souza, *The End of Racism*, qui, certes, rejette la notion d'infériorité biologique, mais parle de « hiérarchies civilisationnelles » selon lesquelles les groupes diffèrent en termes de moralité et de capacité intellectuelle, pour conclure aux « déficiences culturelles » des Afro-Américains, dans une sorte de version domestiquée du « choc des civilisations » à la Huntington<sup>23</sup>. À l'évidence, les États-Unis de ce nouveau millénaire ne sont pas une société « *colorblind* », et il ne saurait donc y avoir de traitement « *colorblind* » des inégalités sociales.

- 1 Manning Marable, *How Capitalism Underdeveloped Black America*, Londres, Pluto Press, 1983 ; James Boggs, *Racism and the Class Struggle*, New York, Monthly Review Press, 1970, pp. 151-152.
- 2 Voir à ce propos David R. Roediger, *The Wages of Whiteness. Race and the Making of the American Working Class*, Londres, Verso, 1991 ; Herbert Hill, « Race, Ethnicity and Organized Labor: The Opposition to Affirmative Action », *New Politics*, hiver 1987, pp. 31-33 ; Frances Fox Piven & Richard A. Cloward, *Poor People's Movements. Why They Succeed, How They Fail*, New York, Vintage, 1979, pp. 181, 204-205.
- 3 Bettye Collier-Thomas & James Turner, « Race, Class, and Color: The African-American Discourse on Identity », *Journal*

- of American Ethnic History*, automne 1994 ; Adolph Reed Jr., « The "Black Revolution" and the Reconstitution of Domination » in Adolph Reed Jr. (dir.) *Race, Politics and Culture. Critical Essays on the Radicalism of the 1960s*, Westport, CT, Greenwood Press, 1986, pp. 66-69.
- 4 Robert E. Weens & Lewis A. Randolph, « The National Response to Richard M. Nixon's Black Capitalism Initiative », *Journal of Black Studies*, septembre 2001.
- 5 Martin Luther King Jr., *A Testament of Hope*, San Francisco, Harper, 1991, p. 368.
- 6 Hubert J. Gans, « The Negro Family: The Case for National Action » in Lee Rainwater & William L. Yancey (dir.), *The Moynihan Report and the Politics of Controversy*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1967, p. 76.

- 7 Jervis Anderson, A. *Philip Randolph*, New York, Harcourt, Brace, Jovanovich, 1973, p. 345 ; *Ibid.*, *Bayard Rustin*, New York, Harper Collins, 1997, p. 289.
- 8 Stokeley Carmichael & Charles V. Hamilton, *Black Power: The Politics of Liberation in America*, New York, Random House, 1967, p. 44.
- 9 Adolph Reed, Jr., *op. cit.*, p. 63.
- 10 Martin Luther King Jr., *op. cit.*, p. 250 ; David J. Garrow, *Bearing the Cross: Martin Luther King Jr. and the Southern Christian Leadership Conference*, New York, William Morrow, 1999, p. 581.
- 11 Vincent Harding, « Wrestling Toward the Dawn: The Afro-American Movement and the Changing Constitution », *Journal of American History*, décembre 1987 ; *Ibid.*, « So Much History. So Much Future: Martin Luther King Jr. & the Second Coming of America », in Michael V. Namorato (dir.), *Have We Overcome? Race Relations Since Brown*, Jackson, MS, University Press of Mississippi, 1979.
- 12 Robert Weens & Lewis A. Randolph, *op. cit.* ; Kevin I. Yull, « The 1966 White House Conference on Civil Rights », *The Historical Journal*, 1, 1998.
- 13 Pour une présentation d'ensemble de ces programmes, voir Samuel Leiter & William M. Leiter, *Affirmative Action in Antidiscrimination Law and Policy*, Albany, NY, State University of New York, 2002.
- 14 William G. Bowen & Derek Bok, *The Shape of the River: Long Term Consequences of Considering Race in College and University Admissions*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1998 ; Harry Holzer & David Neumark, « Assessing Affirmative Action », *Journal of Economic Literature*, septembre 2000 ; Barbara F. Reskin, *The Realities of Affirmative Action in Employment*, Washington DC, American Sociological Association, 1998.
- 15 Douglas S. Massey & Nancy A. Denton, *American Apartheid*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1993, pp. 217-23 ; Mathew A. Crenson & Benjamin Ginsberg, *Downsizing Democracy. How America Sidelined Its Citizens and Privatized Its Public*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 2002, pp. 186-189.
- 16 MaryPatillo-McCoy, *Black Picket Fences. Privilege and Peril Among the Black Middle Class*, Chicago, University of Chicago Press, 1999 ; Sharon M. Collins, *Black Corporate Executives: The Making and Breaking of a Black Middle Class*, Philadelphia, Temple University Press, 1997.
- 17 U.S. Census Bureau, *Money Income in the United States*, 2001 ; Bureau of Labor Statistics, janvier 2003 ; U.S. Census Bureau, *Poverty 2001* ; Statistical Abstract of the United States, 2002.
- 18 Pour un tableau de ces attaques, cf. Isabelle Richet, *Les Dégâts du libéralisme, États-Unis : une société de marché*, Paris, Textuel, 2002.
- 19 Adolph Reed Jr., *Stirrings in the Jar: Black Politics in the Post Segregation Era*, University of Minnesota Press, 1999 ; Manning Marable, *Beyond Black and White*, Londres, Verso, 1995, pp. 86-87.
- 20 Howard Winant, « Behind Blue Eyes: Whiteness and Contemporary U.S. Racial Politics », *New Left-Review*, septembre-octobre 1997.
- 21 C'est l'approche développée depuis un certain temps par le sociologue noir William Julius Wilson. Cf. *When Work Disappears. The World of the New Urban Poor*, New York, Alfred A. Knopf, 1996 et *The Bridge Over the Racial Divide. Rising Inequalities and Coalition Politics*, Berkeley, University of California Press, New York, Russel Sage Foundation, 1999. C'est aussi un des thèmes de l'ouvrage de l'ancien dirigeant de la nouvelle gauche Todd Gitlin, *The Twilight of Common Dreams*, New York, Metropolitan Books, 1995.
- 22 Cf. Michael Fix & Margery Austin Turner (dir.), *A National Report Card on Discrimination in America. The Role of Testing*, Washington DC, 2002, p. 10.
- 23 Dinesh D'Souza, *The End of Racism*, New York, Free Press, 1996.

## Josette Trat

Sociologue, Université Paris VIII

### Identités sexuées et changements sociaux

Je réclame, dit une femme, le droit d'être une femme sans que cet être femme me contraigne à être parquée dans une réserve. Je réclame, dit une femme, le droit d'être un être humain sans que cette humanité me contraigne à dissimuler mon être femme.

Françoise Collin, 1991

**Certains courants comme le « post féministe queer prosexé »** laissent entendre que le mouvement féministe ainsi que le mouvement gay et lesbien auraient figé, et contribueraient encore à le faire « l'identité – féminine – blanche-classe moyenne » française et la relation que celle-ci entretient avec ses « autres » (Bourcier, 2001, p. 15)<sup>1</sup>. Ces deux mouvements, loin de déconstruire les identités sexuées, les auraient donc consolidées par leurs effets « normatifs et excluants ». Dans cette appréciation, il me semble qu'il y a d'abord une méconnaissance flagrante des débats mêmes du mouvement féministe en France, notamment dans les années 1970 ; qu'il y a ensuite une assimilation dangereuse entre les positions théoriques du mouvement féministe et ses limites sociales et politiques. Mais plutôt que de « répondre » directement à ces critiques, il est plus intéressant de faire un détour en abordant successivement quatre grandes questions. Celle portant sur les différentes dimensions de la domination ; celle concernant l'affirmation de la différence comme premier temps de la lutte pour l'émancipation ; la troisième rappelant les critiques formulées par les féministes à l'égard du différencialisme et la dernière s'interrogeant sur les objectifs de lutte des mouvements d'émancipation des opprimé(e)s.

### Stigmatisation et naturalisation des différences

Tout rapport de domination, du moins ceux qui structurent principalement les sociétés occidentales comme les rapports de classe, les rapports sociaux de sexe ou ceux issus de la colonisation, se traduit à la fois par une exploitation économique, une absence de droits, des violences physiques mais également une stigmatisation et une naturalisation des différences.

Par stigmatisation, il faut entendre le dénigrement systématique du groupe opprimé. Les femmes ont été invariablement dénoncées comme bavardes, coquettes, émotives, incapables de réfléchir, bref comme un « moindre mâle »<sup>2</sup> mais appréciées pour leur « douceur », etc. Les colonisés par l'Europe ou les Noirs aux États-Unis ont toujours été réputés « paresseux ». Les prolétaires du XIX<sup>e</sup> siècle furent quant à eux considérés comme des « brutes » ou des alcooliques par nature. Car comme le rappelaient les rédactrices de *Questions féministes* dans l'éditorial du numéro 1, en novembre 1977, les dominants naturalisent les différences (Bourdieu 1998 ; Godelier, 1982 ; Guillaumin 1992 ; Héritier 1996) :

« Le groupe au pouvoir, qui a besoin de justifier sa domination, rejette dans la différence ceux qu'il opprime : ils ou elles ne peuvent être traités en égaux puisque... Ainsi les colonisés étaient généralement "paresseux", "incapables" de faire fructifier eux-mêmes leurs terres, etc. Ces "différences", on ne les attribue pas à une histoire spécifique, car l'histoire évolue, elle peut amener des révolutions. Il est plus sûr pour l'opprimeur de parler de différences naturelles, invariables par définition. D'où l'idéologie raciste et sexiste. Ainsi le statut d'infériorité devient inextricablement lié au statut de différence. »

La stigmatisation des opprimé(e)s s'accompagne en même temps de leur assignation à une identité unique. Quand les dominants désignent « les femmes », « les homos », « les immigrés », cela est censé tout dire... En France, ce sont les hommes blancs, bourgeois, catholiques et hétérosexuels qui ont tenu le haut du pavé, pendant plusieurs siècles et qui ont pu, de ce fait, prétendre non seulement représenter l'universel mais prétendre également être reconnus dans toute leur individualité. Le seul droit reconnu par contre aux opprimé(e)s, c'est d'être interchangeables. C'est la découverte douloureuse que font les milliers de victimes des licenciements qui, malgré plusieurs décennies passées dans une entreprise, s'aperçoivent qu'elles peuvent être jetées « comme des kleenex ». À l'inverse, la première victoire des « sans-papiers » avec l'occupation de l'Église St-Bernard en 1996, ce fut de sortir de l'anonymat. Ces hommes et ces femmes, ainsi que leurs enfants avaient un visage, une histoire comme vous et moi...

### L'affirmation de la différence

Les opprimé(e)s qui se révoltent et veulent faire échec au processus de dévalorisation lié à la domination empruntent assez facilement la voie de l'affirmation de leur différence : ils renvoient alors aux dominants leur mépris. Vous dites que les femmes sont nulles, sont le deuxième sexe. Eh bien, on va vous prouver qu'elles sont les meilleures, les plus belles, etc. On trouve chez les « féministes » de tous les siècles, ce travail de restauration de l'image des femmes dégradée par les propos masculins. On trouve ainsi chez Olympe de

Gouges en 1791, dans sa *Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne*, cette phrase qui conclut son préambule :

« En conséquence, le sexe supérieur en beauté comme en courage, dans les souffrances maternelles, reconnaît et déclare, en présence et sous les auspices de l'Être suprême ; les Droits suivants de la Femme et de la citoyenne. » (p. 209-210, 1981).

C'était également le sens du mot d'ordre « *black is beautiful* » pour les Noirs (Kesteloot 1978 ; Gadant 1981).

Ces mouvements d'affirmation de la différence comme phase d'un mouvement d'émancipation peuvent avoir plusieurs aspects positifs<sup>3</sup> :

- Critique d'un universalisme de façade, d'une égalité formelle : les Noirs qui espéraient tant de la suppression de l'esclavage aux USA, découvrent alors la violence de l'exploitation nue ; les femmes qui étaient convaincues qu'elles seraient traitées à égalité par les révolutionnaires de 1789, découvrent qu'elles sont exclues du droit de vote, etc.
- Encouragement des opprimé(e)s à se débarrasser de « leur complexe d'infériorité » acquis par des siècles d'oppression et intériorisé à travers l'éducation. Ces mouvements aident les opprimé(e)s à retrouver un sentiment de dignité et de fierté indispensables pour se battre. Pour lutter contre l'injustice, il faut avoir le sens de sa valeur... bafouée par les oppresseurs.
- Un intérêt pour l'histoire (réelle ou mythifiée) des différents groupes opprimés. Non, l'oppression n'a pas toujours existé ; la preuve en est alors cherchée dans l'histoire (plus ou moins reconstruite) des Indiens avant l'arrivée des Blancs, des Noirs en Afrique, des femmes au temps d'un matriarcat mythique, etc. Ce différencialisme-là ne peut être assimilé à la simple expression de l'idéologie dominante ; il naît en effet assez spontanément de la dynamique des luttes elles-mêmes. Mais il peut alimenter une pensée essentialiste et des replis identitaires. Dans ce cas, les opprimé(e)s englobent dans leur mépris ou leur haine non pas les dominants caractérisés par leur place dans les rapports sociaux mais l'ensemble des Blancs, des hommes, etc. Cette logique identitaire oppose alors deux mondes homogènes (l'un négatif, l'autre positif) et essentialise les groupes sociaux au lieu de réfléchir en termes de rapports sociaux.

### Des dérives identitaires

En France, le « courant de la différence », un des courants du Mouvement de libération des femmes (F. Picq, 1993), se situe dans cette logique identitaire : ses adeptes ne raisonnent pas en termes de genre mais en termes de sexes. « *Il y a deux sexes* » proclamait le recueil d'articles d'Antoinette Fouque (1995). Ce courant est fortement marqué par la psychanalyse et il a centré son activité sur une dénonciation de la domination masculine, sur le plan symbo-

lique. Ainsi Luce Irigaray a critiqué très finement l'analyse freudienne de la sexualité féminine. Bien que Freud ait joué un rôle très subversif en se mettant à l'écoute de la souffrance des femmes de son époque, il a contribué à légitimer l'ordre social et familial quand, notamment, il définissait la *féminité* comme un *manque*, manque d'un pénis en l'occurrence, et la sexualité féminine *normale* comme l'abandon du plaisir clitoridien au profit de la seule érotisation du vagin. Il va même jusqu'à suspecter toute femme qui prétend exercer une activité professionnelle et ne pas se contenter de sa « vocation » de mère et d'épouse, de vouloir combler ce *manque* humiliant (1975 [1936]). Mais de quoi manquaient les femmes à son époque si ce n'est de libertés tout simplement ? Comme l'a écrit L. Irigaray (1977), par ce type d'analyse, Freud ne faisait que reproduire les interdits qui pesaient sur la vie des femmes, tant sur le plan de la sexualité, que sur le plan professionnel. Mais de cette critique subtile de Freud et de la prévalence du symbole phallique dans les sociétés patriarcales, le courant de la différence a tiré une conclusion discutable et discutée : pour aboutir à une société plus juste pour les femmes, l'essentiel serait de faire advenir la « féminitude », la créativité des femmes. Pour expliquer cette créativité particulière des femmes, les partisans de ce courant en sont revenues aux explications les plus traditionnelles, se référant à la biologie. En raison de leurs capacités de procréation, et parce qu'elles naissent d'une femme qui est du même sexe qu'elles, les femmes porteraient en elles une série de qualités qui feraient du monde des femmes, un monde sans agressivité, sans compétition, le monde de la vie. Inversement, les hommes seraient porteurs d'une civilisation de compétition, d'agression, de destruction, d'un monde de mort, etc. (Irigaray, 1989). Elles postulent ainsi une identité féminine homogène, positive, opposée à celle des hommes. Ce type de raisonnement peut conduire à des affirmations assez burlesques. Ainsi, pour manifester leur solidarité avec les sans-papiers en France, ces militantes ont développé l'idée selon laquelle les femmes seraient spontanément accueillantes envers les étrangers car elles expérimentent, par le biais de la grossesse, l'accueil d'un être étranger dans leur propre corps.

Mais contrairement à ce que prétendent les « post-féministes », le courant de la différence n'est pas représentatif de l'ensemble du mouvement féministe en France. Pour deux raisons. D'une part, ce courant a tenu à préciser aux débuts des années 1970 qu'il n'était pas féministe. Loin de s'inscrire dans l'histoire des luttes féministes, ce courant prétendait en effet introduire une rupture fondamentale dans la culture patriarcale en revendiquant non pas l'égalité mais la reconnaissance de la différence<sup>4</sup>. D'autre part, il fit l'objet d'une critique radicale de la part de la revue *Questions féministes*, puis de *Nouvelles Questions féministes*, et de la part du courant « féministe, luttes de classe ». Dans ce

fameux éditorial du numéro un de *Questions féministes*, les rédactrices mettaient en cause la théorie de la différence d'un triple point de vue.

Pour elles, il n'existait pas une culture féminine opposée à une culture masculine qui s'enracinerait dans les différences biologiques :

« À notre point de vue, il n'existe pas de rapport direct au corps ; le prôner n'est donc pas subversif car c'est nier l'existence et la force des médiations sociales, celles-là mêmes qui nous oppriment dans notre corps. Tout au plus peut-on revendiquer une autre socialisation du corps, mais sans rechercher une nature vraie et éternelle, recherche qui nous détourne de la lutte plus efficace contre les contextes socio-historiques dans lesquels l'être humain est et sera toujours pris. S'il existe une nature de l'humain, c'est celle d'être social. » (1977, p. 9).

Toute tentative de définir en positif une identité féminine homogène ne pouvait que renforcer les stéréotypes sexistes dominants :

« C'est en nous revendiquant différentes, étrangères au monde des hommes, que nous nous faisons leurs perroquets :

Femme-Nature : consécration de l'Homme-Culture.

Femme-Démon : consécration de l'Homme-Dieu.

Femme-Mystère : gouffre remplissable par l'idéologie régnante.

Femme-Matrice : auberge espagnole des idées reçues.

Femme-Sphinx : le sourire de l'impuissance à dire. » (1977, p. 11).

C'est pourquoi *Questions féministes* invitait les femmes à sortir du ghetto dans lequel la société les confinait et à « forcer le siège » en s'appropriant l'ensemble des activités humaines, notamment celles de la pensée logique, de la conceptualisation considérées encore à l'époque comme des activités typiquement masculines. À la revendication de la différence, elle opposait celle de l'égalité :

« S'il y a égalité entre deux êtres, il n'y a plus ni oppresseur ni opprimé. [...] Mais à partir de notre position d'opprimées, ce n'est pas une société "féminine" que nous revendiquons : c'est une société où hommes et femmes partageraient les mêmes valeurs ; les mêmes, cela veut dire nécessairement anti-phallogocratiques, anti-hiérarchiques. » (1977, p. 12).

### Quels objectifs pour le mouvement féministe ?

Pour les partisans du droit à la différence, il fallait passer à une étape supérieure à celle de l'égalité, pour éviter aux femmes de « se glisser dans la peau des hommes » ou « d'endosser l'identité masculine » (Irigaray, 1989, p. 93). Cela passait notamment par la mise sur pied « d'un droit féminin » qui non seulement interdisait toutes discriminations vis-à-vis des femmes en raison de leur sexe, ou reconnaisse les crimes de viol et d'abus sexuels (dont les femmes et les petites filles sont les premières victimes) mais explicite en positif la dimension « sexuée » de la société. L. Irigaray revendiquait ainsi un « droit à la virginité »

pour les filles pour éviter qu'elles n'existent civilement que par rapport à un homme, pour lutter contre l'échange des femmes comme des objets entre les groupes d'hommes ; s'il est vrai que les filles doivent être protégées contre les mariages forcés qui sévissent sur une large partie de la planète, y compris en Europe, demander un « droit à la virginité » risque fort de se retourner en « devoir de virginité » contrôlé par les pères et les frères... Pour garantir le droit à l'autonomie des femmes, mieux vaut se battre pour la séparation de l'Église et de l'État dans tous les pays, la liberté et la gratuité de l'avortement et de la contraception, ainsi que pour le droit au travail et à la libre circulation des femmes dans l'espace public.

Elle revendiquait en même temps un « droit à la maternité », distinct d'un « droit à la libre maternité » qu'elle explicitait en réclamant que les femmes deviennent les « tuteurs privilégiés » de leurs enfants :

« Quoi qu'il en soit du maternage, exceptionnellement exercé comme travail par les hommes, les femmes ont plus de souci de la vie de leurs enfants et de leur intégrité physique et morale. Il semble donc nécessaire qu'elles aient une aide dans cette tâche, qu'elles soient les tuteurs privilégiés des enfants mineurs [...] » (1989, p. 90-91).

De quoi s'agissait-il ? De ratifier des mesures prises à l'époque par un grand nombre de pays européens en faveur des familles monoparentales dirigées majoritairement par des femmes, consistant à leur garantir un niveau de ressources minimum et la possibilité d'avoir la responsabilité entière des enfants en cas de nécessité<sup>5</sup>, ce qui était juste, ou de réclamer un « salaire maternel » comme le suggérait A. Fouque dans une déclaration-programme le 8 mars 1990 : « Nous assumons pratiquement 100 % de la procréation humaine, mais cette production reste exclue de toute inscription sociale, économique, professionnelle, culturelle et politique. Ce travail est le dernier des esclavages. Non seulement le plus formidable apport de la richesse de l'humain à l'humanité n'est ni reconnu, ni rétribué, mais il nous pénalise dans notre activité professionnelle et notre activité de création, alors même que la procréation est reconnue par les créateurs comme leur modèle. »

Nous pouvons donc constater qu'à chaque fois que les partisans de la différence ont cherché à expliciter en positif cette partie féminine de l'identité ou du droit, elles ont dû recourir à la seule différence fondamentale qui distingue les hommes et les femmes, celle concernant la procréation, retombant ainsi dans les définitions restrictives, voire normatives des femmes. À cette logique, résumée par un mot d'ordre des amies d'Antoinette Fouque en 1981 « l'usine aux ouvriers, l'utérus aux femmes », la majorité des féministes en France s'est opposée. Plutôt qu'un salaire maternel, il fallait au contraire revendiquer la remise en cause de la division traditionnelle des tâches entre hommes et femmes :

« Dans notre lutte nous exigeons la reconnaissance de notre histoire dans l'histoire : histoire de notre oppression, histoire de nos révoltes, histoire de nos apports culturels, techniques, etc. Mais nos apports spécifiques, il ne faut pas oublier qu'ils ont existé, existent, à partir d'une division sexuelle et hiérarchique des tâches. [...] nous n'avons pas à nous y cantonner. Ce que nous proposons et devons apporter [...], c'est en définitive un changement global de la société, le partage des tâches, l'accès égal aux moyens de production comme aux outils culturels. » (*Questions féministes* n° 1, p. 12).

Cette orientation générale partagée par les féministes « luttes de classe » s'est traduite au cours des dernières décennies par un ensemble de luttes unitaires des féministes sur tous les terrains (contre les violences<sup>6</sup>, pour une amélioration des droits à l'avortement et à la contraception, pour le libre choix de son orientation sexuelle) et par le rejet des politiques familiales gouvernementales marquées par la création de l'allocation parentale d'éducation ou le développement du temps partiel imposé et la précarisation générale du travail, du travail féminin en particulier, qui ne faisaient que renforcer l'assignation des femmes aux tâches domestiques et leur éviction du marché du travail. Les féministes, notamment dans le cadre du Collectif national pour les droits des femmes (CNDF), se sont battues également pour une baisse massive du temps de travail pour les femmes et pour les hommes, sans flexibilité, le partage des tâches ménagères et la création d'un grand service public gratuit d'accueil de la petite enfance. Sur ce terrain malheureusement, le CNDF n'a pas reçu tout le soutien qu'il pouvait espérer des organisations syndicales, etc.<sup>7</sup>

Deux questions ont néanmoins redonné un certain dynamisme au courant différencialiste dans la dernière décennie : la lutte en faveur de la parité et la question du Pacs. Il ne peut être question de développer ici les enjeux de ces luttes et les positions que nous avons défendues à cette occasion<sup>8</sup>. Mais il s'agit de savoir pourquoi ces deux mouvements ont donné une nouvelle légitimité à la rhétorique de la différence<sup>9</sup>. Dans le premier cas, on peut y voir l'expression d'une volonté de compromis de la part des paritaristes et des militant(e)s du PS : plutôt que d'adopter une logique d'action positive qui aurait ouvert la voie à une réflexion plus générale sur les exclu(e)s de la politique (les femmes, mais également les jeunes des deux sexes issu(e)s de l'immigration par exemple) et peut-être même sur les facteurs principaux qui font obstacle à la participation politique des femmes et de l'ensemble des milieux populaires (le manque de temps, le sentiment que les politiciens ne tiennent jamais leurs promesses, etc.), le scrutin majoritaire à deux tours qui élimine les forces politiques minoritaires, etc.), la décision d'encourager les partis à féminiser leurs listes électorales a été prise en grande partie au titre de la « spécificité » des femmes, même si parmi les paritaristes, nombre d'entre elles réclamaient la « justice »,

c'est-à-dire l'application réelle d'un droit formel (celui d'être élues et représentées à l'Assemblée nationale notamment). Mais toutes et tous, quelle que soit l'argumentation retenue, ont volontairement limité le débat à l'exclusion des seules femmes. Cependant contrairement à leurs espoirs, cette autolimitation n'a pas été payante. Elle a permis au contraire un marchandage honteux : le PS s'est engagé (explicitement ou non) à ne pas proposer l'introduction de la proportionnelle dans les élections de l'Assemblée nationale, à ne pas poursuivre la réforme du cumul des mandats. En échange, la droite a accepté quelques mesures de contraintes limitées pour féminiser les candidatures des partis, sauf à l'Assemblée nationale<sup>10</sup>. Le consensus était sauvé.

Concernant le débat sur le Pacs, la rhétorique de la différence a permis là aussi de limiter la portée des réformes envisagées. Au nom de la préservation d'un « ordre anthropologique » mystérieux fondé sur la différence des sexes, le Pacs fut accepté, après de nombreux cafouillages et hésitations à condition qu'il n'ouvre pas la porte au mariage homosexuel et qu'il ne reconnaisse aucun droit officiel aux couples homosexuels d'adopter un enfant en commun. Sur ce terrain, se sont à nouveau affrontés des différentialistes soucieux de préserver un ordre familial et social fondé sur la hiérarchie des genres et la définition normative des genres et des sexualités et les partisan(e)s d'une remise en cause de cet ordre.

L'orientation défendue dans ces lignes ne signifie pas que les différences biologiques entre hommes et femmes n'existent pas, ou que l'exclusion historique des femmes comme groupe des postes de pouvoir n'a eu aucun impact sur la vie sociale. Mais elle insiste sur le fait que l'accent mis sur les différences de sexe dans notre société tend principalement à préserver un ordre social répressif. Une société où hommes et femmes seraient libéré(e)s implique tout à la fois la suppression de l'exploitation de classe, de la domination masculine et du racisme mais également la remise en cause des définitions normatives des sexualités et des genres. Privilégier l'un ou l'autre de ces axes dans un projet de société ne peut qu'aboutir à maintenir les privilèges des un(e)s ou des autres.

## Références

Bourdieu, Pierre, *La Domination masculine*, Paris, le Seuil, 1998.  
 Bourcier, Marie-Hélène, *Queer Zones*, Paris, Balland, 2001.  
 Collin, Françoise, « Pluralité, différences, identités », *Présences*, cahier n° 38, octobre 1991, *Deux sexes, c'est un monde*, Alliance culturelle Romande, Pully.  
 De Gouges, Olympe, « Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne » (1791), *Les Cahiers de doléances des femmes et autres textes*, Des femmes, 1981.  
 Freud, Sigmund, « La Féminité », *Nouvelles conférences sur la psychanalyse*, (1936), Paris, Gallimard, 1975.

Gadant, Monique, « La négritude », article inédit, 1981.  
 Godelier, Maurice, *La Production des grands hommes*, Paris, Fayard, 1982.  
 Guillaumin, Colette, *Sexe, race et pratique du pouvoir*, Côté-femmes, 1992.  
 Héritier, Françoise, *Masculin/féminin, la pensée de la différence*, Odile Jacob, 1996.  
 Irigaray, Luce, *Ce Sexe qui n'en est pas un*, Paris, Minuit, 1977.  
 Irigaray, Luce, *Le Temps de la différence, pour une révolution pacifique*, Paris, Le Livre de Poche, 1989.  
 Kesteloot, Lilyan, *L'Anthologie négro-africaine*, Marabout, 1978.  
 Laqueur, Thomas, *La Fabrique du sexe, essai sur le corps et le genre en Occident*, Paris, Gallimard, 1990.  
 Trat, Josette, « De la différence sexuelle », *Critique Communiste*, n° 124-125, nov-déc. pp. 43-48, 1992.  
 Trat, Josette, « La parité : une solution en trompe-l'œil », *Nouvelles Questions féministes*, Volume 16, n° 2, dossier : La parité contre, pp. 129-139, 1995.

- 1 « Queer » signifie « bizarre » en anglais. Ce terme était censé être une injure à l'égard des gays et lesbiennes ou des transsexuel(le)s. En reprenant ce terme à leur compte, une partie des féministes ou du mouvement gay et lesbien transformait le stigmate en valeur positive. Dans la préface, Beatriz Preciado énumère ainsi tous « les autres » : « les femmes prosex, les travailleurs et travailleuses du sexe, les femmes non blanches, les femmes masculines, les hommes féminins, les lesbiennes et les gays, les F2M et les M2F... ». Elle précise également le type de féminisme prôné par Marie-Hélène Bourcier en France : « Un féminisme prosex qui ne tombe pas dans le piège des revendications abolitionnistes, qu'il s'agisse de la "prostitution" ou de la pornographie mais qui interroge plutôt les relations constitutives qui existent entre différentes formes de travail sexuel (du mariage au téléphone rose) et les constructions normatives des genres et des sexualités » (Bourcier, 2001, p. 15).
- 2 Expression de Thomas Laqueur, 1992.
- 3 Cet article reprend plusieurs idées que j'ai déjà exposées dans un article de 1992.
- 4 Néanmoins, dans les années 1990 du xx<sup>e</sup> siècle, le courant de la différence se réclama d'un « féminisme de la différence » et revendiqua « l'égalité dans la différence ».
- 5 Depuis cette date, la disparition de l'État social au profit d'un État pénal s'est traduit dans les pays anglo-saxons par la réduction massive des allocations aux mères seules, voire leur suppression.
- 6 Les luttes contre les violences et la pauvreté, ont pris une dimension internationale très importante en l'an 2000 et depuis, grâce à la Marche mondiale des femmes.
- 7 À tel point d'ailleurs que personne n'a réagi ou presque quand le gouvernement de la gauche plurielle a fait passer en catimini un article étendant le travail de nuit aux femmes dans l'industrie, dans le cadre de la loi sur l'égalité professionnelle votée en 2001.
- 8 Cf. *Les Cahiers du féminisme, de la fierté lesbienne et gay*, n° 81, automne 1998 et *NQF*, 1995, vol. 16, n° 2.
- 9 Éléonore Lépinard analyse dans ces colonnes comment s'est imposée, sur la question de la parité, la rhétorique de la différence au détriment d'une argumentation en termes d'action positive.
- 10 Pour l'élection à l'Assemblée nationale, les listes des partis ne peuvent être invalidées si elles ne sont pas assez féminisées. Les partis ne risquent que des amendes. Lors des dernières élections à l'Assemblée, les grands partis de droite et de gauche ont préféré payer des amendes...

## Éléonore Lépinard

Doctorante en sociologie, Centre d'Études des Mouvements Sociaux  
EHESS, Paris.

### De la différence des sexes à l'universalisme sexué : contraintes et limites de la revendication paritaire\*

**Beaucoup de choses ont été écrites, et dites sur la parité.** Le débat autour de la loi a suscité de nombreuses prises de positions, en particulier dans le milieu féministe, où il a ravivé et déplacé des clivages théoriques et politiques. Mais depuis le vote de la loi électorale, en juin 2000, les conflits théoriques semblent s'être apaisés, les désaccords politiques tus, et un vague consensus, surtout dans le milieu politique, s'est installé, qui veut que la parité soit désormais une évidence, dans les discours si ce n'est dans les faits. Mais ce silence sur la scène publique ne signe ni le terme de la revendication, ni celui de la réflexion. Au contraire. Aujourd'hui les termes du questionnement sont différents car la loi a été appliquée à plusieurs échelons électoraux et un premier bilan permet de mesurer son impact. En outre, devant les limites rencontrées dans l'application de la loi, le mouvement paritaire<sup>1</sup> se réorganise et tente d'élaborer une argumentation théorique, voire philosophique, pour nourrir de nouvelles revendications. Cette phase d'accalmie correspond donc pour les militantes paritaires à un double mouvement d'évaluation des acquis et de projection vers de nouvelles revendications.

Plus de deux ans après le vote de la loi électorale, alors que ses limites apparaissent de façon flagrante<sup>2</sup>, il est surtout possible de poser une question cruciale pour comprendre la dynamique du mouvement paritaire, et plus généralement de toute revendication féministe : pour reprendre les mots de Christine Delphy, « l'argumentation par laquelle on convainc est-elle inconséquente : sans conséquences ? » (2001). Autrement dit, la façon dont a été justifiée, argumentée, légitimée la loi sur la parité et en particulier la modification constitutionnelle qu'elle a induite, a-t-elle des conséquences sur la façon dont la parité a été appliquée, sur ses résultats politiques ?

