

L'HOMME

L'Homme

Revue française d'anthropologie

203-204 | 2012

Anthropologie début de siècle

L'introuvable humanité du sujet moderne

L'universalité "civique-bourgeoise" et la question des différences anthropologiques

*The Modern Subject's Humanity Cannot Be Found. "Civic-bourgeois"
Universality and the Question of Anthropological Differences*

Étienne Balibar



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/23086>

DOI : 10.4000/lhomme.23086

ISSN : 1953-8103

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 4 décembre 2012

Pagination : 19-50

ISSN : 0439-4216

Référence électronique

Étienne Balibar, « L'introuvable humanité du sujet moderne », *L'Homme* [En ligne], 203-204 | 2012, mis en ligne le 03 décembre 2014, consulté le 30 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/23086> ; DOI : 10.4000/lhomme.23086

L'introuvable humanité du sujet moderne

L'universalité "civique-bourgeoise" et la question des différences anthropologiques

Étienne Balibar

JE VOUDRAIS ici chercher à articuler les catégories politiques de la modernité (organisées autour du surgissement d'une figure du *citoyen*, à laquelle s'attache désormais un caractère d'*universalité*) avec la question métaphysique qui a préoccupé sa philosophie (celle de la *subjectivité*, porteuse de conscience – ou affectée d'inconscience – ainsi que de capacités, de droits et de devoirs, ou de missions, individuelles et collectives)¹. Je cherche à le faire non seulement au niveau de l'histoire des idées, des mœurs ou des rapports sociaux, mais dans la forme d'une unité *conceptuelle*, nécessairement contradictoire, susceptible d'éclairer par là des problèmes existentiels et structurels, dont la question se pose de savoir s'ils sont encore les nôtres (et pourquoi) ou s'ils ont déjà commencé à « s'effacer » (et comment)². C'est dire que l'exposé sera schématique, incomplet et provisoire (non seulement dans ses « conclusions », mais dans ses formulations, dont l'ajustement constitue mon objectif principal).

L'envers du citoyen

L'hypothèse à partir de laquelle je travaille, c'est que la modernité politique a noué *deux mouvements antithétiques* au regard des différences

1. J'ai cherché à poser cette question pour la première fois dans un essai datant de vingt ans, « Citoyen sujet – Réponse à la question de Jean-Luc Nancy : Qui vient après le sujet ? » (*Cahiers Confrontation*, 1989, 20 : 23-47). J'ai touché à la question des « différences anthropologiques » en diverses occasions, jamais de façon systématique. Je remercie Michel Naepels de m'avoir incité à le faire pour la revue dont le nom seul appelle ce questionnement. Et je remercie la direction et le conseil de rédaction de *L'Homme* de m'avoir autorisé à utiliser cet article pour rédiger la conclusion de mon livre : *Citoyen sujet et autres essais d'anthropologie philosophique*, Paris, Presses universitaires de France, 2011 (« Pratiques théoriques »).

2. Cf. Michel Foucault : « Alors on peut bien parier que l'homme s'effacerait, comme à la limite de la mer un visage de sable » (1990 [1966] : 398).

constitutives de notre *représentation de l'espèce humaine*, et continue de le faire pour autant que, dans son achèvement même (quand commence une autre époque), elle demeure inachevée (et par conséquent toujours active, à l'ordre du jour, mais peut-être *autrement*)³. D'un côté, en effet, elle a promu ou inventé une notion de « citoyen » qui ne se conçoit pas d'abord comme le corrélat d'une appartenance communautaire (à une *cité*), mais comme l'accès à un système de droits dont *aucun être humain ne peut être légitimement exclu*. Cet universalisme inhérent à la citoyenneté moderne ne signifie pas que les différences anthropologiques n'existent pas ou ne jouent aucun rôle dans la vie des individus et des collectivités, mais qu'elles sont *pré-politiques* (ou doivent être refoulées dans une sphère de la « particularité » que la politique, comme telle, neutralise). De l'autre côté, elle a donné une extension sans précédent à la *classification* des êtres humains en fonction, précisément, de leurs différences, elle en a généralisé le concept, et surtout elle l'a transformé, en le référant non pas principalement à des statuts hiérarchisés ou à des genres complémentaires, mais à des *possibilités alternatives* de réalisation de l'humain, entre lesquelles chaque individu doit « choisir », et qui représentent aussi à chaque fois un *différentiel* de pouvoir, de valeur, ou de capacité. Les deux mouvements entrent en conflit – logiquement et pratiquement – lorsque la différenciation de l'humain devient le moyen de *priver de droits des individus* (et des collectifs ou des classes d'individus) qui, pour le dire avec Arendt, ont *universellement* « droit aux droits », en chargeant en quelque sorte la nature de s'annuler elle-même (Arendt 2002 : 591 *sq.*). Ou, formule inverse, en procédant à partir des exclusions de fait à une légitimation de leur principe qui puisse elle aussi se réclamer de l'universel, invoquant pour cela des quasi-transcendants tels que la vie, la nature, l'histoire de l'humanité comme espèce, les conditions générales de la civilisation. *Dès lors que l'humain et le politique* (les « droits de l'homme » et les « droits du citoyen », pour user de la formulation instituée par la Révolution française) *sont coextensifs* « en droit », *l'être humain ne peut se voir dénier l'accès à la citoyenneté* (ou à la citoyenneté pleine et entière, dite *active*, et à la « capacité de représentation » qu'elle comporte) *que dans la mesure où, contradictoirement, il se trouve aussi retranché de l'humanité* (plus ou moins complètement, selon des modalités évolutives ou non, etc.). Donc – et je prie qu'on excuse ici la brutalité d'une formule à laquelle, cependant, les exclusions passées et présentes de race, de sexe, de déviance, de handicaps,

3. Cf. Jürgen Habermas (1981 : 958). La thèse de Habermas est reprise et développée dans sa série de cours : *Le Discours philosophique de la modernité* (Paris, Gallimard, 1988). Il s'agit en grande partie, on le sait, d'une réplique à la thèse (défendue avec éclat par Lyotard) de l'entrée de l'humanité dans une « condition postmoderne ».

et d'autres encore, donnent une illustration bien réelle – il doit se trouver renvoyé à une « sous-humanité » ou à une « humanité défective ».

Si l'on considère une telle hypothèse comme recevable, même au prix de beaucoup de précisions et de conditions, on voit qu'elle implique d'attribuer à la modernité, en raison de son *universalisme* propre, une modalité d'exclusion politique beaucoup plus *violente et instable*, ou même *intenable*, que d'autres auxquelles on pourrait vouloir la comparer. Elle doit donc faire l'objet d'un « forçage » réitéré. Je ne voudrais pas, cependant, être mal compris : l'hypothèse que je formule n'est pas que l'universel, en général, ou plus précisément l'universalité symbolique que j'appellerai ici « civique » et « bourgeoise », *constitue comme tel un mécanisme d'exclusion* et de discrimination (ce qui voudrait dire que son caractère inclusif est une apparence, ou une mystification)⁴. C'est plutôt que la *radicalité de l'exclusion* fondée sur une nouvelle conception des différences anthropologiques à l'époque bourgeoise s'origine dans une contradiction dont les deux côtés sont aussi effectifs l'un que l'autre. Elle est inhérente à l'équation fondatrice de l'universalité des droits, dès lors que celle-ci ne peut rester une simple idée, mais doit se traduire en dispositifs institutionnels, en médiations sociales et politiques, qui sont aussi, bien entendu, des dispositifs de pouvoir (y compris lorsque ce pouvoir se représente comme « le pouvoir de tous »). C'est donc dans la façon même dont se trouve énoncée, par la modernité (et notamment par ses moments « révolutionnaires »), l'équation de l'homme et du citoyen « quant aux droits », et dont elle se développe comme un programme de création d'institutions (ou de réforme des institutions existantes, par exemple la famille), que s'enracinent la violence, l'instabilité, et la nécessité du forçage dont je viens de parler. Le problème n'est aucunement de récuser l'universalité civique-bourgeoise ou d'en dénier les dimensions et les fonctions historiquement émancipatrices, mais d'en comprendre les contradictions comme intrinsèques (et non pas seulement dues à des « retards » ou des « défauts » d'application). À cette reconnaissance d'un caractère antinomique de l'universalité telle que l'a refondée la modernité (comme son propre idéal et la source de sa légitimité), il faut cependant ajouter d'emblée un certain nombre de *complications* que j'essaierai également d'illustrer.

D'abord il faut dire que les exclusions de l'universel (ou les dénis de droits pourtant dits « imprescriptibles ») ne sont pas uniformes, ou ne comportent pas vraiment *d'analogie* au-delà de leur forme abstraite, c'est-à-dire qu'elles

4. On se souviendra qu'en ancien français (en rapport avec la constitution des « villes franches »), et encore aujourd'hui en allemand (*Bürger, Mitbürger*), les deux mots *bourgeois* et *citoyen* sont synonymes. Indice du problème que je veux poser : le *devenir-sujet* du citoyen. Le voisinage, mais aussi la divergence, avec la critique marxienne des « droits de l'homme » (l'homme des droits de l'homme, c'est le bourgeois) n'est évidemment pas de hasard.

obéissent à des logiques institutionnelles différentes, passent par des mécanismes de socialisation et de pouvoir qui ne se recouvrent pas, même quand elles s'articulent étroitement dans la pratique (il en va ainsi par exemple des discriminations de sexe et de race, mais tout aussi bien des recouvrements entre les discours de racialisation et de criminalisation en termes de « dégradation »). Ensuite il faut dire qu'elles sont, par définition, essentiellement *contestées* (on pourrait dire « toujours déjà contestées »), ou qu'elles ne s'instituent, circulairement, qu'à partir de leur contestation. Ce qui ne vaut pas seulement du point de vue de leur institution ou de leur inscription juridique mais, on va le voir, du point de vue de leur *définition*. Enfin il faut dire qu'elles ne se réalisent que de façon *imparfaite*, c'est-à-dire que la dialectique de la combinaison des contraires (l'universalité du citoyen, l'irréductibilité des différences inscrites dans sa constitution et qui pourtant la contredisent) demeure en quelque sorte « suspendue », en attente d'une confirmation qui ne vient pas et qui l'expose à un déplacement incessant. D'où la difficulté qu'il y a, même pour les besoins d'une analyse hypothétique, à l'enfermer dans des types et des classements, dont elle ne cesse de se servir elle-même, mais que son mode d'être historique dément.