À suivre les débats parlementaires sur la révision de la constitution et sur la loi électorale, mais aussi à écouter les associations qui ont porté le mouvement

paritaire, on remarque que, s'il a fallu des compromis proprement politiques pour permettre le vote de la loi, il a aussi fallu obtenir un consensus idéologique. C'est l'argument clé de l'universalité de la différence des sexes qui l'a fourni. Pourquoi la parité a-t-elle été justifiée en ces termes ? Et quelles en sont les conséquences dans les pratiques politiques ? Est-il anodin qu'il ait fallu que cette lutte, *a priori* identitaire, prenne les traits de l'universalisme en le sexuant ? Si l'argumentaire différentialiste s'est avéré le levier principal pour obtenir une loi sur la parité, c'est probablement parce que les différents registres que l'on pouvait invoquer pour justifier la parité n'avaient pas tous les mêmes chances de réussir, en raison du contexte socio-historique dans lequel ils s'inscrivaient, mais aussi en raison même de la relation paradoxale entre les revendications féministes et l'idéal d'égalité tel qu'il est défini dans notre système démocratique fondé sur les droits individuels. Il s'agit donc ici de décrire les contraintes discursives et politiques qui ont pesé sur la formulation de l'argumentaire paritaire, et en retour celles que cette dernière a induites, et peut-être aussi d'explorer les pratiques de subversion qui sont déjà à l'œuvre.

#### Les argumentaires réduits au silence

Parler, être autorisé à parler, c'est toujours, selon l'intuition foucauldienne, dans le même mouvement, faire taire une autre parole possible. L'omniprésence de la rhétorique de la différence, dans les discours des femmes et des hommes politiques ou des militantes paritaires, doit alors nous interpeller : quels autres registres, qui auraient pu justifier la parité, ont-ils été réduits au silence sur la scène publique, rendus inaudibles en raison du contexte politique français des années 1990 ?

Analysant le cas suédois, Maud Eduards (1995) esquisse une typologie des types d'argumentations pour une plus large représentation des femmes. Le premier se fonde sur l'idée d'équité, c'est un droit démocratique que les femmes demandent quand elles veulent participer aux décisions. Le deuxième part de l'idée que les femmes ont d'autres ressources et compétences que les hommes (*a priori* complémentaires) et qu'il faut en tirer parti dans le domaine politique. Enfin, selon le troisième, les hommes et les femmes ont des intérêts différents et souvent opposés, et ceux des femmes ne trouvent pas à s'exprimer dans le système politique tel qu'il existe. Or, dans le débat sur la parité, certains de ces arguments ont été entendus et d'autres ont été tus.

Le premier argument, de l'équité et du droit, est souvent considéré comme le plus facile à mobiliser dans les instances internationales (Phillips, 1995). Il s'est pourtant rapidement avéré insuffisant. En effet, la constitution garantit déjà le droit des femmes à participer à la chose publique ; c'est seulement l'écart entre le droit et le fait qui devrait être comblé, ce qui, étant donné la

conception méritocratique de l'accès à la sphère politique qui a cours, dépendrait finalement uniquement des femmes. Cet argument ne pouvait donc pas être un levier pour faire bouger les choses.

Le deuxième argument a été, au contraire, très utilisé, par les femmes politiques elles-mêmes, mettant en avant leurs qualités propres et leurs compétences « en tant que femmes », se présentant comme porteuses de changement face à un système politique archaïque en proie à une crise profonde.

Enfin, le troisième argument, affirmant que certains intérêts des femmes comme groupe social peuvent être différents de ceux des hommes et demandent donc à être mieux représentés, a été littéralement passé sous silence<sup>3</sup>. Cette argumentation va en effet à l'encontre de la conception universaliste de la représentation rejetant toute catégorisation, et elle est vivement critiquée par ceux et celles qui refusent la « guerre des sexes », ou les soi-disant « excès du féminisme ». Pourtant, elle aurait permis de poser la question du lien entre représentation et action politique (Phillips, 1998). Il aurait fallu pour cela que la parité soit l'occasion d'établir une relation entre l'exclusion des femmes de la politique et les autres inégalités sociales sexuées, en se fixant pour objectif de les combattre.

### **Parité ou *affirmative action*, l'édification de possibles irréconciliables**

À côté des discours tus, il y a ceux qui ont été rejetés, qui ont servi de butoir à la parité alors qu'ils auraient pu la légitimer. Je veux parler ici de la « troisième voie » proposée par exemple par Christine Delphy (1997), celle de l'action positive. Les fameux quotas nordiques ou le *monitoring* pratiqué aux États-Unis, volontairement traduit en France par « discrimination positive », comme en écho à la décision du Conseil Constitutionnel de 1982 (déclarant inconstitutionnelle la proposition de loi de Gisèle Halimi de ne pas avoir plus de 75 % de candidats de même sexe sur les listes électorales, car constituant une « discrimination » fondée sur le sexe).

Pourtant, les prémisses de la parité, contrairement aux apparences, sont à chercher du côté de l'action positive. Loin de s'y opposer, la parité s'en inspire. En effet, dès les années 1980, des propositions de mesures contraignantes, semblables aux politiques d'*affirmative action* américaines, mais appliquées à la sphère politique, sont élaborées au niveau onusien ou européen. Pour augmenter le nombre de femmes dans les assemblées élues, ces propositions s'appuient sur l'idée de discrimination à l'encontre des femmes que seule une politique active pourrait contrecarrer. Alors qu'au niveau international, dans la convention CEDAW pour l'élimination de toutes les discriminations à l'encontre des femmes par exemple, ou au niveau du Conseil de l'Europe, les voix qui se font entendre jusqu'au milieu des années 1990 (avec le sommet de Pékin)

prônent l'action positive, les revendications françaises vont peu à peu vider la parité de ce contenu politique, pour lui en substituer un autre : celui d'une différence des sexes universelle ; celui d'un peuple abstrait, mais sexué ; celui d'une représentation politique qui, sans être un miroir de la société, devrait quand même refléter deux sexes. Aussi est-il édifiant de relire les débats qui ont agité les tribunes de presse dans la deuxième moitié des années 1990, et d'analyser la rhétorique des militantes paritaires visant à montrer en quoi la parité n'est pas un quota et ne s'apparente pas à une politique d'action positive à la lumière de cette mise en perspective historique. Si les politiques d'action positives ont des limites certaines, elles ont néanmoins le mérite, comme le soulignait Christine Delphy, de poser la question de la construction sociale des inégalités qu'elles sont censées éradiquer. Dans l'argumentation pour l'action positive, l'inégalité est en effet analysée comme construction historique d'un rapport de pouvoir asymétrique. Or, en refoulant la formulation de discrimination positive, la parité a peut-être, du même coup, occulté cette question.

Le discours que l'on utilise pour argumenter n'est donc pas dénué de conséquences. Mais, pourquoi ce rejet des politiques d'action positive ? Pourquoi élaborer la parité comme leur antithèse stricte malgré cette filiation historique et politique ? Autrement dit, pourquoi la rhétorique de la différence s'est-elle imposée comme le lieu du consensus politique rendant légalement possible la parité ?

### **Tout est dans le contexte...**

Comme Joan Scott le souligne à maintes reprises dans ses travaux, le dilemme propre aux politiques identitaires et au féminisme entre égalité/différence et individu/groupe, doit être examiné dans son contexte historique, en fonction des configurations politiques spécifiques, et non comme « un choix intemporel d'ordre moral ou éthique » (2002 :21). Aussi faut-il replacer la question de savoir pourquoi nous avons finalement la parité à la française, et pas un quota de 50 % dans son contexte historique. S'il n'y a pas de réponse univoque à cette question (et si je ne peux pas mentionner ici tous les éléments d'analyse pouvant contribuer à une tentative de réponse), je voudrais néanmoins insister sur deux points importants.

La contrainte que constitue le cadre républicain universaliste pour les revendications féministes en général et pour la parité en particulier a été maintes fois soulignée (Scott, 1997 et 1998 ; Lépinard 2002). Aussi, je voudrais plutôt souligner ici le contexte socio-politique des années 1990. L'analyse des coupures de presse récusant la parité au nom de principes philosophiques révèle la force de l'antiféminisme qui sévit durant cette période à propos de la parité, mais aussi contre d'autres thématiques féministes. Les années 1990 semblent ainsi marquer un reflux de la légitimité du discours féministe qui prend par-

tiellement fin avec la victoire paritaire. Il se traduit par le fait qu'aucune femme politique ne veut plus se déclarer féministe.

Deuxième point, relatif au contexte historique : celui de la dynamique créée par le conflit entre les « pro » et les « anti » paritaires. Cette opposition s'est en effet déclinée sur de nombreux registres. La référence aux États-Unis comme contre-modèle en est un, la question du communautarisme et de la pente glissante sur laquelle s'engagerait la République si elle acceptait un quota pour les femmes – alors n'en faudrait-il pas pour les Noirs, les handicapés, bref les autres minorités ? – en est un autre. Ces arguments déployés contre la revendication paritaire ont obligé les partisan(e)s de la loi à se repositionner, à se justifier, et à produire des argumentaires théoriques et philosophiques, qui participent à la construction du sens dont la parité sera, au final, porteuse. Le registre de la représentation politique est intéressant à cet égard. En effet, cette question a nourri à la fois le discours des partisan(e)s et celui des opposant(e)s à la parité. Elle est très révélatrice de la dynamique qui a caractérisé le débat paritaire, c'est-à-dire une perte progressive de contenu politique de la revendication au fur et à mesure que le débat avance et que l'enjeu du vote des parlementaires se rapproche.

Dans la conception républicaine de la représentation, le représentant ne doit pas représenter une catégorie de personnes, ni même sa circonscription s'il s'agit de l'Assemblée nationale, mais le peuple tout entier. C'est sur cette fiction que repose l'universalisme abstrait, et c'est cette fiction qui fut opposée (par Robert Badinter, par exemple) à la revendication paritaire. Dès lors les féministes pouvaient opter pour deux arguments. Le premier affirmait qu'il s'agissait là d'un faux universalisme, d'une fiction visant à l'exclusion des femmes. Mais ce discours ne s'est jamais avéré payant politiquement : il procède d'une remise en cause trop profonde et globale du système politique, de la croyance aux droits individuels et à l'égalité formelle, pour être accepté par les tenants du pouvoir politique. Les partisan(e)s de la parité ont donc adopté une deuxième stratégie, jouant sur une autre conception de la représentation politique, qui fait également partie de notre tradition républicaine : celle de la représentation miroir. Arguant que la différence des sexes était différente de toutes les autres et qu'elle seule méritait donc d'être prise en compte, elles ont avancé l'argument qu'une assemblée constituée à 94 % d'hommes ne représentait pas le peuple : si celui-ci est fondamentalement sexué, les assemblées de ses représentants devraient l'être aussi. Les femmes devaient donc être intégrées, afin de parfaire l'effet miroir.

Mais que reflètent les femmes élues ? Reflètent-elles les femmes comme groupe, comme individu(e)s, comme catégorie sociale, comme corps sexués ? Et qui représentent-elles ? Dans cette perspective, l'assemblée sexuée est

censée refléter un peuple sexué, mais la différence sexuelle y est réduite à une différence biologique. Elle n'est pas le support d'inégalités sociales, de discriminations ou de rapports de pouvoir, elle n'est plus qu'un référent biologique, vidé de tout contenu politique. En s'appuyant sur l'idée de représentation miroir, on a donc fait l'économie de l'analyse du rapport de pouvoir inégalitaire entre les sexes, qui est pourtant au fondement de l'exclusion de l'un d'entre eux de la sphère politique à laquelle on prétendait remédier.

### **Une tension indépassable : pour en finir avec l'universalisme ?**

Si le contexte historique explique le comment, c'est-à-dire la manière dont la revendication d'inclusion des femmes à la sphère politique a été formulée contre les quotas dont elle était pourtant inspirée, il ne répond pas entièrement à la question du pourquoi. La revendication paritaire, comme la revendication du droit de vote, est prise dans une tension indépassable entre droits individuels et identité de groupe. Cette tension qui constitue le dilemme ou « le paradoxe de la différence » tel que Joan Scott (2002) le définit. Il s'agit donc de rompre avec l'idée qu'il y aurait un faux universalisme, celui en vigueur, qui exclut certaines minorités, et un universalisme authentique susceptible de les inclure qu'il faudrait appeler de nos vœux.

L'analyse de Scott invite en effet à prendre la question autrement. Elle ne nie en rien l'importance de la lutte pour l'acquisition de droits de la part des groupes dominés, mais elle réfute l'idée qu'il existerait une solution éthique ou morale – qui vaudrait en tout temps – au dilemme droits abstraits individuels/droits au nom de l'identité de groupe, à la tension entre égalité et différence. Selon elle il ne s'agit pas d'opter pour l'un ou l'autre. Car les deux termes se définissent réciproquement : il n'existe pas d'égalité sans différence. Aussi, pointe-t-elle trois paradoxes montrant comment ces termes s'articulent.

Tout d'abord, l'égalité est un principe absolu et une pratique historique contingente. Cette analyse se réfère entre autres à l'ouvrage de Wendy Brown, *States of Injury*, où elle affirme que la question de savoir si les droits individuels sont un levier de libération est toujours circonscrite à un contexte historique donné car les droits n'ont pas par essence la capacité de faire avancer ou de faire obstacle aux idéaux démocratiques. Mais, d'un autre côté, ils doivent nécessairement être formulés comme a-historiques, a-culturels, marquer leur distance par rapport à un contexte politique donné pour être opératoires. Le deuxième paradoxe tient au fait que les identités de groupes définissent les individus et leur refusent la pleine réalisation de leur individualité. C'est ce que note Christine Delphy quand elle écrit que dans la logique identitaire pour avoir droit au « respect » revendiqué, à une « valorisation », « il faut absolument que les individu(e)s se tiennent dans les limites de ce qui est reconnu comme spéci-

fique à leur groupe » (2001 : 11). Enfin, troisième paradoxe, les revendications d'égalité impliquent tout à la fois l'acceptation et le rejet de l'identité de groupe produite par la discrimination. C'est extrêmement clair pour la parité et tout au long de l'histoire du féminisme. Les termes de l'exclusion sont à la fois refusés et reconduits : la parité entend refuser l'exclusion des femmes du monde politique, mais elle reconduit la catégorie « femmes » et même la différence des sexes pour parvenir à ses fins.

Quelle qu'aurait pu être sa légitimation, la revendication paritaire était donc confrontée au dilemme de produire la différence qu'elle veut effacer : car si l'égalité se situe du côté des individu(e)s, l'exclusion est du côté des groupes, et il n'est pas possible de sortir de cette tension. Les politiques d'action positive sont, elles aussi, confrontées à la même question de devoir nommer, définir, circonscrire – et donc rendre particulier –, le groupe qu'elles veulent inclure dans l'universel (Scott ; 2002).

### Contraintes et limites de l'argument de la différence des sexes

La parité a rendu pertinente la différence des sexes en politique, mais avec quelle signification ? Si la différence des sexes est pertinente, c'est parce que les femmes seraient « différentes » et apporteraient autre chose à la politique ? En un sens, les partisan(e)s de la parité ont réussi une sorte de renversement conceptuel. Alors que la différence des sexes fondait l'exclusion des femmes de la politique depuis la Révolution française, (leurs qualités spécifiques, douceur, altruisme, moralité les rendaient impropres à participer à la joute politique), ils/elles ont fondé la réintégration des femmes à la politique sur ces mêmes qualités spécifiques qui les rendraient indispensables pour renouveler la politique. Dans les deux cas, ces discours participent bien à une production de la différence des sexes et à une élaboration de sa signification. Ils imposent des registres de sens aux discours et aux pratiques des acteurs. Quelles sont les conséquences pratiques de cette production de la différence des sexes dans le cadre de la parité ? La politique à l'échelon local peut nous en donner une illustration. L'intérêt du local, c'est que la parité y a été appliquée depuis déjà deux ans et qu'elle a fait entrer en masse des femmes dans les communes de plus de 3 500 habitants. C'est l'échelon où la loi était la plus contraignante et où la parité a donc été réellement appliquée. Dans le cadre d'une recherche européenne, *Genre et gestion locale du changement dans sept pays de l'Union européenne*, dirigée par Jacqueline Heinen, nous avons demandé aux élu(e)s s'ils mettaient en place des politiques publiques municipales prenant en compte le genre. Il s'agissait d'évaluer si la présence en plus grand nombre de femmes dans les exécutifs locaux induisait une plus grande sensibilité aux intérêts qui peuvent être spécifiques aux femmes. Dans

la très grande majorité des cas, la réponse était non, et ce n'est pas propre à la France. Autrement dit la différence des sexes serait significative quand elle a trait à la représentation politique, mais ne serait pas pertinente pour l'action politique. La dépolitisation de la revendication paritaire a pour conséquence que la parité ne suffit pas à légitimer une meilleure prise en compte du genre dans les politiques publiques.

Autre limite de la revendication paritaire : les femmes élues se doivent d'être des femmes, de revendiquer une identité féminine en politique, si elle veulent être légitimes. C'est parce qu'elles sont censées être différentes qu'elles ont été incluses, elles doivent donc en un sens se conformer à la différence qu'on leur a prêtée. Mais il me semble que c'est sur cette question qu'on peut voir le mieux les possibilités de subversion que les pratiques politiques offrent quand même aux femmes élues.

En effet, si les femmes ont été parées de toutes les qualités qui faisaient défaut aux hommes politiques (douces, travailleuses, proche du terrain, pas ambiguës, à l'écoute de la population), elles se sont aussi parées elles-mêmes de toutes ces qualités. Autrement dit, dans un contexte de crise de la représentation, elles savaient que mettre en avant leurs qualités féminines pouvait être une stratégie payante. Cette capacité à retourner le stigmate, à utiliser les arguments servant à les exclure, pour justifier leur inclusion me semble augurer des stratégies de subversion des catégories imposées par les femmes politiques. Stratégies qu'il faut s'attacher à repérer, même si elle peuvent sembler anecdotiques au premier abord, car elles mettent au jour la capacité d'action des femmes, leur autonomie par rapport aux registres imposés, leur capacité à venir troubler les définitions de la politique et, peut-être à terme, du genre.

### Bibliographie

- Brown, Wendy, *States of Injury, Power and Freedom in Late Modernity*, Princeton University Press, 1995.
- Delphy, Christine, *L'Ennemi principal 2. Penser le genre*, Paris, Éditions Syllepse, 2001.
- Delphy, Christine, « Comment en finir avec l'exclusion des femmes » in *Le Monde Diplomatique*, n°mars/avril 1997.
- Eduards, Maud, « Participation des femmes et changement politique : le cas de la Suède » in *La Place des femmes, les enjeux de l'identité et de l'égalité au regard des sciences sociales*, EPHESIA, Paris, La Découverte, 1995.
- Lépinard, Éléonore, « Les paradoxes des discours féministes sur la parité politique », in *Dissemblances, jeux et enjeux du genre*, sous la direction de Lagrave Rose-Marie, Gestin Agathe, Lépinard Éléonore, Pruvost Geneviève, Paris, L'Harmattan, 2002.

Phillips, Anne, *The Politics of Presence*, Clarendon Press, 1995.  
 Phillips, Anne, « Democracy and Representation: Or, Why Should it Matter Who are Representatives Are? » in Phillips Anne (ed.) *Feminism and Politics*, Oxford University Press, 1998.  
 Sawyer, Marian, « The Representation of Women in Australia: Meaning and Make-Believe » in *Parliamentary Affairs*, vol 55 n°1, 2002.  
 Scott, Joan W., « L'énigme de l'égalité » in *Les Cahiers du genre*, n° 33, 2002.  
 Scott, Joan, *La Citoyenne paradoxale*, Paris, Albin Michel, 1998.  
 Scott, Joan, « La querelle des femmes à la fin du xx<sup>e</sup> siècle », *Parité-Infos* n° 19, septembre, 1997.

\* Je tiens à remercier Josette Trat pour m'avoir invitée à participer au passionnant séminaire qui a donné lieu à cette contribution, et Laure Bereni dont les travaux et les échanges contribuent toujours de façon stimulante à ma réflexion.

1 J'entends le terme de « mouvement paritaire » dans un sens restreint, comme l'ensemble du réseau associatif qui a soutenu et mobilisé ses forces pour la parité. Il est constitué d'associations telles que *Elles aussi*, *Demain la parité*, etc.

2 L'application de la loi électorale dite « de parité » aux dernières sénatoriales et législatives n'a permis l'entrée que de 15 sénatrices et 8 députées de plus dans leurs assemblées respectives.

3 Cette absence a d'ailleurs été notée par certaines chercheuses, comme Marian Sawyer (2002), car elle se démarque des argumentaires utilisés par exemple dans le cadre de la plateforme d'action de Pékin (1995).

## Universalité et politiques identitaires

### Samuel Johsua

Professeur en sciences de l'éducation, Université de Provence

## Laïcité scolaire et différences religieuses

### Dominique Leblond et Jacqueline Trincaz ont rendu compte en 1999

d'une confrontation saisissante entre étudiants français et anglais. La partie française (étudiants en sciences de l'éducation à l'université Paris 8 Saint-Denis), constituée en majorité de jeunes « issus de l'immigration » y apparaissait abasourdie par la manière dont ses équivalents anglais (eux aussi membres de « communautés » minoritaires) présentaient leur conception de la défense du droit à la différence. Ils-elles sont mis en face de la valorisation systématique de la différence communautaire, y compris la plus extrême, comme l'existence d'écoles publiques « uni-sex » (non mixte), réservées à de jeunes Pakistanaises, qui seront souvent ensuite mariées de force et renvoyées à 16 ans au pays. L'enseignement religieux obligatoire ne choque personne. L'idée même « d'intégration » (sous une quelconque forme) est considérée comme une trahison. Ces positions apparaissent en fait communes à la droite et à la gauche britannique, l'universalisme français (lui aussi assez partagé) étant considéré comme purement ethnocentriste.

On mesure là l'écart qui existe dans l'abord de « la différence », religieuse entre autres, selon les diverses traditions nationales. Notons par exemple que la langue anglaise ne connaît tout simplement pas de traduction exacte du mot « laïcité ». D'ailleurs, à peine neuf pays dans le monde se proclament tels (dont la Turquie). Beaucoup plus nombreux sont ceux qui acceptent une séparation des Églises et de l'État, mais c'est la plupart du temps sous la forme de la « sécularisation ». Le modèle majeur est celui des États-Unis, où la Constitution défend l'existence d'un « mur » (*the Wall*) entre les deux, mais avec une stricte interprétation : empêcher tout empiètement de l'État sur les religions. Même dans ce cas « sécularisé », le rapport à Dieu est variable (on connaît la célèbre formule frappée sur le dollar US : *In God we trust*). Ajoutons à cela la multitude d'États qui sont ouvertement confessionnels (chrétiens, musulmans ou encore Israëli).

Au final, la passion laïque, telle qu'on la connaît en France, est rarissime à la surface du globe. Ce qui ne veut pas dire que des questions de fond quant à la nature du combat pour l'émancipation n'y soient pas liées. On peut gros-

sièrement en fixer les termes. Dans la plupart des pays, le citoyen est considéré principalement, ou de manière notable, par le biais de son appartenance à une « communauté », souvent religieuse. On peut assez aisément relier ceci à la survivance des « ordres » (ou plus exactement de leur équivalent symbolique) d'Ancien Régime. C'est l'interprétation classique en France. C'était aussi celle de Engels et de Lénine, qui reliaient la remise en cause de ces appartenances à la profondeur et à la radicalité de la Grande Révolution. En ne laissant subsister que « des citoyens » formellement égaux dans la République, en détruisant les anciennes appartenances, celle-ci aurait permis la manifestation des rapports capitalistes les plus « purs », mais aussi la production concomitante d'une conscience de classe prolétarienne sans écran superflu. Rosa Luxembourg a poursuivi et durci cette position, jusqu'à contester le principe même du « droit à l'autodétermination » comme survivance bourgeoise. Mais une autre tradition s'y oppose à gauche, marquée surtout par la conscience aiguë des oppressions terribles qui peuvent se camoufler derrière cette « pureté » mythique de l'universel. La question coloniale est venue ainsi représenter le cadre théorique paradigmatique pour penser la manière dont « l'universalisme » à la française peut servir de drapeau à la négation de minorités, voire de peuples entiers.

Pour qui souhaite défendre la tradition des combats laïques (c'est mon cas), il est bon de reconnaître l'existence à gauche, et même dans la gauche révolutionnaire, de points de vue qui s'y opposent à partir d'arguments incontournables. Je ne veux pas parler ici de la tendance répandue désormais en France à la réhabilitation « du religieux » comme consubstantiel à l'humain (sous cette forme, il s'agit seulement de baisser la garde devant la puissance renaissante des institutions religieuses), mais de tenir compte du fait patent que « l'universel » ne l'est jamais vraiment. Il est toujours porteur en fait d'une généralisation insidieuse de « valeurs » bien particulières, imposées par pur rapport de forces. L'argument développé ici est que cela suppose de considérer le combat laïque dans une double limitation : celle de la tendance dictatoriale des églises d'un côté, et celle, parallèle, des États.

Dans le cas de la question scolaire, comment se pose le problème ? Il faut se garder en la matière de prendre pour argent comptant certaines présentations aussi trompeuses que consensuelles. Comme celle qui se contente de la définition de la laïcité comme « neutralité », ou comme séparation définitive de l'espace public et des espaces privés. Non que ces entrées ne disent pas quelque chose de la question, mais elles sont en général bien trop limitées. Ainsi de la première, la laïcité scolaire comme « neutralité ». Si l'on en croit l'historien de l'éducation Claude Lelièvre (2001), c'est très tardivement que la Troisième République s'est résolue à cette définition. Jules Ferry ne l'imaginait

certainement pas ainsi. Loin d'être « neutre », son école était conçue ouvertement comme une arme de combat au profit de la République bourgeoise contre ses ennemis. On oublie souvent, en effet, que Ferry combattait sur deux fronts. Il fallait, disait-il, que l'école serve à combattre l'Internationale Noire (celle des curés), mais aussi l'Internationale Rouge, dont il avait personnellement mesuré le risque lors de la Commune de Paris.

Face à cette école, le mouvement socialiste s'est divisé en deux grandes fractions. L'une (typiquement, les guesdistes) rejetait purement et simplement cette laïcité toute bourgeoise. L'autre, ça n'étonnera guère, soutenue par Jaurès, voulait retourner contre la bourgeoisie les armes scolaires. Or il advint que le corps enseignant, de plus en plus gagné aux idées socialistes, n'hésitait pas – dans la pure tradition de Ferry lui-même – à utiliser l'école au profit de son combat, pacifiste en particulier. La proclamation de la « neutralité » de l'école fut alors le moyen d'empêcher une telle évolution. Et c'est depuis l'un des axes de la défense de la laïcité. Mais cette notion est parfaitement ambiguë. Elle vaut par ce qu'elle exclut autant que par ce qu'elle proclame. Cette neutralité a une forte tendance à rejeter « les extrêmes ». Tout le monde a pu vérifier combien cette « neutralité » était (légitimement) jetée aux orties quand il s'est s'agit de faire barrage à Le Pen à l'élection présidentielle. Mais pour quiconque a un peu de mémoire, c'est aussi ce principe de « neutralité » qui fut brandi (en vain) pour empêcher la tornade de Mai 1968 d'entrer dans les établissements scolaires.

Cette « neutralité » est du même type que celle qui est proclamée pour l'État en général. Elle a ses avantages, qui tiennent à ce que les conflits entre groupes sont ainsi pacifiés, dans une certaine mesure, et permet en conséquence que ces groupes ne se déchirent pas en permanence. Ceci de la même manière que l'État lui-même empêche les classes de se détruire en faisant régner des règles de droit, mais au profit ultime de la bourgeoisie, faut-il le rappeler. C'est dans la même mesure qu'il est légitime d'en appeler à la protection de la « neutralité » scolaire pour se protéger des intrusions dictatoriales des églises, sans jamais oublier que ceci se fait au nom de principes de droit eux-mêmes rien moins que « neutres ». Ceci repose sur un choix politique (qui peut faire discussion) qui conduit à préférer un droit « bourgeois » publiquement institué à une multiplicité de dictatures « privées ». En même temps, on donne ainsi à ce droit centralisé un pouvoir et une ampleur qui peut servir (et qui sert assurément) contre des pratiques émancipatrices localisées ou minoritaires, sans parler des conflits de classe ouverts. Comment choisir ? La seule possibilité, me semble-t-il, ne réside pas dans l'adoption d'un principe formel général, mais dans le développement d'un débat politique circonstancié, qui doit être mené ouvertement, à partir de positionnements explicites : on doit dé-

fendre le droit du citoyen (et souvent, de la citoyenne) contre des dictatures ancillaires au nom d'un droit « égal » plus général ; mais contester ce droit « égal » dès qu'il devient évident qu'il camoufle une autre dictature, de classe ou de nationalité.

Pour conduire ce débat, il est traditionnel, dans la filiation « républicaine » française de se laisser guider par le partage entre ce qui relève du domaine « public » (et donc de l'espace laïc), et ce qui est laissé au domaine « privé ». Ce partage est pourtant tout sauf évident. En ce qui concerne l'espace scolaire par exemple, il est très clair que le choix « public » des contenus enseignés a un effet majeur, et de type intrusif, sur le domaine « privé ». Il en est ainsi des matières très chargées idéologiquement, comme l'histoire ou la philosophie, dont on voit bien l'impact politique. Il en est aussi de même de contenus qui s'opposent le cas échéant directement à des croyances religieuses. Le cas est bien connu en ce qui concerne les théories de l'évolution qui viennent contredire la Genèse de l'Homme comme création divine immédiate.

Mais d'autres choix scolaires viennent tout autant percuter « le privé ». La scolarisation obligatoire des filles en est un excellent exemple. C'est cette obligation (plus que la laïcité au sens strict ou la gratuité) qui, lors du vote des lois Ferry en 1880, souleva la révolte violente de la réaction. Enfin, le mode même d'enseignement (la question pédagogique) peut avoir des effets éventuellement contradictoires avec des choix « privés ». En ce qui concerne les pratiques religieuses, il est d'autre part très clair que le « public » de l'espace scolaire est fortement compatible avec la religion dominante, catholique, (laquelle compatibilité était explicitement affirmée chez Ferry), mais pas du tout avec les autres. Si bien que ce sont toujours certains espaces « privés » qui doivent payer plus cher le prix de l'existence de l'espace « public ».

Tout ceci est la marque de la faiblesse théorique de cette séparation public-privé. Le « privé » n'est pas premier, c'est le « public » qui l'est ; les fractions dominantes modelant de manière hégémonique le cadre de liberté concédée aux autres. Plus profondément, on ne peut comprendre ces questions si on ne saisit pas que « le privé » n'est pas d'abord un rapport juridique, ni un rapport de propriété, d'appropriation entre soi et les choses. C'est d'abord un rapport social entre soi et les autres. *Est privé ce dont les autres sont privés, de droit ou de fait.*

La liberté religieuse tient donc en ceci que les croyances comme les pratiques qui lui sont liées ne doivent pas relever d'un contrôle public, ou étatique (tant que les limites juridiques communes sont respectées). Mais il est clair que les choix éducatifs publics peuvent venir heurter telle ou telle croyance (et donc la liberté d'en juger dans le seul cadre de la communauté religieuse). Dans ce cas, le principe laïc donne la priorité aux choix publics. Il va de soi que ceci donne une puissante impulsion à la possibilité pour les individus de se saisir

de cet appui institutionnel pour se défaire des liens communautaires s'ils en ont le désir. Inversement, comme ces choix publics sont inévitablement posés par les classes et groupes dominants, les individus peuvent se voir imposer le système de valeurs correspondant avec une force dictatoriale. L'école de Jules Ferry a ainsi servi ouvertement à la montée du chauvinisme anti-allemand. Pour se garder de ces dangers symétriques (être assigné(e) à vie à sa communauté d'origine, ou subir une uniformisation forcée), le mieux serait – si l'on s'en tient à l'école – que les choix éducatifs soient posés justement comme des choix (politisés en quelque sorte) relevant du débat collectif public, et surtout limités à ce qui peut être explicitement défini dans ce cadre.

Il faut rompre avec toute tentation de se servir de l'école (ou pire, de l'État en général) pour « moraliser la nation », d'en faire une arme anti-religieuse. En particulier quand ce combat est mené contre des religions très précises, minoritaires, l'Islam par exemple. Si l'on fixe la nature de la scolarisation (avec entre autres un choix de mixité sexuelle), les contenus à enseigner (sous le contrôle des communautés savantes, et à l'exclusion de toute influence directe, institutionnelle, des religions), ainsi que les modalités pédagogiques (en développant les capacités de libre jugement et d'argumentation collective au détriment de la parole d'autorité), on dispose alors d'un corps de bataille politique contre l'obscurantisme d'une puissance éminente. Il serait inutile et dangereux d'aller au-delà.

Une fois cette limitation acceptée, on a une indication sur les espaces « publics » et « privés ». Mais ce partage n'est pas donné une fois pour toutes. Il serait déraisonnable de penser que les appartenances religieuses des élèves (quand elles existent) puissent être abolies par décret dans les murs de l'école. Aucune règle de droit ne permettra de se dispenser d'un débat au cas par cas sur la portée de telle ou telle pratique religieuse dans l'espace public. On peut certes déjà exclure de ce débat tout ce qui transgresse la loi commune générale (on ne peut accepter dans l'école des pratiques condamnées en général dans la société). C'est déjà beaucoup, mais insuffisant pour régler tous les cas. Peut-on accepter que des enfants de l'école élémentaire portent à la maîtresse des gâteaux pour fêter l'Aïd en classe ? Si l'on répond par la négative, que fera-t-on des activités autour de Noël ? Faut-il tenir compte de la religion des enfants pour proposer les plats à la cantine (espace public, même si il n'est pas du ressort de l'Éducation nationale) ? Sauf à rendre inopérant dans les faits le principe de tolérance religieuse, on voit ainsi que l'espace public a à connaître de questions religieuses, et à les traiter.

Le principe que je propose de discuter pour ce faire est le suivant : il faut aborder favorablement ces questions tant qu'il n'est pas possible de mettre réellement, dans chaque cas concret, ces pratiques en opposition avec des

principes plus généraux, exposés explicitement. Tant que l'on ne peut pas démontrer en quoi le fait de ne pas manger de porc heurte un quelconque de ces principes, on tient compte de ce positionnement religieux, autant que faire se peut. Comme on évite de mettre des contrôles de connaissance importants le jour de Kippour. Mais si on se prévaut de la genèse biblique pour refuser un cours de biologie, c'est non !

Évidemment, ces lignes de principe à leur tour ne règlent pas tout. Doit-on supprimer les sorties et les voyages pour cause d'impossibilité de garantir la « pureté » de la nourriture ? Doit-on l'imposer hallal pour tout le monde ? On voit bien que la cohabitation dans l'espace public viendra inévitablement atténuer la dureté des frontières liées aux pratiques religieuses. C'est justement cette évolution « intégratrice » que redoutent les défenseurs de « la différence ». Elle est pourtant inévitable, sauf à détruire la possibilité même d'un espace commun. Mais ce doit être une conséquence de fait, au cas par cas, de la vie au commun, pas le résultat d'une politique systématique délibérée.

Même si l'on s'en tient à ces conditions, certaines questions restent délicates. Celle dite « du voile » est exemplaire de la difficulté de ces partages « au cas par cas ». Refuser le simple port du voile aux jeunes filles pour des raisons d'ostensivité religieuse du signe (selon la jurisprudence du Conseil d'État) est très contestable. Ce serait clair, si ce signe était assimilable au port du voile des religieuses catholiques, alors représentantes directes d'une Église. Mais si on l'assimile au port de la kippa par des garçons juifs, on ne comprend plus très bien la tolérance bien plus manifeste dont bénéficie cette dernière, et, pour tout dire, on ne comprend pas pourquoi tout ceci soulèverait autant d'émotion, sauf chez des racistes patentés.

Le problème devient beaucoup plus délicat si l'on saisit que se heurtent là, d'un côté une position présentée comme religieuse (ce qui est très discutable, même en Islam), et de l'autre la place faite aux femmes (et donc à des principes « plus généraux », issus de conquêtes sociales chèrement payées). C'est bien pourquoi ce genre de débat continue de diviser profondément les militants de gauche. Personne n'imagine d'interdire le port du voile dans nos rues, ce qui serait considéré comme une atteinte patente aux libertés. Mais d'un autre côté, la régression idéologique que représente cette évolution conduit, par exemple, à refuser le port du voile dans les administrations publiques, et encore plus pour des enseignantes (le cas se pose de plus en plus souvent). Bien que cet interdit se réclame de la laïcité, je ne suis pas sûr qu'elle soit la bonne justification de cette interdiction, qui me paraît indispensable par ailleurs. Si l'on suit les arguments avancés ci-dessus, ce bornage de l'espace public ne peut être justifié que par le débat politico-idéologique explicite sur la place faite aux femmes (à toutes les femmes) dans notre

société, et par la lutte explicite contre toutes les dérives fondamentalistes. Cela ne suffirait pas à unifier les positions de gauche sur cette épineuse question, mais permettrait au moins de ne pas faire porter à la question laïque un chapeau trop grand pour elle.

## Références

Lelièvre Claude, *Jules Ferry. La République éducatrice*. Paris, Hachette, 2001.  
Leblond Dominique et Trincaz Jacqueline, « Pluriculturalité in the French and British education systems : cross perspectives ». *Education and Social Justice*. Vol. 1, n° 3, 16-24, 1999.

# Témoignages

## Mimouna Hadjam

est porte-parole de l'association Africa, dans la cité des 4000, à La Courneuve, en Seine Saint-Denis. Cette association a quinze ans. Elle milite aussi, depuis vingt ans, dans une association de femmes, dans la même cité. Entrée aux jeunesses communistes à 17 ans, elle a quitté le PCF, au milieu des années 1980. Elle nous livre ici son témoignage sur le militantisme en banlieues et l'action des associations laïques et féministes, face au recul du mouvement ouvrier et à la montée de l'intégrisme.

## Communautés et solidarités en banlieue

Propos recueillis par Josette Trat

### Comment peut-on te présenter ?

Moi j'appartiens à la génération des beurs, mais je suis aussi un peu héritière, de ce qu'on appelait les militants « classistes ». J'étais liée au mouvement ouvrier. Le mouvement des beurs n'était pas un mouvement de type classiste. C'était plutôt un mouvement « intégrationniste ». Tout en étant critiques vis-à-vis de ce mouvement, nous y avons participé. Nous avons participé à la première marche des beurs en 1982. Cette marche a constitué une véritable révélation pour la société française. Quand on est partis des Minguettes, il n'y avait pas grand-monde. Puis on s'est retrouvés à plus de 100 000 à Paris. Cela a permis d'obtenir un certain nombre de choses, comme la carte unique de dix ans ou le droit, pour les immigrés, de créer des associations. Ce qui représente un très grand acquis. Néanmoins, dès le début on a senti que quelque chose nous échappait, qu'il y avait de la manipulation qui se préparait.

### Comment est née l'association Africa ?

*Minouna nous explique qu'après avoir participé à une fédération de collectifs, appelée Mémoire Fertile qui a éclaté, elle a tenté de faire contrepoids à SOS-Racisme en prenant des responsabilités au sein du MRAP. Elle a participé pendant trois ans à son bureau national mais en est sortie en raison de désaccords sur la question palestinienne. Pour elle, la solidarité avec la*

*Palestine était essentielle. Après ces échecs « douloureux », elle a créé avec ses amis l'association Africa en 1987.*

L'association Africa a été créée par des jeunes liés au mouvement communiste, français ou algérien, et des copains qui venaient de l'extrême gauche. Moi, je militais déjà à La Courneuve dans mon association de femmes. Les jeunes qui nous rejoignaient à l'époque, le faisaient sur une base franchement anti-raciste contre les crimes racistes, ou sécuritaires. Il y avait des expulsions massives de jeunes en Seine St-Denis. Le Préfet de l'époque voulait expulser 400 jeunes sans-papiers. Ils nous rejoignaient aussi sur les questions de solidarité avec la Palestine. Quand il y a eu les émeutes de 1988 en Algérie, cela nous a également beaucoup mobilisés. Après 1992, il y a une certaine démobilitation et les gens sont venus nous voir pour qu'on les aide individuellement. On devenait plus des prestataires de services. Par exemple sur la question du logement social, on arrive très peu à mobiliser mais les gens nous demandent d'intervenir auprès des mairies. À La Courneuve, il y a vingt ans, quand je suis arrivée, j'ai trouvé un Parti communiste français déjà moribond mais encore présent. Il existait encore toutes les associations de masse liées au Parti communiste, comme l'Union des Femmes françaises, celle des pionniers de France. Il y avait la vente du muguet, à chaque 1<sup>er</sup> mai. Noël était l'occasion d'organiser une fête collective. En 1988-1989, tout cela n'existait plus. Il y avait toute une socialisation, une culture ouvrière qui était réalisée par le PC et ses organisations, qui, cinq ans plus tard, n'existait plus. Puis dans mon quartier, et à la cité des 4000, les commerces ont disparu. Peu à peu, les Français sont partis ; les Algériens entre 40 et 45 ans qui ont un boulot, quittent la cité. Ceux qui arrivent aujourd'hui dans la cité, ce sont les plus pauvres. En plus, on a des loyers hors de prix. Certains loyers montent jusqu'à 4 500 francs. Il y a la moitié des gens qui ne payent plus leur loyer et ceux qui ont les moyens, partent ailleurs, c'est humain. L'évolution des jeunes dans le quartier ne peut pas être isolée du reste.

La misère a toujours existé. J'ai connu moi-même une situation dramatique dans mon enfance, dans les années 1960. Mon père était ouvrier, j'étais dans une famille de treize enfants. Et s'il n'y avait pas eu les jardins ouvriers, nous serions peut-être morts de faim. Mon père n'était pas syndicaliste, mais il avait une carte syndicale et avait été militant nationaliste pendant la guerre d'Algérie. Au moins, il avait la culture du travail. Nous avions tous ces repères qui structurent une famille, des enfants. Aujourd'hui les gosses sont à la dérive. Dans un escalier, dans les grands ensembles, c'est carrément un village. On a trois cents appartements. Chez nous, ce sont des familles nombreuses et les enfants ont besoin de bouger. Une femme malienne ou sénégalaise a, en général, sept ou huit enfants. Or le plus grand appartement qui

existe chez nous, c'est un F5. Il y a une cinquantaine de F6 seulement, gérée par la CAF. Comment peuvent y vivre des familles de dix personnes, sans compter les familles où il y a deux épouses et seize ou dix-sept enfants. Les cités sont explosives. C'est normal. Tant qu'on n'aura pas rendu les appartements plus humains, on ne pourra rien régler. Cela ne sert à rien de traiter les enfants de « sauvageons ». Par contre, il faut régler de manière urgente la question du logement social, du travail et de l'école.

En fin de compte, ce qui me fait le plus peur, c'est le constat que toutes les organisations ont déserté ces quartiers, excepté les organisations intégristes. Les intégristes se sont bien développés depuis le début des années 1990. C'est normal, ils ont de l'argent. Ils ne demandent qu'une chose à la mairie, des locaux pour pouvoir s'installer au cœur de la cité. Ils les obtiennent car la mairie veut la « paix sociale ». Ils organisent l'aide aux devoirs, des cours de Coran et c'est vrai qu'ils obtiennent des résultats sur le plan de la « paix ». Les mères peuvent se réjouir au début de voir leur fils avec le Coran entre les mains. Mais que se passe-t-il après, quand certains se font embrigader ? Deux jeunes de la cité, en 1994, ont tué des touristes espagnols à Marrakech. Ils ont été condamnés à mort au Maroc.

### **Quelle est la situation des femmes dans les banlieues ?**

Dans la cité, on est la seule association laïque qui se bat pour les droits des femmes. La banlieue, ce n'est pas seulement des mecs avec une casquette retournée à l'envers. La banlieue, ce sont les femmes qui la font vivre. Tant que les politiques n'auront pas compris cela et qu'ils n'écouteront que les mecs parce qu'ils brûlent des voitures... La souffrance des femmes dans les banlieues, personne ne l'écoute. La mairie de La Courneuve pas plus que les autres. Tout le mouvement de l'immigration, avec ses défauts et ses limites a été porté par les femmes, dans toute la France, ce que reconnaît un sociologue comme Adil Jazouli. Toutes les associations qui ont résisté sur la durée, ont été portées par des femmes, parce qu'elles ont su créer des solidarités sur le quartier, des activités socioculturelles ; parce que les femmes tiennent bon. Malheureusement, ce mouvement-là n'est pas soutenu. Il n'intéresse personne.

Dans les banlieues, la situation des hommes est elle aussi douloureuse mais les femmes ont, en plus, des problèmes spécifiques. Elles sont originaires de pays très patriarcaux. De plus, avec la réislamisation en force de nos quartiers ces dix dernières années, il y a une augmentation de la violence contre les femmes. Il y a deux millions de femmes victimes de violences conjugales en France. La violence conjugale est trans-classe mais dans les milieux populaires, c'est une réalité très importante. Or les femmes des milieux populaires n'ont pas beaucoup de moyens pour s'en sortir. En Seine St Denis, il n'y a aucune

structure d'urgence, sauf le 115, proposé aux sans-abris. Les femmes ne veulent pas recourir au 115 et être traitées comme des « clochards », comme elles disent. Je peux les comprendre. Elles sont déjà dans la galère... Il y a un observatoire des violences conjugales qui va se créer à l'initiative du Conseil général. Il y a un bus pour les femmes victimes de violences qui va sillonner le département. Notre association va proposer, comme elle le fait depuis vingt ans, que chaque office HLM réserve cinq ou dix appartements pour les femmes battues. C'est possible, cela a été fait pour les handicapés. L'État, les collectivités peuvent faire quelque chose. Il y a quarante communes en Seine St-Denis. Si on oblige chaque mairie à réserver cinq appartements, on aura au moins réglé les problèmes d'urgence liés aux violences conjugales.

Mais il n'y a pas seulement la violence des maris ; il y a celle des frères qui s'est beaucoup déchaînée, dans les dix dernières années. C'est pourquoi la marche des femmes des quartiers représente peut-être une bonne chose. C'est vrai que la génération des filles qui vont marcher le 8 mars, celle des trentenaires, est celle des femmes qui ont subi le plus cette violence. Avant, le père, quand il voulait mettre une raclée à sa fille, lui mettait sa raclée. Mais là où les femmes se retrouvent seules, plaquées par leur mari, divorcées ou veuves, elles délèguent cette autorité du père absent au fils aîné et les frères cognent encore plus fort et les filles n'en peuvent plus. Ce sont elles qui parlent aujourd'hui. Les filles victimes de leurs frères, c'est une réalité dont il faut parler.

Mais la violence sexiste, c'est aussi celle qui empêche les filles de s'habiller comme elles veulent. On a cru pendant longtemps que le pantalon était un acquis des femmes, d'après 68. Aujourd'hui les filles dans nos cités ne portent plus de jupe, par simple mesure de sécurité. Aujourd'hui porter une jupe, c'est être considérée par les garçons comme une « pute ». Quand elles sortent, par exemple pour participer aux soirées de notre association, elles mettent leur jupe enroulée dans leur sac, avec leur rouge à lèvres et leur crayon noir. Et elles se changent dans les toilettes, mais jamais elles ne traversent la cité en jupe. Seules quelques étudiantes ou enfants de couples mixtes ont le courage de s'habiller autrement. Il n'y a pas beaucoup de filles qui portent un jeans normal, parce que cela fait trop étudiante. Pour les garçons, l'étudiante, c'est une fille qui nargue. Pour eux, une étudiante, c'est une femme affranchie. Paradoxalement, leurs sœurs ont des looks hyper-sexy à la Britney Spears (chanteuse américaine qui prétend préserver sa virginité) mais cela les choque moins que le look « étudiante », pourtant plus discret. Le look « Feux de l'amour » ne leur fait pas peur, car c'est celui de la femme soumise. Les violences sexistes, ce sont aussi les violences verbales. Certaines ne se laissent vraiment pas faire. J'ai entendu des jeunes Maliennes répondre aux garçons en les insultant. Ils ont une manière de siffler les filles... Ils leur

envoient aussi des textos que certaines filles me montrent comme « t'es bonne ». C'est le style porno. Les filles, elles sont restées très fleur bleue et cela les choque. Pour lutter contre cette violence, il faut développer une véritable éducation anti-sexiste. Je ne suis pas pour la censure à la télé. Je sais bien que cela ne sert à rien, mais l'école par contre a un rôle très important. Par ailleurs, il n'y a plus de lieux où l'amour, l'affectif pourraient éclore. Il n'y a plus de cafés. Les seuls qui existent ne sont pas fréquentables. Il y a dix ans, nous les femmes du quartier, on se retrouvait pour aller boire un café. Il n'y a plus d'endroits où cela est possible. Où veux-tu que les jeunes des cités se retrouvent, même en cachette des parents ? Le seul lieu où les jeunes, garçons et filles, peuvent se rencontrer, c'est à Africa. Ce n'est tout de même pas normal. Cela ne me dérange pas mais c'est parce qu'il n'y a plus rien. Et puis les clubs municipaux sont catalogués comme des lieux de flicage. Ils ont peur que les animateurs aillent raconter à leurs parents ce qu'ils font. Chez nous, ils ne remplissent pas de dossier. Personne ne leur demande rien du tout. Ils s'assoient, ils prennent un coca. La seule chose interdite, c'est le shit ou l'alcool, sinon le local est fermé. Le reste, on s'en fout. Le manque de lieux de rencontre se vérifie aussi pour les mères. Il n'y a plus de commerces où elles peuvent se rencontrer et bavarder. À part la sortie de l'école pour les femmes et la PMI pour celles qui ont des bébés, il n'y a plus rien, comme pour les jeunes.

### **Est-ce que les gens discutent de la marche ?**

Franchement, non. Moi, j'ai beaucoup de réserves par rapport à la marche. Néanmoins, cette marche est utile grâce à la présence de filles comme Samira, comme Kahina, la sœur de Sohane. Elles ont une parole qui porte, très combative. Mis à part cela, c'est un mouvement très parisien, qui n'a pas de base, qui n'est pas implanté. Mais cela peut venir. Mais j'ai une deuxième réserve. Les organisatrices veulent se construire contre le féminisme historique. Je ne suis pas d'accord. Je leur ai dit à plusieurs reprises. S'il n'y avait pas eu ces féministes-là, je ne pourrais pas prendre la pilule aujourd'hui. Elles peuvent dire tout ce qu'elles veulent de ce féminisme-là. Que c'est le féminisme « des Françaises » ou que c'est un féminisme « petit-bourgeois ». Avant ce mouvement, c'était l'avortement en Angleterre ou les aiguilles à tricoter pour avorter. J'ai des copines qui l'ont fait. Quand il y a eu le procès de Marie-Claire Chevalier, j'avais 14 ans. Et même si à ce moment-là, on n'avait pas spécialement envie de prendre la pilule, cela a été un moment très important pour nous. Nous avions toutes envie de nous réclamer de Gisèle Halimi, de Simone de Beauvoir et de toutes les femmes qui ont déclaré publiquement s'être fait avorter. Pourtant, on était à la fin du collège et on ne connaissait rien à la politique. Je leur dois tout à ces féministes. Même mon ralliement par la suite aux idées commu-

nistes. Enfin, après avoir tenté de construire avec elles le réseau pendant deux ans, je pense qu'elles ont beaucoup d'illusions sur la religion. Je ne suis pas du tout sectaire par rapport à la religion parce que je sais bien que la majorité des femmes des quartiers sont croyantes. Mais je ne comprends pas pourquoi la présidente se croit obligée de répéter à tout bout de champ « je suis musulmane pratiquante » ; cela ne lui plairait pas si je déclarais moi-même, en permanence, « je suis féministe et communiste ». On est dans un collectif, il faut respecter la diversité des opinions... Moi je compte beaucoup sur des jeunes femmes comme Kahina (la sœur de Sohane), et Samira qui sont très courageuses et très battantes. Maintenant, il faudra voir ce qui se passe après le 8 mars.

### **Quelles sont les activités de l'association de femmes ?**

On discute beaucoup avec les jeunes de la cité, sur les questions d'ordre moral ou de virginité. Pour elles, la virginité serait le résultat d'un choix purement personnel. Mais quand on retrouve le même type de discours dans la bouche de dizaines de filles, à Lille, Bordeaux, Marseille, etc, ce n'est plus un choix personnel mais quelque chose que l'on est en train de leur imposer. Quand j'entends Britney Spears déclarer en chanson qu'elle veut préserver sa virginité ou que Laura Bush fait le tour des lycées aux USA pour prôner l'abstinence, là ce n'est plus un choix personnel. C'est délicat d'avoir ce type de débat avec elles parce qu'elles doivent comprendre que tu ne cherches pas à les inciter à coucher avec n'importe qui.

Sur la question du mariage, des filles qui ont 20-21 ans, et qui ne sont pas mariées, se mettent à paniquer. C'est effrayant. Malgré tout, je pense qu'il y a des choses acquises. Pratiquement, toutes les filles veulent travailler. Elles ont beaucoup plus de facilités que nous, de s'en sortir. À mon époque, cela ne rigolait pas. Nous, il y avait le risque du couteau, tout simplement. À la mort de mon père, mes trois oncles, nous sont tombés dessus sur ma sœur et moi. Quand je me suis retrouvée enceinte et que j'avais 20 ans, j'ai rompu avec ma famille. J'ai été obligée de partir. Il fallait que je sauve ma peau. J'étais dans le Nord, à Douai. Je suis venue ici. J'ai revu ma famille un an et demi plus tard. Je continuais de voir mes sœurs mais rentrer dans la famille, officiellement, c'était exclu. La rupture est parfois nécessaire. C'est ce que je dis aux filles. Or cela, elles ne veulent pas l'admettre. Les filles d'aujourd'hui sont plus dans la conciliation. Elles s'imaginent qu'ainsi, elles vont obtenir plus de choses.

Mais notre association « lieu de rencontre pour les femmes » est surtout un lieu de parole pour les femmes du quartier. On a un appartement, juste à côté d'America. En fait, c'est cette association qui s'est étendue et qui a créé Africa. On tenait à garder notre non-mixité, même si on accueille un peu les mecs. On

a des ateliers anti-sexistes où les garçons peuvent venir. On a des ateliers-cuisine où les garçons sont largement accueillis, cela marche. On a surtout des groupes de parole. On a un petit-déjeuner de la solidarité le mardi matin ; un groupe de paroles, le jeudi après-midi. On fait un travail très important d'information sur la sexualité des filles. Cette année, avec le Planning Familial, compte tenu du développement des grossesses parmi les très jeunes femmes d'origine africaine notamment, on va mettre en place un stage d'abord pour former notre équipe de femmes ; puis on va essayer de former un groupe de femmes africaines pour qu'elles comprennent qu'on n'est pas contre le fait que leurs filles fassent des enfants mais que nous voulons les aider à retarder ces naissances pour que leurs filles puissent faire des études. Dans notre association, où il n'y a pas d'adhésions, il y a 600 à 700 femmes du quartier qui passent par an. On participe à la CADAC. On existe depuis 1983. Mais le groupe de femmes était informel. On s'est créé en association en 1991 pour pouvoir toucher des subventions qui nous permettent d'acheter des tests de grossesse, des préservatifs, ou de confectionner nos repas anti-sexistes. Cela nous permet aussi de faire venir des intervenant(e)s extérieur(e)s sur des vacances. Les subventions viennent surtout de la DDASS. Mais notre budget est en diminution. Les femmes qui fréquentent notre association reflètent l'évolution de la composition du quartier. Au début, il y avait surtout des Maghrébines, puis des Africaines et depuis peu, il y a beaucoup de femmes qui viennent de l'Inde et du Sri-Lanka.

*Février 2003*

## Témoignages

### Victoire Patouillard

Présidente d'Act-Up Paris

## L'expérience d'Act-Up

**Propos recueillis par Sébastien Chauvin**

### Comment définirais-tu Act-Up aujourd'hui en 2003 ?

C'est une association de lutte contre le sida issue de la communauté homosexuelle, qui vise à défendre équitablement toutes les populations touchées par la maladie. Je connais bien ces phrases de présentation car j'ai longtemps fait l'accueil ! Ces grands traits ont été posés en 1989, et restent vrais aujourd'hui. Le point de vue est toujours soit un point de vue de malades, soit un point de vue d'usagers aux sens large, c'est-à-dire d'usagers du système de soins, mais aussi d'usagers de drogues, etc. Avec sans doute une dimension importante, la dimension internationale : on se bat aussi pour l'accès au traitement pour les pays pauvres. C'est tout un aspect d'Act-Up où l'on retrouve l'idée de « la politique à la première personne », et c'est aussi guidé par l'idée qu'il faut permettre à ces associations de malades du Sud de s'exprimer, aux pays du Sud d'intervenir dans les négociations internationales. Nous sommes donc une association de lutte contre le sida, qui aujourd'hui a l'image d'une certaine radicalité, une radicalité de gauche, ce qui peut nous servir.

### En quel nom parle Act-Up aujourd'hui ? D'un côté vous avez des actions de solidarité, par exemple avec les pays du Sud. Mais en même temps, parfois, il y a un « nous ». Qui est ce « nous » qui est solidaire ?

En fait, on ne raisonne pas en termes de solidarité mais d'échange et d'information : on est là notamment pour fournir de l'information aux réseaux d'associations du Sud. On intervient aussi à notre niveau par rapport au gouvernement français. Sinon, au nom de qui l'on parle ? La communauté la plus proche, c'est la communauté homosexuelle. On parle à la fois au nom de cette communauté, et en tant que malades du sida. Ensuite c'est aussi à partir d'une position minoritaire qui permet d'ouvrir à une solidarité des minorités : avec les étrangers, avec les prostituées. Et là ça reflète une organisation interne d'Act-Up en commissions de travail. Les commissions renvoient à des populations particulières, qui sont définies par les normes qui leur sont imposées et dans lesquelles elles ne rentrent pas. Il y a des raccourcis qui nous permettent de parler au nom d'une population, mais à partir d'une expérience minoritaire.

### **Donc s'il fallait avoir une identité particulière pour militer à Act-Up, ce serait cette identité minoritaire ?**

Oui, je pense qu'il y a l'expérience minoritaire. Je pense par exemple au cas des prostituées : il a des fils qui peuvent être tirés, des choses comme l'injure, des choses qui peuvent définir la communauté homosexuelle, et qu'on va retrouver dans d'autres minorités. Après, à Act-Up, il y a une très forte identité de groupe. Parce que c'est un petit groupe, qui fonctionne en assemblée générale, ce qui fait que la parole et les corps ont beaucoup d'importance par rapport à d'autres groupes, où le débat est un peu plus disséminé. Il y a des choses qu'on pressent, et il y a des choses qu'on a lues dans les études sociologiques qui ont été faites sur Act-Up, et puis qu'on voit aussi par rapport à d'autres groupes. La première fois que j'ai été vice-présidente « action publique » [il y a plusieurs vice-présidents à Act-Up, Ndr] et que je représentais Act-Up dans des groupes du mouvement social où il fallait organiser des grosses manifestations, il n'y avait que des mecs de 40 ans, et moi j'étais la seule fille, j'étais beaucoup plus jeune, il y avait un choc des cultures. Donc Act-Up est un groupe quand même très jeune, et très homosexuel, c'est quelque chose qui reste. Il y a toujours quelques hétérosexuels dont je fais partie, mais par exemple la participation à la Gay Pride reste un événement très important dans l'année. Ce n'est pas rien. Les actions publiques demandent aussi une certaine disponibilité. Donc il y a un profil de militant, avec des gens qui souvent se sont peu engagés auparavant.

### **Quand tu parles de disponibilité à quoi fais-tu référence ?**

Aux actions publiques, pour lesquelles il faut être disponible dans la journée. L'efficacité d'Act-Up vient du fait que les gens travaillent beaucoup, ont un investissement important par rapport à ce qui se passe dans d'autres groupes. Ce qui fait qu'on se retrouve avec beaucoup d'étudiants, de journalistes, d'intermittents du spectacle, de profs ; certains aussi ont choisi leur travail pour avoir du temps pour cette activité politique qui est extrêmement prenante.

### **Est-ce que tu peux raconter brièvement comment Act-Up a fait du sida une cause politique ?**

Au tout début d'Act-Up, le combat politique c'était déjà de sortir du silence. Il faut se replacer à un moment où dans les médias, on faisait parler les malades derrière des draps avec la voix modifiée. Ensuite c'était se confronter à toutes sortes de questions. Par exemple le sang contaminé, la question des prisons. Moi quand je suis arrivée, c'était la question des étrangers. C'était tout de suite se confronter à des questions d'ordre général. Cette spécificité d'objet n'était pas un obstacle pour penser le général. Au contraire, ça y conduisait. Pour les étrangers, ça touchait immédiatement aux lois. Sur les prisons, c'est la même chose. La spéci-

ficité de la question de la maladie qui, chez les détenus, peut être particulièrement dramatique, ouvre à des choses essentielles sur la prison, sur le sens de la sanction. On ne peut pas s'enfermer comme ça dans une spécificité, ce serait compliqué. C'est par un travail qui peut être au début un travail très personnel que l'on va s'affronter à des questions d'ordre général. Pour la médecine, c'est un petit peu la même chose. Au départ c'est faire partie d'essais, et ensuite c'est pouvoir discuter les protocoles d'essais, et finalement faire partie de l'action coordonnée de l'ANRS, ou l'action du TRT5, qui relie toutes les associations de lutte contre le sida autour des protocoles d'essais, avec un point de vue qui est celui du malade. C'est un mouvement où la spécificité nous a emmenés vers le général. Et ça s'est formalisé quand le livre d'Act-Up a été écrit, en 1994, où là, le combat politique, l'idée des « minorités », à la fois les termes importés et ce qui avait été l'expérience d'Act-Up depuis sa création, ont été un petit peu formalisés.

### **Est-ce que vos relations avec les labos et avec les médecins ont changé dans l'histoire d'Act-Up ?**

Oui, il y a eu un moment, le « recentrage thérapeutique », où Act-Up s'est mis à développer une expertise et surtout à la rendre publique ; c'était celle de la commission médicale, devenue « traitements-recherche ». Dans cette commission, ce sont des gens séropositifs ou malades, qui se sont mis à lire des articles de médecine, à les comprendre, qui se sont formés sur leur propre maladie. Il y avait une permanence téléphonique. Mettre à la disposition des malades cette information, forcément ça apporte une reconnaissance du corps médical et des laboratoires. Nous faisons des brochures qu'ils auraient pu éditer. Donc là il y a eu un changement dans l'image d'Act-Up, par rapport à l'image des « zaps » [actions spectaculaires] qui permettait de nous prendre toujours pour des surexcités.

### **Quelle est la place des « zaps » dans l'identité d'Act-Up ?**

C'est à la fois ce qui fait la « marque », et ce qui est le plus marquant pour les gens. Cette violence instrumentalisée peut être très impressionnante. Les gens peuvent venir à Act-Up aussi parce qu'il y a cette action publique qui fait que l'on n'est pas simplement du côté de l'expertise, et puis ça renvoie un peu à notre forme de « pragmatisme révolutionnaire », de petites actions qui vont avoir une efficacité très importante.

### **Est-ce que tu penses qu'il y a un lien entre les origines politiques, la base militante d'Act-Up, et ce mode novateur d'action ?**

Didier Lestrade est quelqu'un qui importait de la musique avant d'importer des modes d'action. Oui, sans doute que les pédés de la fin des années 1980

étaient des gens qui savaient importer des choses. Ce qui était étonnant, c'était de le faire dans le champ politique. Ensuite, ce qu'on retrouve, c'est un souci de la forme, qui est extrêmement poussé à Act-Up. C'est-à-dire qu'on ne fait pas les banderoles à la bombe... Quand on va dans les conférences internationales, les autres groupes sont très surpris de ce savoir-faire, le fait qu'on vienne avec un abécédaire déjà découpé en cartons pour pouvoir pré-découper les lettres sur du papier Velléda à l'avance, ce genre de techniques... Une attention extrême à l'image qui va être produite pour l'extérieur.

Autre chose : les gens d'Act-Up ne sont pas des gens violents. Ce qui nous permet de faire des actions très violentes. Nos actions supposent une certaine maîtrise du corps, une certaine retenue, qui n'est possible qu'avec des militants capables d'une certaine discipline. Ce mode d'action ne peut pas complètement s'importer, et il y a eu des moments difficile en interassociatif, car il y a des gens dont la relation avec la police est une relation conflictuelle, alors que nos modes d'actions supposent une relation pacifique avec la police. C'est un point important, qui nous éloigne vraiment beaucoup des groupes anarchistes, par exemple, chez qui il y a une espèce de virilité qui doit pouvoir s'exprimer par rapport aux forces de l'ordre ; nos actions ne permettent pas ça. Au contraire, elles mettent en danger le groupe s'il faut exprimer cette force physique. Nous on n'est pas du tout dans la force physique. Par ailleurs on n'est pas forts physiquement du tout généralement ! Et je pense que cette « faiblesse » nous sert, quand les CRS nous repoussent, ils voient bien qu'on ne fait pas le poids, on ne les menace pas dans cette mesure-là.

**Sur le plan logistique, vous travaillez beaucoup avec la C.N.T. Quelles sont vos relations avec ce mouvement, qui est quand même un mouvement politique ?**

Oui. C'est quelque chose d'assez nouveau. Le rapprochement s'est fait à partir d'un premier mai où on avait défilé avec eux. Depuis quatre ans on manifeste ensemble à tous les premiers mai. Maintenant on participe à la manifestation du matin, qui est la manifestation des groupes anarchistes dans le 19<sup>e</sup> et le 20<sup>e</sup>, et ensuite on rejoint le grand cortège.

**Donc vous allez carrément à la manif des anarchistes ?**

Oui, c'est dire si la proximité est importante. Et on se retrouve sur certains dossiers, comme les prisons. Ils participent aussi parfois à certaines actions. Même si ce n'est pas leur mode d'action naturel. Il y a des choses par exemple qu'ils refusent de faire, comme le « die-in », qui est un mode d'action très identitaire pour Act-Up, et que d'autres refusent par principe, car « on ne s'allonge pas », s'allonger... c'est assez lourd de sens, se coucher, c'est une forme de passivité, avec tous les sous-entendus sexuels. Pour nous, les « die-in » ont

une vertu stratégique dans l'action. Lorsqu'on est allongé, déjà, on est plus lourd à porter, une arrestation prend beaucoup de temps. Mais là, au contraire, elle est tout à coup surinvestie d'un sens qui n'est pas celui qu'on donnait, puisque pour nous, le sens, c'est de représenter la mort des malades du sida. Donc il y a des divergences.

**Concernant le profil d'Act-Up, est-ce que le fait d'avoir successivement élu deux filles hétérosexuelles à la présidence, a représenté une rupture dans l'histoire ou dans la culture de l'association ?**

En externe, ça a représenté une véritable rupture. On en avait parlé ensemble en AG ; on pensait que c'était possible que ça suscite une curiosité, mais on ne pensait pas que ça allait susciter une *telle* curiosité. Les gens n'en revenaient absolument pas. C'est là qu'on s'est rendu compte à quel point l'image du groupe était masculine. Ça a surtout porté sur le fait que ce soit une fille, pas tellement sur le fait d'être hétérosexuelle. Donc pour l'extérieur c'était une véritable rupture. En interne, beaucoup moins, car Emmanuelle Cosse et moi on est à Act-Up depuis très longtemps, et qu'il y a des filles à Act-Up depuis le début. Donc c'était juste une manière de rendre visibles des choses qui étaient déjà dans le groupe, il y a beaucoup de filles, beaucoup de lesbiennes, pas mal de filles hétérosexuelles. Après, sur la manière de travailler du groupe, sur les thèmes abordés, ça n'a pas suscité de changement. Peut-être qu'à l'intérieur de la communauté homosexuelle, ça a permis des attaques plus faciles ou plus violentes, une concurrence pour avoir une sorte de leadership sur la communauté homosexuelle ; je pense à Dustan et tout ce mouvement qui se réclamait d'une sorte de subversivité contre nous... C'est quelque chose qu'ils ont pu utiliser. Mais ça n'est pas non plus une rupture, car avec cette communauté dont on se réclame ça n'a jamais été une relation simple. Ce n'est pas devenu compliqué à partir du moment où il y avait une fille à la tête d'Act-Up. Mais c'est juste quelque chose qui pouvait être utilisé.