Ce qui m'intéresse avant tout, cependant, n'est pas *seulement* la modalité d'institution de l'universel dans le monde « civique-bourgeois » auquel nous appartenons encore dans une mesure à déterminer, mais, comme je l'indiquais au départ, le rapport entre cette question et celle de la *subjectivité*. J'essaierai de montrer qu'une analyse des différences anthropologiques et de leur incertitude propre permet de poser autrement – sans l'abolir – la question de *l'inhérence de l'universel à la constitution du sujet* spécifiquement moderne, à laquelle une longue tradition de philosophie classique a donné la figure typique d'un « doublet empirico-transcendantal », c'est-à-dire d'une *relation spéculaire* entre deux absolus : l'illimité de l'universel et l'identité à soi du sujet, dont les propriétés ou déterminations empiriques de la subjectivité seraient en quelque sorte le support. Au minimum, l'introduction de différences anthropologiques affectant l'institution de l'universel (et dont le statut ne reste pas « social », mais devient *politique*), doit retentir sur le rapport du sujet à sa propre empiricité et à sa propre idéalité (même s'il passe toujours par d'autres sujets, au titre d'une « intersubjectivité constituante »). Sur ce point aussi la tradition philosophique propose des aperçus irremplaçables, depuis le « maître » de la conscience lockienne jusqu'à la « conscience malheureuse » hégélienne et à la « *Ich-Spaltung* » freudienne, dont les concepts sont plus ou moins étroitement associés à la « constitution » occidentale du sujet classique. On doit cependant tenter de faire un pas de plus, en inscrivant dans cette relation le problème précédent : si les différences anthropologiques sont

constitutives de l'humain, si leur définition est non seulement instable mais d'une certaine façon impossible, alors le *porteur de l'universel* devient lui-même incertain : incertain, certes, de son identité, mais aussi de son existence, et en tout cas de sa tâche, dont la réalisation ne peut qu'indéfiniment osciller entre la *reconstruction de l'universel* et sa *dissolution définitive*, tout aussi intenable l'une que l'autre du point de vue de la citoyenneté. « Pour nous » évidemment, comme aurait dit Hegel, cette condition de *double bind* n'est pas dénuée de sens, ne serait-ce que parce qu'elle permet d'éclairer la puissance de subversion de l'ordre établi qui appartient intrinsèquement à l'universalité civique-bourgeoise, et qui lui revient dès lors, sous des formes inattendues, à partir de ses « sujets ». Ou mieux, à partir des modes de subjectivation qu'elle engendre, qui la « contestent » autant qu'ils la reproduisent, et dont on peut imaginer qu'ils finissent par la déstabiliser et la rendre méconnaissable. Mais pour le sujet lui-même la question se pose tout autrement : dans la différence anthropologique mesurée à l'universalité du citoyen comme son *envers* constitutif, il ne se « fonde » pas tant, même de façon relative, marquée de finitude, qu'il ne se *perd* purement et simplement, sauf à se considérer aporétiquement non comme un « référent » (*ego*) ou un « soi » (*ipse*) donnés, mais comme un problème insoluble.

Les anormaux

Je voudrais maintenant, de façon nécessairement tronquée, discuter un premier « cas » qui me servira en quelque sorte de prototype pour reformuler le problème précédent : je l'emprunte à la façon dont Michel Foucault a présenté la question de « l'anormalité » et des « anormaux » dans le *Cours au Collège de France* de l'année 1974-1975, complété par l'exposé de 1978 au « Law and Psychiatry Symposium » de Toronto (York University) : « The Dangerous Individual », qui en reprend et en précise certains thèmes. Il s'agit là d'un des chefs-d'œuvre de l'analyse « généalogique » proposée par Foucault (1999 ; 1994 : 443 *sq.*), à la charnière d'une enquête historique et d'une question d'actualité. Son objet principal est de dégager des technologies de pouvoir articulant l'institution d'un nouveau savoir avec des méthodes de « gouvernement » de la société industrielle, qui n'excluent évidemment pas la violence ou la répression, mais la subordonnent à des disciplines du comportement, dont l'objectif n'est pas tant d'*interdire* ou de *faire peur* (comme dans la tradition hobbesienne d'analyse de la souveraineté) que de *prescrire* et de *normaliser* (ou de configurer, de sélectionner les conduites « normales »). Il faut pour cela non seulement instituer des modèles, mais faire en sorte que ceux-ci soient

intériorisés par les sujets (donc soient *compris*, ou deviennent pour eux la condition d'intelligibilité de ce qu'ils sont). Telle est la fonction remplie par un système d'institutions modernes qui incluent la justice et la médecine, mais aussi l'école (autrement dit les grands « équipements » de la société bourgeoise). Toutes ces institutions fonctionnent en opposant la normalité et l'anormalité, et en exerçant un jugement qu'on peut appeler *discriminant*, au double sens d'une différenciation des individus, répartis entre des catégories sociales, mais aussi « morales », et d'une distinction entre les différentes modalités, hétérogènes ou même inégales entre elles, selon lesquelles la norme se trouve « niée » par différentes façons de renverser la normalité, de l'abolir ou de « dévier » par rapport à elle.

C'est ici cependant que les choses vont se compliquer et la notion même de « normalité » devenir terriblement équivoque. Il n'en irait pas ainsi simplement du fait que le normal est susceptible d'être nié de plusieurs façons (ainsi la médecine mentale distingue-t-elle différentes pathologies : débilés, névroses, perversions, psychoses) et à des degrés inégaux (ainsi le droit pénal distingue-t-il des délits et des crimes plus ou moins graves, réparables en particulier à la sanction qu'ils encourent). Mais ce qui déstabilise la norme en même temps que, pratiquement, il l'institue, est le fait que des « anormalités » hétérogènes et finalement incompatibles entre elles s'inscrivent dans un continuum et, à la limite, fusionnent. Telle est fondamentalement l'histoire de l'alliance entre la médecine mentale et la justice pénale, qui conduit à faire se recouvrir les types du fou et du criminel. Ce qui a particulièrement retenu l'attention de Foucault, c'est la superposition de deux processus qui se déroulent tout au long du XIX^e siècle et se poursuivent au XX^e, l'un sur le plan des institutions et des luttes de pouvoir, l'autre sur le plan du savoir et du discours anthropologique. D'un côté, on suit une évolution qui, partant de la concurrence entre juges et médecins (en train de devenir des « psychiatres »), dont l'enjeu était de déterminer lequel des deux « pouvoirs » a prise sur l'arraisonnement par la société des « grands criminels » dont les actions atroces (parricides, infanticides, régicides) sont hantées par le spectre de la folie, fait passer à une étroite collaboration entre les mêmes pouvoirs au sein du procès pénal. Le psychiatre y intervient désormais comme « expert », dont le savoir est requis aussi bien pour déterminer la justiciabilité que la responsabilité et la punissabilité des criminels quels qu'ils soient. Cette collaboration est cruciale, montre Foucault, pour faire surgir une criminalité qui n'est plus seulement un attentat objectif à la loi ou défi au souverain, mais l'expression d'une *personnalité*, et fait donc surgir, en amont et à l'origine du crime, la figure psychosociale du « criminel » comme sujet. De l'autre côté (celui des savoirs), on assiste à l'invention et à la fondation épistémolo-

logique d'une catégorie négative, envers de la normalité et menaçant en permanence de la déborder, celle de *perversité* (Foucault 1999 : 127 *sq.*). Le « pervers » vient relayer les notions antérieures de « monstruosité » et de « monomanie criminelle », autorisant le déploiement d'une tout autre problématique : celle des « individus dangereux », à la fois pour la société et pour eux-mêmes, contre lesquels il faut développer un système de « défense » universelle. Dès lors les déterminations judiciaires et médicales convergent au sein d'un continuum crimino-pathologique. Le savoir psychologique entreprend d'en remonter la causalité par la découverte des désordres, en particuliers sexuels, dont les *enfants* sont les victimes ou les agents, et sur lesquels, au même moment, se focalise la discipline morale de la famille bourgeoise. Une biologie spéculative, si ce n'est fantastique, inscrit de son côté ces perversions dans l'horizon d'une *dégénérescence possible de l'espèce*, contre laquelle doivent être dressées des barrières « eugéniques » et « pédagogiques », à la fois médicales et raciales, donc (bio)politiques.

Mais le thème du danger encouru par l'espèce n'est à ce point obsédant que dans la mesure où il cristallise aussi une question posée au sujet en tant que citoyen, dans l'exercice de ses fonctions de « juré » caractéristiques de la nouvelle constitution égalitaire. Foucault insiste sur le fait que le procès d'assises moderne, dans lequel (serait-ce par délégation et en coopération avec un appareil complexe d'interprétation et d'application des lois) le peuple prend la responsabilité de sa propre « sécurité », constitue une sorte d'épreuve de vérité (*Ibid.*). En même temps que les citoyens se « défendent », ils cherchent à comprendre *qui ils sont – omnes et singulatim* – en tant qu'hommes agissant dans la sphère privée et publique : de quoi ils sont capables, et quelles fragiles barrières (y compris bien entendu des barrières d'éducation et de classe sociale) les protègent (ou non) contre la perversion et la pathologie criminelle. La différence anthropologique dont l'enjeu est la normalité, la responsabilité, la propriété, la citoyenneté, acquiert une fonction réflexive, dans le cadre d'une introspection collective, ou plutôt elle fait l'objet d'une question dont l'excès des réponses qu'on lui apporte cache mal l'angoissante aporie. De mon côté, dans un texte rédigé en 1989 à l'occasion des débats interdisciplinaires suscités par les projets de réforme du code pénal et de la loi de 1838 entraînant l'irresponsabilité des fous et leur soumission à l'autorité administrative par dérogation du droit commun des personnes, j'avais essayé d'inscrire ces analyses de Foucault (en partie seulement disponibles à l'époque) dans le cadre d'une réflexion sur les stratégies discursives de la politique bourgeoise pour produire l'intelligibilité des déterminations de la responsabilité pénale et les mettre en œuvre dans le cadre du rapport que la société entretient avec la

« déviance » de ses propres membres – à la fois danger dont elle veut se prémunir et moyen dont elle se sert pour définir une norme de comportement hégémonique (Balibar 1991). Au moyen de trois opérateurs logiques, *disjonction*, *conjonction* et *négation simultanée*, auxquels je faisais correspondre trois « tendances » politiques caractéristiques, j'en avais fait les cas particuliers d'une combinatoire. L'idée que l'individu puisse être *ou bien fou ou bien criminel* (mais pas les deux à la fois, même si la discrimination est problématique), correspond à une politique *libérale* ; l'idée qu'il puisse être *et fou et criminel* correspond à une politique *conservatrice*, périodiquement réactivée par les idéologies de « défense sociale » étayées sur des déterminismes biologiques ou sociologiques ; enfin l'idée inverse que l'individu n'est au fond jamais *ni fou ni criminel* « en lui-même », parce que ces déviances résultent de conditions sociales pathogènes et criminogènes qu'il faudrait plutôt éliminer pour rétablir la possibilité d'une vie libre et heureuse, correspond à une politique *utopique*, socialiste ou anarchiste. Le point instable, bien sûr, c'est la position « libérale », car elle est non seulement politiquement fragile, mais profondément ambivalente : écarter l'un de l'autre le criminel et le fou, c'est ouvrir au maximum la possibilité d'un « discernement » collectif dont on peut penser qu'il importe au premier chef à la démocratie dans le cadre d'une société dont les membres sont « faillibles », c'est donc élargir potentiellement le champ de la « normalité » dans laquelle les individus se gardent eux-mêmes plutôt qu'ils ne sont gardés de façon autoritaire⁵. Mais c'est aussi faire de cette normalité un opérateur d'exclusion ordinaire à l'intérieur même de la société civile, par le moyen du sentiment que les sujets ont de *n'être pas autres* (ou de différer sensiblement de ceux qui sont « autres »). Ce sentiment est évidemment d'autant plus inquiet, et potentiellement violent, que son repère négatif est plus équivoque (Goffman 1963).