**Il y a aussi la question de la séronégativité.**

Oui, ça c'est un gros changement. Ça a été moins mis en avant, mais en interne, le débat portait là-dessus, c'est-à-dire pas sur fille-garçon, pas tellement sur homo-hétéro, mais sur la question de la séropositivité, puisque tous les présidents d'Act-Up étaient séropositifs jusqu'alors. On touchait à quelque chose de très compliqué. Je crois en fait qu'il y a des moments de représentation où il vaut mieux qu'Act-Up soit représenté par quelqu'un de séropositif. Par exemple les laboratoires. C'est extrêmement important, parce que l'expérience de prise de traitements, l'expérience des effets secondaires, la relation au médecin, ce ne sont pas des choses qui sont complète-

ment partageables. Je sais que dans certains cas, je préférerais que ce soit quelqu'un d'autre qui représente. Il faut voir les limites de l'expérience. Ça se résout aussi, je pense, en faisant circuler la représentation. Mais on est un groupe où il y a peu de gens qui peuvent être présidents, pour des raisons de disponibilité, de compétences un peu générales.

### **Parlons des relations entre Act-Up et les autres mouvements. Est-ce que tu dirais qu'Act-Up est un mouvement social ?**

Je dirais qu'on fait partie du mouvement social, mais ce n'est pas une expression qu'on emploie. C'est plutôt une expression qui nous vient de l'extérieur. Par exemple, le parti socialiste va nous dire « vous faites partie du mouvement social ». Ce n'est pas tellement quelque chose qu'on va revendiquer. Mais oui, de fait on en fait partie, ne serait-ce que parce qu'on participe à toutes ces manifestations. On participe de ce mouvement, de ces associations qui se retrouvent.

### **Quelles sont les relations d'Act-Up avec les autres mouvements sociaux ?**

Le mouvement social, on s'en est préoccupés quand on a lancé le mouvement « nous sommes la gauche ». Avant on était surtout essentiellement en relation avec les autres associations de lutte contre le sida, Aides, Sida Info Service, etc. Puis en 1997 quand on a lancé « nous sommes la gauche », on a fait appel à d'autres groupes. Ce texte a fait naître des rapprochements, des proximités. C'était une position assez particulière par rapport aux partis, qui nous éloignait à la fois de l'extrême gauche, parce qu'il y avait quand même la possibilité d'un soutien au gouvernement, et à la fois une certaine défiance, qui éloignait les associations plus proches du PS. De ce collectif sont nés des rapprochements, notamment avec le Gisti. Ils nous ont impressionnés par le travail qu'ils faisaient au niveau juridique. On se retrouvait dans les positions qu'ils pouvaient prendre. Mais l'interassociatif c'est compliqué. Souvent, on a peur de ça comme d'un truc extrêmement lourd, donc on ne rentre dedans que lorsqu'il y a quelque chose qui est en train de se construire, comme l'observatoire du Pacs [...]. Donc il y a des groupes comme ça auxquels on a participé. Il y a un événement, et autour de cet événement ça peut être intéressant de produire quelque chose. Sur les étrangers, il y a aussi l'observatoire du droit à la santé des étrangers. Il y a un certain nombre de lieux où, simplement, ça produit des effets efficaces, où l'on va s'investir. Après, tous les grands lieux de réunion du mouvement social ne sont pas forcément des lieux dans lesquels nous sommes très présents. Parce que peut-être c'est trop éloigné, parce que le temps est compté. Si l'on n'a pas la perspective d'une efficacité très rapide, on ne va pas participer à ces réunions très longues.

### **Donc vous êtes plus à l'aise avec des petits groupes ?**

Oui, sans doute des groupes de taille équivalente, avec lesquels il est moins lourd de construire une histoire commune. Quand c'est le mouvement social en bloc, pris dans des histoires qui sont les histoires de la gauche, il y a un moment où ça nous lasse. C'est ce qu'on a dit après le deuxième tour. Il y a eu une série de réunions, on y a participé, puis à un moment on a arrêté. Nous, on n'aura pas le luxe de ces cinq années pour reconstruire la gauche. On sera appelés à d'autres combats plus urgents. Donc c'est vrai qu'à partir du moment où ça rentre dans une histoire dont on n'a pas les clefs (parfois on ne veut pas essayer de les trouver), ça nous intéresse moins. On essaye d'être présents dans des lieux comme le Forum Social Européen, mais on est relativement moins présents par rapport à d'autres associations. Avec la Coordination nationale des sans-papiers, on a plutôt été dans le soutien logistique, on organisait des « picketing », des actions devant la préfecture...

### **Donc finalement, ce qui compte plus pour une association comme Act-Up, c'est moins l'unité avec les autres mouvements à tout prix, qu'une certaine efficacité politique.**

Oui, et c'est peut-être un travers d'Act-Up, on a tendance parfois à penser qu'une unité interassociative va conduire à une baisse d'efficacité. Peut-être que la relation entre les deux n'est pas aussi simple. Mais on voit bien comment un texte interassociatif peut perdre en intensité à mesure que les groupes proposent des modifications. Et cette perte de puissance, c'est quelque chose qu'on prend en compte. Donc on va proposer plutôt des stratégies d'alliances fragiles, à quelques-uns. Sur l'Aide Médicale d'État, c'était une stratégie à la fois interassociative puisque la plupart des associations sont intervenues, mais où nous construisions une stratégie avec quelques groupes comme le Gisti. Après, l'unité pour l'unité ne nous intéresse pas vraiment. Souvent aussi il y a une division du travail politique, où nous allons avoir une stratégie d'action publique assez radicale, et d'autres vont faire un travail de lobby plus serein. Mais de toutes façons, même si on le voulait, on ne serait pas très bons dans l'unité. Donc effectivement il y a un pragmatisme extrêmement poussé, qui peut rendre incompréhensibles pour nous certaines autres positions.

### **Est-ce que le fait d'avoir plus qu'envisagé de présenter des candidats aux dernières élections législatives a représenté une rupture dans cette idée de division du travail ?**

La division du travail, ce n'est pas avec les partis, c'était plutôt entre associations. La frontière entre les partis qui seraient du côté de l'universel, et nous qui serions du côté du particulier, la minorité ramenée à sa position minoritaire, cette frontière est posée par les partis politiques. Nous on serait du côté de la proposition sociale, on serait là pour proposer des choses, et eux sont les par-

tis politiques qui vont faire le travail politique au sens noble. Et cette distinction, c'est quelque chose qu'on refuse, parce qu'elle est produite par les partis eux-mêmes pour ne pas entendre le mouvement social, ou affaiblir ses revendications comme si elles étaient des propositions parmi tant d'autres. Donc se présenter aux élections législatives, c'était à la fois pour franchir la frontière et en même temps dire qu'elle n'existe pas. C'était le point de départ, tout en sachant que l'on n'est pas allé au bout de ce projet.

**Dans ce que tu dis, est-ce qu'il n'y a pas deux idées : le fait de renvoyer le mouvement social à un particularisme, ça vient des partis politiques ; et puis l'idée que le mouvement social et les partis politiques, c'est la même chose. Mais est-ce qu'il n'y a pas une spécificité de la lutte pour le pouvoir politique et de ses tâches spécifiques, une posture différente à avoir en terme d'unité, de construction de cohérences entre différents combats, que n'ont pas à accomplir les mouvements sociaux pris individuellement ?**

Oui, effectivement. D'abord, le fait que nous, Act-Up, nous soyons toujours ramenés à la lutte contre le sida sans qu'ils comprennent que ça nous conduit à des questions d'ordre général, et la deuxième chose c'est le refus de cette frontière, le refus de cette organisation du travail. Faire irruption dans le champ politique pour qu'il y ait d'autres manières de travailler ensemble, qu'il y ait moins de mépris aussi. Le parti socialiste peut se payer le luxe de ne même pas répondre à des associations qui lui demandent de saisir le Conseil constitutionnel. On est ramenés du côté de la force de proposition, mais il faut voir avec quelle indifférence. Donc, ce serait essayer de secouer un peu tout ça, parce que finalement ça mène les partis de gauche à leur perte. Essayer, par cette irruption dans le champ politique, qu'une autre politique puisse advenir, c'est-à-dire une autre manière de travailler, une autre manière aussi de penser les minorités. L'idée qu'un autre avenir était possible. Puis après les résultats du premier tour des présidentielles, qui faisaient qu'un autre avenir était peut-être possible, mais pas celui qu'on avait dessiné, on ne s'est finalement pas présentés. Mais il reste dans nos relations avec les partis des choses qu'on voudrait encore changer. L'affiche Jospin – que les gens ont trouvé très violente – parlait du fait qu'en janvier, tout le monde se demandait à Act-Up : au terme de ces années politiques, est-ce qu'on pourra encore voter pour Jospin au deuxième tour ? Ensuite, pour les législatives, c'est parti du fait qu'on ne savait plus pour qui on allait voter. Et l'idée de pouvoir voter pour Act-Up, ça ouvrait des horizons, et ça faisait circuler de l'air dans une campagne qui était extrêmement lourde. Une liste qui soit un petit peu joyeuse, avec des gens qui ne correspondent pas à cette figure du candidat aux législatives. Et puis ça parlait aussi de la facilité qu'il y avait, très concrètement, à présenter des candidats aux législatives. Pour nous c'était presque une solution « personnelle » à cette campagne.

**Pour conclure, est-ce que tu dirais qu'Act-Up a un projet politique à proprement parler ?**

On a un projet, mais un projet mouvant. Je crois qu'on aurait du mal à fonctionner avec un projet déjà constitué. Il y a une orthodoxie à Act-Up, mais une orthodoxie qui est un petit peu de bric et de broc. Parce que notre histoire est récente, et parce qu'on ne cesse pas de débattre, c'est une démocratie directe, dans un cadre très particulier. Il y a à la fois, quand on relit des textes anciens, le sentiment qu'il y a beaucoup de choses qui n'ont pas changé. Les choses bougent, mais lentement. Il y a des revendications qui ont dix ans, par exemple sur les cellules de vie familiale pour les détenus. À force de ne rien obtenir, on finit par avoir une sorte de projet par accumulation de revendications insatisfaites. Notre projet, c'est tout ce qui reste lorsqu'on n'obtient rien.

# Lu d'ailleurs

## Michaël Löwy

Directeur de recherches au CNRS

### Otto Bauer et l'autonomie culturelle

**Ce texte est extrait de Michael Löwy, *Patries ou Planète? Nationalismes et internationalismes, de Marx à nos jours*, Lausanne, Page 2, 1997**

**Un des lieux communs du prêt-à-penser d'aujourd'hui** est l'affirmation que le marxisme a ignoré la question nationale (un véritable « trou noir » de la théorie). Or, s'il est indéniable que les marxistes ont souvent sous-estimé l'importance des problèmes nationaux, il n'en reste pas moins que l'on trouve, dans la littérature marxiste, des contributions de grande valeur (sinon incontournables) dans ce domaine. C'est le cas notamment de l'ouvrage « classique » d'Otto Bauer, *La Question des nationalités et la social-démocratie*.

Publié en 1907 (mais traduit en français seulement 80 années plus tard!), ce livre se situe dans un contexte historique et politique précis: la tentative du courant austro-marxiste – représenté par le Parti social-démocrate autrichien – de sauver le cadre multinational de l'État austro-hongrois par une réforme accordant à toutes les nationalités (Hongrois, Allemands, Tchèques, Slovaques, Croates, etc.) l'*autonomie nationale culturelle* – c'est-à-dire la possibilité, pour chaque communauté nationale, de s'organiser en corporation juridique publique, avec une série d'attributions culturelles, administratives et légales<sup>1</sup>. Ce programme était, comme l'on sait, voué à l'échec. Suite à la défaite militaire de l'Empire et à la révolution de 1918, l'État multinational austro-hongrois s'est décomposé en plusieurs États nationaux indépendants. Dès janvier 1918, Otto Bauer constatait l'inadéquation, face à la montée des aspirations nationalistes, de cette stratégie et proposait, dans le programme de la gauche qu'il a rédigé à ce moment, la reconnaissance du droit des peuples à l'auto-détermination (et donc à la séparation étatique).

Cela dit, on peut légitimement s'interroger, aujourd'hui, face au déchaînement des mouvements séparatistes ou expansionnistes avides d'« homogénéité nationale », si l'autonomie régionale et l'autonomie culturelle, dans le cadre de fédérations multi-nationales (fondées sur l'adhésion volontaire), n'est pas souvent une solution plus rationnelle et plus humaine. Si le droit démocratique à l'auto-détermination est incontournable, comment l'appliquer dans

des territoires où les nations sont étroitement imbriquées, sans provoquer des ravages, des massacres et des « purifications ethniques » ?

Quoi qu'il en soit, l'intérêt du livre de Bauer dépasse le cadre de la stratégie politique concrète qu'il proposait pour affronter les complexes questions nationales de l'Europe centrale. Il résulte avant tout des concepts originaux et des analyses lucides qu'il développe pour rendre intelligible le phénomène national, et pour rendre compte de sa nature socio-historique.

Cela ne veut pas dire que ces analyses ne comportent pas de faiblesses et des limites, typiques de l'époque et du contexte culturel. Comme le rappelle Claudie Weill dans sa préface à la traduction française du livre, Bauer partage avec les autres marxistes de la Deuxième Internationale tout un univers mental. Pour s'opposer aux théories métaphysiques de la nation, il croit utile de faire appel à Darwin et aux principes de la sélection naturelle. De même, il n'échappe pas aux « illusions du progrès » dans sa vision de l'avenir des nations<sup>2</sup>. Cela est particulièrement visible dans ses remarques sur la nation juive, dont il prévoit, comme tant d'autres marxistes (notamment juifs!), l'assimilation à brève échéance – ce qui n'empêchera pas les socialistes juifs du *Bund* de se réclamer de ses analyses et de son programme d'autonomie nationale culturelle<sup>3</sup>. D'une façon générale il ne prévoit nullement les dangers que peut apporter la montée des nationalismes. Mais qui pouvait imaginer, à l'aube du xx<sup>e</sup> siècle, les guerres mondiales et les génocides qui allaient se succéder sans répit, au nom de la nation (et/ou de la race), faisant de ce siècle le plus sinistre de l'histoire de l'humanité ?

Malgré ces défauts – et la nature assez problématique du concept de « caractère national », qui occupe une place privilégiée dans son dispositif théorique – l'œuvre de Bauer ne reste pas moins un monument d'intelligence critique et de rationalisme humaniste. En définissant la nation comme le résultat d'une *communauté de destin historique*, comme le « produit jamais achevé d'un processus constamment en cours », il se situe en opposition irréductible au conservatisme national, aux mythes réactionnaires de la nation « éternelle », et à l'idéologie raciste.

Dénonçant le « fétichisme du caractère national », les doctrines qui érigent le fait national en une essence immuable et constante, Bauer fait de la nation une *réalité historique ouverte*: « À aucun moment l'histoire d'une nation n'est achevée. Le sort, en se transformant, soumet ce caractère, qui n'est évidemment rien d'autre qu'une condensation du destin passé, à des changements continus (...). Par là, le caractère national perd aussi son prétendu *caractère substantiel*, c'est-à-dire l'illusion que c'est lui l'élément durable dans la fuite des événements. (...) Placé au milieu du flux universel, il n'est plus un *être* persistant, mais un *devenir* et une disparition continus ».<sup>4</sup>

Grâce à cette méthode éminemment *dialectique*, Bauer déconstruit les conceptions *métaphysiques* de la nation : ce qu'il appelle le « matérialisme national », qui prétend faire d'une substance raciale, héréditaire et immuable, le fondement de la nation (Gobineau), ainsi que le « spiritualisme national », qui attribue à un mystérieux « génie du peuple » le comportement des individus d'une même nation – par exemple, la thèse qui explique par « l'esprit du peuple juif », « la disposition à l'abstraction des Kohn, Meyer, Löwy et autres »<sup>5</sup>.

Cette posture *historiciste* (au sens que Lukacs ou Gramsci vont donner à ce terme) donne au livre de Bauer une supériorité méthodologique réelle, non seulement par rapport aux autres auteurs austro-marxistes comme Karl Renner (à tendance excessivement juridico-administrative), mais aussi par rapport à la plupart des auteurs marxistes de la période, dont les écrits sur la question nationale pèchent par économicisme, ou par leur caractère abstrait et figé – comme par exemple la célèbre brochure de Staline, avec la définition en quatre points (langue, territoire, économie, formation psychique), destinée à devenir un véritable lit de Procuste et un obstacle redoutable à toute réflexion concrète. Dans la mesure où la méthode de Bauer implique à la fois une explication historique des configurations nationales présentes, et une compréhension de la nation comme processus, comme mouvement de transformation permanente, elle lui permet aussi de dépasser l'erreur d'Engels en 1848-50 : le fait qu'une nation (comme les Tchèques) « n'a pas eu d'histoire » (comme État autonome), ne signifie pas nécessairement qu'elle n'a pas d'avenir. Le développement du capitalisme produit en Europe centrale et dans les Balkans non l'assimilation mais le réveil des nations prétendument « sans histoire » (curieusement Bauer n'a pas étendu cette analyse au cas juif).

Qu'est-ce qu'une nation ? Bauer ne craint pas de proposer, dans le 10<sup>e</sup> chapitre de son livre, une « définition complète » : « La nation est l'ensemble des êtres humains liés par la communauté de destin en une communauté de caractère »<sup>6</sup>. Essayons de cerner de plus près ce concept de *communauté de destin* (*Schicksalsgemeinschaft*), qui occupe une place centrale dans sa théorie. Georges Haupt observe avec raison que le postulat méthodologique de Bauer le conduit à combiner les catégories néo-kantiennes avec celles du matérialisme historique : « Au néo-kantisme il emprunte le principe d'individualité nationale qui inclut la spécificité historiquement forgée et la permanence historique d'une nation. Il a recours au marxisme pour définir en termes de classe, de rapports et de forces de production le contenu, la nature et les forces sociales des changements intervenus<sup>7</sup> ».

Mais encore plus important que le néo-kantisme pour son outillage conceptuel est l'apport de la sociologie allemande, et en particulier de Ferdinand Tönnies, dont le célèbre ouvrage *Gemeinschaft und Gesellschaft* (*Communauté et*

*Société*) de 1887 est sans doute la source immédiate du concept de *communauté de destin*. Pour Tönnies, la communauté est fondée sur une « volonté essentielle » (*Wesenswille*), tandis que la société est structurée par une « volonté arbitraire » (*Kürwille*). Tandis que la *Gemeinschaft* (famille, clan, village) est réglée par des coutumes, des mœurs et des rites, par des rapports d'entraide et de confiance mutuelle, et unifiée par une *Kultur* commune (religion, art, morale), la *Gesellschaft* (grande ville, usine, État) est mue par le calcul, le gain, le profit, le contrat et la compétition, dans le cadre du développement irréversible de la *Zivilisation* (le progrès technique, scientifique et industriel).

Bauer reconnaît dans une note sa dette envers « l'excellent ouvrage » de Tönnies, tout en donnant aux deux concepts du sociologue allemand une signification quelque peu différente : « Je vois le fondement de la *Gesellschaft* dans la coopération des hommes sous une réglementation externe ; et le fondement de la *Gemeinschaft* dans ce que l'individu est... le produit d'innombrables interactions entre lui-même et les autres individus unis en une communauté, et est donc, dans son caractère individuel, une manifestation du caractère collectif<sup>8</sup> ». La *Schicksalsgemeinschaft* de Bauer partage donc avec la communauté selon Tönnies l'idée d'une organicité historique et d'une unité culturelle interne, enracinées dans une expérience commune.

La tentative de définir la nation uniquement par la langue (par exemple chez Karl Kautsky) relève, selon Bauer, d'une vision superficielle des faits nationaux, qui dissout la *communauté* dans la *société* : « L'opinion selon laquelle les diversités nationales ne sont pas autre chose que les diversités de langue repose sur la conception *individualiste-atomiste de la société*, à qui celle-ci apparaît uniquement comme la somme des individus unis de façon extérieure, c'est-à-dire par la langue<sup>9</sup>. »

De même, Otto Bauer refuse tout fétichisme du *territoire* : dans la mesure où il existe une communauté de culture, malgré la distance géographique, les individus peuvent appartenir à la même nation – par exemple, dans le cas d'un immigré qui reste, dans son nouveau pays, attaché à sa culture d'origine. Ce n'est que dans les cas où la communauté de sol est une condition pour la communauté de culture qu'elle est une condition à l'existence de la nation<sup>10</sup>.

Par son refus des critères figés et des définitions rigides, par son approche historique et culturelle *ouverte*, Otto Bauer est, dans le terrain de la théorie marxiste de la nation, *l'anti-Staline par excellence*. Son concept de la nation comme communauté de destin permet de rendre compte de l'identité nationale de communautés qui, par leur absence de territoire commun ou de langue distincte, échappent aux définitions et classifications abstraites : par exemple les juifs ou les Noirs américains. La mémoire collective des persécu-

tions, de l'exclusion ou des massacres, crée une communauté nationale de destin, et contribue ainsi, de façon décisive, à forger cette identité.

Ce qui manque au concept de nation chez Bauer, c'est peut-être la mise en perspective du rôle de l'*imaginaire* dans la constitution de la communauté de destin : si les nations sont, dans une large mesure, des *communautés imaginées* (Benedict Anderson), des *créations culturelles* (Eric Hobsbawm)<sup>11</sup>, la *dimension subjective de l'identité nationale, la re-construction imaginaire du passé, la ré-interprétation toujours nouvelle de l'histoire, sont des éléments constitutifs de la communauté de destin, au même titre que les événements historiques « objectifs »*.

Analyste subtil et pluraliste des nationalités, Bauer n'était pas moins hostile au nationalisme, qu'il désignait par le terme « valorisation nationale » (« c'est-à-dire le fait que nous tenions pour bon ce qui est allemand, quoi qu'il en soit »), et qu'il considérait comme un instrument des classes dirigeantes et possédantes pour légitimer les institutions existantes. Il oppose à cette idéologie ce qu'il appelle l'*évaluation rationaliste*, qui se détermine en fonction d'un objectif ou d'un idéal suprême, représentée dans la culture allemande par des penseurs qui refusent le nationalisme : Herder, Lessing, Heine. Le mouvement ouvrier était à ses yeux à la fois porteur d'une grande tâche nationale (l'appropriation, par le peuple, de la culture nationale jusqu'ici réservée aux élites) et inspirée, dans toute sa théorie et sa pratique, par l'« évaluation rationaliste ». Il fait aussi l'éloge du *métissage culturel*, par exemple dans la pensée d'un Karl Marx, résultat de la condensation de l'histoire de quatre nations : juive, allemande, anglaise et française<sup>12</sup>.

Bref, malgré sa conviction de la nécessaire différenciation nationale des mouvements socialistes, et sa proposition de marier la culture socialiste à la culture spécifique de chaque pays, il restait en dernière analyse un *internationaliste* : « Le socialisme international », écrivait-il dans la préface de 1924 à la ré-édition de son livre, « doit percevoir cette différenciation nationale des méthodes de lutte et de l'idéologie en son sein comme le résultat d'une croissance externe et interne ». Et il concluait avec cet appel : « Le devoir de l'Internationale peut et doit être, non de niveler les particularités nationales, mais de promouvoir, dans sa diversité nationale, l'unité internationale<sup>13</sup> ».

À une époque de montée des nationalismes, des racismes, des xénophobies et des « purifications ethniques », il est utile de pouvoir revisiter une pensée qui reconnaît le rôle et l'importance capitale de la nation et de la culture nationale, mais qui refuse les dérives mystificatrices. L'actualité de Bauer résulte de son esprit profondément humaniste, digne héritier du rationalisme de Herder, Lessing, Heine et Marx.

- 1 Sur ce contexte historique, voir le remarquable livre de Claudie Weill, *L'Internationale et l'autre. Les relations inter-ethniques dans la II<sup>e</sup> Internationale*, Paris, Arcantère, 1987.
- 2 C. Weill, « Introduction » à Otto Bauer, *La Question nationale et la social-démocratie*, EDI-Arcantère, Paris, 1987, p. 9.
- 3 Voir à ce sujet le brillant ouvrage d'Enzo Traverso, *Les Marxistes et la question juive*, Paris, La Brèche, 1990.
- 4 Otto Bauer, *La Question nationale et la social-démocratie (QNSD)*, vol. 1, pp. 149, 154, 155.
- 5 *Ibid.* pp. 47, 147-148. Ces trois noms, qui ne renvoient ici à aucune référence personnelle, étaient les plus typiques chez les juifs de Vienne au début du siècle...
- 6 *QNSD*, vol. 1, p. 160. J'ai corrigé la traduction d'après l'original : il s'agit de *Menschen*, êtres humains, et non « hommes » comme il figure dans l'édition française... Cf. Otto Bauer, *Die Nationalitätenfrage und die Sozialdemokratie*, Wien, Wiener Volksbuchhandlung, 1924, p. 135.
- 7 Georges Haupt, « Les marxistes face à la question nationale : l'histoire du problème », in G. Haupt, M. Löwy et C. Weill, *Les Marxistes et la question nationale 1848-1914*, Paris, Maspero, 1974, p. 48. Mon regretté ami Georges Haupt avait saisi, bien mieux que moi à cette époque, l'importance de l'apport d'Otto Bauer...

- 8 *QNSD*, vol. 1, p. 152. Voir à ce sujet le commentaire de Georges Haupt : « Pour lui la communauté se fonde sur une expérience intérieurement vécue en commun par les individus qui la composent, alors que la société repose sur des "normes externes". » G. Haupt, « Présentation » de Otto Bauer, « Remarques sur la question des nationalités », 1908, in *Pluriel*, n° 5, 1976, p. 44.
- 9 *QNSD*, vol. 1, p. 153.
- 10 *Ibid.*, pp. 157-158.
- 11 Voir le livre de Benedict Anderson, *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Londres, Verso, 1983 ainsi que le dernier ouvrage de Eric Hobsbawm, *Nations et Nationalisme depuis 1780. Programmes, mythe et réalité*, Paris, Gallimard, 1992.
- 12 *QNSD*, vol. 1, pp. 145, 171-173.
- 13 *QNSD*, vol. 1, p. 36.

## Stavros Tombazos

Maître de conférence en sciences politiques  
Université de Chypre

### Chypre et ses « nationalismes »

**Tout au long de ces derniers mois, Chypre a été au centre de l'actualité et de l'intérêt international, un intérêt qui demeure très vif et soutenu, malgré les préparations guerrières des États-Unis et de la Grande-Bretagne contre l'Irak. L'Onu a présenté récemment un plan de solution du problème chypriote, invitant les « communautés » de Chypre, les Chypriotes grecs et les Chypriotes turcs, à des négociations finales non pas sur la philosophie du plan, mais plutôt sur ses détails.**

Depuis l'invasion militaire de la Turquie, le déplacement forcé des populations selon leur origine ethnique et la division de l'île en 1974, aucune proposition de solution du problème chypriote n'a été aussi bien étudiée, aussi équilibrée et aussi détaillée. Jamais une initiative n'a eu lieu dans une conjoncture historique aussi bien choisie. En Grèce, le gouvernement applique une politique favorable à l'adhésion de la Turquie à l'Union européenne (UE). Les colonels laïcs turcs « cohabitent » avec un gouvernement islamique, qui pourtant suit une politique pro-européenne assez conséquente. La République chypriote est sous une pression politique très forte, car une attitude négative envers le plan pourrait conduire à l'exclusion de Chypre du groupe des nouveaux membres de l'UE. Elle a déjà réussi l'examen de passage du sommet de Copenhague sur l'élargissement, mais le danger d'une éventuelle exclusion demeure, car les décisions de Copenhague sont soumises au vote du Parlement européen au mois d'avril 2003, ainsi que des parlements nationaux des 15 pays membres. La population chypriote turque a immédiatement répondu au plan par un « oui » clair et net. En fait, le plan a provoqué une véritable révolte dans la partie nord de l'île contre le « gouvernement » local reconnu seulement par la Turquie et les colonels turcs, mais non pas du nouveau gouvernement turc.

L'enjeu est important car il ne concerne pas seulement la population chypriote qui, en tout (partie sud et partie nord), ne dépasse pas le million. Un accord « à l'amiable » entre les deux communautés conduirait à une nouvelle lecture de l'histoire des « patries-mères » donnant une fin aux mythologies constitutives des nationalismes grec et turc et inaugurant ainsi une nouvelle ère de relations gréco-turques.

#### 1. Nationalismes chypriotes : l'histoire d'une répétition

L'histoire de Chypre est celle d'une répétition. Qui connaît l'histoire de la mer Égée et des régions environnantes, qui est celle de la constitution sanglante de la Grèce moderne et de la Turquie kémaliste, connaît aussi l'histoire de Chypre. On utilise encore le terme de « pont égéen ». En grec moderne, le mot « pontos » signifie simplement « mer ». En grec ancien cependant, « pontos » signifie autre chose : « passage ». Avant de devenir une ligne de séparation, la frontière-est de l'Europe pour les uns, la prison occidentale pour les autres, la mer Égée était la mer du passage et des passagers. Les civilisations successives, égéenne, mycénienne, ionienne, sont passées par là.

La mer Égée était aussi celle du passage des marchandises et des hommes vers l'Asie mineure, la Palestine et des régions plus lointaines, la mer qui unissait l'Occident et l'Orient. Les Grecs et les Turcs étaient au cœur de ces passages pendant des siècles.

La mer égéenne Égée, avec ses îles et ses côtes en Turquie et en Grèce continentale, était une mer habitée, un grand « pays » -mer avec ses villes et ses villages, où les « grandes distances » se parcouraient plutôt par bateau que par chemin de fer. Il était impossible de « partager » pacifiquement le pont égéen. Non seulement parce qu'il avait une vie économique et sociale commune, mais aussi parce que la route vers l'Orient ne pouvait être soumise à plusieurs autorités.

Eleftherios Venizélos<sup>1</sup> n'a d'ailleurs jamais eu l'intention de le partager. Pour lui, le centre géographique de l'Égée n'était pas seulement celui de la civilisation hellénique, mais aussi celui de l'État grec moderne. Dans la « grande idée » grecque, il n'y avait en fait que celle d'un grand territoire. Il s'agissait de revendiquer de l'Empire ottoman en déclin l'espace où existait une « base ethnique » grecque. Peu importe si cette « base » était petite ou grande, si la population grecque était minoritaire ou majoritaire. Dans les années 1910, alors que la France et la Grande-Bretagne se partageaient les territoires arabes de l'empire ottoman, la Grèce élargit sa domination des deux côtés de l'Égée.

Selon ses propres termes, Venizélos a voulu « tuer » la Turquie (pas nécessairement les Turcs, mais la Turquie), sous-estimant la potentialité d'un nationalisme turc tout aussi violent et déterminé que le nationalisme grec. Le nationalisme turc est bien le produit du nationalisme grec. Il est né dans le conflit et par le conflit contre le nationalisme grec pour revendiquer lui aussi une partie de l'héritage de l'Empire ottoman. Venizélos comme Kemal ont appliqué une politique de déplacement forcé des populations, le premier pour « tuer » la Turquie avant sa naissance, le second pour défendre le nouvel État ainsi né. De 1910 à 1923, 1 300 000 Grecs et 500 000 Turcs ont abandonné leurs terres d'origine pour s'installer dans leurs États respectifs. Les récits de l'é-

poque témoignent de la brutalité extrême de cette « purification ethnique », dénoncée (en Grèce) par les communistes qui y voyaient une modalité de l'accumulation primitive du capital, ou par certains intellectuels qui y voyaient la fin de la « grande civilisation orientale ».

Le traité de Lausanne en 1923, définissant les frontières gréco-turques, a conclu ce conflit sanglant, dont les traces subsistent dans la vie politique des deux pays jusqu'à aujourd'hui, notamment en Turquie (le rôle du Conseil de sécurité national, les déficits démocratiques, le non-respect des droits des minorités nationales etc.). En Grèce, qui a accompli sa révolution démocratique dans les années 1980, on n'ose toujours pas prononcer certains noms. On y connaît par exemple l'existence d'une minorité musulmane « grecque », qui pourtant parle la langue turque, se sent turque et se nomme elle-même « turque »<sup>2</sup>.

Le traité de Lausanne a mis fin en principe au conflit gréco-turc, mais ce conflit n'est pas encore enterré. Chypre ne le permet pas, le reproduisant et le perpétuant à petite échelle. Comme l'Égée, Chypre (située au carrefour de trois continents : l'Europe, l'Asie et l'Afrique) était un lieu de passage et de rencontre de peuples et de civilisations avant que les nationalismes ne l'aient coupée en deux (bien avant 1974). Comme l'Égée, Chypre était principalement habitée par une population gréco-turque mélangée. Comme l'Égée, elle avait une vie économique et sociale indivisible que les nationalismes ont pourtant divisée. Comme pour l'Égée, cette division reste toujours quelque chose d'illogique, de monstrueux.

Le colonialisme britannique a épargné à Chypre le partage du territoire et le déplacement forcé des populations. Il n'a pas permis la libre « importation » des nationalismes grec et turc comme ce fut le cas sur bon nombre d'autres îles où cohabitaient des Grecs et des Turcs. À Chypre, les nationalismes font ainsi leur apparition sur la scène historique tardivement, après que les grands acteurs ont fini de jouer la tragédie de cet impossible partage<sup>3</sup>.