On rejoint ici, me semble-t-il, la leçon implicite dans l'analyse de Foucault : les savoirs-pouvoirs de la psychiatrie et de la justice entretiennent une *incertitude* fondamentale quant à la nature du danger qui menace l'humain dans sa « propriété de soi-même ». Ce qui peut encore s'exprimer comme un *double bind*, en revenant à la question des différences anthropologiques. Ce qui les caractérise n'est pas seulement qu'elles soient *incontournables* (c'est-à-dire qu'il soit impossible d'imaginer l'humain *privé de telles différences*, ou subsistant en dehors d'elles, sauf à exercer sur lui d'intolérables violences), c'est aussi qu'elles soient *indéfinissables*, ou impossibles à localiser (c'est-à-dire qu'on ne puisse – sauf,

5. Cf. l'opinion publiée le 1^{er} mars 2010 dans le *Los Angeles Times* par Allen Frances, ancien président de la commission d'élaboration du *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*, à propos du projet de refonte en cours, sous le titre : « It's Not Too Late to Save "Normal" ».

à nouveau, extrême violence – tracer une *ligne de démarcation* claire entre les concepts et les classes d'hommes qui leur correspondent : en l'occurrence, définir absolument ce qui sépare un sujet « normal » d'un « malade mental » ou un « honnête homme » d'un « criminel », et surtout répartir sans reste les « anormaux » entre ces deux versants de l'inhumanité intérieure à l'humanité). C'est pourquoi dans le libéralisme lui-même il y a un côté utopique qui résiste plus ou moins bien à son antithèse, la « réduction de complexité » opérée au moyen du fantasme collectif de la perversité.

Les corps étrangers

Essayons maintenant de mettre ces formulations à l'épreuve d'un autre « cas », non moins décisif pour l'institution politique de l'universel, où, sans vraiment disparaître, la question de la norme se trouve subordonnée à une autre : celle de *l'identité*. L'institution de la communauté, avec son corrélat qui est *l'identification subjective des individus* à un modèle ou caractère fondant leur appartenance commune, est ici plus décisive que celle de la société, ou vient la redoubler⁶. Je ne veux pas, cependant, aborder cette question dans une généralité abstraite, en discutant différentes théories des origines, des marques, des fonctions de la « diversité ethnique de l'humanité » considérée comme un trait intemporel de son histoire, ainsi que toute une tradition aussi bien évolutionniste que structuraliste a tendance à le faire, mais en fonction d'un débat précis (même s'il est multiforme) traversant la pensée critique contemporaine : le débat sur la pertinence relative des notions de « race » et de « culture » pour comprendre l'existence et le mécanisme de relations de *domination* entre « communautés » représentées comme *étrangères* les unes aux autres, en vertu de caractères qui se généralisent à toute une population et se transmettent d'une génération à une autre. Je n'entreprends pas de résumer ici ce débat omniprésent, dont les termes se traduisent en stratégies politiques antithétiques du côté des « dominants » comme des « dominés », mais je remarque qu'il donne lieu à des réductions inverses qui se partagent la pensée critique : dans la mesure où elle oscille entre les pôles de l'anti-racisme et du multiculturalisme, elle tend alternativement à expliquer que la « culture » (c'est-à-dire l'inégalité des cultures, ou simplement leur incompatibilité) est le *nouveau nom* sous lequel se perpétue et s'adapte à une conjoncture nouvelle une conception de la « diversité des races humaines » et de leur inégalité dont la notion centrale est désormais disqualifiée, et à considérer rétrospectivement que la « race », notion pseudo-

6. Sur les paradoxes sémantiques de la notion d'*identité*, l'une des analyses les plus éclairantes demeure à mes yeux celle de l'ethnologue Georges Devereux (1972).

biologique fondée sur une combinaison de l'histoire naturelle, puis de la théorie de l'évolution avec le programme eugénique du nationalisme européen, n'a jamais été que *la projection naturaliste* d'une conception « culturelle » ou d'un mythe historique. Bien entendu le vecteur de la critique ne peut ainsi s'inverser sans que les *concepts* eux-mêmes ne changent de sens. C'est cette double incertitude qui, peut-être, mérite d'être confrontée à celle que nous avons vu affecter l'articulation du crime et de la folie dans la construction de la norme sociale. Mais avant de discuter ce point, il faut évoquer trois questions préalables.

En premier lieu, il faut s'interroger sur les conditions dans lesquelles la notion de « l'étranger » peut être considérée comme renvoyant à proprement parler à une différence anthropologique. Ce n'est pas le cas, à première vue, si elle est prise dans une acception strictement juridique. L'étranger (*the foreigner, der Ausländer*) est alors « simplement » le citoyen d'un autre État que l'État de référence, relation formelle qui peut être renversée à volonté. Ses droits et les contraintes qui pèsent sur lui ne concernent pas la condition humaine, mais lui apparaissent superposés. La dimension anthropologique de cette distribution émerge cependant lorsque la division des nations (enregistrée plus ou moins fidèlement dans le système des États, localisée à l'intérieur de leurs *frontières* et soumise à leurs vicissitudes historiques) est pensée comme une différenciation « ethnique » de l'humanité elle-même, qui apparaît comme un trait quasi-transcendantal (l'espèce humaine n'existe que dans la diversité de ses langues, cultures, communautés, etc.). L'ethnographie à son tour entreprend de décrire et d'interpréter ce trait, souvent à partir de l'espace extra-européen, pour en faire en retour une dimension « naturelle » de la multiplicité politique. Mais ce qui nous importe ici plus fondamentalement est l'effet en retour de la figure de l'étranger sur la représentation de différences inassimilables (ou dont l'assimilation est présentée comme *problématique*) au sein de l'espace politique (donc, à l'époque moderne, la nation, ou l'espace dans lequel la citoyenneté coïncide avec la nationalité). En d'autres termes, c'est *l'étranger intérieur*, constitué par son « étrangèreté » même, assignée à diverses causes (essentiellement la race et la culture), mais en dernière analyse identifiée à une *altérité déplacée*, qui ne devrait pas « se trouver là où elle est », et par laquelle l'identité collective se trouve à la fois révélée à elle-même et remise en question, sinon menacée. Non pas le simple *foreigner* ou *Ausländer*, mais le *stranger* ou *der Fremde*... Cela nous conduit tout droit à un second préalable.

Dans ce qui est sans doute une des contributions philosophiques les plus profondes et les plus équivoques à l'anthropologie de *l'homo nationalis*, les *Discours à la nation allemande* de 1807 – œuvre, soit dit en passant,

profondément marquée d'universalisme civique –, Fichte a introduit la notion métaphorique de « frontière intérieure » (*innere Grenze*) (Balibar 1996 : 131 *sq.*, 2001). Elle révèle l'amphibologie inhérente à l'idée de frontière, puisqu'elle suggère que la frontière ne peut effectivement *séparer* les communautés qu'à la condition de se « retirer » dans un espace moral, « intensif » et non pas « extensif », cartographique ou territorial. En ce sens, bien que fondatrice de l'institution étatique, elle doit lui demeurer transcendante. Pour Fichte, on le sait, fondamentalement opposé à la conception raciale ou même ethniciste de la nation (celle des « populistes » du *Volkstum*), cette identité subjective qui fonde la communauté nationale et constitue son recours en temps de crise, lorsqu'elle est menacée de destruction, réside dans la *langue commune*, ou mieux dans un certain *usage commun de la langue* (en termes historiques : une « culture » ; en termes philosophiques : une « intersubjectivité » qui crée la langue et qui est créée par elle)⁷. Mais cette transcendance de l'identité linguistique est elle-même aporétique : elle doit être protégée ou restaurée contre *l'étrangèreté* qui précisément la pénètre, en vertu de la communicabilité ou de la traductibilité des idiomes. Il faut donc tracer incessamment d'autres frontières au sein de l'intériorité, et il se peut que ces frontières coïncident avec une autre différence anthropologique (un héritage, une tradition, une descendance), à condition de trouver le moyen de la soustraire elle-même à l'altération...

Avec cette idée, nous touchons – troisième préalable – au point par lequel la représentation de l'étranger comme *l'autre du citoyen* avec qui celui-ci est nécessairement en rapport, se convertit en mécanisme d'exclusion : il s'agit évidemment de l'entrée en scène des notions de *pureté* et d'*hybridité*. Elles ont toutes une histoire (qui du point de vue de la modernité est une « préhistoire »), coextensive à la pensée religieuse (le pur et l'impur, ou la souillure), aussi bien qu'aux pratiques profanes de la métallurgie ou de la domestication... Elles obsèdent la conscience de soi des sociétés esclavagistes, et plus généralement coloniales. Inutile d'insister longuement sur leur ambivalence intrinsèque : du point de vue de *l'identité*, ce qui est « normalement » privilégié est la pureté, ce qui est redouté ou dévalorisé, voire exterminé, est l'hybridité (ou soi-disant telle, puisque l'hybridité, le métissage, la créolité, etc. n'existent qu'à la condition de pouvoir *définir et isoler la pureté*, ce qui est historiquement une impossibilité et même une absurdité). Mais ce primat se renverse en désir ou valorisation de l'hybridité, du « métissage », d'où procède à son tour une

7. « Indem weitmehr die Menschen von der Sprache gebildet werden, denn die Sprache von den Menschen » (*Discours à la nation allemande*, 4^e discours).

tentative imaginaire de « généraliser l'hybride »⁸. L'important pour nous ici est que l'antithèse du pur et de l'hybride soit susceptible de se décliner ou dans le langage de la race, ou dans celui de la culture (et notamment de la langue, dont le *purisme* garantit l'intégrité de la culture en général), comme conditions d'une *immunité* du rapport à l'étranger, permettant à la nation de s'en protéger ou de neutraliser les effets de sa présence « intérieure », donc de l'exclure matériellement ou symboliquement (en l'éliminant ou en l'assimilant)⁹. On a ici comme un chiasme des langages de la nature et de la culture, de la race et de la langue, etc. : il y a de grandes chances pour qu'il touche au plus près du « conflit » entre ces catégories, en tant que moyens alternatifs de penser la tension entre la différence anthropologique comme *différence identitaire* et l'universalisme de la « citoyenneté » bourgeoise.

Les débats théoriques concernant l'articulation de la race et de la culture, ainsi que je le rappelais plus haut, ont considérablement changé de sens au cours du dernier demi-siècle, les points d'inflexion fondamentaux étant marqués à cet égard par la critique de la notion « biologique » de race au lendemain de la défaite du nazisme et la fixation par l'Unesco d'un « code » épistémologique de représentation de la diversité au sein de l'espèce humaine (Branton 2002 ; Balibar 2005 ; Stoczkowski 2008), et par l'émergence du paradigme culturel des études « postcoloniales ». Entre les deux se situe, à la fois comme un intermédiaire et comme une alternative, la problématique de la « formation esclavagiste » en Amérique (du Nord et du Sud), de sa structure intellectuelle et sociale, de ses traces ineffaçables, qui articule d'une autre façon les questions de la discrimination et de la stigmatisation. Il est hors de question de ramener ce complexe politique et discursif à une formule unique, mais on peut souligner deux aspects frappants. Le premier, c'est l'identification à partir des années 1980 d'un *néoracisme* dont on a pu essayer de montrer qu'il se *substituait* au racisme génétique, non seulement pour légitimer dans un autre langage les discriminations et les représentations hiérarchiques de l'humanité, mais pour en réfléchir de nouvelles configurations, liées à la déterritorialisation des groupes « ethniques » (à la multiplication des *diasporas*) et à ce qu'on pourrait appeler la normalisation du « mélange des populations » (Balibar 1997 ; Taguieff 1988). Ce néoracisme illustré en particulier par les discriminations envers les étrangers ou les citoyens d'origine étrangère a été diversement qualifié comme « culturel » ou « différentialiste », ou encore comme « racisme sans races ». Les schèmes de sa construction ont été

8. Ou de l'utiliser. Cf. les travaux d'Ann Stoler (1995, 2002).

9. Sur l'importance métaphysique et politique du schème de l'immunité, cf. Roberto Esposito (2002).

rattachés à différentes représentations de l'identité collective dont on a cherché à montrer comment elles se renforçaient au lieu de s'atténuer avec la relativisation des frontières nationales et la remise en question de l'ordre mondial « eurocentrique »¹⁰. En second lieu, la nécessité de comprendre le mécanisme de cette substitution et de trancher entre ses interprétations opposées a conduit à réexaminer les fondements de l'opposition entre « race » et « culture ». Du côté des anthropologues, on voit bien que l'articulation – qu'elle soit pensée en termes de complémentarité, ce qui était plutôt le cas du discours raciologique antérieur, où la division de l'humanité en races « fondait » la différence et l'inégalité des cultures, ou en termes d'alternative, ce qui est plutôt le cas du discours contemporain, dans lequel l'efficacité des causalités symboliques est opposée à la relativité, voire à l'illusion des typologies raciales, somatiques ou génétiques – renvoie toujours à un troisième terme : fondamentalement *l'ethnie* (ou *l'ethnicité*). Mais, passé le temps où les nations colonisatrices cherchaient dans la simplicité et l'homogénéité supposée des populations coloniales l'image idéale de leur propre identité, sait-on aujourd'hui ce qu'est une « ethnie » ou une « ethnicité » ? (Amselle & M'Bokolo 1985). Mon sentiment est que le discours théorique comme la perception commune sont pris dans un *double bind* caractéristique, où nous retrouvons la figure déjà évoquée : impossibilité de *dénier* (ou de refouler absolument) les *différences ethniques* (quelles qu'en soient les « marques », à la fois auto- et hétéro-référentielles), impossibilité de les *circonscrire* et de les poser comme des *absolus*. À nouveau, soit qu'elle porte contre les individus ou contre les groupes, l'extrême violence est potentiellement présente des deux côtés de l'alternative. L'oscillation historique, ou idéologique, entre le langage de la « race » et celui de la « culture », serait d'abord le symptôme de cette incertitude.

Il n'en est pas moins essentiel de décrire la rhétorique des substitutions. Il faut garder à l'esprit qu'elle est toujours *contextuelle* (donc liée à des conditions telles que décolonisation, intensification des mouvements migratoires et de leur fonction économique, voire de leur capacité d'engager des « luttes pour la reconnaissance », ce qui influe en particulier sur la représentation des immigrants et des nomades comme assimilables ou inassimilables). Elle est toujours *institutionnelle*, c'est-à-dire liée à des procédures administratives ou cognitives qui permettent à la communauté (nation, peuple, État) de *prendre connaissance de ce qu'elle est*, ou de se

10. La grande critique de l'orientalisme par Edward Said, dont on ne cesse de « réfuter » le détail historiographique et philologique, mais dont on ne réussit pas à éliminer la question qu'elle pose, décrit exemplairement cette persistance.

reconnaître dans le miroir que lui tendent les institutions¹¹. Enfin elle est *ambivalente* : ce qui veut dire qu'elle sert à stigmatiser, mais aussi à revendiquer la liberté et à déstabiliser la domination¹². Dans le cadre de ces stratégies, je pense qu'il faut attribuer une particulière signification à la reconduction et à la transformation de ce que j'appellerai le *schème généalogique*, c'est-à-dire à la représentation d'une « transmission », à la fois individuelle et collective, par laquelle les caractères (ou les vertus, les valeurs, les marques qui font l'identité) passeraient d'une génération à une autre, soit pour se reproduire à l'identique ou se conserver substantiellement, soit pour s'altérer ou se perdre, soit pour donner lieu à des « manifestations » différées. Le schème généalogique a des origines théologiques (la transmission du péché originel) et surtout aristocratiques (la race comme « sang » ou comme « lignage »), à partir desquelles il a été transposé à la représentation des peuples (en particulier ceux qui se considèrent historiquement comme les « maîtres » des autres), des cultures, et à l'histoire de l'humanité elle-même. Il prévaut toujours lorsque, de façon mi-juridique mi-idéologique, les descendants stabilisés d'étrangers sont considérés comme des « immigrés » de la 2^e ou 3^e génération, ce qui est une façon immédiate de les désigner comme des « corps étrangers », ou de tracer entre « eux » et « nous » une frontière intérieure. Mais il se transforme constamment (passant du *lignage* à la *génétique*, ou à sa combinaison avec la classification des civilisations et des individus selon une ligne de « progrès » intellectuel – dont l'envers est la hantise de la « décadence », le retour à la « barbarie »).

Cependant la plasticité des stratégies de « traduction » du racial dans le langage du culturel et inversement, ou la mise en œuvre du schème généalogique pour penser à la fois une transmission « héréditaire » de caractères biologiques et celle d'un « héritage culturel », laissent toujours, me semble-t-il, subsister un *reste*. Il y a incertitude sémantique des références, mais pas de réversibilité absolue. On pourrait dire qu'il s'agit d'une *dissymétrie résiduelle* à partir de laquelle l'antithèse peut toujours se reconstituer, en particulier pour assigner *d'un côté l'universalité, de l'autre la différence* : aujourd'hui la tendance est à l'universalisation de la génétique, au travers de notions de « diffusion des gènes » qui détruisent l'idée de populations

11. Dans son livre *The Racial State* (Oxford, Blackwell, 2002), David Theo Goldberg montre de façon éclairante que la fonction des « recensements » et leur principe ont évolué : aujourd'hui les identités raciales aux USA sont « subjectivement » choisies par les recensés dans un éventail de possibilités offertes (comme les identités « nationales » ou « religieuses ») et non pas « assignées » (ce qui va de pair avec la suppression – plus apparente que réelle – des quotas d'immigration par races et nationalités).

12. C'est toute l'histoire de la réappropriation et du « renversement performatif » du nom de la race par les Noirs américains, depuis l'époque du *Black Power* et du *Free Jazz* : cf. Fred Moten (2003).

absolument homogènes ou isolées, et à la particularisation des cultures, en tant que « traditions » menacées, que des programmes internationaux ont pour tâche de protéger. Mais cette tendance pourrait se renverser. On peut aussi chercher à *identifier* sur un mode symptomal le point de résistance à la substitution intégrale d'un langage à un autre (qui est en même temps le lieu d'une élaboration obsessionnelle), et je crois qu'on pourrait dire que c'est le *corps* ou le « somatique », en tant qu'il se distingue radicalement du « biologique », parce qu'il appartient non à l'ordre de la science, ou même de la pseudoscience, mais de la perception et de l'affect. Sans doute le brassage des populations efface-t-il (et ridiculise-t-il) tous les groupements de caractères naguère enseignés dans les écoles pour définir les « types humains », mais il n'efface pas le fait de la *différence perceptible entre les corps*, quelles qu'en soient les origines, et si surdéterminée soit-elle par des pratiques culturelles. Ce point est important, parce qu'il interdit définitivement de penser *qu'on puisse circonscrire* à un seul rapport social, ou un seul domaine de sens la différence anthropologique, dont la quête sous-tend le processus de subjectivation en tant que construction de l'identité, ou d'appartenance des individus à une communauté. À l'évidence, l'identification du « somatique » (et par le somatique) en tant que lieu des différences est toujours intégralement sexualisée (ce qui veut dire qu'elle ne se dissocie pas de représentations du « masculin », du « féminin », et de leurs « déviances »). Mais il n'est pas moins certain qu'elle est surdéterminée par la façon dont le « corps » en tant que tel est valorisé (ou dévalorisé) par rapport à « l'âme » (ou à l'esprit, à l'intellect). Autre différence anthropologique, tout aussi peu stable, à laquelle il faudrait avoir le temps de consacrer une étude spécifique.

“Pension bourgeoise des deux sexes et autres”¹³

Je voudrais esquisser maintenant la discussion d'un troisième problème : celui de la différence des sexes, en tant que différence « anthropologique ». On est tenté de dire : pourquoi avoir attendu si longtemps, alors qu'il s'agit sinon de la seule, du moins de celle qui est *fondatrice* ? Dût-on relativiser toutes les différences qui servent à « classer » institutionnellement les individus, on ne pourrait renoncer à l'idée que l'humanité est sexuée (ou, dans une terminologie plus récente, « genrée »)¹⁴. Plus exactement on ne pourrait renoncer à discuter la question de savoir en quel sens et jusqu'à

13. Cf. Honoré de Balzac, *Le Père Goriot* (1835).

14. Sur les fluctuations de la terminologie du « sexe », de la « sexualité » et du « genre », après l'importation de ce dernier terme à partir de l'usage américain, au sens non pas grammatical mais anthropologique, cf. : Elsa Dorlin (2007) et Nicole-Claude Mathieu (2000).

quel point *la revendication de l'égalité des sexes* – qui apparaît comme la pointe de l'universalisme civique (aucune institution politique, aujourd'hui, n'ose légitimer le déni des droits politiques aux femmes, pas même celles qui se fondent sur un fondamentalisme religieux) mais aussi comme la moins assurée des conquêtes démocratiques (aucune société ne surmonte la domination masculine, surtout pas celles qui généralisent la « mixité » des espaces, des professions et des fonctions publiques) – remet en question non seulement *l'interprétation* de la différence des sexes, mais *le fait même de cette différence*. Il y a plusieurs raisons à cela, qu'on peut essayer d'ordonner en une progression schématique.

Tout part de la façon dont a été remise en question par le féminisme la *triple oppression* des femmes persistant (et même rationalisée après coup) dans la société bourgeoise, et des résultats étonnants auxquels cette critique a abouti – à savoir la déconstruction du problème lui-même. Il est clair que la représentation de la sexualité féminine comme essentiellement « passive » et s'accomplissant dans la soumission, l'assignation des femmes à une sphère domestique dont les occupations commencent par la maternité et se poursuivent par le « ménage » ou service des autres habitants de la maison, enfin l'infériorité symbolique qui – sauf exceptions « confirmant la règle » ou la réalisant de façon antinomique : souveraines, héroïnes, femmes savantes et politiques – exclut les femmes de l'égalité des chances dans l'ordre du savoir et du pouvoir et de la fonction de représentation du peuple¹⁵, ne sont en aucune façon indépendantes. Chacune est plus ou moins supposée par les autres. Cela n'implique pas pour autant que les déterminations du féminin forment un tout cohérent. Pour les coudre ensemble, il faut précisément les décrire comme autant d'aspects d'un *rapport défectif à l'universel* qui serait caractéristique de la condition féminine et, plus profondément encore, inscrit dans *l'être* de « la femme »¹⁶. C'est pourquoi le féminisme, dans la diversité de ses orientations et de ses stratégies, tend toujours à remettre en question les représentations masculines du « féminin » comme universalité déficiente auxquelles s'ordonne l'assignation des femmes à une place inférieure. Cela peut prendre la forme d'une critique de l'idée qu'il existe quelque chose comme une « féminité » générique définissable de façon *commune*, ou au contraire celle d'une redéfinition du féminin telle que les femmes en ont seules la clé et la disposition. Mais de toute façon cela veut dire qu'il y a eu

15. Ou, selon l'expression de Geneviève Fraisse, les relègue à la fonction de « ministre », c'est-à-dire d'assistante, évidemment « irremplaçable » (2001).