C'est certainement après le conflit gréco-turc et le traité de Lausanne que s'y développent deux « espaces publics » distincts, constituant la première phase de la séparation entre la majorité chypriote grecque (80 % de la population) et la minorité chypriote turque (18 % de la population). Une population unie par la vie quotidienne et la solidarité naturelle de l'économie agricole, une population jusqu'alors divisée par les seuls conflits de classes, commence à se diviser selon les idéologies nationales et les espaces publics correspondants. Dans ce nœud historique, où les « points de vue » de la vie quotidienne, les conflits des classes et des nationalismes antagonistes se croisent et s'interpénètrent, c'est finalement celui des nationalismes qui l'emporte. Ce sont eux qui ont marqué de leurs couleurs respectives (bleu et rouge) l'histoire chypriote.

La lutte anti-coloniale de 1955-1959 s'est déroulée sous le drapeau grec et avec la revendication unique du rattachement de Chypre à la Grèce. Les Chypriotes grecs donnaient vie de nouveau au langage de l'irrédentisme métropolitain, que la Grèce voulait sinon oublier, en tout cas refouler. Les retentissements de l'histoire du conflit gréco-turc allaient toucher Chypre à contretemps. Comme le disait George Papandreou, père d'Andreas Papandreou et grand-père de l'actuel ministre des Affaires étrangères, la Grèce, respirant avec « deux poumons, celui des États-Unis et celui de la Grande-Bretagne, ne pouvait s'asphyxier à cause du problème chypriote ». Le rattachement de Chypre à la Grèce était une revendication obsolète. Tout le monde le comprenait, sauf les Chypriotes grecs.

Il y avait cependant quelque chose de rebelle dans cette revendication intempestive qu'une certaine historiographie moderne non nationaliste, trop inspirée par les théories de la « résolution des conflits », tend à sous-estimer<sup>4</sup>. Nul doute qu'il s'agissait d'un mouvement nationaliste, dirigé au plan politique par l'archevêque Makarios et au plan militaire par un ultra-nationaliste, G. Grivas. Ce dernier s'était rendu célèbre bien avant la lutte de libération chypriote par son action réactionnaire contre les communistes lors de la guerre civile en Grèce. La revendication du rattachement ne prenait en compte ni les rapports des forces entre la Grèce et la Turquie, ni la dépendance de la Grèce envers la Grande-Bretagne. Elle a pourtant pu mobiliser tout un peuple contre l'impérialisme britannique et mettre en scène une lutte que l'histoire chypriote n'avait jamais connue auparavant. Par cette lutte pour l'autogestion, ce peuple a bouleversé l'image qu'il avait de lui-même et appris à se respecter lui-même. Le drapeau bleu de cette lutte était certes celui du nationalisme, nourrissant le conflit entre les Grecs et les Turcs de Chypre, mais il était aussi le symbole de l'insoumission, le symbole d'une rébellion obstinée contre l'ordre existant des choses, contre le « destin » historique lui-même.

Le nationalisme chypriote turc se développe lui aussi à l'image du nationalisme turc. Il est né pour faire face au nationalisme chypriote grec et à sa revendication du rattachement à la Grèce. Comme le nationalisme chypriote grec pour la Grèce, le nationalisme chypriote turc pour la Turquie émergeait trop tard, bien après que cette île de l'Empire ottoman ait été louée (en 1878), puis annexée à la Grande-Bretagne (en 1914). Pour la Turquie, l'affaire chypriote était définitivement réglée en faveur de la Grande-Bretagne. La Turquie a d'ailleurs formellement renoncé à tout droit sur Chypre lors du traité de Lausanne. La version chypriote du mouvement néo-turc a été soutenue initialement par les Britanniques plutôt que par les Turcs, selon la doctrine du « diviser pour régner ». Les uns revendiquaient le rattachement à la Grèce, les

autres, la division de l'île. Le conflit entre les nationalismes « chypriotes » de la période de la lutte anti-coloniale a atteint son sommet en 1958, prenant la tournure d'une guerre civile.

Avec le traité de Zürich de 1960, les Britanniques abandonnent l'île, y conservant toutefois des bases militaires où se prépare aujourd'hui la guerre impérialiste contre l'Irak. Ce traité a reconnu un État indépendant, ni rattaché à la Grèce comme le désirait la communauté grecque de l'île, ni divisé comme le désirait la communauté turque. Il relève ainsi d'une *Realpolitik* irréaliste, établissant un compromis entre la Grèce, la Turquie et la Grande-Bretagne, mais ignorant la dynamique réelle du conflit entre les nationalismes locaux. Cet équilibre ne pouvait être qu'extrêmement précaire.

## 2. Les contretemps des Républiques chypriotes

La République chypriote « indépendante » est donc instaurée à contretemps, au moment où les Chypriotes vivaient le paroxysme de leurs idéologies nationalistes. Aucune force sociale ne revendique le nouvel État, aucune idéologie ne le soutient, aucun discours officiel ne le légitime. Ce dernier se limite à présenter l'État chypriote comme une nécessité que l'on doit supporter, en attendant des « jours meilleurs », autrement dit l'occasion historique de le supprimer.

La République chypriote est peut-être le seul État au monde qui n'ait jamais eu d'hymne national. Les Chypriotes préfèrent les hymnes de leurs patries-mères. Le drapeau chypriote a été dessiné pour être « neutre ». C'était un drapeau sans histoire, sans idéologie, sans couleurs sensibles, ni rouge ni bleu. L'île y est dessinée en jaune sur un fond blanc. Ce « jaune-moutarde » anodin est le symbole de l'absence de symboles. Ce drapeau ne provoquait aucun sentiment. Il était « discrètement » laid, comme pour mieux passer inaperçu. L'État chypriote « moderne » ne manquait pas seulement d'hymne et de drapeau. Il manquait aussi de modernité. Les Chypriotes ont été des chrétiens et des musulmans, des Grecs et des Turcs, mais ils n'ont jamais été des citoyens. L'origine ethnique, la religion, la communauté ont toujours été des liens plus importants que celui de l'appartenance commune à un espace de droit unique. Certains droits civiques parmi les plus évidents, comme le mariage, étaient à Chypre problématiques. Le mariage « intercommunautaire », entre « citoyens » du même État, était pratiquement interdit, impliquant la conversion de l'une des deux parties à la religion de l'autre. Ce qui présupposait l'autorisation formelle des autorités religieuses chrétiennes et musulmanes, non pas selon des règles clairement définies, mais selon la bonne ou la mauvaise humeur de leurs représentants. Le mariage civil n'existait pas.

Certaines analyses contemporaines romantiques confondent le surgissement d'une conscience des Chypriotes grecs et des Chypriotes turcs (depuis 1960),

distincte des consciences nationales grecque et turque, avec la formation d'une conscience chypriote unique. Cette dernière relève de la pure imagination et n'explique rien de l'histoire contemporaine de Chypre.<sup>5</sup> Cette prétendue conscience ou identité « chypriote » n'a empêché ni les conflits intercommunautaires de 1963 et de 1967, ni la division de l'île en 1974 après l'invasion turque. Ce processus de séparation des deux communautés de Chypre, du premier déplacement de populations et de l'établissement de la « ligne verte » séparant les territoires contrôlés par les Chypriotes grecs et par les Chypriotes turcs, au second déplacement massif des populations et à la division de l'île en deux zones ethniques homogènes en 1974, ne s'explique que par une identité chypriote déficitaire, inférieure aux deux identités nationales.

Cela ne signifie pas l'inexistence de certains éléments de conscience chypriote indépendantiste, apparus dès les années 1960, sous forme d'un désir inavoué et « clandestin », notamment dans la gauche. Pourtant, aucun discours indépendantiste ne s'est prononcé publiquement, aucun mouvement social n'a revendiqué l'indépendance ouvertement, aucun parti politique ne s'est déclaré avant tout chypriote et n'a été véritablement chypriote, même si le Parti communiste chypriote grec a pu jouir d'une influence limitée dans la communauté chypriote turque. Ce parti d'origine stalinienne n'a jamais osé privilégier le point de vue des classes sociales vis-à-vis de l'idéologie nationaliste, il n'a jamais véritablement affronté le nationalisme chypriote grec.

La conscience chypriote, comme une identité commune aux Chypriotes grecs et turcs était peut-être une possibilité, notamment dans la période 1960-1974, qui ne s'est pas réalisée.

Le discours indépendantiste est devenu le discours officiel après l'invasion militaire de la Turquie en 1974, la division de l'île et la création, dans la partie nord de l'île, des structures étatiques qui allaient se déclarer plus tard « République turque de Chypre-Nord » (reconnue seulement par la Turquie). Ce discours apparaît avec exactement 14 années de retard. En fait, depuis 1963, les Chypriotes grecs ont été les seuls à gérer la République chypriote, seul État internationalement reconnu jusqu'à ce jour. La responsabilité du conflit de 1963 a été attribuée aux Chypriotes turcs plutôt qu'aux Chypriotes grecs, pour des raisons formelles. Alors que dans la période 1960-1963 se formaient des groupes paramilitaires préparant l'affrontement intercommunautaire, le premier coup de feu a été chypriote-turc. Suite à cet affrontement, les Chypriotes turcs ont abandonné leurs acquis constitutionnels (vice-président avec droit de veto, nombre défini de sièges au parlement, etc.), sans que les Chypriotes grecs ne les aient obligés à le faire. Ces démarches des Chypriotes turcs, s'inscrivant dans une logique de division de l'île, ont permis aux Chypriotes grecs de monopoliser la gestion de la jeune République.

Les Chypriotes grecs ont géré la République chypriote de 1963 à 1974, comme si les Chypriotes turcs n'existaient pas. Paradoxalement, ils ne « découvrent » les Chypriotes turcs qu'après 1974 et la division de l'île. Cette référence tardive aux Chypriotes turcs, ce rappel que la République chypriote n'est pas un second État grec, est la seule manière pour les Chypriotes grecs de sauvegarder la légitimité de la République chypriote. Alors que cette dernière devient *de facto* un second état grec et que les Chypriotes turcs se dotent de leur propre « gouvernement », le gouvernement chypriote grec commence à se présenter comme un gouvernement de tous les Chypriotes. L'indépendance devient le discours officiel dans la partie sud de Chypre après l'invasion turque, c'est-à-dire après la faillite de l'aile extrémiste du front nationaliste chypriote grec. À contretemps : quand l'État se divise *de facto*, quand l'indépendance ne peut plus signifier l'indépendance de tous les Chypriotes, mais seulement des Chypriotes grecs, quand les données géopolitiques obligent les Chypriotes grecs à chercher la protection grecque et renforcent leur dépendance envers la Grèce, l'« indépendance » est brusquement réhabilitée et entre dans les salons. Les Chypriotes grecs commencent alors à respecter leur État indépendant, ainsi que leur drapeau, devenu entre-temps le symbole de la résistance au coup d'État des colonels grecs à Chypre (en juillet 1974), qui a offert un formidable prétexte à la Turquie pour réaliser ses plans d'invasion. Les Chypriotes grecs ne revendiquent plus le rattachement à la Grèce au moment même où leur dépendance envers la Grèce, devient quasi-totale.<sup>6</sup> Ils découvrent les Chypriotes turcs, après que ceux-ci ont créé leurs propres structures étatiques sous la protection de la Turquie. Ils découvrent leur propre « indépendance », après en avoir perdu le contrôle.

Les Chypriotes grecs ont même découvert la mythologie d'une coexistence pacifique, sinon idyllique, entre les deux communautés, rendant la Turquie et le nationalisme chypriote turc responsables de sa perturbation. Comme la République chypriote est censée être celle de tous les Chypriotes, la « République turque de Chypre-Nord », internationalement non reconnue et illégale, devient une « pseudo-République ». Dans les médias, l'aéroport chypriote turc devient un « pseudo-aéroport », l'hôpital un « pseudo-hôpital », le policier un « pseudo-policier », etc. Selon cette rhétorique, l'État chypriote turc n'est pas seulement illégal, il est aussi inexistant ou pseudo-existant. Il devient une sorte de spectre réellement inexistant, sans jamais être véritablement absent. Ce « pseudo-État » est en réalité le cauchemar des Chypriotes grecs qui ont pris conscience trop tard des réalités du pays. Il rappelle une occasion historique manquée.

Le rattachement revient sur la scène historique sous la forme du double rattachement : du sud de Chypre à la Grèce, du nord à la Turquie. Le projet-proces-

sus d'une défense commune entre la Grèce et la République chypriote, produit d'une politique extérieure grecque irréaliste, n'avait pour résultat que le déplacement du centre de décisions de Nicosie à Athènes. Le rapport des forces militaires à Chypre n'en a pas été modifié, mais la République chypriote y a perdu en partie le contrôle des structures de défense qu'elle avait pu créer après sa défaite de 1974. La République chypriote n'a jamais été aussi « rattachée » à la Grèce qu'au moment où elle revendique officiellement son indépendance.

Quand, plus tard, avec le Premier ministre actuel de la Grèce, Kostas Simitis, la politique extérieure grecque a changé radicalement, la République chypriote est restée sur l'ancienne ligne, ignorant aussi bien les données internationales que les réalités régionales. Alors que la politique extérieure grecque met fin au projet de double rattachement, discret et progressif, à la Grèce et à la Turquie, les Chypriotes grecs commettent la grossière erreur des années 1990 : la commande des missiles russes S-300. Comme il était prévisible, ces missiles ne sont jamais arrivés à Chypre.

Les grands partis chypriotes grecs de la droite et de la gauche étaient favorables à l'achat des missiles russes, alors qu'ils désiraient l'adhésion de Chypre à l'Union européenne et même à ses structures militaires. Ils voulaient susciter l'intérêt américain pour le problème chypriote, mais ils étaient contre le ministre des Affaires étrangères grec qui facilitait la candidature turque à l'adhésion à l'UE. Ils ont accepté d'envisager une évolution de la République chypriote vers un état fédératif avec deux zones et deux communautés politiquement égales, mais ils se sont indignés quand H. Van de Broek a déclaré que, dans la partie nord de Chypre, il existait *de facto* une législation devant s'harmoniser en vue de l'adhésion de toute l'île à l'UE. La « législation » du « pseudo-État » ne pouvant être qu'une « pseudo-législation », elle ne pouvait faire l'objet d'une harmonisation. Le nationalisme tombe ainsi lui-même dans les pièges des notions inconsistantes qu'il a créées.

L'ironie historique ne concerne pas seulement les Chypriotes grecs. De l'autre côté de la « ligne verte » dans sa version de 1974, les Chypriotes semblent avoir triomphé. Le nationalisme chypriote turc a réussi à imposer la division de l'île. Les Chypriotes turcs pouvaient enfin avoir leur propre État. Plus tard, certains « romantiques » Chypriotes grecs, notamment du courant trotskiste, ont essayé de trouver des interlocuteurs chypriotes turcs pour créer le « front unique des travailleurs chypriotes » contre l'impérialisme et les bourgeoisies locales. Ils n'en ont trouvé aucun, car il n'y avait plus de Chypriotes au Nord. Il y avait des Turcs de Chypre, mais plus de Chypriotes turcs.

Pourtant, par un caprice bizarre de l'histoire, ce triomphe du nationalisme chypriote turc a créé une identité chypriote au Nord, non seulement particulière, mais aussi antagoniste à l'identité turque. Cette identité chypriote

turque n'est plus nationaliste, elle ne s'oppose plus seulement aux Chypriotes grecs, mais aussi à la Turquie et à son « armée d'occupation » à Chypre.

Dans la période de l'après-1974, les réalités s'imposent peu à peu contre la mythologie nationaliste. Comme l'État chypriote turc n'était pas reconnu (sauf par la Turquie), il ne pouvait survivre économiquement que par l'aide maigre de la Turquie. Les Chypriotes turcs ont donc commencé à émigrer, notamment en Grande-Bretagne. On estime que la moitié seulement de la population de 1974 se trouve encore à Chypre. En même temps, la Turquie appliquait une politique de colonisation dans la partie nord de Chypre. Les colons venaient en général de la Turquie orientale et ils étaient choisis selon des critères politiques. À Chypre, ils soutenaient le régime du président de l'État illégal chypriote turc, R. Denka. Aujourd'hui, les colons constituent la majorité de la population au Nord. Soudainement, les Chypriotes turcs se trouvent coincés entre les colons « sous-développés » et l'armée turque autoritaire (comptant 40 000 hommes à Chypre), dans un État illégal et antidémocratique où la seule chose en abondance est la pauvreté.

Dans ces conditions, R. Denka, qui a consacré sa vie à jouer le rôle de Kemal dans la répétition chypriote du conflit gréco-turc, apparaît comme ce qu'il est vraiment : une caricature. Le nationalisme dont il est toujours le leader a triomphé, derrière le masque des grandes valeurs nationalistes, émerge une réalité quotidienne bien triste.

C'est bien pourquoi le plan de solution du problème chypriote proposé par le secrétaire général de l'Onu, Kofi Annan, a provoqué une révolte des Chypriotes turcs. Dans leur mobilisation récente apparaît clairement une modification radicale de leur identité nationale. Certains de leurs slogans se passent de tout commentaire : « Libérons-nous de nos libérateurs », « Les Chypriotes grecs ne sont pas nos ennemis, ils sont nos compatriotes », « Chypre est notre patrie commune ». Le régime de l'« État » chypriote turc n'est pas menacé par les Chypriotes grecs, mais par les Chypriotes turcs.

Les Chypriotes grecs et turcs saisissent la valeur d'une Chypre indépendante et unie, quand les premiers ont perdu la moitié de l'île et quand les seconds ont pu réaliser la division en créant leurs propres structures étatiques. Quel concept pourrait décrire la réalité chypriote, mieux que celui du « contretemps » ?

### 3. Le plan de l'Onu : l'épilogue des nationalismes chypriotes ?

Malgré ce progrès spectaculaire de l'identité chypriote turque, la conscience chypriote turque et la conscience chypriote grecque demeurent les deux pôles antagonistes d'une conscience chypriote commune manquée. Elles se ressemblent dans leur structure, mais divergent par leurs interprétations de l'histoire chypriote. La version chypriote turque se souvient de faits et de moments que la ver-

sion chypriote grecque préfère oublier. Des mots comme « réfugié », « invasion », « Turquie », « Grèce », « sécurité », « autogestion », etc. s'inscrivent dans des systèmes de référence différents, exprimant des points de vue opposés.

L'unification de ces interprétations historiques discordantes ne peut être accomplie par une historiographie plus « objective ». C'est le présent qui choisit, évalue et systématise les faits empiriques selon ses propres critères. C'est bien l'avenir du problème chypriote qui déterminera les identités et les consciences chypriotes.

Une solution du problème chypriote ne peut en aucun cas se fonder sur une conscience chypriote commune, car il n'y a aucun « nous » chypriote jouissant d'une légitimité nécessaire pour agir de manière déterminante sur le cours de l'histoire. La solution sera nécessairement un compromis plus ou moins douloureux entre les communautés de Chypre, basé sur leurs différences nationales, religieuses et culturelles. Elle présupposerait une convergence des volontés et une synchronisation des actions dans les deux parties de l'île pratiquement impossibles. C'est pourquoi tous les intellectuels non nationalistes à Chypre, indépendamment de leur origine ethnique, ont salué le plan de l'Onu comme un compromis viable en vue sur la voie d'une solution du problème chypriote. Comme on ne peut espérer une dynamique autonome d'en bas, on compte sur une évolution favorable de la conjoncture internationale et des intérêts régionaux qui vient se présenter avec le plan de l'Onu. Ce plan a déjà déclenché une dynamique d'en bas, notamment dans la partie nord de l'île, qui dépasse les prévisions les plus optimistes.

Ce plan prévoit un état souverain « commun » avec une personnalité internationale unique et une seule nationalité. Il restitue aux Chypriotes grecs une partie du territoire occupé en 1974, élargissant ainsi la zone chypriote grecque. Cet élargissement permet le retour de la moitié des réfugiés chypriotes grecs dans leurs maisons. Il permet aussi la réinstallation progressive d'un nombre supplémentaire de réfugiés chypriotes grecs dans le territoire sous contrôle chypriote turc. Selon une logique de réciprocité, les Chypriotes turcs qui le désirent peuvent également s'installer dans la zone chypriote grecque.

Le plan adopte la philosophie suisse de la représentation politique. Il prévoit une Chambre des représentants et un Sénat élus par les deux zones séparément. Les sièges de la Chambre des représentants seraient répartis selon la proportion des populations habitant dans les deux zones. Ceux du Sénat seraient distribués selon le principe de l'égalité politique des deux zones (la moitié des sièges est attribuée à la zone chypriote turque). Chaque zone aurait son propre « État » et son propre gouvernement local. L'État commun serait gouverné par un « Conseil présidentiel » composé de six membres : quatre Chypriotes grecs et deux Chypriotes turcs. Les membres du Conseil présidentiel seraient « prési-

dents » selon un système de rotation. À proprement parler, il n'y aurait pas de présidents mais un Conseil des ministres, dont chaque ministre préside le Conseil pour une courte période et représente l'État commun. Les décisions seraient prises par simple majorité, mais avec une restriction: la majorité requiert au moins un vote chypriote turc.

Les modalités d'élection du Conseil présidentiel sont très importantes car elles favorisent les forces politiques « modérées » au détriment des forces nationalistes. Le Conseil est élu par le Sénat sur la base des listes électorales communes (chaque liste comprend quatre Chypriotes grecs et deux Chypriotes turcs). L'élection requiert une majorité de 60 % du Sénat devant cependant comprendre au moins 40 % des votes chypriotes turcs et 40 % des votes chypriotes grecs. Elle doit être approuvée par la Chambre des représentants. Ces modalités d'élection du Conseil présidentiel obligent à une collaboration étroite des partis chypriotes grecs et chypriotes turcs et ouvre la voie à la création de partis communs. À terme, elles conduisent à une réunification des espaces publics à Chypre.

En ce qui concerne les colons, le plan définit certains critères (mariage avec un Chypriote, durée de leur séjour à Chypre, etc.) à partir desquels est accordé le droit à la résidence à Chypre. On estime qu'environ la moitié des colons remplissent ces critères. Le retour de quelques milliers des colons en Turquie n'est pas seulement une revendication du gouvernement chypriote grec, mais aussi de l'opposition chypriote turque, car un nombre trop élevé de colons pourrait compromettre la fonctionnalité de l'État commun et celle de l'État chypriote turc. La question des propriétés sera réglée par un système d'échange, d'indemnisation ou de retour aux propriétaires légaux. Les colons obligés d'abandonner Chypre seraient également indemnisés.

En ce qui concerne la sécurité et les garanties internationales, le plan retient en gros la logique du traité de Zurich. Il prévoit le retrait des troupes turques et le désarmement total de deux communautés de Chypre, ainsi que le stationnement sur l'île d'une force armée grecque et d'une force armée turque comprenant chacune entre 2 500 et 6 000 hommes. Ces forces se retireraient au moment de l'adhésion de la Turquie à l'UE.

Le plan prévoit également un tribunal spécial composé de neuf juges: trois Chypriotes turcs, trois Chypriotes grecs et trois étrangers dont la nationalité n'est pas précisée. Ce tribunal intervient en cas de dysfonctionnement constitutionnel pouvant conduire à un blocage du processus de prise de décisions au niveau de l'État commun.

La constitution de cet État fédératif peut être modifiée à tout moment par référendum se réalisant dans les deux zones qui votent séparément. Dans chaque zone est requise une majorité simple.

En bref, le plan constitue une tentative sérieuse de compromis juste entre les droits individuels des Chypriotes grecs chassés de leurs villes en 1974 et le droit collectif des Chypriotes turcs à vivre dans des conditions de sécurité.

Le premier obstacle, plus important, pour le plan de paix, ce sont les colonels turcs. Chypre est un des symboles de leur pouvoir. L'adoption du plan de l'Onu favoriserait les forces démocratiques et pro-européennes du pays. Il est pratiquement impossible de prévoir les démarches diplomatiques turques, car, depuis la victoire électorale du parti de Tayyip Erdogan, il existe un double pouvoir en Turquie. Alors que T. Erdogan se rendait à Athènes pour visiter le Premier ministre K. Simitis, le Conseil de sécurité national turc violait l'espace aérien de la Grèce avec ses avions de combat. Les colonels indiquaient ainsi que le pouvoir réel en Turquie n'avait pas changé, malgré la victoire électorale de T. Erdogan. Ce dernier modifie chaque jour ses déclarations sur Chypre, non parce que sa politique chypriote n'est pas claire, mais parce qu'il ne peut définir sa politique chypriote sans compromis tactiques avec le régime des militaires. Ni le parti de T. Erdogan, ni les colonels ne sont des corps monolithiques. Les colonels ne perçoivent pas de la même manière leurs propres intérêts de long terme, et certains dirigeants du parti au pouvoir ne sont pas prêts à laisser leurs relations avec les colonels se détériorer davantage. En bref, la Turquie se trouve aujourd'hui dans une transition où le temps historique s'accélère et où le résultat du conflit intérieur est incertain. Les intérêts qui soutiennent l'intégration européenne de la Turquie sont très puissants.

Le second obstacle est le gouvernement de la République chypriote récemment élu (16 février 2003) de Tassos Papadopoulos. Celui-ci est le leader du Parti démocratique, parti de la droite chypriote grecque connu pour ses revendications maximalistes que ni la Turquie, ni les Chypriotes turcs ne vont jamais accepter.

Il est vrai cependant que lors de la campagne présidentielle T. Papadopoulos a tenté de se donner une nouvelle image politique en s'engageant en faveur de la solution du problème chypriote sur la base du plan de l'Onu. On peut douter de cette métamorphose tardive pour quatre raisons principales. Premièrement, le gouvernement grec était contre son élection en raison de sa politique maximaliste antérieure et de son passé nationaliste. Deuxièmement, les États-Unis et l'Europe étaient contre son élection à cause de ses relations économiques suspectes avec le régime Milosevic. Troisièmement, il est élu avec le soutien du Parti communiste chypriote grec, qui a toujours été favorable au compromis en vue d'une solution du problème chypriote. Quatrièmement, la majorité silencieuse des Chypriotes grecs est favorable à la solution rapide du problème chypriote.

Pourquoi le Parti communiste a-t-il choisi un tel candidat? Tout simplement pour gagner les élections. Avec sa force électorale de 35 %, plus celle du Parti

démocratique de 15 %, plus celle du Parti socialiste de 3 % qui choisit toujours le plus probable « gagnant » (pendant la campagne électorale, le Parti socialiste a changé de camp trois fois), la victoire était presque sûre. Cette coalition honteuse n'a pas seulement contribué à la modération des thèses politiques de T. Papadopoulos sur le problème chypriote. Elle a eu des répercussions très négatives sur la politique du Parti communiste. Celui-ci, contrairement à sa propre tradition, a discrètement boycotté toutes les initiatives et les mobilisations de soutien à la communauté chypriote turque révoltée, exigeant une solution immédiate du problème chypriote.

Il est donc possible que la coalition chypriote grecque au pouvoir et le régime de Denktas soutenu par le Conseil de sécurité nationale s'engagent dans des négociations sans fin, car la non-solution immédiate du problème chypriote peut constituer leur objectif commun inavoué. Une telle évolution enterrerait la perspective de réunification de Chypre, car dans quelques années il n'y aura plus de Chypriotes turcs avec qui fonder un « État commun » : ils seront à Londres avec leurs compatriotes déjà émigrés.

À titre de conclusion, quelques brèves remarques. Les enjeux d'une réunification de Chypre sont très importants :

Le problème chypriote a été la cause de la chute de la dictature grecque en 1974. Sa solution accélérerait le processus de démocratisation de la Turquie, en lui ouvrant un peu plus la porte de l'Europe.

La réunification de Chypre créerait une dynamique dans les relations gréco-turques qui pourrait aboutir à un règlement pacifique des différends sur l'Égée, dans le cadre du droit international. D'une manière plus générale, la réunification de Chypre créerait une dynamique de pacification des rapports gréco-turcs. Quand on lit les historiographies grecques et turques du conflit des deux nationalismes, on a souvent l'impression qu'elles recopient un dialogue platonicien où le rôle de Socrate est incarné par la Grèce ou la Turquie selon la nationalité de l'auteur. Il est grand temps de comprendre que ce Socrate, incarnant l'universel contre le particulier, la vérité contre l'erreur, le juste contre l'injuste, n'a jamais joué dans la tragédie du conflit gréco-turc, ni dans sa répétition tardive à Chypre.

La chute éventuelle du mur de Chypre ouvrirait une brèche dans un mur moins visible, mais non moins réel. Si des chrétiens et des musulmans (Grecs et Turcs), ennemis nationaux de longue date, peuvent vivre ensemble et en paix, cela prouverait que la « guerre des civilisations » est un mythe de mauvais goût, que l'Occident et l'Orient ne sont pas incompatibles, et que leurs civilisations peuvent se féconder mutuellement. C'est la vision de notre monde qui en serait un peu modifiée.

- 1 E. Venizélos (1864-1936) a été sept fois Premier ministre de la Grèce entre 1910-1933. Son nom est lié aussi bien à des grandes réformes institutionnelles de l'État grec qu'à l'élargissement de son territoire. Venizélos a été un des grands protagonistes du traité de Lausanne, mettant une fin définitive à la guerre gréco-turque de 1920-1922. Il est à juste titre considéré comme le « père » de la Grèce moderne.
- 2 Sur la question des minorités nationales en Grèce : voir Nakratzas G., *L'Asie mineure et l'origine des réfugiés*, Ed. Batavia, Thessalonique, 2000 (en grec).
- 3 Sur un bref historique de la période du colonialisme britannique et notamment sur le rôle de l'Église dans la constitution du nationalisme chypriote-grec voir : Anagnostopoulou S., « L'Église de Chypre et son rôle national hégémonique : 1878-1960 », *Synchrona Themata*, n° 68-69-70, juillet 1998-mars 1999, Athènes, pages 198-227 (en grec).
- 4 Voir Irakleidis A., *Le Problème chypriote, conflit et solution*, Ed. I. Sideris, Athènes, 2002 (en grec).
- 5 Pour une critique de ces analyses, voir : Kizilyürek N., *Chypre l'impasse des nationalismes*, Ed. Mavri Lista, Athènes, 1999 (en grec).
- 6 Sur l'histoire récente du nationalisme chypriote-grec voir : Mavratsas C., *Aspects du nationalisme chypriote-grec : controverses idéologiques et la construction de l'identité chypriote-grecque 1974-1996*, Ed. Katarti, Athènes, 1998 (en grec).

## Identités insurgées, de Roger V. Gould

Roger V. Gould, *Insurgent Identities. Class, Community and Protest in Paris from 1848 to the Commune*, University of Chicago Press, 1995, 253 p.

**Lilian Mathieu**

**Bien que consacré à ces événements phares de l'histoire française** que sont la révolution de 1848 et la Commune, le livre de l'historien et sociologue américain Roger Gould n'a reçu dans notre pays qu'un accueil des plus discrets. Cela est d'autant plus regrettable que cet ouvrage a un double intérêt. En premier lieu, celui de présenter un cadre d'analyse des phénomènes contestataires (en l'occurrence ici révolutionnaires) original en bien des aspects, ensuite celui de donner une analyse des événements de 1848 et de 1871 qui, en plusieurs points, s'inscrit en rupture avec certaines de leurs interprétations les plus solidement ancrées.

Ainsi que l'indique le titre du livre, le cadre théorique que développe Roger Gould accorde une grande importance au rôle que jouent les identités dans le cours des processus de mobilisation. Cet intérêt pour la dimension identitaire de la contestation ne fait pas pour autant de l'auteur un héritier attardé du courant de l'analyse des « nouveaux mouvements sociaux » qui, dans les années 1970-80, proclamait le déclin des mouvements « matérialistes » au profit de mobilisations désormais supposées tournées vers la défense d'identités marginales ou minoritaires (féminisme, régionalisme, mouvement homosexuel...). Son approche envisage les appartenances et les identifications collectives à la fois comme une base sur laquelle peuvent, dans certaines circonstances, s'agréger des individus pour former un groupe contestataire, et comme le produit des relations sociales affirmées et forgées dans le cours de l'action collective. En d'autres termes, le recrutement de participants à une lutte collective s'opère autour d'une identité particulière (que Gould appelle *participation identity*) dans laquelle ceux-ci se reconnaissent mutuellement, et que le mouvement tend à redéfinir ou à mettre en forme en en défendant les intérêts et les valeurs. Selon cette approche, les identités constituent à la fois une condition (c'est autour d'elles que se cristallisent les groupes contestataires) et un produit (au travers de leur redéfinition ou de leur consolidation) de l'action collective.

Mais un sociologue comme Gould sait pertinemment que, dans nos sociétés, les individus ne sont pas dotés d'une seule, mais d'une grande multiplicité d'identités, relatives à divers liens sociaux (de parenté, de résidence, de classe, de nationalité, de religion, etc.). Se pose par conséquent la question des conditions de la prééminence que peuvent s'arroger, dans les contextes de mobilisations, certaines identités au détriment d'autres dont les individus sont également dotés (on pense par exemple à 1914 qui a vu l'identité nationale supplanter l'identité de classe). Ici, l'analyse se veut attentive aux variations conjoncturelles d'intensité des référents identitaires : si les degrés, variables, de structuration interne des différents groupes d'affiliation – et notamment le fait qu'ils soient dotés d'organisations stables telles qu'associations ou syndicats – déterminent dans les conjonctures routinières une certaine hiérarchie des identités, celle-ci peut être radicalement remise en cause lors d'une situation de crise. Pour Gould, « les événements critiques peuvent être le théâtre de mobilisations non par la création de nouvelles identités inexistantes auparavant mais parce qu'ils réorganisent l'échelle des identifications sociales déjà pertinentes à des degrés variables pour les individus » (p. 19). Les organisations jouent dans ce cadre un rôle décisif en permettant la réunion d'individus aux propriétés similaires qui, mis en contact direct, vont pouvoir se reconnaître comme partageant la même identité, et comme ayant des intérêts et des valeurs semblables à défendre ensemble.