16. Le point d'entrée du travail de Monique David-Ménard (1997) est précisément la critique (au sens d'une tentative pour en analyser la « logique ») de cette représentation de la femme comme celle à qui l'universel fait défaut, et qui lui fait défaut.

une *appropriation de l'universel* par les hommes et, plus spéculativement, par le « masculin » (mais concrètement ce dont il s'agit, c'est d'une attribution de la loi, de la raison, de la moralité, de l'efficacité à la communauté des hommes, qu'une représentation du masculin réunit pour défendre leur monopole). Dans le langage de la citoyenneté, cela peut se dire : les hommes ont fait du « public » leur propriété « privée » (et du coup, sans s'en apercevoir eux-mêmes, ils ont introduit la contradiction dans l'institution même de la citoyenneté, en la ramenant à un privilège corporatif ou un statut). Dans le langage de la sémantique, cela devient : au lieu de constituer une « marque » différentielle, le genre masculin est réputé *non marqué*, ou représentatif comme tel de « l'humain », la différence étant entièrement portée par le féminin (Guillaumin 1984). Dans celui de la dialectique, enfin, cela veut dire qu'un des sexes/genres est *inscrit deux fois* dans l'universel : comme « partie » et comme « tout » (ou comme représenté et représentant). C'est l'inverse de ce que Jacques Rancière (1995) appelle la « part des sans-part », dont il fait le critère de la démocratie fondée sur l'égalité de tout un chacun : une part de toutes les parts, *pars partium* en quelque sorte¹⁷. Les critiques féministes dénoncent ou renversent toutes ces modalités de l'appropriation, elles en pourchassent les rationalisations secondaires. Pour que cette critique débouche sur une proposition de refonte complète de l'articulation entre l'universalité et la différence, il faut cependant quelque chose de plus : que soit remise en question non seulement l'idéologie de la féminité, mais celle de la masculinité dont elle dépend, et finalement la possibilité de représenter la différence des sexes comme une *division binaire* qui s'appliquerait à la fois à une différenciation biologique des êtres humains (fondamentalement ordonnée à la reproduction), à une répartition de leurs rôles sociaux et à une configuration de leur « sexualité », c'est-à-dire de leurs objets d'amour et de leurs pratiques de recherche du plaisir. On sait que ce pas supplémentaire n'a été historiquement franchi que dans la mesure où, aux critiques féministes de la domination masculine, se sont superposées les critiques de *l'hétéronormativité*. Cela tient à ce que, dès lors, le problème de la différence anthropologique et de ses fonctions politiques n'est plus posé exclusivement en termes d'identité ou d'identification, mais *conjointement d'identité et de norme* (donc de pouvoir).

Arrêtons-nous sur ce point capital, qui justifie l'angle sous lequel je souhaite conduire ici la discussion du « conflit dans l'universel » que porte avec lui le « fait » de la différence des sexes : est-ce que le *binarisme* qui réside dans l'opposition du masculin et du féminin, alors même qu'on ne

17. Gilles Deleuze et Félix Guattari exposent une thèse voisine (1980 : 133-134).

saurait plus en donner une définition « objective », représente une *illusion*, reposant sur des conventions et exploitant des apparences (phénotypiques) simplifiées à cet effet ? Ou bien est-ce qu'il représente *l'élément irréductible*, bien que *vide de contenu* (ou bien ouvert à tous les contenus), qui « structure », qu'on le veuille ou non, la « rencontre » (ou la non-rencontre, le *désir* de rencontre impossible à vraiment satisfaire) d'êtres humains formant « couple » au moyen de leur corps¹⁸ ? Il me semble que, dans un espace limité, on peut présenter quelques-uns au moins des enjeux de ce débat, à travers l'exemple privilégié des orientations contradictoires qu'il induit au sein de la théorie psychanalytique. Je le ferai en évoquant le devenir chez Lacan de la thèse freudienne de la « bisexualité » de l'être humain, et le retournement auquel elle donne lieu dans l'œuvre de Judith Butler¹⁹.

Les formulations de Freud sur la « bisexualité » accompagnent toute son œuvre depuis les *Trois Essais sur la théorie de la sexualité* (1905) jusqu'à l'article de 1931 sur la « sexualité féminine » et le chapitre sur la « féminité » des *Nouvelles Conférences d'introduction à la psychanalyse* de 1933. On sait qu'elles n'ont pas toujours le même contenu. Il me semble opportun de suivre, pour les besoins de cette discussion, la présentation donnée au chapitre III de l'essai de 1923 sur *Le moi et le ça*²⁰. Dans ce qu'il appelle « une digression », Freud caractérise ainsi le problème que pose l'articulation des identifications et des choix d'objet à partir d'une double relation : « Le problème est embrouillé parce qu'il dépend de deux facteurs : le caractère triangulaire de la situation œdipienne et la bisexualité inscrite dans la constitution de chaque individu ». Le petit garçon (*das männliche Kind*) développe parallèlement une identification avec son père et un amour pour sa mère qui est son premier « choix d'objet », jusqu'à ce que

18. Je reprends ici, en la généralisant, la définition du mariage proposée par Kant dans la *Métaphysique des mœurs*, I. *Doctrine du droit*, § 24. Le mariage est la « liaison de deux personnes de sexe différent en vue de la possession (*Besitz*) réciproque, à vie, de leurs propriétés sexuelles (*Geschlechtseigenschaften*) » (in *Ceuvres*, Paris, Gallimard [« Bibliothèque de la Pléiade »] : III, 536-537). On remarquera l'étonnante symétrie quant aux deux sexes de la formule kantienne (donc son égalitarisme en même temps que son « matérialisme »).

19. Il s'agit là, évidemment, d'une caricature de discussion des textes psychanalytiques (dont je suis très loin d'avoir la compétence). Il ne s'agit pas tant à mes yeux de prendre la théorie psychanalytique comme référence ultime (même si je pense que ses concepts et ses questions sont irremplaçables) que de commencer à examiner la façon dont son discours est lui-même divisé par un rapport constitutif à la politique.

20. J'utilise la traduction anglaise de James Strachey (Freud 1990) dont je dispose actuellement, en retraduisant les passages cités (*Ibid.* : 22-36). Cf. aussi : « On bat un enfant » (1919, in *Ibid.* : vol. XVII) ; « Psychogenèse d'un cas d'homosexualité chez la femme » (1920, in *Ibid.* : vol. XVIII), « Quelques mécanismes névrotiques dans la jalousie, la paranoïa et l'homosexualité » (1922, in *Ibid.* : vol. XVIII), « L'organisation génitale infantile de la libido » (1923, in *Ibid.* : vol. XIX), « Le problème économique du masochisme » (1924, in *Ibid.* : vol. XIX), « Le déclin du complexe d'Édipe » (1924, in *Ibid.* : vol. XIX), « Le fétichisme » (1927, in *Ibid.* : vol. XXI).

les deux relations entrent en conflit. La crise œdipienne qui en résulte est résolue par une dissolution du complexe d'Édipe qui peut s'effectuer de deux façons : soit « normalement » par un renforcement de l'identification au père (dont Freud explique ailleurs qu'elle doit cependant s'accompagner d'un renoncement en sa faveur des prétentions sur la mère, qu'on peut appeler symboliquement « castration », en attendant l'apparition de nouveaux objets d'amour féminins, et qui au bout du compte « fortifie le caractère masculin du garçon »), soit (de façon implicitement déviante) par une identification à la mère (dont d'autres textes font l'une des bases du choix d'objet homosexuel, à travers le fantasme du sujet de se substituer à elle comme objet de l'amour du père). La petite fille de façon symétrique développe une identification à sa mère et un amour pour son père, mais – comme l'expliquent d'autres textes qui ne cessent de revenir sur cette question – la situation est alors compliquée du fait que *pour la fille aussi* la mère est le premier objet de fixation de la libido (en tant qu'elle la nourrit, éveille la sensibilité de ses zones érogènes, etc.) : il faut donc que l'identification « seconde » à la mère d'où résulte pour la fille la détermination de sa « féminité » soit en même temps un renoncement ou l'élaboration d'une perte. Freud semble penser que le caractère virtuellement mélancolique de cette relation, en tout cas son ambivalence intrinsèque, rend compte de la « quasi-normalité » d'une identification au père *et compris dans le cas de la fille*, et par conséquent de la signification tout à fait différente que comporte l'homosexualité pour la femme et pour l'homme²¹. La suite des élaborations de cette question montre bien les incertitudes qui la travaillent chez Freud : elles portent à la fois sur l'assignation de *normalité* de certaines identifications ou de certains choix d'objets par rapport à d'autres, sur la fonction que revêt l'*ambivalence* (oscillation entre amour et haine) au sein de chaque identification à un modèle parental, et sur la pertinence du recouvrement opéré entre l'antithèse du « masculin » et du « féminin » et celle des rôles « actifs » et « passifs » dans la configuration de la libido²².

21. En simplifiant, on pourrait dire que pour Freud, la transposition de la « bisexualité » originare en acceptation de choix d'objet à la fois homosexuels et hétérosexuels est beaucoup plus « normale » – c'est-à-dire plus vivable – chez la femme que chez l'homme, où l'une des deux tendances doit nécessairement refouler l'autre, cf. « On bat un enfant » (1919, in Freud 1990) et « Psychogenèse d'un cas d'homosexualité chez la femme » (1920, in *Ibid.*).

22. Cf. en particulier le chapitre des *Nouvelles Conférences* de 1933 sur la « féminité », qui en l'espace de quelques pages semble passer d'une thèse à l'autre : le « caractère féminin » *est et n'est pas* la même chose que la « passivité ». Il semble que cette disjonction soit essentielle à la thèse maintenue par Freud : *il n'y a pas deux libidos*, l'une « masculine » et l'autre « féminine », car le renversement de l'actif au passif (comme l'ambivalence amour/haine) fait partie d'une *même* évolution de la pulsion. Mais cette thèse est aussi à l'occasion énoncée sous la forme : « il n'y a de libido que masculine » (dans les *premiers* textes, cf. en particulier les *Trois Essais sur la sexualité*).