Ce cadre théorique propose donc une voie originale dans une analyse des mouvements sociaux tiraillée entre l'économisme réducteur de la mobilisation des ressources et les tentations idéalistes des modèles « cognitivistes » (notamment inspirés par l'analyse goffmanienne des cadres de l'expérience) de l'action collective<sup>1</sup>. L'approche des identités sociales que propose Gould, qui intègre comme un élément de première importance, outre leur pluralité et leur plasticité, le fait qu'elles sont le produit d'une construction sociale et l'objet d'usages différenciés en fonction des évolutions du contexte, est résumée avec humour par l'auteur lorsque, paraphrasant Marx, il affirme dans sa conclusion que « les hommes font leurs propres identités, mais ils ne les font pas dans des circonstances choisies par eux ». Reste à évaluer la pertinence d'un tel modèle lorsque mis à l'épreuve dans l'étude des événements de 1848 et 1871.

La thèse principale de l'ouvrage, tirée de l'analyse comparée des deux révolutions, est ainsi résumée : « En 1848, les insurgés de Paris répondaient à une identité de participation basée sur la classe. La grande majorité d'entre eux étaient des salariés, et cet élément était central pour leur participation à la révolution : ils justifiaient leur action, à la fois pour eux et pour autrui, en référence à un appareil conceptuel qui liait explicitement leurs griefs et revendications à leur statut de travailleurs exploités dans un système défini comme

capitaliste » (p. 27). En revanche, « l'identité de participation qui a conduit les individus dans le mouvement insurrectionnel de 1871 était (...) la communauté urbaine (ainsi que l'indique clairement le nom de "Commune") (...) Quand les Parisiens ont rejoint en masse les rangs des bataillons de la Garde nationale et risqué leur vie sur les barricades, ils l'ont fait pour des raisons spécifiques qui avaient davantage à voir avec leur identification (*self-conception*) comme habitants d'une ville qu'avec leur identification comme travailleurs » (p. 28). Cette analyse de la Commune, qui rompt avec les lectures marxistes envisageant les événements de 1871 comme moment d'exacerbation de la lutte des classes, est étayée par une étude des évolutions qu'a connu la population parisienne – sur les plans principalement de l'activité contestataire, de la résidence et de la sociabilité – entre 1848 et 1871.

Cette rupture avec les analyses marxistes ne concerne toutefois que la Commune : Gould, on l'a vu, ne remet pas en cause les interprétations de la révolution de 1848 comme une contestation du capitalisme par un prolétariat urbain parvenu à la conscience de former une classe distincte et porteuse d'intérêts collectifs propres. Un contexte de chômage frappant l'ensemble des branches d'activité, l'influence des clubs socialistes dont les analyses et programmes se référaient davantage à un statut général de travailleur qu'aux identités corporatives, la prégnance de ce qui était alors appelé la « question sociale » ont, selon l'auteur, directement contribué aux journées de février ; cette première étape révolutionnaire, dont les principales réalisations seront la création des ateliers nationaux et la mise en place de la Commission du Luxembourg chargée d'instaurer une nouvelle « organisation du travail », a contribué à consolider cette identité de travailleur dans laquelle se sont largement reconnus les ouvriers parisiens, et c'est en son nom, et en réponse aux menaces d'appropriation de leur insurrection par des adversaires désormais clairement identifiés comme bourgeois, que ceux-ci se révolteront de nouveau, mais cette fois sans succès, en juin.

Mais ce que Gould constate après 1848 et tout au long du Second empire est un délitement de cette identité de classe, qui perd son pouvoir mobilisateur et fédérateur. Dans un contexte de brutale répression de toute velléité revendicative, la grande majorité des mobilisations des années 1860 sont des mobilisations corporatistes ; leur base sociale (et notamment les organisations qui les initient et les conduisent) comme leurs revendications réfèrent avant tout à des identités de *métier*<sup>2</sup>, et non à un statut général de travailleur ou de prolétaire. Cette évolution s'est réalisée parallèlement à un autre processus, géographique celui-ci, que Gould juge déterminant, à savoir les importantes transformations qui ont affecté l'espace urbain parisien à partir des années 1850. L'annexion des communes limitrophes (Belleville, Grenelle,

Vaugirard, Montmartre...) et l'hausmannisation ont eu pour conséquence bien connue une expulsion des classes populaires du centre de Paris vers sa périphérie. De leur installation dans ces nouveaux quartiers distants de leurs lieux de travail sont nées de nouvelles formes de sociabilité, moins centrées autour de l'atelier – et donc sur l'identité de métier – mais davantage autour d'une *identité de quartier*, partagée par des individus aux activités professionnelles diverses et structurée autour de lieux de sociabilité sans lien direct avec le monde du travail.

La frustration de résidents urbains – c'est-à-dire d'individus se percevant et se définissant désormais comme tels – privés par l'État impérial de tout pouvoir sur la gestion de leur ville a trouvé dans la crise ouverte par la défaite, l'abdication de Napoléon III et le siège de Paris, le contexte favorable à une insurrection attachée principalement à la défense des libertés municipales – mais où les enjeux du monde du travail n'occupaient qu'une place des plus marginales. En d'autres termes, la Commune n'était selon Gould pas une révolution du prolétariat contre le capitalisme, et ni l'identité de travailleur ni la « conscience de classe » du prolétariat n'ont joué un rôle déterminant dans l'insurrection ; révolte urbaine avant tout, elle se serait construite et développée sur la base du quartier et de ses référents identitaires, et dans la défense de l'autonomie municipale contre le pouvoir étatique. Une analyse qualitative et statistique des dossiers de membres de la Garde nationale jugés après la chute de la Commune appuie cette thèse en montrant non seulement que ceux-ci provenaient dans leur grande majorité de ces nouveaux quartiers populaires récemment annexés (et donc où la mixité professionnelle était la plus forte et les identités de métier les plus faibles), mais également que les liens d'interconnaissance préalablement tissés entre habitants des mêmes zones urbaines ont largement joué dans leur engagement (un contrôle mutuel entre voisins aurait favorisé l'engagement massif dans la Garde nationale et prévenu les défections).

Cette attention aux contextes pratiques d'apparition et de développement des mouvements contestataires, et notamment aux effets de l'interaction directe entre individus et de l'information qu'ils livrent sur l'état de la mobilisation dans d'autres secteurs, fait partie des aspects les plus intéressants du travail de Gould et ouvre à une appréhension dynamique et situationnelle de ce type de phénomène. La prise en compte des dimensions proprement géographiques, rare en sociologie des mouvements sociaux et qui s'accompagne ici d'une discussion critique avec la sociologie urbaine d'inspiration marxiste (Castells et Lefebvre, notamment), est de ce point de vue un des apports majeurs du livre. Ces qualités n'empêchent toutefois pas le lecteur de ne pas être toujours entièrement convaincu par les conclusions de l'auteur. Il semble

qu'à trop vouloir récuser les lectures de la Commune comme épisode de la lutte des classes, Gould grossisse le trait et néglige certaines questions ou éléments qui risqueraient de relativiser sa thèse. Ainsi le rôle important joué pendant la Commune par les militants révolutionnaires socialistes est-il étrangement peu évoqué, de même que la facilité et la rapidité avec laquelle se sont imposées, dès la fin des événements, ces lectures en termes de lutte des classes méritaient sans doute quelques éléments d'explication. Sans remettre radicalement en cause une démonstration par ailleurs solidement argumentée, une confrontation plus développée avec les interprétations concurrentes, une attention plus vive pour les luttes de définition et d'interprétation dont les événements révolutionnaires sont l'enjeu ainsi que des constats plus nuancés auraient probablement davantage servi le propos de l'auteur.

1 Pour une présentation critique des modèles actuellement dominants dans l'analyse des mouvements sociaux, cf. Lilian Mathieu, « Rapport au politique, dimensions cognitives et perspectives pragmatiques dans l'analyse des mouvements sociaux », *Revue française de science politique*, vol. 52, n° 1, 2002.

2 Sur cette dimension corporatiste du mouvement ouvrier français, cf. les travaux — auxquels Gould se réfère amplement — de William H. Sewell, *Gens de métier et révolutions*, Paris, Aubier-Montaigne, 1983, et Bernard H. Moss, *Aux origines du mouvement ouvrier français*, Paris, Les Belles Lettres, 1985.

## Sélection bibliographique

### ***Edward Saïd, Criticism and Society***

Abdirahman A. Hussein, Londres, Verso, 2002.

La première biographie intellectuelle de l'auteur d'*Orientalism*.

### ***Antinomies of Modernity: Essays on Race, Orient, Nation***

Vasant Kaiwar et Sucheta Mazumdar, Duke University Press.

Une critique marxiste des « postcolonial studies » et des « subaltern studies »

### ***Fighting Identities: Race, Religion and Nationalism***

Socialist Register 2003, édité par Léo Panitch et Colin Leys.

Avec (entre autres) des contributions de Aijaz Ahmad, Manning Marable, Aziz Al-Azmeh, Peter Gowan, Susan Woodward.

### ***Redistribution or Recognition***

Nancy Fraser et Axel Honneth, Londres, Verso.

Un débat entre deux philosophes, nord-américaine et allemande, sur le rapport entre redistribution économique et reconnaissance symbolique.

### ***Race and Revolution***

Max Schachtman, Londres, Verso.

Par l'un des pionniers de l'opposition de gauche aux États-Unis, cet essai place le combat des Noirs pour la liberté et l'égalité au cœur de l'histoire américaine. En avance sur son temps, il fut publié en 1933 sous le titre *Communism and the Negro*. Une introduction de Christopher Phelps compare son approche à celles de Trotski et de CLR James.

### ***Islams and Modernities***

Aziz Al-Azmeh, Londres, Verso.

L'Islam est devenu le nouveau spectre qui hante l'Europe. Pour l'auteur, cette perception raciste n'est que l'image inversée des mythes propagés par le fondamentalisme islamiste. Cet essai souligne la diversité de l'Islam. Prenant en compte ses racines sociales et sa généalogie intellectuelle, il reconsidère les relations entre l'Islam et l'Occident.

# Répliques et controverses

## ***Guess Who's Coming to Dinner Now?***

Multicultural Conservatism in America

Angela Dillard, New York University Press, 2001.

Voir une recension critique par Christopher Phelps dans *Against the Current* 102, janvier 2003, sous le titre « Conservatism in technicolor ».

## ***Marxism, Queer Theory, Gender***

Revue *Transformation 2*, New York, The Red Factory, 2001.

Rappel : parmi les revues de langue française

## ***Les rapports sociaux de sexe***

*Actuel Marx* n° 30, Paris, PUF, 2001.

Un ensemble très riche avec des textes d'Annie Mordrel, Jacques Bidet, Martha Gimenez, Danièle Kergoat, Frigga Haug, Françoise Collin, ainsi que des traductions d'articles de Nancy Fraser, Catherine Mackinnon, Judith Butler.

## ***Identités indéçises***

*Lignes* n° 6, octobre 2001.

Avec, entre autres, des contributions de Zygmunt Bauman, Jean-Loup Amselle, Alain Brossat, Rada Ivekovic, Emmanuel Renault, Nicole Lapierre, Régine Robin.

## ***Sexe, sous la révolution les normes***

*Mouvements* n° 20, La Découverte, mars 2002.

## ***Traduire entre les Cultures***

*Transeuropéennes* n° 22.

Avec des contributions de Immanuel Wallerstein, Rada Ivekovic, Jean-Loup Amselle, Étienne Balibar, Marc Crépon, Bruce Robbins.

## Lilian Mathieu

Sociologue, CNRS

### Prostitution: revenir aux sources de l'abolitionnisme

**Dans *Le Système de la prostitution: une violence à l'encontre des femmes*, Malka**

Marcovich n'hésite pas à traiter de « révisionnistes » et de « négationnistes » ceux qui ne partagent pas sa lecture du texte de référence de l'abolitionnisme, la Convention de l'Onu du 2 décembre 1949 pour la répression et l'abolition de la traite des êtres humains et de l'exploitation de la prostitution d'autrui<sup>1</sup>. On peut s'étonner de trouver de telles insultes dans un rapport officiel ; on peut également se demander si le dévoiement de ces invectives ne contribue pas à une banalisation des événements historiques auxquels ils sont ordinairement attachés. On peut aussi s'interroger, au-delà de leur seule volonté de disqualification, sur leur pertinence réelle : l'enjeu du débat dans lequel s'inscrit l'auteure n'a en effet pas pour objet la réécriture d'une histoire, mais l'interprétation de la Convention de 1949 ; quoi de plus banal, s'agissant d'un texte juridique, sujet comme tous les textes de cet ordre à une multiplicité d'interprétations en fonction d'usages différenciés ? Il y a enfin quelque ironie à remarquer que le rapport de M. Marcovich pourrait tomber sous les mêmes reproches en ce qu'il témoigne d'une connaissance partielle, si ce n'est tronquée, de l'histoire de l'abolitionnisme dont l'auteure se réclame.

Le problème de la prostitution, revenu sous les feux de l'actualité sous l'effet de la loi Sarkozy et qui a vu s'affronter tenants de son « abolition » et partisans de sa reconnaissance comme « métier »<sup>2</sup>, n'est guère éclairé par des écrits de ce type. On peut même penser que c'est, en partie, du fait de la faiblesse de la réflexion de ses principales interprètes intellectuelles que le courant abolitionniste s'est trouvé affaibli lorsqu'il lui a fallu exprimer son opposition à la répression prônée par le ministre de l'Intérieur, au point de voir son soutien rejeté par les prostituées elles-mêmes. Il apparaît dès lors nécessaire de rappeler les origines du mouvement abolitionniste, non dans un objectif de célébration, mais parce que cet exercice peut être salutaire pour une intelligibilité des enjeux actuels du débat sur la prostitution, et permettra peut-être à l'abolitionnisme contemporain de retrouver un peu de la clairovoyance politique qu'il détenait à ses débuts.

Le mouvement abolitionniste est né en Angleterre à la fin des années 1860 au sein de la petite bourgeoisie protestante anglaise ; sa principale leader fut Josephine Butler, femme de pasteur dont l'esprit peut être considéré, pour l'époque, comme progressiste et féministe<sup>3</sup>. Est dès à présent à noter que ce premier abolitionnisme ne visait pas tant l'abolition de la prostitution elle-même que celle de sa réglementation. Le mouvement est en effet né de l'opposition à la réglementation de la prostitution adoptée par le gouvernement anglais à partir de 1864. Inspirés de la réglementation française, les *Contagious Disease Acts* prévoyaient que toutes les prostituées devaient désormais se faire enregistrer sur des registres officiels et se soumettre à des examens gynécologiques ; celles atteintes de maladies vénériennes se voyaient interdire la poursuite de leur activité.

L'instauration des *CD Acts* a eu un effet immédiat sur la prostitution. Celle-ci, courante dans une Angleterre en pleine industrialisation, était exercée de manière intermittente et informelle par de jeunes ouvrières à qui elle permettait de survivre pendant les périodes de chômage. Pratique relevant de la licence sexuelle alors accordée aux jeunes femmes des classes populaires et sur laquelle leur entourage, partageant la même expérience de fluctuation de revenus, était disposé à fermer les yeux, la prostitution est devenue avec la réglementation une activité au statut officiel, puisque inscrit dans des registres policiers. Ce qui était une pratique informelle et temporaire est ainsi devenu une activité officielle et stigmatisante, ce qui a contribué à isoler les prostituées de leur milieu social d'origine et à les enfermer dans un statut infamant d'où il leur est devenu de plus en plus difficile de s'échapper. Durablement étiquetées comme telles, les prostituées ont vu leurs opportunités de quitter le trottoir se restreindre ; en témoigne significativement l'allongement de la durée de prostitution relevé par J. Walkowitz après la mise en œuvre des *CD Acts*<sup>4</sup>.

Les abolitionnistes ont dénoncé le réglementarisme à la fois comme une imposture dénuée d'efficacité sur le plan sanitaire, une atteinte à la liberté et à la dignité des prostituées par l'arbitraire policier (les contrôles sanitaires étaient réalisés dans des conditions de brutalité qui en faisaient de véritables viols) et un encouragement à l'immoralité et au libertinage masculins. Pour eux, la prostitution n'était en rien un « mal nécessaire » ou un dérivatif indispensable aux pulsions sexuelles masculines, mais une pratique immorale contre laquelle abstinence et fidélité conjugale constituaient les meilleures armes. D'abord accueillie avec ironie, cette argumentation s'est avérée payante puisque les *CD Acts* ont été suspendus en 1883.

Les années suivantes ont vu l'abolitionnisme connaître une évolution conflictuelle. Féministes et progressistes n'ont en effet pas été les seuls à s'engager

dans la défense des prostituées maltraitées par la police : un courant puritain s'est joint à la cause en dénonçant dans la réglementation une caution du vice par l'État. Ce second courant, pour qui les prostituées ne sont pas tant les victimes de mauvaises conditions socio-économiques que des pécheresses à qui il faut imposer un relèvement aux allures de pénitence, a fini par prendre le contrôle de l'abolitionnisme, et a contribué en 1885 à l'édiction de lois sur la « pureté publique » qui, par une cruelle ironie, ont accordé des pouvoirs accrus à la police et se sont révélées encore plus répressives à l'égard des prostituées que les *CD Acts*. Cette marginalité et cette répression accrues ont contribué, en imposant aux prostituées de recourir à des « protecteurs », à faire passer la prostitution, auparavant activité contrôlée uniquement par des femmes, sous contrôle masculin.

L'abolitionnisme s'est également développé au niveau international, principalement à l'occasion de la lutte contre la « traite des blanches » qui, au tournant des XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles, a suscité un émoi public considérable et, selon les historiens, largement fantasmatique<sup>5</sup>. Une série de conventions a ainsi été adoptée dans la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle afin d'organiser la collaboration des États dans la lutte contre la traite ; la dernière en date est la Convention de l'Onu de 1949, ratifiée par la France en 1960. Ses principes fondamentaux sont l'abolition de toute réglementation de la prostitution et de tout fichage des prostituées, la poursuite de quiconque organise ou tire profit de la prostitution d'autrui, la prévention de la prostitution et la rééducation des prostituées, considérées comme des victimes, qu'elles aient ou non été forcées à se prostituer. Ajoutons que si elle définit la prostitution comme « incompatible avec la dignité et la valeur de la personne humaine » et comme « mettant en danger le bien-être de l'individu, de la famille et de la communauté », la Convention la considère comme relevant du domaine privé et se refuse à l'interdire.

Que peut nous apprendre cette histoire de l'abolitionnisme ? Tout d'abord, en définissant les prostituées comme des victimes, que leur protection et leur soutien doivent être les préoccupations majeures de toutes les politiques en matière de prostitution. De ce premier principe découle le refus tant de la réglementation (qui, on l'a vu, enferme les prostituées dans un statut infamant) que de la prohibition (qui contraint à la clandestinité et à la dépendance à l'égard des souteneurs), toutes deux inéluctablement préjudiciables aux prostituées. L'abolitionnisme, en supprimant tout encadrement administratif de la sexualité vénale, en fait une activité privée, sur laquelle l'État n'a pas à intervenir ni à porter de jugement. Toutefois, les prostituées étant dans leur écrasante majorité en situation d'extrêmes vulnérabilité et précarité, les politiques abolitionnistes répriment ceux qui abuseraient de leur détresse pour en tirer profit (les proxénètes) et apportent une assistance aux personnes les plus démunies tout

en offrant les moyens de quitter cette activité à celles qui le souhaitent. C'est cet héritage, et cette éthique de la responsabilité à l'égard des prostituées, que l'abolitionnisme français actuel tend malheureusement à oublier.

Le premier signe de cette amnésie se repère précisément au glissement de signification du mot *abolitionnisme*. L'abolition que le terme visait originellement, on l'a dit, n'était pas celle de la prostitution, mais de sa réglementation. Le glissement de sens est loin d'être sans conséquence : s'il est facile de s'accorder sur une visée de disparition de la prostitution, il semble plus délicat d'envisager celle-ci sous la forme d'une abolition. Le parallèle avec l'abolition de l'esclavage laisse entendre que tout dépendrait en fin de compte d'une décision (et donc d'une volonté) politiques. Or quel acte politique plus simple et plus évident, s'agissant d'éliminer une activité considérée comme socialement nuisible et dommageable pour celles et ceux qui l'exercent, que l'interdiction ? Bien sûr, les abolitionnistes contemporains n'en appellent pas à une interdiction de la prostitution elle-même, ne serait-ce que parce que cela les ferait basculer dans la position honnie du prohibitionnisme. La sortie de cette tension, on le sait, réside dans la promotion d'une répression des clients des prostituées, fondée sur l'idée simple (ou simpliste) que la répression de la demande conduira à sa disparition et par contrecoup à celle de l'offre, privée de débouché.

L'aporie de cette théorie réside dans son oubli que la criminalisation d'un seul pôle de la relation prostitutionnelle aboutit à l'illégitimation de l'ensemble de cette relation. En d'autres termes, la répression des clients, si son objectif de leur responsabilisation est à coup sûr louable, a pour effet de rendre la situation des prostituées encore plus précaire et clandestine qu'elle ne l'est déjà. L'exemple de la Suède, où cette politique est appliquée depuis 1999, en est une parfaite illustration : l'impossibilité dans laquelle se trouvent les prostituées de rencontrer désormais leurs clients sur la voie publique<sup>6</sup> a conduit à leur déplacement vers des lieux clos (hôtels, appartements, boîtes de nuit...) où elles sont – comme leurs consœurs anglaises plus d'un siècle auparavant – obligées de se placer sous la dépendance de ceux (majoritairement des hommes) qui leur fournissent, moyennant finance, les moyens matériels d'exercer leur activité<sup>7</sup>. On est également en droit de s'interroger sur la pertinence d'en appeler à des moyens policiers pour résoudre un problème d'ordre social. Les forces de l'ordre n'ayant jamais (*a fortiori* à l'heure actuelle) été renommées pour leur sensibilité et leur tact à l'égard des populations marginales, il paraît délicat de leur confier la conduite d'une politique visant au mieux-être des prostituées. La responsabilité de certains courants abolitionnistes dans la situation actuelle ne doit de ce point de vue pas être ignorée : en présentant la prostitution comme exigeant une solution d'ordre essentiel-

lement répressif, ils ont contribué à la réception favorable de la politique sécuritaire promue en la matière par N. Sarkozy.

Cette logique de criminalisation de la prostitution a été renforcée par une vision *essentialiste* de la prostitution, c'est-à-dire une définition, abstraite et posée *a priori*, déconnectée de sa réalité matérielle concrète<sup>8</sup>. Pour certaines auteures, la prostitution serait, *dans son essence-même*, c'est-à-dire sans égard pour ses conditions concrètes d'exercice, une violence à l'encontre des femmes. Le sociologue Howard Becker a de longue date signalé l'inanité intellectuelle de cette posture : « Définir quelque chose comme déviant ou comme un problème social rend la démonstration empirique superflue et nous protège du risque de découvrir que nos préconceptions sont inexactes (...). Quand nous introduisons nos jugements moraux dans des définitions pour les mettre à l'abri des vérifications empiriques, nous commettons cette forme d'erreur que j'appelle le sentimentalisme »<sup>9</sup>. Que l'on nous comprenne bien : l'enjeu ici n'est en aucun cas de nier que la prostitution est un univers violent, fait de brutalités, d'oppressions et d'humiliations quotidiennes, ni que les prostituées sont soumises à des formes multiples de domination et de violence affectant leur dignité, leur santé et leur simple capacité de survie<sup>10</sup>, mais il est d'identifier cette violence et ses multiples sources et logiques pour mieux pouvoir agir contre elles. C'est précisément ce que ne peut permettre de faire une définition abstraite et *a priori*, qui ne peut que déboucher sur l'invocation incantatoire d'une abolition dont les conditions comme les enjeux restent en fait indéfinis<sup>11</sup>. Poser par exemple, comme le fait M.-V. Louis, une équivalence des termes de prostitution et de « système proxénète »<sup>12</sup> est tout à fait révélateur des méconnaissances et erreurs qu'entraîne une telle posture. Une étude même rapide de la réalité du monde de la prostitution enseigne que toutes les prostituées ne sont pas « nécessairement » soumises à un souteneur et que, même si une contrainte est toujours à leur origine de leur entrée sur le trottoir, nombre d'entre elles exercent leur activité de manière autonome<sup>13</sup>.

Un des effets, politiquement des plus gênants, de cette vision essentialiste est de nier aux prostituées toute capacité d'action et de prise de parole, et de les escamoter en tant que groupe ayant potentiellement un avis à faire valoir sur les questions qui l'affectent directement. Pour le dire brutalement, l'argument de nombre d'abolitionnistes peut être ainsi résumé : « les prostituées étant par essence inaptes à identifier et défendre leurs intérêts, nous sommes seuls habilités à parler en leurs lieux et places ». Plusieurs arguments sont mobilisés pour légitimer cette éviction des prostituées du débat public sur la prostitution : soit, parce que *nécessairement* dépendantes de proxénètes (voir *supra*), elles ne pourraient que se faire le relais des intérêts de ces derniers ; soit parce que la prostitution étant le symptôme d'une pathologie mentale

(généralement imputée au traumatisme d'un viol subi dans la petite enfance)<sup>14</sup>, elles seraient inaptes à l'élaboration d'un discours cohérent.

Si elle n'est pas exempte de considérations tactiques dans un contexte de concurrence entre organisations prétendant au monopole de la représentation des intérêts des prostituées, cette vision disqualifiante et pathologisante peut également tenir à un autre facteur. On peut se demander si, au sein d'un univers militant qui recrute pour l'essentiel dans des classes moyennes cultivées, ce n'est pas un certain ethnocentrisme de classe, très largement inconscient, qui conduit à considérer comme aberrants, au-delà même de la seule prostitution, les comportements sexuels (notamment en ce qu'ils seraient dépourvus d'affectivité) et économiques des jeunes des classes populaires. Car, et c'est là un point sur lequel il convient d'insister, le discours abolitionniste contemporain semble incapable d'intégrer la dimension économique et sociale de la prostitution. Il est à ce titre totalement faux d'affirmer que « les prostituées appartiennent à toutes les couches sociales »<sup>15</sup> : dans leur écrasante majorité, celles-ci sont issues des classes populaires ou sous-prolétaires<sup>16</sup>. En occultant cette dimension pourtant centrale au profit d'une interprétation psychologique (et culpabilisante, puisque la prostituée ne doit au final son malheur qu'à ses propres carences), en refusant d'intégrer la prostitution dans la problématique plus large de l'extrême précarité générée par l'économie néolibérale (en France et dans les pays d'où viennent les prostituées étrangères), c'est un refus d'agir sur la condition des prostituées et de favoriser leur sortie du trottoir au moyen d'une véritable politique sociale qui est entériné<sup>17</sup>.

Ce refus de lire la prostitution sous l'angle des rapports de classes amène à pointer un dernier écueil qui guette, à l'heure actuelle, la composante féministe de l'abolitionnisme, et qui n'est pas sans parenté avec le sort malheureux qu'a connu son ancêtre anglais dans les années 1880. La volonté de constituer un front large d'opposition à la prostitution présente sans doute un intérêt tactique, mais l'alliance avec des mouvances religieuses ou réactionnaires peut s'avérer périlleuse. Il est à ce titre pour le moins gênant de voir une féministe partager une tribune avec des personnalités d'extrême droite, comme ce fut le cas lors du colloque « Prostitution, peuple de l'abîme » organisé en 2000 par la droite fondation Scelles<sup>18</sup>.

L'adoption d'une posture d'intransigeance morale dissimule en fait la faiblesse d'analyse du mouvement abolitionniste français actuel. Merleau-Ponty avait pourtant signalé les dangers de cette attitude : « il faut avoir des valeurs, mais cela ne suffit pas, et il est même dangereux de s'en tenir là »<sup>19</sup>. Lutter pour une disparition de la prostitution, en d'autres termes, ne peut se limiter ni à des invocations déconnectées du réel (et de son extrême complexité, s'agissant d'un univers aussi hétérogène que celui de la prostitution), ni à un

appel univoque à la répression, sans courir le risque d'aboutir à un résultat inverse de celui initialement visé (comme c'est actuellement le cas avec la loi Sarkozy). Davantage pragmatique que dogmatique, l'abolitionnisme des origines avait su, en grande partie, éviter ces écueils pour définir une politique – celle préconisée par la Convention de 1949 – avant tout soucieuse de ne pas aggraver la situation déjà précaire des prostituées en leur garantissant une autonomie qui, éventuellement, leur permettrait d'abandonner cette activité. C'est cet esprit que doit de toute urgence retrouver l'abolitionnisme s'il veut sortir des impasses et des contradictions dans lesquelles il est aujourd'hui enfermé.

- 1 Malka Marcovich, *Le Système de la prostitution : une violence à l'encontre des femmes*, Commission nationale contre les violences envers les femmes, mars 2002, p. 38. M. Marcovich est présidente du Mouvement pour l'abolition de la prostitution et de la pornographie.
- 2 Les limites de cette position, dont on ne traitera pas ici, ont été abordées dans Lilian Mathieu, « La prostitution, zone de vulnérabilité sociale », *Nouvelles questions féministes*, vol. 21, n° 2, 2002.
- 3 Les premières années du mouvement sont retracées dans Judith Walkowitz, *Prostitution and Victorian Society*, Cambridge University Press, 1980 ; sur le volet français du mouvement, voir Alain Corbin, *Les Filles de noce*, Aubier, 1978.
- 4 *Op. cit.*, p. 209.
- 5 Cf. A. Corbin, *op. cit.*, p. 412 et suiv.
- 6 On ne soulignera jamais assez l'hypocrisie de ceux qui, à la mairie de Paris notamment, se sont faits les partisans de la répression des clients : sous couvert de préoccupation féministe ou humanitaire, il ne s'agit que de chasser la prostitution des lieux publics où elle constitue un désagrément pour les riverains — des riverains qui, eux, votent, à la différence des prostituées.
- 7 Cf. Gunilla S. Ekberg, « Le cas de la Suède », [www.aqoci.qc.ca/cqfd/trafic.html](http://www.aqoci.qc.ca/cqfd/trafic.html) qui signale que les rapports entre prostituées et proxénètes sont devenus

- plus violents depuis l'instauration de la loi. Ajoutons que cette politique réduit la capacité des travailleurs sociaux à joindre et à aider les prostituées.
- 8 On notera que si la principale porte-parole de l'abolitionnisme français, Marie-Victoire Louis, invoque son statut de sociologue à l'appui de ses prises de position, elle n'a en revanche jamais conduit de recherche empirique sur cette question, et refuse même « par principe » tout dialogue avec des prostituées. On remarquera également que les travaux les plus pertinents sur la prostitution (ceux de Stéphanie Pryn, Isabelle de Vincenzi et Anne Serre, principalement) ne figurent jamais dans les bibliographies abolitionnistes.
  - 9 Howard Becker, *Outsiders*, Paris, Métailié, 1985 [1963], p. 227.
  - 10 Lilian Mathieu, « "Quand la peur devient une existence" : sur la place de la violence dans le monde de la prostitution », *L'Homme et la société*, n° 143-144, 2002.
  - 11 La faiblesse et la généralité des propositions énoncées par M. Marcovich à la fin de son rapport sont à cet égard significatives.
  - 12 M.-V. Louis, « Pour une critique de la politique pro-prostitution de Cabiria », sur [www.penelopes.org](http://www.penelopes.org).
  - 13 La thématique, largement médiatisée et amplifiée, des « prostituées de l'Est » contraintes par des proxénètes mafieux a été mobilisée par les abolitionnistes

pour assimiler toutes les prostituées à des victimes de souteneurs, ce qui a là encore contribué à légitimer une approche exclusivement répressive du phénomène prostitutionnel.

- 14 La récurrence de cet argument n'a d'égal que son inconsistance : M. Marcovich avance (*op. cit.*, p. 29) que « certaines études vont jusqu'à établir que 95 % des femmes en situation de prostitution ont vécu des violences sexuelles »... mais est incapable d'en citer une seule ! Sur la pathologisation de la prostitution par l'argument du traumatisme infantile et ses apories intellectuelles, cf. Liliane Kandel, « Une nouvelle maladie mentale en France : la prostitution ? », *Prochoix*, n° 23, 2002.
- 15 Claudine Legardinier, *La Prostitution*, Milan, p. 16.
- 16 L. Mathieu, « La prostitution, zone... », art. cit.

- 17 Des pistes pour une telle politique sociale ont été esquissées dans L. Mathieu, *ibid.*
- 18 M.-V. Louis prit au cours de ce colloque la parole après Pierre Chaunu, historien proche du FN et opposant de longue date à l'avortement. On peut lire les propos homophobes et sexistes tenus en cette occasion par P. Chaunu, suivis de l'intervention de M.-V. Louis, sur [www.fondationscelles.org](http://www.fondationscelles.org). Il est également étonnant de retrouver sous la plume de cette auteure des affirmations en matière de lutte contre le sida que ne renierait pas une Christine Boutin, telle celle, absurde, selon laquelle la distribution de préservatifs serait inefficace pour lutter contre l'épidémie (« Pour une critique... », art. cit.).
- 19 « Note sur Machiavel », in *Éloge de la philosophie*, Gallimard, 1960, p. 370.