Tout est discutable (et a fini par être discuté) dans ce scénario qui introduit dans sa construction théorique aussi bien que dans l'interprétation des observations et des expériences cliniques un grand nombre de préjugés relatifs à la « normalité » (mais aussi revient sur eux à l'occasion de façon critique). Il vaut la peine, cependant, d'en énoncer clairement la leçon au regard du statut de la différence. Pas plus que la libido, même si elle doit à chaque instant de son histoire individuelle y être étayée et l'investir, la différence des sexes n'est une réalité biologique. Mais elle n'est pas non plus un fait « sociologique » ou « culturel » de convention ou de pouvoir. En réalité, selon une démarche quasi structuraliste, elle repose sur une *combinatoire*, qui offre au sujet dans son histoire individuelle *deux possibilités de « choix » simultanées* : d'une part entre le « masculin » et le « féminin » (c'est le côté de *l'identification* subjective, produit d'une conversion des choix d'objets primitifs abandonnés au cours de l'Œdipe), d'autre part entre les orientations « hétéro- » et « homosexuelle » (c'est le côté du *choix d'objet*, qu'on peut dire secondaire, autour duquel s'organise le caractère plus ou moins conflictuel du rapport entre la vie sexuelle du sujet et l'organisation inconsciente de ses fantasmes). Par définition, *toutes les combinaisons sont de même nature*, c'est pourquoi Freud déclare sans aucune ambiguïté (contre les idéologies psychiatriques et morales de son temps) que les orientations homosexuelles ont exactement le même mode de constitution que les orientations hétérosexuelles (et qu'en réalité toute sexualité humaine est une distribution déterminée de l'homosexualité et de l'hétérosexualité entre le conscient et l'inconscient) (Freud 1990 [1922] : vol. XVIII, 221 *sq.*). Cela veut dire aussi qu'il n'y a pas de détermination « naturelle » de l'identité sexuelle (masculine ou féminine), mais à chaque fois une construction historique (dont chaque étape « réinterprète » les investissements antérieurs ou leur assigne une nouvelle fonction, et par conséquent en rouvre l'indétermination). Cependant, dira-t-on, Freud ne renonce jamais à inscrire des identités préférentielles dans le cours d'un « développement » dont le prototype est l'accès à la sexualité génitale à partir des stades virtuellement « pervers » de la sexualité infantile. C'est vrai, mais ce développement ne résulte pas du fait que le sujet rejoindrait au bout du compte une « complétude » anthropologique idéale (qu'on peut appeler « majorité » ou « maturité »), suivant la téléologie inhérente à toutes les pédagogies et théories classiques du développement individuel (elles-mêmes liées à des conceptions de l'accès à la citoyenneté). Il signifie au contraire que *les adultes demeurent toujours en réalité des enfants*, dont le « développement » est fondamentalement inachevé, et pour qui le rapport à la différence anatomique des sexes, dont ils sont porteurs, est l'effet d'une identification aux membres du couple parental, chez qui ils la projettent

comme « cause » de leur amour et de leur hostilité. Et ainsi de suite à l'infini puisque les parents eux-mêmes n'assurent leur identité que d'une identification au modèle de « leur sexe ». Au fond, c'est donc le couple parental qui porte la loi de binarité (l'obligation du choix toujours risqué, sinon impossible, entre deux fois deux possibilités), et l'impose.

Pour sommaire qu'il soit, ce résumé permet d'apercevoir où réside l'innovation de Jacques Lacan et en quoi consiste pour notre problème l'importance de sa thèse : « Il n'y a pas de rapport sexuel » (ce qui veut dire que les relations sexuelles n'existent que dans la forme d'un non-rapport, qui ne peut engendrer qu'un échec de la communication amoureuse et une profonde méconnaissance réciproque des sujets qu'elle « relie »). Dans la dernière version de sa théorie, donnée par le *Séminaire XX* de 1972-1973, cette théorie s'expose au moyen d'une écriture algébrique organisée en tableau, connue comme l'écriture des « formules de la sexuation » (Lacan 1975)²³. Deux aspects de l'argumentaire lacanien frappent immédiatement. Le premier est sa défense intransigeante de la structure binaire de la différence des sexes (dont Joan Copjec dit que, sans elle, il serait impossible de comprendre l'implication ontologique pour le sujet d'une question portant sur son *être* même, d'où il ne peut que sortir *divisé* entre le conscient et l'inconscient, la part de lui-même qu'il accepte et celle qu'il rejette). Le second est son formalisme extrême, qui veut dire qu'en dernière analyse les causes de l'identification ne peuvent relever ni de la psychologie ni de la sociologie, mais de la pure *action du signifiant*, à laquelle « l'expérience » doit se soumettre. Cela vient de ce que, pour Lacan, les expériences dont il s'agit doivent toujours être *pensées* (que ce soit consciemment ou surtout inconsciemment), et qu'il n'y a pas de pensée hors des structures du discours. Ce qui est « réparti » (divisé) entre les deux « parts » n'est pas le genre humain, mais *l'être parlant* (Lacan 1975 : 74). Faisant un pas de plus, on remarquera alors que les deux « moitiés » (gauche : « masculine », et droite : « féminine ») du tableau lacanien sont *identiques* du point de vue de la structure logique, à une « négation » près. Du côté qui formalise le dilemme de la masculinité, le sujet est déchiré entre la réalisation universelle de la fonction phallique, commune à tous les individus du genre « homme », et l'exception que constituerait

23. On notera l'extrême proximité temporelle avec le cours de Michel Foucault sur « les anormaux », resté alors inédit. Le tableau donné page 73 a fait l'objet de nombreux commentaires et provoqué une série d'effets en chaîne. Parmi les commentaires qui discutent son formalisme, je retiens en particulier ceux de Monique David-Ménard (2009) et de Joan Copjec (1994) qui l'une et l'autre appuient leur lecture sur une comparaison serrée avec l'exposé kantien des antinomies de la raison pure.

une identification au phallus lui-même (identification « non castrée »), par où le sujet ne *possède* pas, mais *est* lui-même le phallus (objet ultime du désir féminin, selon Freud, ce qui veut dire que cet *hybris* inhérent à la masculinité est perceptible seulement du point de vue de « la femme », ou de l'autre côté du tableau). Du côté qui formalise le dilemme de la féminité, le sujet est déchiré entre l'impossibilité générale (pour toutes les femmes) de *ne pas* être assujetties à la jouissance masculine (« phallique »), et l'impossibilité pour *le tout* de la jouissance féminine (donc de « la femme ») de rentrer sous cette loi d'énonciation : d'où l'inévitable conséquence que la jouissance féminine, « sans loi » et donc « sans cité » (*apolis*), représente un « manque » irrémédiable (ou un « trou », que Lacan dit *réel*), une *ligne de fuite* par rapport à la domination de la sexualité sous le signifiant (ou l'ordre) phallique. Rien de « substantiel » ou de « matériel » ne distingue le masculin du féminin : les hommes et les femmes *ne sont rien en soi*, il n'y a là qu'un « choix » discursif ouvert à l'intérieur d'une structure contraignante, qui n'en offre que deux (comme les opérateurs logiques sont binaires). *Pour tout* « x » (c'est-à-dire pour tout un chacun d'entre « nous », sujets à venir que l'inconscient oblige à se déterminer quant au sexe), deux attitudes contradictoires au regard de la fonction phallique sont possibles, d'ailleurs également trompeuses : l'une qui croit pouvoir *se l'approprier*, l'autre qui croit pouvoir *lui échapper*. On peut (et sans doute on doit, comme le suggère Copjec) rapporter l'universalisme lacanien, spectaculairement illustré par ce formalisme, à une conception typiquement *moderne* du rapport du sujet à la loi, située au *même niveau que lui*. Mais force est aussi d'en repérer immédiatement l'ambiguïté du point de vue politique, abondamment illustrée par la divergence de ses interprétations (que probablement Lacan lui-même avait délibérément recherchée). Plus encore qu'aucun des autres postfreudiens, Lacan défend l'idée qu'il *n'y a qu'une sexualité* (nous pourrions dire *le sexe*, en tant que rapport qui « rate » son effet ou est un non-rapport) bien qu'elle comporte deux « portes d'entrée », et que cette sexualité est dominée par la fonction phallique « masculine » (qui n'a pas d'antithèse)²⁴. Mais comme cette fonction n'est que celle d'un pur signifiant, les mâles se trouvent aussitôt dépossédés de tout « droit de propriété » sur la *fonction* elle-même, sauf à titre de *fiction* (et sans doute de fiction institutionnelle), sous-tendue par l'imaginaire dans lequel ils se complaisent en tant que porteurs d'un organe érectile (bien souvent défaillant), et par les fantasmes de pouvoir

24. Évidemment toute une partie des lectures féministes de Lacan, qui prennent souvent (comme chez Luce Irigaray) la forme de renversements, cherche à identifier une « fonction (symbolique) alternative », elle aussi allégoriquement supportée par la présence/absence d'un organe typiquement « féminin » (ventre ou utérus, vagin, clitoris détaché du mythe du « petit pénis », lèvres, etc.).

qu'ils y rattachent. Le paradoxe du discours lacanien est sans doute là : à poser qu'il n'y a de domination que masculine, il peut être lu soit comme justification machiavélique de cette domination, soit comme projet anarchiste de la ruiner et d'abord de la ridiculiser.

Passons de là, sans transition, aux positions de Judith Butler, surtout telles qu'elles se précisent dans sa « révision » de la théorie exposée dans *Gender Trouble* (1990) : d'abord avec *Bodies That Matter* (1993), ensuite avec *Undoing Gender* (2004). Ce qui frappe tout de suite, bien sûr, c'est que – sur la lancée des critiques de la masculinité dominante et de l'hétéro-normativité qu'ont successivement développées les mouvements gay et lesbien, puis le mouvement *queer* – elle détruit aussi radicalement que possible les privilèges du binarisme, en montrant que la représentation du « genre » comme alternative limitée à deux possibilités n'est rien d'autre que *l'effet rétroactif*, sur la définition même des identités de sexe, de la structure *normative* qui nous oblige à choisir entre deux « sexualités » anti-thétiques prédéterminées : l'une présentée comme normale et l'autre présentée comme déviante (ou, dans le meilleur des cas, subversive). Ouvrons ici une courte parenthèse : il est généralement admis que Butler incarne une épistémologie relativiste et culturaliste en matière de sexualité. On est allé jusqu'à comparer sa conception à celle d'une éthique consumériste dans laquelle le sujet pourrait en quelque sorte *faire son marché* pour choisir ce qui lui convient dans l'infinie multiplicité des pratiques et des orientations sexuelles, des « choix d'objets », et donc des identifications disponibles. C'est au prix élevé de ce relativisme extrême que s'affirmerait le puissant *égalitarisme* à l'œuvre dans sa défense des droits de toutes les sexualités, voire *l'anarchisme* qui refuse l'*institution* de cette égalité, sauf de façon négative²⁵. Le soupçon de relativisme est surtout entretenu par le fait que Butler, dans sa discussion du problème du changement de sexe et des identités « transgenres », n'a pas hésité à soutenir avec d'autres que la *forme du corps* n'est pas à l'abri des effets de la différence des choix et des orientations sexuelles : elle apparaît au contraire (depuis la parure jusqu'à la transformation anatomique) comme *l'effet-énonciation* (« performance ») de tels choix, même s'ils ne sont pas tant individuels que transindividuels, historiquement et culturellement déterminés.

Je soutiendrai pourtant que le « relativisme absolu » dont il s'agit ici (comme on a parlé ailleurs d'« historicisme absolu ») est indiscernable d'un universalisme, d'ailleurs de plus en plus délibérément nommé comme tel.

25. Voir sa critique de la revendication du « mariage gay », qui s'accompagne naturellement de sympathie pour ceux qui font ce « choix » (Butler 2004 : chap. V ; 105 *sq.*).