## Jean-Jacques Lecercle

Professeur d'études anglo-américaines, Université Paris X-Nanterre

### Deleuze, Guattari et le marxisme

#### Incipit

Un marxiste ouvre l'*Anti-Œdipe* à la première page. Il est immédiatement plongé dans un univers exotique, et qui lui est totalement étranger. Certes, ça fonctionne, mais ça mange, ça chie, ça baise, etc. Ces activités ne sont pas étrangères au marxiste, mais il n'a pas l'habitude de les théoriser. Pourtant, pour peu qu'il persiste dans sa lecture, il trouvera à cet univers des aspects familiers. Ce « ça » qui chie et qui baise, mais qui produit aussi, c'est une machine, un ensemble de machines. Et notre marxiste est passé par au moins deux seuils, le titre de la première partie, « Production désirante », et le titre d'ensemble de l'œuvre, dont l'*Anti-Œdipe* est le premier volume, « Capitalisme et schizophrénie. » Là gît en effet le problème pour le marxiste qui lit Deleuze et Guattari : une forme de schizophrénie le menace, inscrite dans le « et » du titre. Ce sont des machines (concept qui ne laisse pas le marxiste indifférent), oui, mais désirantes ; une analyse du capitalisme est bien annoncée, mais dans ses rapports avec la schizophrénie. La surprise passée, le marxiste constatera avec intérêt que la pratique est cohérente. Quel que soit le concept, si pittoresque soit son nom (nomadisme, agencement, machine de guerre), et quelle que soit la distance prise par rapport aux concepts familiers, et elle est souvent grande, on a toujours l'impression qu'il y a, dans l'élaboration conceptuelle de Deleuze et Guattari, un rapport au marxisme. Ainsi la célèbre analyse du nomadisme avec sa machine de guerre (qui s'oppose à l'appareil d'État), avec son espace lisse ou strié, a un quelconque rapport, même lointain, avec le concept marxiste de mode de production asiatique. Toute la question est celle de la pertinence de ce rapport, de la longueur du déplacement qu'il implique. Les concepts marxistes sont bien là (pas tous, naturellement), mais le prophète barbu n'y reconnaît pas ses petits.

#### Proximité

Il y a à cette proximité des raisons historiques, et des raisons biographiques contingentes. Il est difficile pour un philosophe français formé dans l'immédiat après-guerre de ne pas avoir, ou avoir eu, un rapport au marxisme, même si c'est sous forme de critique. On se souviendra que Michel Foucault éclata

en sanglots en apprenant la mort de Staline, ce qui ne l'empêcha pas de déclarer que le marxisme était une tempête dans un verre d'eau. Et si Pierre Bourdieu refusait si vigoureusement de se déclarer marxiste, c'est sans doute pour des raisons de proximité. Le spectre de Marx hante les philosophes français, jusqu'aux plus grands.

Guattari, donc, fut marxiste. Il fut un temps membre du PCF, plus longtemps lié à des groupes oppositionnels de gauche : il n'a jamais renié cet héritage. Deleuze, lui, ne l'était pas, même s'il lui arriva de le laisser entendre : il était dans sa jeunesse trop occupé pour adhérer au Parti, préférant le travail philosophique aux réunions enfumées. Dans son âge mûr, il acquitta toutes les tâches de ce qu'il appelait le « gauchisme ordinaire », du Groupe d'Information sur les Prisons (GIP) à la candidature Coluche, lieux où, comme il est notoire, il se lia d'amitié avec Foucault. Ce n'est cependant pas là l'essentiel : ce qui nous intéresse, c'est la proximité des concepts, et non les opinions politiques de leurs auteurs.

Mais pour évaluer cette proximité, ou cette distance, il me faut un étalon, ou des critères. Il me faut dire ce que le marxiste à la recherche de l'âme sœur attend d'un texte, dans une conjoncture où les anciennes certitudes du Diamat (« matérialisme dialectique » dans le jargon de l'orthodoxie soviétique) sont définitivement enterrées, mais où le discours sur la fin des grands récits n'est pas acceptable non plus, du moins pour qui se dit marxiste. Je vais donc prendre des risques, et proposer quatre thèses, ou thèmes, marxistes dans un sens aussi étroit que possible.

D'un texte ou d'une position marxiste, j'attends :

- 1<sup>o</sup>) une analyse du capitalisme, dans des termes, si remis au goût du jour soient-ils, inspirés des concepts du *Capital* ;
- 2<sup>o</sup>) un programme politique déduit de cette analyse du capitalisme (il ne suffit pas d'attendre l'avènement de l'événement révolutionnaire comme une divine surprise, il faut s'y préparer) ;
- 3<sup>o</sup>) une conception globale de l'histoire, qui me dise en quoi les germes du futur sont contenus dans le présent et le passé : en tant que marxiste, je me méfie des analyses sectorielles, même si elles sont indispensables, et j'aspire à adopter le point de vue de la totalité, historique autant que sociale, pour parler le langage de Lukacs ; le danger de cette conception de l'histoire est bien sûr la téléologie : les marxistes en ont longtemps souffert, mais pas par la faute de Marx<sup>1</sup> ;
- 4<sup>o</sup>) Une conception de la temporalité, centrée sur les concepts de conjoncture et de moment de la conjoncture, et guidant l'action politique, en distinguant la stratégie de la tactique, l'urgent du plus long terme, l'aspect principal de la contradiction de ses aspects secondaires : c'est là l'apport de Lénine à la théorie marxiste. Ces quatre thèses ou thèmes concernent immédiatement les militants poli-

tiques, les économistes, les historiens. On peut cependant être marxiste sans appartenir à ces catégories. On peut s'intéresser, ce qui est mon cas, à la littérature, à la linguistique, à la philosophie du langage. Il me faut donc des thèses plus larges, pour le marxiste qui ne passe pas sa vie professionnelle à analyser directement la situation actuelle du capital. J'en propose donc six, sous la forme de six dichotomies qui forment corrélation, technique philosophique que j'emprunte à Gilles Deleuze, qui en était friand.

*Première dichotomie* : le point de vue du collectif plutôt que l'individualisme méthodologique. On sait que ce dernier point de vue refuse de considérer la société autrement que comme agrégat d'individus opérant des choix rationnels dont la résultante explique les mouvements de la société ; le marxisme, lui, opère volontiers avec des entités collectives, classe ou parti, qui sont des sujets, des agents, sociaux.

*Seconde dichotomie* : la subjectivation comme processus de production du sujet, plutôt que le sujet/personne/centre de conscience. Cette dichotomie fait corrélation avec la précédente : si le « sujet » est un collectif, on ne donnera pas la prééminence au sujet individuel (produit historiquement daté), auteur, locuteur ou agent moral.

*Troisième dichotomie* : l'idéologie comme cadre nécessaire plutôt que l'idéologie comme mystification. Cette dichotomie se situe à l'intérieur du marxisme, l'ambivalence du concept ayant douloureusement affecté la théorie marxiste de l'idéologie (on considérera par exemple l'histoire du concept dans l'œuvre d'Althusser). Une conception spinoziste de la positivité de l'erreur (dont l'intérêt gît dans son inévitabilité, et dans l'explication qu'elle suscite), ou une conception, empruntée à l'œuvre de Judith Butler<sup>2</sup>, des « *enabling constraints* » (contraintes qui ne se contentent pas d'opprimer, mais permettent et guident l'action) permettra de comprendre le cadre dans lequel les sujets sont produits.

*Quatrième dichotomie* : le matérialisme plutôt que l'idéalisme. Bien sûr. On considérera ce choix comme une thèse de démarcation philosophique (choisissons notre camp – auquel cas le concept de « matière » restera vague), mais encore plus comme une série de positions qui font système. Dans le domaine des sciences du langage, par exemple, on insistera sur la matérialité du corps du locuteur (exclu par l'idéalisme du « système de la langue » et d'un concept de communication qui fait de ses locuteurs des anges), mais aussi sur la matérialité des institutions et des rituels et pratiques qu'elles encadrent (interpellation, contre-interpellation).

*Cinquième dichotomie* : l'historicisme contre le naturalisme. Ou pourquoi la philosophie du langage de Chomsky (quelle que soit la sympathie que suscitent ses positions politiques) est inacceptable : en ancrant le langage dans le temps arrêté de l'évolution, elle rejette toute possibilité de changement historique

affectant le langage, ce qui a le double désavantage d'exclure du champ de la science la plus grande partie des phénomènes, et d'interdire, sous le terme de « synchronie », de comprendre la complexité de ce qu'un marxiste sera tenté d'appeler une « conjoncture linguistique ». C'est pourquoi on a pu qualifier Chomsky, sans ironie, de « linguiste pour les créationnistes » : ce refus de l'histoire est bien une attitude religieuse.

*Dernière dichotomie* : le point de vue de l'*agôn* contre celui de l'*eirene* – le point de vue de la lutte (des classes) contre celui de la coopération paisible (idéal utopique – dans un sens positif – plutôt que réalité actuelle). Si la lutte des classes est le moteur de l'histoire, alors la pratique du langage n'est pas étrangère aux conflits, établissements de rapports de forces, hiérarchisation et attribution de « places » aux locuteurs. Le principe de coopération de Grice, ou la compétence communicative de Habermas prennent nos désirs pour des réalités. Le premier dialogue dans l'histoire de l'humanité réunit Caïn et Abel : on sait comment il tourna.

J'ai conscience du fait que ces dix thèses, ou positions, ou thèmes, sont contestables, qu'ils en disent plus sur ce marxiste-ci que sur le marxisme en général. Mais je pense que si aucune de mes six dichotomies n'est l'apanage du marxisme, leur conjonction détermine une position globalement marxiste, dont je me sers pour élaborer une « autre » philosophie du langage – ses éléments, nous le verrons, se trouvent déjà chez Deleuze et Guattari. Et puisque c'est d'eux qu'il s'agit, et non de moi, où se situent-ils par rapport à ces thèses ? La réponse est : dans une relation de distance ou de proximité, mais toujours dans une relation.

Prenons les thèses dites étroites. Il est clair que *Capitalisme et schizophrénie* cherche à donner une analyse, si surprenante soit-elle, du fonctionnement du capital, et pas seulement, comme chez Derrida, d'un « nouvel ordre du monde », qui reste nécessairement vague. Et relation au marxisme il y a bien : une relation de translation, ou d'addition, qui inclut et focalise ce que le marxisme ignorait, les questions que posent la folie, l'orientation sexuelle, etc., questions qui sont traitées comme des questions *sociales* et non simplement individuelles (pour Deleuze et Guattari, le délirant ne se fait pas un cinéma personnel, *il délire l'histoire*). En un sens, Deleuze et Guattari sont dans une tradition d'extension du marxisme : ils poursuivent *L'Origine de la famille* par d'autres moyens. Cette analyse du capital engage, sinon un programme susceptible de guider une organisation, du moins une ou des *lignes* (comme chacun sait, les concepts de plan d'immanence, de ligne de fuite, de rhizome sont essentiels chez Deleuze et Guattari<sup>3</sup>). Ces lignes multiples (il y a là une différence avec le marxisme : la ligne de l'organisation, léninisme oblige, est une) fondent une politique du désir, souvent qualifiée d'anarcho-désirante. Et de

fait, le marxiste a du mal à s'y retrouver (comme il eut, dans le passé, du mal à approuver les choix politiques concrets de Deleuze et Guattari, par exemple le soutien à la candidature de Coluche), mais il reconnaîtra qu'elle est bien dérivée d'une analyse du capitalisme. Selon leur tactique habituelle (on connaît leur hostilité affichée à l'égard des métaphores), Deleuze et Guattari prennent la métaphore du corps politique littéralement. Et tout lecteur d'*Empire*, de Negri et Hardt<sup>4</sup>, sait que cette politique, loin d'être une curiosité de l'immédiat après-68, a des prolongements dans la conjoncture actuelle.

On trouve également chez Deleuze et Guattari une conception globale de l'histoire, sous la forme typiquement marxiste d'une périodisation. Non certes en termes de modes de production, mais de régimes de signes, concept qui leur est propre (et qui est lié à leurs concepts de flux et de code). Ici le déplacement, qui n'est pas un décalque, est évident : la tâche du philosophe de l'histoire est de périodiser, le contenu de la périodisation varie. Enfin, j'aurai plus de mal à montrer que leur conception de la temporalité est proche de celle du marxiste : au lieu de concepts de conjoncture et de moment, on trouve chez Deleuze des synthèses du temps qui doivent plus à Bergson qu'à Marx.

La récolte est encore plus riche si l'on passe aux six thèses larges. Bien que préoccupés par ce qui du politique est personnel, Deleuze et Guattari, qui ont un mépris affirmé pour la philosophie anglo-saxonne (dans un moment d'épanchement, c'est-à-dire dans *l'Abécédaire*, Deleuze traite même Wittgenstein d'assassin de la philosophie<sup>5</sup>), ne sombrent pas dans l'individualisme méthodologique. Pour eux, l'origine des énoncés, ce n'est pas le locuteur individuel, mais l'agencement collectif d'énonciation. Ce terme, qui déplace l'étude du langage du résultat, l'énoncé (fétichisé en objet d'étude scientifique) vers le processus d'énonciation (attitude qu'ils partagent avec les linguistes de l'énonciation, Benveniste et Culioli), opère également un déplacement de l'individuel vers le collectif : le locuteur individuel se trouve délogé de son habituelle position centrale. En réalité, Deleuze est un des philosophes qui poussent le plus loin la relégation du concept de sujet : le sujet chez lui n'est pas écartelé aux quatre coins d'un schéma en forme de Z, il n'est pas le résultat d'un processus d'interpellation, il est absent. Certains concepts font, à sa place, le même travail philosophique : l'agencement collectif d'énonciation, l'heccéité, singularité impersonnelle, non-individuelle, non-subjective (un haïku et une averse en sont des exemples), le corps sans organe. Nous ne sommes plus dans le domaine du sujet personnel, centre de conscience et source d'action, nous sommes dans l'agencement machinique et dans ce que Deleuze et Guattari appellent le socius. Et si nous n'avons plus besoin de sujet interpellé, nous n'avons plus besoin non plus d'idéologie interpellante. Le concept, dans sa version althussérienne, est explicitement rejeté ; mais il est remplacé :

l'agencement collectif, avec son mélange ontologique de corps, de discours et d'institutions, remplit le même rôle. Reléguant le sujet, Deleuze et Guattari refusent toute forme de transcendance : ils sont fort loin de l'idéalisme, et singulièrement proches du pan-somatisme des Stoïciens, qui informe la *Logique du sens* de Deleuze. Plus proches donc du matérialisme étroit de la tradition pré-marxiste que du matérialisme élargi de la philosophie de la praxis : pas de matérialisme des institutions chez eux, mais un matérialisme d'agencements corporels, de combinaisons, sans métaphores, de machines désirantes. On ne peut guère les accuser de naturalisme : la nature humaine n'apparaît chez eux sous aucune de ses formes, mais l'histoire est partout. Enfin, ils choisissent explicitement le point de vue de l'*agôn* (qu'ils qualifient d'« athlétisme philosophique » dans *Qu'est-ce que la philosophie ?*<sup>6</sup>) contre celui de l'*eirene*. Chez eux, l'énoncé de base n'est pas la proposition/jugement/assertion, c'est le mot d'ordre. L'objet de l'interlocution n'est donc pas l'échange coopératif d'informations, mais l'établissement d'un rapport de forces.

Deleuze et Guattari ont donc bien un rapport au marxisme. Pour penser ce mélange de distance et de proximité, on évitera le vocabulaire religieux de la filiation et de la hantise, et l'on préférera au terme de post-marxisme, qui implique succession et dépassement, celui de *para-marxisme*, qui implique déplacement par translation.

### Déplacement

Je propose donc, le nombre est de nouveau arbitraire, une série de six déplacements.

*Premier déplacement* : un changement de périodisation. *Capitalisme et schizophrénie*, comme on l'a vu, est une fresque historique marquée par une volonté quasi obsessionnelle de périodisation. On ne trouve pas cependant mention de modes de production, de forces productives et de relations de production, mais on trouve une série parallèle, et donc translaturée de la série marxiste originelle : régimes de signes, flux d'énergie libidinale, codage. Un marxisme presque méconnaissable, parce qu'à la fois sémiotisé et corporéisé. Et l'on comprend que la principale objection que Deleuze et Guattari adressent au marxisme soit son attachement au modèle vertical, avec séparation des plans ontologiques, de la base et de la superstructure.

*Second déplacement* : le passage de l'histoire à la géographie. Tout se passe comme si Deleuze et Guattari s'intéressent au capitalisme, qu'il tentent d'analyser, mais guère aux modes de production précédents (l'agencement féodal est cependant utilisé comme exemple canonique), sauf au plus marginal, celui qui est situé hors de la séquence historique, le mode de production asiatique. C'est également le seul à qui son nom donne une base géographique et

non historique. On a en réalité affaire à une ré-interprétation de la périodisation marxiste du point de vue de son élément le plus excentrique, ce qui produit une série de nouveaux concepts, « géographiques » et non plus simplement historiques (on sait l'importance du concept de « plan », d'immanence ou de consistance, dans la pensée de Deleuze : espace lisse ou strié, nomos et machine de guerre, cartes et strates, décalcomanie). Le déplacement de la série des modes de production est donc double : par translation de l'économique au sémiotique et au corporel, sous forme d'une corrélation, et par inversion du centre et de la périphérie, avec changement corrélatif du plan d'organisation (l'espace et non plus le temps). Ce déplacement, s'il peut laisser le marxiste un peu rêveur, n'étonnera pas le lecteur de Wallerstein ou de Braudel. Et l'on comprend ici en quoi le concept de *socius* n'est pas identique au concept de société. Il s'agit de littéraliser (tactique chère à nos auteurs) la métaphore du corps politique : le corps social est aussi matériel/corporel que le corps de la terre, il est traversé de flux d'énergie, segmenté par des opérations de codage. Et ce corps matériel est, bien sûr, un corps collectif, alors que la société, du moins dans sa version libérale dominante, est une collection d'individus. Mais on constatera aussi, avec une résignation mêlée de tristesse, que le concept de classe a fait les frais de ce double déplacement.

*Troisième déplacement* : du travail au désir. C'est que le concept de classe est fondé sur la structure productive de la société, sur les contradictions qui la poussent en avant, et sur les luttes que la chose entraîne. Et la structure productive met en exergue le travail comme pratique humaine fondamentale, et comme étalon de la valeur. Deleuze et Guattari, la chose était dans l'air du temps, n'aiment guère le productivisme, l'appropriation de la nature par l'homme (on sait que vers la fin de sa vie Guattari, indépendamment de Deleuze, tenta de développer une philosophie écologique, qui n'eut guère d'écho). On passe donc de la centralité du travail comme praxis à celle du désir, comme moteur de flux d'énergie. Il faut avouer que ce concept de désir n'est pas sans intérêt. Contrairement au concept freudien, prédiqué sur le manque, et donc négatif (il est de l'essence du désir de n'être jamais satisfait, jamais assouvi, sinon par la mort du sujet, qui y met fin), c'est un concept positif : une énergie traversant et animant une machine. Deleuze, dans l'*Abécédaire*, où la lettre D est consacrée au désir, insiste sur le fait qu'il n'y a de désir qu'au sein d'un agencement. On voit en quoi le sujet est de nouveau effacé. La relation binaire transitive, un sujet désire un objet, fait place à la structure complexe d'un agencement. Le désir est l'énergie qui tient ensemble les agencements et y circule. On comprend le sens nouveau que prend le concept de machine (que, dans un de ses premiers textes, Guattari oppose à celui de structure) : non un instrument, un outil complexe marquant une

étape nécessaire mais transitoire dans les métamorphoses de la marchandise, mais un organe « excentrique au fait subjectif », habité par ce que Guattari (dans sa période lacanienne) appelle encore « le sujet de l'inconscient », chargé de couper et de coder les flux d'énergie. On songe aux machines excentriques du caricaturiste anglais William Heath Robinson, ou à Tintin menacé d'être happé par la grande machine à fabriquer du corned-beef, dont l'« input » est une succession de vaches en train de ruminer et l'« output » une série de boîtes de corned-beef.

*Quatrième déplacement* : de l'idéologie à l'agencement. Nous l'avons vu, Deleuze et Guattari se méfient du concept d'idéologie, surtout dans sa version structuraliste althussérienne, en ce qu'il implique séparation entre base et superstructure, monde des objets et monde des représentations. Ils ont une vision réductrice du concept, mais il est clair que le couplage désir/machine (effectué dans ce qu'ils appellent des « agencements machiniques de désir ») transcende cette séparation. L'avantage de la machine sur la structure, c'est qu'elle fonctionne, qu'elle travaille, qu'elle se place du point de vue du procès, et non de la classification des objets. Mais Deleuze et Guattari ont besoin d'un concept pour faire le travail philosophique attribué au concept d'idéologie sous son aspect nécessaire (et non simplement en son sens péjoratif de conscience mystifiée) : la subjectivation, la production ou l'interpellation de sujets. Le concept d'agencement est chargé de ce travail. Un agencement a deux aspects : un aspect matériel-corporel, que je viens d'évoquer (agencement machinique de désir) et un aspect institutionnel-social (donc matériel lui aussi, à sa façon, et pourtant aussi idéal), l'agencement collectif d'énonciation. Ces deux aspects sont indissociables, même si Deleuze et Guattari sont plus diserts sur le second que sur le premier. Leur indissociabilité explique ce qui est la caractéristique la plus importante d'un agencement : le mélange ontologique qui y est opéré. L'exemple canonique de Deleuze et Guattari permettra de le comprendre. L'agencement féodal est composé d'un certain nombre de corps physiques (châteaux, chevaux, armures, chevaliers et châtelaines, sans oublier les vilains et quelques prêtres), d'un corps de textes (par exemple les poèmes d'amour courtois), d'un corps de lois et de décrets, de mythes et de croyances, et des institutions (sous leur face matérielle comme sous leur face idéale) qui les gèrent (cours de justice, couvents, etc.). Cela implique une organisation de l'espace (du château à la cathédrale), un corps social hiérarchisé (le Roi, ses vassaux, etc.), un corps de rituels et de pratiques. Je m'arrête, car la totalité de la société féodale est menacée d'être happée par le concept. Mais son intérêt est ailleurs : dans le mélange ontologique justement, dans la matérialité des processus qui produisent les discours et leurs locuteurs. C'est ainsi que, bien que Deleuze et Guattari n'en fassent pas mention (la traduction française du

texte étant sans doute trop récente) leur concept d'agencement collectif d'énonciation est proche du chronotope bakhtinien (la différence est située dans leur insistance sur le « -tope » plutôt que sur le « chrono- »).

*Cinquième déplacement*: du parti au groupe. Nous atteignons ici le texte le plus explicitement marxiste (ou para-marxiste) de Deleuze, sa préface à *Psychoanalyse et transversalité*, intitulée « Trois problèmes de groupe ». Les déplacements précédents y sont, en germe, déjà opérés. Et il s'agit explicitement de déplacements, Reich et Guattari étant d'emblée salués comme incarnant la coïncidence du militant politique et du psychanalyste. On trouvera donc dans ce texte une critique des positions théoriques et politiques des partis communistes (le texte date de 1972). Ainsi, la théorie du capitalisme monopoliste d'État est analysée comme une formation de compromis entre l'internationalisme du capital et la défense du cadre national de l'État. La dégénérescence de L'Union Soviétique y est décrite dans des termes prophétiques, et qui rappellent (vaguement) certaines analyses du capitalisme bureaucratique d'État. L'essentiel est dans la distinction entre *groupe assujetti* (comme le devint le parti bolchevique dès 1917, et comme le furent et sont encore les organisations et partis communistes), qui est obsédé par son auto-perpétuation et n'offre qu'un squelette d'organisation réifiée, et *groupe sujet*, en constant état de flux, toujours pressé d'annoncer sa propre dissolution. On retrouve l'équivalent politique de l'opposition entre machine et structure, sous les noms de parti et de groupuscule (on a déjà évoqué l'attachement de Deleuze au gauchisme ordinaire). Cette analyse, même si la dissolution du concept de parti est difficile à accepter pour le paléo-marxiste que je suis, pose un problème réel, et d'importance capitale: comment empêcher l'avant-garde de se substituer au corps d'armée, ou de se transformer en état-major permanent, coupé des poilus dans les tranchées et les envoyant à la boucherie ?

*Sixième déplacement*, qui recouvre en fait toute la série: du molaire au moléculaire. Ce sont là deux concepts centraux et bien connus de *l'Anti-Œdipe* (dont il faut toutefois remarquer que, dans l'œuvre de Deleuze, ou dans celle de Deleuze et Guattari, ils ne lui ont guère survécu). Chassant le sujet de sa position centrale, la philosophie des agencements (comme on dit « philosophie de la praxis ») n'a guère de sympathie pour le sujet individuel du libéralisme bourgeois. Mais elle n'a pas plus de sympathie pour le sujet massif du marxisme (la classe comme sujet collectif). L'origine de l'action, l'agent, est ici le groupe non-structuré, pas encore réifié, en état constant de variation ou de métamorphose. Cela fleure bon son mai 1968, entendu comme révolte anti-autoritaire. Et cela (ce qui est tout à fait positif) permet de tenir compte de l'émergence de nouveaux sujets politiques (les femmes, les patients des hôpitaux psychiatriques, les prisonniers, les travailleurs immigrés). Certains de ces sujets se sont effacés, d'autres occupent le devant de la scène: le bilan de la priorité

donnée au moléculaire reste à établir. Mais ce couple de concepts, par un déplacement interne à l'œuvre de Deleuze et Guattari, a donné naissance à deux autres concepts, autrement importants à mes yeux, les concepts de majorité et de minorité. Il ne s'agit plus ici de molécularité sociale, ni de minorité politique, mais de minoration linguistique et littéraire. Une langue majeure, comme l'Anglais dit standard, est sans cesse minorée par une multitude de dialectes mineurs, de registres, de styles. Un texte littéraire mineur (l'exemple canonique est Kafka<sup>8</sup>) n'a pas besoin d'appeler de ses vœux la révolution socialiste, ou de décrire par le menu les effets les plus délétères de l'exploitation capitaliste, il est d'emblée collectif, politique et déterritorialisé.

On a donc affaire chez Deleuze et Guattari à un déplacement systématique de concepts marxistes. Ils réfléchissent à l'intérieur du marxisme, sans doute plus directement que le Derrida de *Spectres de Marx*, même si leurs errances, ou lignes de fuite, les entraînent assez loin de ce point de départ. Il suffit pour s'en convaincre de comparer le traitement de Marx et Freud dans *Capitalisme et schizophrénie*: le premier n'est pratiquement jamais mentionné, mais il fournit un cadre de pensée; le second l'est presque à chaque page, en personne ou sous l'un de ses avatars – mais il est l'objet d'une critique systématique et souvent féroce.

Si l'on m'accorde que déplacement, et donc point d'origine, il y a bien, il reste une question: pourquoi entreprendre ce voyage, et qu'avons-nous à gagner, en tant que marxistes, à suivre des philosophes qui font tout ce qu'ils peuvent pour mériter le sobriquet d'anarcho-désirants? Ne vaut-il pas mieux, au lieu de pratiquer cette lecture à contre-courant, les abandonner à la lecture « anarchiste » de leur œuvre, qui a pour elle les avantages de l'évident et de l'immédiat, et n'est pas dénuée d'enseignements pour un marxiste (par exemple, le concept deleuzien d'événement, développé dans *Logique du sens*, ou la critique de la représentation, y compris politique)? Au palmarès des citations dans le *Petit lexique philosophique de l'anarchisme*, de Daniel Colson<sup>9</sup>, Deleuze arrive en deuxième position, derrière Proudhon mais devant Bakounine. Ma réponse est simple: il est un domaine, où la tradition marxiste est notoirement fragile, et où Deleuze et Guattari font avancer la réflexion critique: celui de langage.

### Pour une autre philosophie du langage

La question est d'importance. Elle n'a pas échappé à l'attention de l'ennemi de classe, qui excelle dans les manipulations idéologico-linguistiques et a, dans ce domaine, gagné presque toutes les batailles depuis cinquante ans. La réflexion des pères fondateurs n'est pas suffisamment développée pour aider vraiment, sans parler de l'éteignoir que fut la trop célèbre brochure de Staline. Le résultat est le développement d'une science linguistique accompagnée

d'une philosophie du langage hésitant entre un matérialisme réducteur et un idéalisme forcené (par exemple, le « *mind/brain* » de Chomsky, et sa croyance aux idées innées et à une psychologie des facultés). Cette philosophie du langage se caractérise par l'individualisme méthodologique, le refus de l'histoire, l'exclusion du social, du politique, mais aussi du littéraire, du champ des phénomènes langagiers pertinents, et par un naturalisme qui prend les règles de grammaire pour des lois de la nature : elle a toutes les caractéristiques de ce qu'Althusser appelle une « philosophie spontanée de savants »<sup>10</sup>.

Et elle est l'objet d'une critique systématique dans le quatrième plateau de *Mille Plateaux*, où Deleuze et Guattari analysent les « quatre postulats de la linguistique » : (1) le langage serait informationnel et communicationnel ; (2) le langage est étudié selon un principe d'immanence, qui sépare l'objet de la linguistique du reste des phénomènes ; (3) il y aurait des universaux du langage et le système de la langue serait homogène ; (4) l'étude scientifique d'une langue est celle du dialecte standard ou majeur<sup>11</sup>. Contre ces postulats, Deleuze et Guattari construisent une pragmatique, qui a l'avantage sur son équivalent anglo-saxon (la théorie des actes de langage d'Austin et Searle, la théorie de la conversation de Grice) de n'ignorer ni l'histoire ni la société – une pragmatique *politique*, construite autour des concepts d'agencement collectif d'énonciation, de mot d'ordre, de variation continue, de discours indirect (ici la référence est clairement marxiste : elle renvoie à Volochinov, qui est ce que le marxisme a produit de mieux en matière de philosophie du langage<sup>12</sup>), de style, de bégaiement, de minoration. En apparence, certains de ces concepts (par exemple le concept de style) n'ont rien à voir avec le marxisme. En réalité, ils nous donnent l'esquisse de ce que devrait être une philosophie marxiste du langage conçu comme forme de praxis, évitant le fétichisme qui accable la philosophie dominante du langage, et construite autour de quatre thèses :

- 1°) le langage est un phénomène historique ;
- 2°) le langage est un phénomène social ;
- 3°) le langage est un phénomène matériel ;
- 4°) le langage est un phénomène politique.

Cette philosophie est, bien sûr, encore à formuler : nos anarcho-désirants ont avancé sur cette voie plus que quiconque. Le marxiste le plus orthodoxe aura besoin d'une pointe de vitesse pour les rattraper.

1 D. Bensaïd, *Marx l'intempestif*, Paris, Fayard, 1995.

2 J. Butler, *Excitable Speech*, Londres, Routledge, 1995.

3 Cf. J.-J. Lecercle, *Deleuze on Language*, Basingstoke, Palgrave, 2002.

4 A. Negri et M. Hardt, *Empire*, Paris, Exils, 2000.

5 G. Deleuze et C. Parnet, *Abécédaire*, Paris, Éditions du Montparnasse, 1997, « W, c'est Wittgenstein ».

6 G. Deleuze et F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, Minuit, 1991, p. 10.

7 F. Guattari, « Machine et structure », in *Psychanalyse et transversalité*, Paris, Maspero, 1972.

8 G. Deleuze et F. Guattari, *Kafka*, Paris, Minuit, 1975.

9 D. Colson, *Petit lexique philosophique de l'anarchisme – De Proudhon à Deleuze*, Paris, Le Livre de Poche, 2001.

10 L. Althusser, *Philosophie et philosophie spontanée des savants* (1967), Paris, Maspero, 1974.

11 G. Deleuze et F. Guattari, *Mille plateaux*, Paris, Minuit, 1980, pp.95-139.

12 M. Bakhtine, *Le Marxisme et la philosophie du langage*, Paris, Minuit, 1977. Les recherches récentes indiquent que Volochinov, et non Bakhtine, est bien l'auteur du texte qui fut originellement publié sous son nom.

## Daniel Colson

Sociologue, Atelier de Création Libertaire de Lyon, auteur de *Petit lexique philosophique de l'anarchisme – De Proudhon à Deleuze*, Le Livre de Poche, 2001.

## Gilles Deleuze et la tradition libertaire

**Comme son nom l'indique et comme le bon sens l'affirme** spontanément, l'anarchisme n'est pas une idéologie unifiée. Au contraire d'autres grands ou petits mouvements politiques ou religieux, il ne dispose pas d'instances centralisées ou faisant autorité, capables de définir et d'imposer une unité idéologique. Tout ça pour souligner que je ne suis délégué par personne et que ce que je vais dire maintenant ne prétend en rien représenter l'anarchisme en tant que mouvement collectif, ni les anarchistes en tant qu'individus, même si j'espère bien que beaucoup d'entre eux ont des conceptions libertaires proches des miennes. Les considérations que je vais développer sont donc des considérations strictement personnelles. Mais comme on peut facilement s'en douter, ça n'a évidemment rien de particulier, et n'importe quel autre anarchiste parlant à ma place aurait été (si on peut dire) dans la même situation.

Cette brève présentation des rapports entre l'anarchisme et Deleuze prendra essentiellement un aspect historique, sans trop rentrer dans les détails, en espérant que la plupart d'entre vous connaissent l'essentiel de cette histoire. Historiquement, on peut dire que l'anarchisme a connu trois grandes périodes de développement ou d'épanouissement. Ce découpage en trois périodes est en partie rétrospectif. Il dépend plus particulièrement de la troisième, la plus récente donc, celle à laquelle la pensée de Deleuze participe, que je traiterai en dernier, mais qui paradoxalement est en grande partie à l'origine de tout ce que je vais vous dire.

### La naissance de l'anarchisme

La première période de l'anarchisme est évidemment celle de son apparition comme courant de philosophie politique. Elle est liée à la situation explosive de l'Europe au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle et plus particulièrement aux événements et aux mouvements révolutionnaires de 1848. Au cours de cette période, en gros du début des années 1840 à la création de la Première Internationale, l'anar-

chisme n'existe pas comme mouvement politique effectif, identifiable dans des organisations ou des groupes se réclamant de lui. Sa forme est principalement philosophique et journalistique, mais une philosophie et un journalisme qui sont intimement mêlés à l'ébullition théorique et politique d'alors, et qui expriment les nombreux mouvements et les aspirations à une transformation radicale de ce qui est, de la plupart des pays européens. La théorie anarchiste se cristallise ou prend forme en quelques années, de la brochure de Proudhon, *Qu'est-ce que la propriété?* publiée en 1840, à son livre posthume *De la Capacité politique des classes ouvrières*, publié en 1865, au moment même où se constitue la Première Internationale, en passant par *L'Unique et sa Propriété* de Stirner, en 1845, les premiers textes de Bakounine, ceux de Joseph Déjacques, d'Ernest Cœuderoy, mais aussi l'œuvre et les conceptions artistiques de Gustave Courbet par exemple.

Tous ces personnages ont pu se lire et se sont lus, se sont rencontrés parfois, c'est le cas de Proudhon et de Bakounine au cours des années 1840, mais ils ne se sont jamais concertés. Ils n'ont jamais essayé de constituer un groupe politique ou de pensée. Ils ont pu s'influencer les uns les autres, et Proudhon, par le nombre de ses livres, et surtout la force de sa pensée, occupe sans aucun doute une place prééminente dans l'apparition de la philosophie politique anarchiste. Mais, – et on n'en attendait pas moins d'eux –, aucun de ces auteurs n'est le maître ou le théoricien des autres. Chacun élabore l'essentiel de sa pensée à partir de lui-même, sans d'abord se préoccuper des autres, à partir de ce qu'il vit et du monde où il vit, dans une étrange unité, où c'est toute une dimension de l'époque et de ses possibles qui s'exprime spontanément dans leurs écrits.

Ce qu'a montré le renouveau de la pensée libertaire de ces trente dernières années, sur lequel je vais revenir, c'est la grande richesse de cette philosophie anarchiste apparue au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, une richesse et une originalité, longtemps masquées par la victoire ultérieure du marxisme et, surtout, le mépris de classe que Marx témoigna vis-à-vis de cette pensée aux antipodes d'une grande partie de ses propres conceptions, et qui menaçait directement ses ambitions hégémoniques<sup>1</sup>.

Je ne peux évidemment pas vous résumer en quelques phrases cette philosophie politique qui naît au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle et que Deleuze permet de comprendre. Je ne dirai qu'une seule chose, son originalité et sa richesse peuvent être immédiatement saisies dans l'étrange référence qu'elle se donne : l'anarchie. Comme aujourd'hui (moins j'espère), l'anarchie a toujours été une notion négative, synonyme de chaos et de pagaille. Avec Proudhon, Déjacques, Cœuderoy, Courbet, Bakounine et beaucoup d'autres, la notion d'anarchie acquiert une signification positive. Contrairement à ce que l'on croit souvent, la

référence positive de ces auteurs à l'idée d'anarchie, n'est pas d'abord une provocation. Mais il est également une autre erreur que l'on commet souvent et qui, d'une autre façon, cherche à désamorcer la bombe théorique et pratique que constitue le concept d'anarchie. En acceptant du bout des lèvres de sortir la notion d'anarchie du mépris réprobateur qui l'entoure, les sciences politiques veulent bien accepter d'en faire une sorte de notion constitutionnelle utopique, à côté de beaucoup d'autres beaucoup plus réalistes, la monarchie, l'oligarchie, la dictature, la démocratie par exemple. L'anarchie, ce serait un système politique utopique qui se caractériserait par l'absence de gouvernement, un système politique qui (pourquoi pas, si des gens veulent y croire et tenter d'en convaincre les autres?), pourrait arriver un jour, peut-être, dans un avenir aussi lointain que le jugement dernier. Ce qu'il faut bien voir, et ce que le renouveau libertaire de ces trente dernières années permet de constater, c'est que dans la philosophie politique qui naît sous ce nom au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, l'anarchie n'est ni une provocation, ni une vague et utopique notion de sciences politiques. L'anarchie n'est pas non plus un idéal, une société parfaite que les rêveurs auraient dans la tête, au temps où l'on rêve (quand on est jeune donc) une belle idée, irréalisable bien sûr, comme toute les idées parfaites. Une idée vers laquelle on se contenterait de tendre, et dont la réalisation s'éloignerait (de nos croyances) au fur et à mesure que l'on devient vieux, comme deux droites parallèles certes appelées à se rejoindre, mais à l'infini, sur une ligne d'horizon qui, comme toutes les lignes d'horizon, recule sans cesse.

C'est pourquoi, et pour éviter tout malentendu et toute discussion oiseuse, il faut bien voir qu'à la lumière des analyses de Deleuze, l'anarchie n'est pas un idéal lointain, mais une réalité présente dès maintenant parmi nous. Cette réalité, cette anarchie présente dont se réclame l'anarchisme, a deux visages ou deux significations.

La notion d'anarchie renvoie tout d'abord à son sens à la fois le plus ordinaire, celui de pagaille et de chaos, mais aussi le plus savant, celui d'absence de principe premier (*an-arkhê*). L'anarchie c'est le multiple, la multiplicité infinie et la transformation incessante des êtres, le fait que le monde porte une multitude infinie de points de vue en perpétuel changement, de modes d'être et de possibles qui s'entrechoquent et se détruisent en aveugles, dans le bruit et la fureur des interactions des choses et de la vie, qui exigent des mises en ordre oppressives et coercitives où certains dévorent, exploitent et asservissent les autres, se dressent au-dessus des autres, à la manière du Capital, de l'État et de la Religion, en provoquant de nouvelles révoltes et de nouveaux combats, le plus souvent tout aussi aveugles et désespérés. Bref, l'anarchie dans sa première dimension, c'est cette histoire pleine de bruits et de fureurs, racontée par des fous à des idiots (ou l'inverse) dont parle Shakespeare, l'histoire que cha-

cun vit tous les jours, qu'il constate sans cesse autour de lui et que la mise en ordre de la science, des livres d'histoire, des cartes d'identité ou des consolations religieuses, malgré leurs mensonges et leurs simplifications, ne parvient jamais à masquer complètement.

Mais la notion d'anarchie, si réaliste dans le pessimisme de ce qu'elle dit, possède également une seconde signification intimement liée à la première, que l'on ne peut pas séparer d'elle. Et c'est là que résident l'originalité et le coup de génie des premiers théoriciens de l'anarchisme. Que disent-ils ? Ils disent que cette anarchie première et réaliste de ce qui est, des choses et des êtres, cette affirmation première du multiple aux dépens de l'un, de la transformation incessante aux dépens de l'identique, du désordre aux dépens de l'ordre, est justement la condition et la chance non seulement d'une émancipation des êtres humains, mais de l'affirmation d'un monde libéré des mutilations et des pertes de possibles qu'entraîne le hasard des heurts et des associations destructives ou oppressives. Comme Spinoza avait déjà pu l'affirmer et le pressentir, l'anarchie du réel offre la possibilité de construire, de façon volontaire, un monde pluraliste où les êtres, en s'associant sans jamais renoncer à leur autonomie première, auraient la possibilité de se libérer de l'exploitation et de la servitude, de libérer et d'exprimer le maximum de la puissance et des possibles que eux, les autres et le monde portent en eux-mêmes. C'est ça l'anarchie, une réalité présente à deux visages où la fin est entièrement incluse dans les moyens (on va y revenir), où tout se joue au moment où l'on parle et où l'on agit, à l'intérieur des modes d'association et de recomposition émancipatrices des forces constitutives de ce qui est.

Je m'excuse de m'être un peu éloigné de ma présentation historique et je reviens à la première période de l'anarchisme, celle de son apparition. À la lumière de Deleuze et du renouveau libertaire de ces trente dernières années, et en résumé, on peut dire que l'anarchie de Proudhon, de Déjacques, de Coeudey ou de Bakounine, c'est principalement deux choses, d'égale importance et qui vont toujours ensemble :

- 1<sup>o</sup>) L'anarchie est un concept philosophique, un concept philosophique majeur dont seul le caractère radicalement explosif, au regard d'un grand nombre d'autres concepts, peut expliquer le dédain ou l'ignorance dont il fait l'objet dans le champ philosophique. Ce concept, avec Deleuze et à la suite d'Antonin Artaud, on peut, non le définir bien sûr, mais le caractériser ainsi : « l'anarchie, cette étrange unité qui ne se dit que du multiple ».
- 2<sup>o</sup>) Mais l'anarchie n'est pas seulement un concept philosophique majeur. Comme tous les vrais concepts philosophiques c'est également une idée pratique, une conception pratique de la vie et des relations entre les choses et les êtres humains, qui naît tout autant de la pratique que de la philosophie ; ou,

pour être plus précis, qui naît surtout de la pratique, la philosophie n'étant qu'une dimension et une pratique particulières, certes importantes, mais parmi d'autres. Comment peut-on définir cette idée pratique de l'anarchie ? En quelques mots, on pourrait dire que si sur le terrain philosophique, l'anarchie est cette étrange unité qui ne se dit que du multiple, l'idée pratique de l'anarchie c'est, dès maintenant, la mise en œuvre de ce concept d'anarchie, c'est l'apparition de mouvements révolutionnaires et émancipateurs fondés sur la multiplicité, l'autonomie et le fédéralisme des forces émancipatrices associées, la « libre association de forces libres » dont parle Bakounine.

### L'anarchisme et les mouvements ouvriers

J'en arrive maintenant à la seconde période de développement et d'épanouissement du mouvement anarchiste, une période que l'on pourrait qualifier de pratique justement, où le concept philosophique d'anarchie s'est étroitement associé à l'idée pratique d'anarchie. Cette seconde période s'ouvre à Londres avec la création de la Première Internationale en 1864, et se termine très précisément à Barcelone, en mai 1937, lorsque l'État républicain espagnol et l'Internationale communiste écrasent le mouvement révolutionnaire. Cette seconde période de l'anarchisme dure donc un peu plus de soixante-dix ans, une période assez longue, trois ou quatre générations environ, surtout si on la compare à la période d'hégémonie du communisme qui devait lui succéder et qui ne s'étend, au maximum, que sur une cinquantaine d'années. Quelles sont les principales caractéristiques de cette seconde période de l'anarchisme ? On peut principalement en distinguer quatre.

*Première caractéristique de cette seconde période :* L'anarchisme s'identifie principalement aux mouvements ouvriers. Ce qui veut dire que cette identification ne va pas forcément de soi. Par ce qui le constitue et par son projet, l'anarchisme est toujours du côté des mouvements émancipateurs, du refus de l'exploitation ou de l'oppression des uns par les autres (capitalisme, colonialisme, sexisme, etc.) quelles qu'elles soient. Mais, contrairement à ce que la transposition des représentations religieuses dans le champ social et politique a voulu nous faire croire, l'émancipation n'est pas toujours du côté d'une réalité ouvrière hypostasiée, une réalité qui, comme toute chose, change sans cesse et qui peut même disparaître sans que le projet anarchiste perde ses raisons de se déployer. C'est ici que l'on peut saisir une première différence radicale entre le marxisme et l'anarchisme, une différence que Deleuze après Proudhon, Bakounine et d'autres permettent de comprendre ; une différence qu'il faudrait discuter mais que je n'ai pas le temps de développer. Pour ceux qui voudraient en savoir plus, je les renvoie au dernier numéro de la revue *Réfractations* intitulé *Fédéralismes et autonomies* (au pluriel), et plus parti-

culièrement à l'article de Marianne Enckel intitulé : « Fédéralisme et autonomie chez les anarchistes ».

*Seconde caractéristique de cette deuxième période du mouvement anarchiste :* Les formes d'existence que revêtent ces mouvements ouvriers libertaires, les conditions et les bases professionnelles et sociologiques à partir desquelles ils se développent sont extrêmement diverses suivant les pays et les régions, depuis la fédération jurassienne de la Première Internationale, avec ses très sérieux et cultivés ouvriers horlogers du Jura Suisse, jusqu'aux syndicats CNT des ouvriers agricoles analphabètes d'Andalousie en passant par les si originaux IWW des États-Unis, et bien d'autres formes encore que je ne peux pas détailler.

*Troisième caractéristique :* Ces mouvements ouvriers libertaires de la seconde période de l'anarchisme n'apparaissent pas partout et ils touchent peu les pays les plus industrialisés. On les trouve principalement et durablement dans les pays latins, en France, en Espagne et en Italie, dans la plupart des pays d'Amérique Latine, au Brésil, au Chili, en Argentine, en Uruguay, au Mexique, etc., avec quelques exceptions notables, en Suède par exemple avec la SAC, aux USA avec les IWW, en Bulgarie, et également, beaucoup plus brièvement, et seulement dans les périodes révolutionnaires, en Russie en 1905 et 1917 ou en Allemagne au lendemain de la Première Guerre mondiale.

*Quatrième caractéristique qui découle des trois autres :* Si l'anarchisme s'est massivement identifié à un grand nombre de luttes et de mouvements ouvriers, il n'a toujours été qu'une dimension ou une des manifestations minoritaires de ces mouvements, l'expression de ce dont les conditions de la vie ouvrière étaient porteuses, à un moment donné, comme potentialités et comme perspectives émancipatrices. Même en Espagne où l'anarcho-syndicalisme a été particulièrement puissant, il a dû coexister avec le réformisme de l'UGT socialiste. En d'autres termes, cette quatrième caractéristique de la seconde période de l'anarchisme, si nettement liée à l'histoire émancipatrice des mouvements ouvriers, illustre la première : en montrant que le projet émancipateur de l'anarchisme ne s'identifie pas à la seule histoire ouvrière, à la seule condition ouvrière, qu'il tient beaucoup aux circonstances et non à une croyance fataliste ou déterministe, à la fois scientiste et religieuse, dans le caractère inéluctablement révolutionnaire de la lutte des classes et de la classe ouvrière. En d'autres termes, comme l'anarchisme l'a soutenu dès le départ et comme le montrent deux cents ans de capitalisme, la classe ouvrière ou « les classes ouvrières » dirait Proudhon, ne sont pas révolutionnaires par essence ou par détermination structurelle et historique. C'est plutôt l'inverse (dans l'hypothèse où, sur ce terrain, le déterminisme aurait un sens). Sous des formes diverses, les mouvements ouvriers ont montré historiquement qu'ils étaient profondément

réformistes. Ce réformisme a été massivement soit apolitique et sans perspective émancipatrice, comme en Amérique du Nord, soit mis en forme d'abord par le socialisme et la social-démocratie, comme le montrent les exemples anglais et allemand, là où les classes ouvrières étaient les plus nombreuses et les plus modernes. Mais, paradoxe apparent que seuls les faux-semblants de l'idéologie et des représentations partisans nous empêchent trop souvent de voir, ce réformisme a été également massivement mis en forme et utilisé par le communisme au cours des décennies suivantes, du milieu des années 1920 à sa disparition à la fin des années 1970, lorsque la révolution et le désir d'émancipation, en désertant les réalités et les luttes sociales immédiates, se sont réfugiés dans le mythe sans grandes conséquences pratiques pour la vie ouvrière du reste du monde, d'une révolution russe mythifiée et justifiant l'existence d'un État oppressif, exploiteur et totalitaire.

Cette seconde période de développement et de déploiement du projet anarchiste a pris fin un peu partout dans le monde au début de l'entre-deux guerres, pour un grand nombre de raisons, mais principalement parce que le capitalisme a peu à peu étendu à tous les pays de la planète l'intégration de la classe ouvrière dans son système, cette intégration qui avait commencé en Angleterre dès la Première Internationale, là où le capitalisme était le plus développé. En d'autres termes, la brèche ouverte dans l'histoire par les débuts du capitalisme et de l'industrialisation, s'est refermée dans l'entre-deux guerres, et le mouvement anarchiste ouvrier a disparu à son tour, dans la mesure même où l'anarchisme est entièrement lié, dans sa dimension pratique, à l'ouverture de failles et de brèches dans la trame serrée de l'ordre existant et de sa reproduction.

Avant de passer à la troisième et dernière période de développement du projet libertaire et pour préparer ce que je vais dire à ce sujet, je voudrais faire une ultime remarque sur le rapport que la seconde période a entretenu avec la première, le rapport entre l'idée pratique d'anarchie mise en œuvre au sein des mouvements ouvriers libertaires, et le concept philosophique d'anarchie élaborée au cours de la première période, par Proudhon, Bakounine, Cœudey, Déjacques et quelques autres. C'est seulement après coup, grâce aux analyses de Deleuze principalement, que l'on perçoit avec autant d'évidence le rapport d'homologie qui lie les théories de Proudhon ou de Bakounine aux mouvements ouvriers libertaires qui ont suivi. Mais, dans la réalité, les choses ne se sont hélas pas passées comme ça. Les mouvements ouvriers libertaires, la pratique ouvrière libertaire se sont certes donnés leur propre expression théorique, une expression particulièrement intéressante. Je vous renvoie ici, et pour le seul exemple français, aux textes de Pelloutier, Pouget ou Griffuelhes entre autres. Ces élaborations théoriques nées de la pratique ouvrière doivent beaucoup à la diffusion des idées anarchistes de la période antérieure, que les mili-

tants syndicalistes révolutionnaires et anarcho-syndicalistes connaissaient en partie ou indirectement. Mais, globalement, et pour des raisons indépendantes de la volonté des acteurs de l'époque, la pensée de Proudhon ou de Bakounine est demeurée en grande partie inexploitée, invisible ou imperceptible (et pas seulement aux ouvriers révolutionnaires, les plus intéressés). Les groupements anarchistes proprement dits, les plus à même de connaître les textes de Proudhon ou de Bakounine, ont fait ce qu'ils ont pu, mais ils ne sont pas parvenus à mettre à jour la force et la logique subversives de ces textes, à mettre à jour l'homologie que cette pensée pouvait entretenir avec les mouvements ouvriers libertaires. Ces textes, ils ont cessé peu à peu de les lire, parce qu'ils étaient devenus illisibles (pour un grand nombre de raisons). Ils les ont délaissés, trop souvent au profit d'un bricolage idéologique faisant appel au bon sens, à l'humanisme ambiant et, surtout, à un rationalisme étroit aux antipodes de la force et du caractère subversif de la pensée de Proudhon, de Bakounine ou de Stirner.

### **Le renouveau de la pensée libertaire**

J'en arrive enfin à la troisième période. Celle-ci correspond en gros au dernier tiers du xx<sup>e</sup> siècle. Elle a pas mal de points communs avec la période qui a vu naître l'anarchisme comme projet émancipateur, celle des événements, non de mai 1968, mais de 1848. On y retrouve le caractère international, le caractère diffus et multiforme du milieu du xx<sup>e</sup> siècle. On y retrouve surtout un phénomène commun : le développement d'une pensée philosophique émancipatrice extrêmement riche et puissante, sans lien direct avec des mouvements ou des organisations politiques ou sociales particulières, mais capables de dire ou d'exprimer ce qui c'est passé alors, les possibles qui sont apparus pendant deux décennies environ dans la plupart des pays du monde. Et c'est ici que j'en arrive à Deleuze. En quoi des philosophes comme Deleuze ou Foucault peuvent-ils s'identifier au projet anarchiste, prendre sens dans ce projet, l'ouvrir historiquement à la totalité de ce qu'il fut et, du même coup, aux immenses perspectives de l'avenir ?

J'aurais du mal à répondre en quelques minutes à cette vaste question. Mais pour donner une petite idée de cette réponse, je demanderai aux vieux comme aux jeunes de revenir par la pensée, trente ou quarante ans en arrière. Au moment où un peu partout dans le monde, renaissaient les espérances révolutionnaires, au cours des années 1960 et 1970 du siècle passé, la pensée révolutionnaire était entièrement dominée par le marxisme, plusieurs sortes de marxismes : le marxisme rudimentaire, autoritaire, réformiste et pontifiant des appareils communistes inféodés à l'État russe ; le marxisme entêté, mais à mon avis pas moins rudimentaire, des opposants ou des dissidents trotskystes ou

ultra-gauche ; mais surtout le marxisme savant, à la mode et pas moins pontifiant cette fois, des normaliens de la rue d'Ulm qui, à la suite d'Althusser, et Pékin remplaçant Moscou, devait quelque temps imposer son terrorisme théorique à l'ensemble de l'extrême gauche. Par honnêteté et par souci d'équilibre et de justice, je ne manquerai évidemment pas d'indiquer que si la pensée anarchiste bénéficiait au même moment de l'immense appel d'air des événements, elle touchait sans doute elle aussi, de son côté, le fond d'une longue décadence théorique qui obligeait les militants les plus actifs à chercher du côté du marxisme les moyens de répondre à l'appel des événements. C'est dans ce contexte qu'il faut situer l'événement Deleuze et quelques autres philosophes. Avec Deleuze et Foucault principalement, surgit dans le contexte émancipateur des années 1960 et 1970 une pensée qui n'est pas nouvelle, comme on va le voir, mais qui revêt alors tous les traits d'une nouveauté radicale. En transformant la formule de Pelloutier face à la social-démocratie, on pourrait caractériser l'originalité de cette pensée de la façon suivante : pas moins révolutionnaire que la scolastique et l'immense vulgate marxistes, c'est le moins qu'on puisse dire, cette pensée, en se référant principalement à Nietzsche, rompait radicalement avec les représentations issues de Marx et du marxisme qui, pendant près de cinquante ans, s'étaient imposées à l'ensemble des mouvements révolutionnaires ; elle redonnait vie à une espérance émancipatrice qui, un peu partout dans le monde, était morte avec le premier conflit mondial et la seconde révolution industrielle.

Il est vrai que le lien entre l'anarchisme et le nietzschéisme de gauche dont parle Michel Onfray<sup>2</sup>, ne date pas des années 1960 et 1970. Dès le début du xx<sup>e</sup> siècle, dès les premières parutions des livres de Nietzsche, un grand nombre d'anarchistes se sont reconnus dans cet auteur, et cette reconnaissance n'est pas unilatérale. On sait maintenant que Nietzsche avait lu Stirner et ses amis les plus perspicaces, comme Overbeck, n'ont pas manqué de remarquer comment, malgré son antisocialisme et son antianarchisme affirmés, Nietzsche était proche de Proudhon. Je vous renvoie ici à la traduction récente du petit livre d'Overbeck, *Souvenirs sur Nietzsche* (Alia). La rencontre entre l'anarchisme et Nietzsche est donc ancienne, mais elle a surtout été visible dans la dimension dite individualiste de l'anarchisme (Georges Palante par exemple, étudié par Onfray), beaucoup moins dans la dimension sociale ou collective, ou alors de façon beaucoup plus diffuse et implicite, dans la mesure il est vrai où un grand nombre des militants ouvriers, anarcho-syndicalistes ou syndicalistes révolutionnaires, étaient aussi des individualistes et, pour certain d'entre eux, des grands lecteurs de Nietzsche.

Avec le nietzschéisme de gauche des années 1960 et 1970, celui de Foucault et surtout celui de Deleuze, la proximité entre Nietzsche et la pensée et le pro-

jet libertaire apparaît enfin dans toute son ampleur, dans toutes ses dimensions, individuelles, collectives et historiques. En effet, la lecture deleuzienne de Nietzsche ne se contente pas de donner sens à soixante-dix ans de mouvements ouvriers libertaires multiformes. Elle ne se contente pas de faire comprendre la richesse, la radicalité et l'originalité d'une expérience émancipatrice réduite à presque rien par l'historiographie d'alors. Elle permet tout à coup, et sans doute pour la première fois, de comprendre la richesse, la radicalité révolutionnaire et l'originalité de la philosophie et du projet anarchistes. Grâce à Deleuze et au nietzschéisme de gauche, la pensée de Proudhon et de Bakounine devient enfin perceptible, de la même manière que le nietzschéisme de gauche, apparemment si invraisemblable, trouve lui-même dans la tradition libertaire, dans la pensée libertaire les raisons et les justifications des intuitions de Deleuze. Invisible jusqu'ici, la pensée anarchiste trouve dans la lecture deleuzienne de Nietzsche la possibilité de dire et de déployer sa puissance théorique et émancipatrice. Inquiétante, parfois récupérée et effectivement récupérable par l'extrême droite, la pensée de Nietzsche trouve dans la pensée anarchiste la possibilité de mettre à jour tout ce dont elle est elle-même porteuse comme puissance émancipatrice. Bref, grâce à Deleuze, on assiste à ce que le fédéralisme libertaire, après Spinoza, appelle une bonne rencontre, une bonne association, c'est-à-dire une association qui révèle ce dont les êtres associés sont porteurs comme puissance émancipatrice.

Comment expliquer cette bonne rencontre ? Le hasard n'est pas absent de cet événement, le hasard qui tient à l'anarchie du réel, cette anarchie que le mouvement libertaire s'efforce de transformer en ce que Proudhon appelait l'anarchie positive, c'est-à-dire l'art des bonnes rencontres et des bonnes associations entre forces émancipatrices, l'art de composer un mouvement où les êtres et les forces qui luttent pour leur liberté, le plus souvent de façons extrêmement différentes, au lieu de s'ignorer ou de s'entre-détruire dans des combats aveugles et sans fin, parviennent au contraire à libérer toute la puissance émancipatrice dont ils sont porteurs. Mais cette bonne rencontre entre Nietzsche et le projet libertaire, sur l'unique mais important terrain de la philosophie ne tient évidemment pas au seul hasard. Elle tient à la nature de l'un et de l'autre, à l'affinité entre ce qu'ils sont ou ce qu'ils peuvent. Elle tient surtout à une histoire et un possible caché beaucoup plus vaste, que cette rencontre entre Nietzsche et la pensée libertaire contribue également à mettre à jour, à rendre évident. Je n'ai pas le temps de développer. Mais il me semble possible d'indiquer rapidement ceci.

Entre autres grâce à la philosophie de Deleuze, l'anarchisme qui est né au milieu du xix<sup>e</sup> siècle, quelque part en Europe et principalement dans la condition ouvrière, s'inscrit dans un possible historique, théorique et pratique

d'une beaucoup plus grande ampleur, dont on peut suivre la trace sur une période beaucoup plus longue que la brève histoire des mouvements ouvriers, et qui traverse l'ensemble des traditions, des civilisations et des expérimentations humaines. Sur le plan de la seule philosophie occidentale, on le retrouve de Spinoza à Deleuze, en passant par Leibniz, Nietzsche, Tarde, Simondon et Whitehead. Sur le plan beaucoup plus important et beaucoup plus large des pratiques et des expérimentations humaines, on peut également suivre son histoire, des assemblées de citoyens athéniens, rameurs sur les galères à la fin de la guerre du Péloponèse que nous raconte Thucydide, aux conseils ouvriers hongrois de 1956, en passant par les esclaves révoltés de Spartacus, les turbans jaunes et les sourcils rouges du taoïsme chinois, les hussistes tchèques du x<sup>e</sup> siècle ou encore les communards de 1871, les makhnovistes de 1920, les anarcho-sindicalistes espagnols de 1936, mais aussi, plus tragiquement encore, les sonderkommandos révoltés d'Auschwitz et de Treblinka, ou encore, d'une tout autre façon et dans un tout autre contexte, les minuscules, les invisibles et les innombrables luttes ouvrières et paysannes, ces « brèches » apparemment insignifiantes et imperceptibles que Michelle Perrot qualifie si justement « d'échappées belles ».

### Questions en conclusion

En guise de conclusion, je ne voudrais pas éviter de dire quelques mots sur les conséquences pratiques de ce rapide survol historique, et plus particulièrement sur ce qui me semble avoir été au centre de nos discussions sur les rapports entre anarchisme et marxisme. De nombreux points ont été abordés. Mais ce n'est sans doute pas seulement par hasard que la discussion s'est plus particulièrement crispée autour de la vieille question des rapports entre la fin et les moyens. Cette question peut, à juste titre, sembler banale, éculée et inutile. Et si elle surgit parfois dans les discussions et les affrontements entre libertaires et marxistes, c'est le plus souvent de façon annexe ou secondaire, alors que, théoriquement, elle est au cœur de leur différend.

D'un côté, on aurait les marxistes purs et durs qui, à la suite de Lénine (mais aussi de plusieurs millénaires de totalitarisme religieux et politique, et du bon sens qui va avec) considèrent que la fin justifie les moyens puisque cette fin est incluse dans le devenir (providentiel ou scientifique) du monde et de l'histoire (on n'accouche pas sans douleur ; on ne produit pas sans effort. On ne gagne pas le ciel sans souffrances et sans expier ses fautes *in lacrymarum valle* ; on ne fait pas d'omelette sans casser des œufs ; la révolution n'est pas un dîner de gala, etc.). De l'autre, on aurait les libertaires les plus idéalistes, des âmes sensibles (des « belles âmes »), mais aussi pinailleurs et plus ou moins caractériels, qui, sans souci des contraintes du moment, exigeraient,

plus ou moins véhémentement, qu'on se préoccupe davantage des formes d'organisation et des moyens employés, qu'on fasse quand même « un peu attention », etc. Entre les deux, on aurait une espèce de compromis où il s'agirait de ne pas oublier la fin, avec ses exigences parfois cruelles et très souvent contradictoires (il faut savoir souffrir ou faire souffrir les autres pour que le bonheur des générations futures puisse naître un jour, faire parfois le contraire du but poursuivi, au nom des mystères de la dialectique, etc.), mais en laissant malgré tout un peu de place à un souci éthique, au respect des règles, au fonctionnement démocratique. Et c'est dans cet entre-deux que marxistes et libertaires pourraient se rencontrer, avec, plus particulièrement, les trotskystes d'un côté qui, par leur histoire, n'ignorent rien du cynisme, de la violence et du mensonge dont le marxisme est capable, et de l'autre, des libertaires réalistes, soucieux d'efficacité et qui, dans le désert apparent de la pensée anarchiste, espèrent trouver dans ce même marxisme la théorie et la stratégie qui leur manquent, une théorie et une stratégie qu'ils pensent pouvoir imprégner malgré tout d'esprit et de garde-fous libertaires.

Je crains que, faute d'aller au fond des choses, ce compromis ou cette alliance soit particulièrement illusoire. Outre le fait qu'ils sont tous des êtres humains (avec le plus souvent deux bras et deux jambes, mais sous la forme multiple d'hommes et de femmes, de jeunes et de vieux, de grands et de petits, de fonctionnaires et de salariés du privé, etc.), les trotskystes et les libertaires (et bien d'autres encore avec eux, avec d'autres étiquettes ou pas d'étiquette du tout) ont un point commun essentiel : ils se battent tous pour un changement radical de l'ordre des choses, souvent côte à côte et dans des conditions qui les rendent très proches, qui commandent non seulement l'action en commun, mais la forme et la subjectivité de cette action et de ces expériences communes. Ce lien entre trotskystes et libertaires, c'est déjà beaucoup. Mais il ne doit pas masquer la divergence ou le fossé théorique qui les séparent, une divergence et un fossé qui n'ont rien d'abstrait, qui engagent de façon immédiate nos pratiques et notre rapport aux autres et au monde<sup>3</sup> ; une divergence et un fossé sinon infranchissables qui exigeraient tout du moins de poursuivre durablement et de façon approfondie la discussion. Ce fossé théorique, philosophique, éthique, au cœur du projet émancipateur, on pourrait, pour permettre une discussion qui aille au fond des choses, en formuler ainsi le versant libertaire, tel qu'il apparaît tout du moins à la lumière théorique et pratique de ces trente dernières années, et ceci sous la forme de deux propositions :

- 1<sup>o</sup>) La première est d'ordre pratique ou politique et militante. Elle affirme que la fin est *entièrement* contenue dans les moyens. L'important ici c'est le mot « entièrement » qui n'autorise aucun compromis, aucun juste milieu, qui, d'une part oblige le marxisme à revenir de façon approfondie sur la question des contra-

dictions, de la dialectique, de l'histoire et de beaucoup d'autres choses encore, qui, d'autre part oblige l'anarchisme à justifier cette proposition autrement que par des considérations morales ou idéalistes, mais au contraire par des considérations matérialistes et éthiques, des considérations d'efficacité du point de vue de l'émancipation (que je n'ai pas le temps d'aborder ici), bref qui oblige les uns et les autres, marxistes ou libertaires, marxistes et libertaires, à réfléchir sur la façon de se grouper, de s'organiser, de régler les conflits internes, de formuler les désirs et les revendications, d'associer tous ceux qui luttent pour un autre monde et de rendre possible cet autre monde, un monde sans domination, sans exploitation, capable de libérer toutes les puissances et toutes les libertés (c'est la même chose) dont les êtres sont porteurs.

2°) La seconde proposition est d'ordre purement théorique ou philosophique cette fois. Si, du point de vue de l'action, du point de vue militant, la fin est entièrement contenue dans les moyens c'est parce que le tout, la totalité de ce qui est, est également entièrement contenue dans les parties. Voilà ce qu'il faut essayer de comprendre, d'un point de vue libertaire conséquent; ce que Proudhon, Bakounine, Deleuze et beaucoup d'autres encore permettent (à la suite de Spinoza, de Leibniz ou de Nietzsche) de comprendre et qu'une discussion tout aussi conséquente entre marxistes et libertaires exigerait d'examiner; dans la mesure même où, à travers cette proposition apparemment illogique, abstraite et scolastique, c'est bien de notre pratique émancipatrice et révolutionnaire à la fois la plus immédiate et la plus lointaine qu'il est question.

1 Sur la façon dont Marx s'est efforcé d'imposer cette hégémonie, je vous renvoie à l'excellent et récent livre de Jean-Louis Lacascade, *Les métamorphoses du jeune Marx*, aux PUF; sur le mépris de classe de Marx, je vous renvoie à sa correspondance (en particulier avec Engels) ou encore à ses commentaires sur les conceptions de Proudhon dans *Misère de la philosophie*.

2 Voir notamment Michel Onfray, *Georges Palante – Essai sur un nietzschéen de gauche* (Folle Avoine, 1989) et *Politique du rebelle – Traité de résistance et d'insoumission* (Grasset, 1997).

3 Sans oublier que sur le terrain de la pratique, les « libertaires » et les « marxistes » ne sont pas toujours là où l'on croirait les trouver.