C'est manifeste dans l'élaboration d'un discours émancipateur, libéré des normes et des contraintes d'où procèdent les violences exercées par la société contre les corps et les comportements « déviants », qu'on peut appeler un *universalisme des différences*²⁶. C'est plus manifeste encore dans la reconnaissance de ce fait politique que les revendications de droits pour les minorités ne peuvent éluder le langage de l'universalisme civique si elles veulent éviter de produire des mentalités et des cultures de « ghettos » ou de groupes mutuellement exclusifs, bien qu'elles ne puissent le tenir pour « naturel », univoque dans ses effets. Butler se rallie alors à la notion, venue d'Hannah Arendt, d'un universalisme qui soit un « antifondationalisme », tout en trouvant des accents proches de Jacques Rancière pour décrire le défi que pose à l'universalisme la nécessité de se démocratiser en élargissant la liberté et l'égalité à une humanité « monstrueuse », de sorte que l'humain devienne « étranger à lui-même » (2004 : 179, 190-191). Allant encore plus loin, on peut déceler chez Butler un élément typiquement « lacanien », même s'il conduit à une sorte de retournement de Lacan contre Lacan : je pense à la façon dont elle pousse à l'extrême l'idée selon laquelle il n'y a pas de hiérarchie intrinsèque des plaisirs. Aucun plaisir ne « vaut » plus ou mieux qu'un autre, parce que tout objet qui est investi par le fantasme (« l'objet *a* » dans le jargon lacanien) éveille et fixe comme tel le désir du sujet. À nouveau cette idée est profondément égalitaire. Mais aussi elle est totalement compatible avec la thèse selon laquelle – tout désir étant « le désir de l'Autre » – je reçois mon identité en tant que sujet *de l'Autre* avec qui je suis dans un rapport de manque, de dépendance et de perte. Ce qui veut dire que la façon dont je construis mon comportement et configure mon corps est *fonction* de la façon dont j'imagine un(e) Autre pour me faire aimer d'elle (ou de lui) (ce que Butler appelle « l'attachement passionné » [2002 : 28 *sq.*])²⁷. Nous sommes plus que jamais ici dans le domaine de la multiplicité innombrable ou de la différence des sexualités entraînant par contrecoup qu'il y ait toujours *plus de deux sexes* – et *a fortiori d'un seul*. La lecture attentive (pour ne pas dire « symptomale ») des textes de Butler montre cependant que ce n'est pas là tout à fait le dernier mot : le « binarisme » a certes radicalement changé de statut, mais il n'a pas totalement disparu. Il revient « spectralement », de deux côtés. Avec ce fait, d'abord, que *l'incertitude anatomique du genre*, alors même qu'elle ne saurait justifier des classifications morales, sociales

26. Cette expression est employée en particulier, dans un autre contexte (celui du débat sur le multiculturalisme) par Giacomo Marramao (2003)

27. En relation à « l'assujettissement corporel », l'attachement passionné est dit aussi « obstiné », plus loin.

et politiques (toujours discriminatoires, pour ne rien dire des violences physiques) n'en est pas moins le support d'une relation mélancolique au corps propre qui n'a pas vraiment de fin (1993 : 233 *sq.*). Et avec cet autre fait (bien plus réjouissant) que l'identification des rôles « masculins » et « féminins », qui font l'objet d'une incessante parodie d'eux-mêmes, n'ayant plus rien d'une « loi » ou d'une « vérité », est omniprésente dans la fantaisie du désir amoureux²⁸.

Relus en parallèle, Freud, Lacan et Butler semblent alors démontrer une fois de plus que la différence anthropologique (oscillant ici entre les pôles de la binarité et de la multiplicité d'une façon qui demeure inextricable), d'autant moins localisable qu'elle est moins substantielle et ne permet pas de « classer » *sans reste* les individus en types « purs », ne saurait jamais pour autant être neutralisée ou évitée quand il s'agit de comprendre ce que signifie pour plusieurs sujets (désirants) *entrer ensemble dans la réalisation de l'universel*, que ce soit d'une façon « passive » ou « active ». Nous sommes alors en mesure, sinon de conclure, du moins de caractériser la situation générale qui ressort des trois cas comparés, d'abord du côté de l'institution, ensuite de la subjectivité.

Le maître du sujet

Ne pouvant être ni déniées ni définies en tant que différences, ni délaquées de l'essence humaine pour être renvoyées à la contingence, ni purement et simplement identifiées à elle, ce que j'ai appelé les « différences anthropologiques » (et dont j'ai tenté de montrer qu'elles sont toujours aussi des *différences dans les différences*) forment tout au plus un « site » aporétique pour la problématisation de l'humain et de ce qu'il est censé « mettre en commun » dans la modalité de l'institution politique. Il en résulte une très étrange configuration des rapports entre *inclusion et exclusion*, ou, plus phénoménologiquement, entre les gestes d'exclure et d'inclure. Il est clair que la représentation de différences anthropologiques s'articule immédiatement à de massives et violentes formes *d'exclusion* qu'elles semblent fonder ou justifier après-coup. La race (et la culture, la religion, etc.), le sexe et la sexualité, la maladie et plus généralement le pathologique, la personnalité criminelle, la simplicité d'esprit, soit séparément soit en combinaison, font que certains individus qui sont à la fois, contradictoirement, humains et moins qu'humains (ou des humains « manqués » et « marqués ») sont en tant que tels châtiés, soignés, protégés, redressés,

28. Voir les remarques de Butler sur le couple lesbien « Butch-Fem[me] » : « butches are deeply, if not fatally, attracted to the feminine and, in this sense, love the feminine » (2004 : 197).

surveillés, isolés, bannis de l'espace public ou du droit à l'intimité, et se voient interdire l'accès de formations, de professions, d'échanges, d'associations, de communautés dont l'ensemble constitue la citoyenneté au sens « matériel ». Pourtant déjà Michel Foucault, qui a tant fait pour mettre au jour cette réalité multiforme des exclusions et des enfermements dans l'histoire moderne, et la façon dont elle organise la conception même d'institutions telles que l'asile, l'hôpital, la caserne, l'école, la prison, a voulu aussi insister sur le fait que *les modalités de l'exclusion diffèrent entre elles*²⁹. La figure qui, de plus en plus, a retenu son attention – en rapport avec la problématique du *gouvernement* et de la « gouvernabilité » des conduites – est celle d'une exclusion qui présuppose une inclusion, ou même se réalise *dans la forme d'une inclusion* : par la surveillance continue des individus au titre des divers « risques » qu'ils représentent, ce qui permet de les dissocier des autres sans pour autant les rejeter de l'autre côté d'une frontière (où précisément ils « échapperaient » aux identifications) ou les enfermer dans des « camps ». De mon côté, je signalais ci-dessus que certaines différences se cristallisent dans le surgissement – au sens littéral – de ce que nous pouvons appeler en général le *corps étranger*³⁰ : celui qui apparaît au sein d'un espace où il *n'a pas*, normalement, de place, où *il ne devrait pas être* si la réalité était conforme à l'idée. L'étrange étranger sous toutes ses figures, le voisin distingué par sa couleur, sa race, sa culture ou tout simplement son nom, qui peut sembler parfaitement assimilé tout en restant un étranger au sein de l'État-nation, en est l'exemple le plus clair. Mais l'anormal ou le pervers sont des corps étrangers dans le domaine moral, et le représentant du « troisième sexe » qui dérange les codes du binarisme en est un autre (que, si l'on en croit la psychanalyse, nous abritons tous en nous-mêmes). Ces exemples qu'on dira « métaphoriques » (là où tout, en réalité, n'est que métaphore) conduisent tout droit à l'idée que – dans le cadre de l'universalité civique-bourgeoise au moins – la forme principale de l'exclusion est *l'inclusion différentielle*³¹. Cela s'accorde avec le fait que (plus encore que d'autres, par exemple les universalismes religieux), l'universalisme civique entendu de manière « intensive » *n'a pas d'extérieur* : ses « portes » sont des entrées sans sortie... L'universalisme civique-bourgeois ne se sépare donc pas de formes institutionnelles qui exhibent le corps étranger, le définissent et le contrôlent. Mais du coup,

29. Cf. en particulier les développements du cours sur les « anormaux », comparant le « modèle de la peste » et le « modèle de la lèpre (Foucault 1999 : cours du 15 janvier 1975).

30. Sidi Mohammed Barkat a employé, à propos du colonisé, l'expression de « corps d'exception » (2005).

31. Je rejoins ici la conclusion de Guillaume Sibertin Blanc (2009) dans son commentaire de Deleuze.

le corps étranger incarne les deux pôles opposés de toute définition de l'humain : il est *l'inhumain* contre lequel la société se bat et se défend, de même que chacun(e) d'entre nous pour son compte, cherchant à devenir humain(e). Cette altérité immanente est bien autrement menaçante et diffuse que celle des *aliens* inventés par la science-fiction littéraire ou cinématographique, ou plutôt elle en incarne le fantastique de façon plus quotidienne et plus réglementée. Mais la philanthropie religieuse ou laïque nous enseigne également que cette altérité, ou cette différence *sont l'humain comme tel*, celui qu'il nous faudrait toujours savoir reconnaître pour le rester nous-mêmes : car rien n'est plus humain et rien n'en appelle davantage au sens de l'humain qu'un détenu, un handicapé, un malade, un fou, un étranger errant, un indigène opprimé, une femme déraisonnable (hystérique, jalouse, mystique), un(e) homosexuel(e), un hermaphrodite, et, par-dessus tout peut-être, un *enfant*... Toute forme simple, « positive », « générique », d'*humanisme* vole ici en éclats, sans que pour autant le langage courant nous fournisse un terme de substitution.

Un mot, alors, pour conclure, sur la subjectivité qui « répond » à une telle dynamique institutionnelle. Il est commode ici, voire indispensable, de repartir des formules kantienne. Le sujet kantien est « transcendantal » en tant qu'il intériorise une idée de l'universel dans la forme d'une conscience de soi individuelle immédiatement reliée à la rationalité, à la moralité, au sens de l'histoire (dont un texte célèbre dit qu'il coïncide avec la responsabilité de l'homme de « sortir de son état de minorité » par ses propres moyens). Il n'est pas besoin de démontrer longuement le rapport que (si elle n'est pas la seule) cette figure philosophique entretient avec l'institution politique de l'universalisme civique-bourgeois et le passage qu'il opère d'une relation verticale au Dieu transcendant (dont les hommes sont les « sujets » en même temps que les « enfants » et les « créatures ») à une relation transcendantale à la loi (morale, juridique, sociale), et à la responsabilité qu'elle impose. Sa signification devient encore plus claire si nous la confrontons à des formulations postérieures, mais en partie dérivées d'elle, comme celle de Foucault dans *Les Mots et les Choses*, où les structures de la *vie*, du *langage* et du *travail* apparaissent comme des « quasi-transcendants » qui viennent concrétiser la manière dont le sujet (ce « double empirico-transcendantal ») se fait le porteur de l'universel. Ces quasi-transcendants sont justement les « sites » ou *topoi* où viennent se loger les différences anthropologiques pour entrer dans la connaissance et dans la régulation des conduites. Pensons également à la formule dont se sert Marx dans la VI^e *Thèse sur Feuerbach* pour opposer à son idée d'une « essence de l'homme » n'ayant d'autre réalité ou

effectivité que « l'ensemble des rapports sociaux » la notion qu'il dit idéaliste (donc bourgeoise) d'une abstraction ou d'une idée du *genre*, « habitant » l'individualité empirique et sa conscience de soi. Que devient une telle idée si nous essayons de prendre en compte la modalité, explorée ci-dessus, des différences anthropologiques, en tant qu'elles ne viennent pas *s'ajouter à l'universel* ou le surdéterminer, de façon contingente, mais le contredisent de l'intérieur *en le réalisant*, le mettant en relation déterminée avec lui-même et ouvrant en son centre un ou plusieurs abîmes qui voient le retour de l'inhumanité dans l'humain ?

Même sur ce point Kant peut encore servir de guide, par l'usage qu'il fait d'une terminologie symptomatique. Kant n'ignore pas les différences anthropologiques, même s'il les conçoit de façon très conventionnelle, mais il les « refoule » hors de la raison qui est l'essence de l'humain (la *fin de l'espèce*) au moyen de la catégorie du « pathologique ». Or le pathologique n'est pas l'empirique, ou le matériel. Il est cet *autre* de la raison revenant faire obstacle à son exercice en vertu même du libre arbitre qui la caractérise, et donc « pervertissant » son usage par l'inversion de ses valeurs. À beaucoup d'égards, il est comme un *corps étranger* de la raison et de l'être rationnel. Et en ce sens il divise tendanciellement le sujet. Mais il faut aller plus loin, en passant de l'idée d'un *sujet divisé* ou qui comporte un « envers » (qu'on pourra éventuellement redéfinir, explorer comme un « inconscient », ou comme une « idéologie » : la part de méconnaissance impliquée dans toute reconnaissance, etc.) à celle d'un *malêtre du sujet*, ou d'un sujet affecté de « malaise » et de « malformation » dans le rapport qu'il entretient avec sa propre humanité³². Dès lors il n'est plus suffisant de poser que les différences anthropologiques sont « constitutives de l'humain » (ce qui est pleinement compatible avec l'idée qu'elles forment à chaque fois une *complémentarité*, et donc engendrent naturellement les rapports nécessaires à la vie sociale) – l'universalisme étant le projet qui permet au sujet de résoudre les dilemmes qu'elles provoquent (*Est-il bon, est-il méchant ? Homme ou Femme, telle est la question...*, etc.), au besoin par l'élimination de tout ce qui demeure en excès. Il faut plutôt dire que, dans leur multiplicité instable, elles sont le seul site où peuvent émerger des sujets à qui la question se pose, sans réponse préétablie, de savoir ce

32. Je joue ici sur plusieurs associations. « Malêtre » est le premier terme dont on s'est servi (Jean Le Clerc) pour essayer de rendre la grande invention lockienne de l'*uneasiness*, pendant de la *consciousness* (qu'on finira par traduire par *inquiétude*) (cf. John Locke 1998 [1689]). Mais il prend virtuellement place dans une série plus longue, où figureraient par exemple la « malencontre » de La Boétie et le *mismeasure of man* qui sert de titre à l'un des recueils de Stephen Jay Gould.

qu'implique de voir – *ou non* – d'autres sujets comme des humains, et de leur conférer ainsi virtuellement un droit aux droits. Du fait que ce site est instable, qu'il change de configuration en permanence et qu'il n'est fait que de discriminations inacceptables et de leur rationalisation, ce site n'est pas vraiment « habitable ». C'est bien le lieu du malêtre.

Université de Paris Ouest-Nanterre-La Défense
University of California, Irvine (USA)
e.balibar@wanadoo.fr

MOTS CLÉS/KEYWORDS : différence – universalité/*universality* – exclusion/*social exclusion* – sujet/*subject* – citoyen/enneté/*citizenchip* – humanité/*humanity*.

BIBLIOGRAPHIE

- Amselle, Jean-Loup & Elikia M'Bokolo, eds
1985 *Au cœur de l'ethnie. Ethnies, tribalisme et État en Afrique*. Paris, La Découverte (« Textes à l'appui. Série anthropologie »).
- Arendt, Hannah
2002 *Les Origines du totalitarisme. Eichmann à Jérusalem*. Éd. par Pierre Bouretz. Paris, Gallimard (« Quarto »).
- Balibar, Étienne
1991 « Crime privé, folie publique », in Nathalie Robatel, ed., *Le Citoyen fou*. Paris, Presses universitaires de France : 81-104.
1996 « Fichte et la frontière intérieure », in *La Crainte des masses*. Paris, Galilée.
1997 « Y a-t-il un néo-racisme ? », in Étienne Balibar & Immanuel Wallerstein, *Race, nation, classe. Les identités ambiguës*. Paris, La Découverte : 27-41.
2001 « *Homo nationalis* : Esquisse anthropologique de la forme nation », in *Nous, citoyens d'Europe ? Les frontières, l'État, le peuple*. Paris, La Découverte.
2005 « La construction du racisme », *Actuel Marx* 38 (2) : 11-28.
- Barkat, Sidi Mohammed
2005 *Le Corps d'exception. Les artifices du pouvoir colonial et la destruction de la vie*. Paris, Amsterdam.
- Branton, Michael
2002 *The International Politics of Race*. Cambridge, Polity Press/Malden, Blackwell.
- Butler, Judith
1990 *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*. New York-London, Routledge [trad. franç. : *Trouble dans le genre. Pour un féminisme de la subversion*. Préface d'Éric Fassin. Paris, La Découverte, 2005].
1993 *Bodies that Matter. On the Discursive Limits of « Sex »*. New York-London, Routledge.
2002 [1997] *La Vie psychique du pouvoir*. Trad. de Brice Matthieussent. Paris, Leo Scheer.
2004 *Undoing Gender*. New York-London, Routledge.

Copjec, Joan

1994 « Sex and the Euthanasia of Reason », in *Read my desire. Lacan against the Historicists*. Cambridge, MIT Press : chap. VIII.

David-Ménard, Monique

1997 *Les Constructions de l'universel. Psychanalyse, philosophie*. Paris, Presses universitaires de France (« Pratiques théoriques »).

2009 *Les Constructions de l'universel. Psychanalyse, philosophie*. Paris, Presses universitaires de France (« Quadrige »).

Deleuze, Gilles & Félix Guattari

1980 *Capitalisme et schizophrénie*. Paris, Minuit (« Critique »).

Devereux, Georges

1972 « L'identité ethnique : ses bases logiques et ses dysfonctions », in *Ethmopsychanalyse complémentariste*. Paris, Flammarion : 131-168.

Dorlin, Elsa

2007 *Sexe, genre et sexualités. Introduction à la théorie féministe*. Paris, Presses universitaires de France.

Esposito, Roberto

2002 *Immunitas. Protezione e negazione della vita*. Turino, Einaudi.

Foucault, Michel

1990 [1966] *Les Mots et les Choses. Une archéologie des sciences humaines*. Paris, Gallimard (« Tel »).

1994 [1988] *Dits et Écrits (1954-1988)*, 3. 1976-1979. Paris, Gallimard (« Bibliothèque des sciences humaines »).

1999 *Les Anormaux. Cours au Collège de France (1974-1975)*. Éd. Valerio Marchetti & Antonella Salomoni. Paris, Le Seuil-Gallimard (« Hautes études »).

Fraisse, Geneviève

2001 *Les Deux Gouvernements. La famille et la Cité*. Paris, Gallimard.

Freud, Sigmund

1990 *Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*. Ed. by James Strachey. New York, W. W. Norton & Company.

Goffman, Erving

1963 *Stigma. Notes on the Management of Spoiled Identity*. Englewood Cliffs, Prentice-Hall [trad. franç. : *Stigmate. Les usages sociaux des handicaps*, Paris, Minuit, 1975].

Gould, Stephen Jay

1981 *The Mismeasure of Man*. New York-London, W. W. Norton & Company [trad. franç. : *La Mal-mesure de l'homme. L'intelligence sous la toise des savants*, Paris, Ramsay, 1983].

Guillaumin, Colette

1984 « Masculin banal/masculin général », *Le Genre humain* 10 : 65-73.

Habermas, Jürgen

1981 « La modernité : un projet inachevé », *Critique* 413 : 950-969.

Lacan, Jacques

1975 *Le Séminaire XX : Encore*. Éd. par Jacques-Alain Miller. Paris, Le Seuil (« Le champ freudien »).

Locke, John

1998 [1689] *Identité et différence. L'invention de la conscience*. Éd. et trad. par Étienne Balibar. Paris, Le Seuil (« Point. Série essais »).

Marramao, Giacomo

2003 *Passaggio a Occidente. Filosofia e globalizzazione*. Torino, Bollati Boringhieri.

Mathieu, Nicole-Claude

2000 « Sexe et genre », in Groupe d'étude sur la division sociale et sexuelle du travail, *Dictionnaire critique du féminisme*. Paris, Presses universitaires de France.

Moten, Fred

2003 *In the Break. The Aesthetics of the Black Radical Tradition*. Minneapolis, University of Minnesota Press.

Rancière, Jacques

1995 *La Méésentente*. Paris, Galilée.

Sibertin Blanc, Guillaume

2009 « Deleuze et les minorités : quelle "politique" ? », *Cités* 40 (4) : *Deleuze politique* : 39-57.

Stoczkowski, Viktor

2008 « Controverse sur la diversité humaine », *Sciences Humaines* 8 : *Comprendre Lévi-Strauss* : 49-52.

Stoler, Ann Laura

1995 *Race and the Education of Desire. Foucault's History of Sexuality and the Colonial Order of Things*. Durham, Duke University Press.

2002 *Carnal Knowledge and Imperial Power. Race and the Intimate in Colonial Rule*. Berkeley, University of California Press.

Taguieff, Pierre-André

1988 *La Force du préjugé. Essai sur le racisme et ses doubles*. Paris, La Découverte.

Étienne Balibar, *L'introuvable humanité du sujet moderne : l'universalité "civique-bourgeoise" et la question des différences anthropologiques*. — Les différences (de sexe, de race, de culture, d'âge, de santé, d'intelligence...) qui avaient généralement servi à hiérarchiser les individus et les groupes dans les sociétés « prémodernes » ne disparaissent pas avec le surgissement de l'universalisme « civique-bourgeois », qui pose en principe l'accès de tout être humain à l'intégralité des droits. Mais elles se trouvent redéfinies, d'une façon à la fois instable et violente. On en discute les modalités autour de trois questions : celle des « anormaux », celle des équivalences partielles de la race et de la culture, celle de la multiplicité des sexes et des sexualités. On ouvre ainsi la question du rapport entre inclusion exclusive et malêtre de la subjectivité.

Étienne Balibar, *The Modern Subject's Humanity Cannot Be Found : "Civic-bourgeois" Universality and the Question of Anthropological Differences*. — The differences of sex, race, culture, age, health, intelligence, etc., that usually serve to rank individuals and groups in « premodern » societies have not vanished with the emergence of a « civic-bourgeois » universalism and its postulate of the access of everyone to all rights. These differences have been redefined in ways that are both unstable and violent. To demonstrate this, three issues are brought under discussion : people who are « abnormal », partial equivalences between race and culture, and the multiplicity of sexes and sexualities. This opens onto the question of the relation between an exclusive inclusion and the ill-being of subjectivity.